



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas:  
Tapuias, Tupi, colonos e missionários(1651-1706)**

Solon Natalício Araújo dos Santos

SALVADOR – BA  
2011



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Solon Natalício Araújo dos Santos**

## **Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas:**

**Tapuias, tupi, colonos e missionários(1651-1706)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do Grau de Mestre em História Social

Orientadora:  
Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Hilda Baqueiro Paraíso

SALVADOR – BA  
2011

*Dedico este trabalho à memória do meu pai,  
José Paulo dos Santos, de quem sempre levo  
comigo tudo o que me ensinou, aos meus filhos  
Natalia, Davi (in memoriam) e Ulisses, e às  
famílias dispersas pelos sertões da Bahia que  
lutam pelo reconhecimento de sua identidade  
Payayá.*

## SUMÁRIO

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| AGRADECIMENTOS .....                                                                            | 6   |
| RESUMO .....                                                                                    | 8   |
| ABSTRACT .....                                                                                  | 9   |
| INTRODUÇÃO.....                                                                                 | 10  |
| 1º O Sertão das Jacobinas: cenário, conflitos sociais e representações culturais .....          | 21  |
| 1.1 Sertão, um espaço a ser ocupado .....                                                       | 22  |
| 1.2 As “Jacobinas”: caracterização e localização .....                                          | 24  |
| 1.3 As imagens dos “Tapuias” .....                                                              | 28  |
| 1.4 A Legislação Indígenista Portuguesa .....                                                   | 31  |
| 1.5 As Identificações Étnicas no Sertão das Jacobinas .....                                     | 35  |
| 1.6 Aldeamentos e escravidão .....                                                              | 42  |
| 1.7 A ocupação colonizadora: sesmarias, fazendas e minas.....                                   | 55  |
| 2º Tradução e mediação: interações entre “tapuias” e colonos no Sertão das Jacobinas .....      | 85  |
| 2.1 Jesuítas.....                                                                               | 91  |
| 2.2 Capuchinhos .....                                                                           | 109 |
| 2.3 A Freguesia de Santo Antônio da Jacobina .....                                              | 118 |
| 2.5 A expulsão dos jesuítas.....                                                                | 121 |
| 2.5 “Distensão” da Guerra e “Cultura política” no Sertão das Jacobinas.....                     | 126 |
| 2.6 As missões franciscanas .....                                                               | 132 |
| 3º A Guerra dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas.....                                           | 143 |
| 3.1 As Entradas contra o “gentio bravo” no Sertão .....                                         | 154 |
| 3.2 A gente de São Paulo vai ao Sertão da Bahia (Orobó e Jacobinas).....                        | 166 |
| 3.3 Novamente os sertanistas de São Vicente (Guerras no Aporá, Jacobinas, Orobó e Utinga) ..... | 177 |
| 3.4 As Jornadas do Salitre .....                                                                | 190 |
| 3.5 Considerações Finais .....                                                                  | 197 |
| CONCLUSÃO.....                                                                                  | 200 |
| FONTES .....                                                                                    | 204 |
| REFERÊNCIAS .....                                                                               | 218 |

## Índice das figuras, mapas e tabelas:

|                                                                                     |      |
|-------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Figura I – Mulher Tapuia. Mulher Tupi. Homem Tapuia. Homem Tupi.....                | 34-5 |
| Figura II – Igreja da Missão do Bom Jesus da Glória. Jacobina. Bahia.....           | 138  |
| Mapa 1 – Sertão das Jacobinas. Capitânicas Hereditárias.....                        | 26   |
| Mapa 2 - Nova et Accurata Tabula – 1640.....                                        | 30   |
| Mapa 3 – Sertão das Jacobinas. Etnográfico. ....                                    | 36   |
| Mapa 4 – Sertão das Jacobinas. Aldeamentos. ....                                    | 135  |
| Mapa 5 – Sertões Adjacentes à Capitania da Bahia de Todos os Santos Séc. XVII.....  | 155  |
| Tabela I - Registro dos Índios que Afonso Rodrigues trouxe do Sertão .....          | 52-3 |
| Tabela II - Aldeamentos e Missões atacadas pela Casa da Torre.....                  | 125  |
| Tabela III - Missões Franciscanas no Sertão das Jacobinas (Séc. XVII – XVIII) ..... | 133  |
| Tabela IV - Condições com que baixaram os paulistas à conquista dos bárbaros .....  | 178  |
| Tabela V - Lista dos cabos, capitães e soldados e mais gentio .....                 | 180  |

## AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho é enorme a minha gratidão pela contribuição de diversas pessoas e instituições. A lista é imensa e infelizmente alguns nomes devo ter esquecido, mas com certeza a muitos eu sou grato.

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora e pessoa de quem tenho grande admiração, a Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Sua solicitude, críticas, observações, compreensão, confiança, paciência e erudição foram essenciais para a realização deste trabalho, que espero que esteja digno da orientação que eu recebi.

Também agradeço aos demais professores do Programa de Pós-graduação em História da UFBA, em especial, a João Reis pelas discussões do projeto de pesquisa, a Gabriela Sampaio, a Lígia Bellini, a Lina Aras, ao coordenador Evergton Sales e a Maria José Rapassis, que compôs a minha banca de Qualificação juntamente com o Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Erivaldo Fagundes Neves da Universidade Estadual de Feira de Santana.

Não poderia esquecer de meu mestre e amigo desde a graduação na UNEB Campus IV de Jacobina, o prof<sup>o</sup> Fabrício Lyrio Santos. Por ter me iniciado na pesquisa e pela confiança, auxílio e incentivo. E a todos os professores e amigos que fiz nesta instituição

Agradeço a todos os meus amigos e colegas de curso do Programa de Pós-graduação em História da UFBA pelos momentos de alegria, descontração, discussão e incentivos nos momentos difíceis. Não vou listá-los para não correr o risco de cometer alguma injustiça, mas por todos guardo um carinho especial.

Agradecimentos especiais a Flavio Freire pela confecção dos mapas e a Ruy Eduardo Seabra pelo Abstract.

A pesquisa não teria sido possível sem o apoio financeiro da FAPESB, concedido através de uma bolsa durante os dois anos de curso.

Agradeço também aos funcionários dos arquivos e bibliotecas onde estive realizando a pesquisa, em especial, a Elza Miranda, Rosana Nascimento e Djalma da Biblioteca Francisco Vicente Viana e do Arquivo Publico do Estado da Bahia.

Aos frades franciscanos Hugo Fragoso do Convento de São Francisco em Salvador, Marco Antônio de Almeida e Roberto Soares Oliveira do Arquivo Histórico Provincial Franciscano de Santo Antônio do Brasil em Recife-PE.

Sem contar os atenciosos funcionários do Centro de Estudos Baianos da UFBA, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, da Biblioteca Afonso Costa no Centro Cultural Prof. Edmundo Isidoro dos Santos em Jacobina, e da Biblioteca Municipal Carneiro Ribeiro no Centro Cultural Judith Arlêgo da cidade do Morro do Chapéu.

Um acentuado agradecimento à minha família: tia Creuza, madrinha Ana Claudia, Claudiana, Henrique Neto por terem me hospedado em Salvador e pelo apoio durante o curso. Além de Cajé Júnior e Daniel pelos auxílios com o computador e conversas divertidas sobre variados assuntos.

Não tenho palavras para agradecer à minha querida mãe Maria Helena e ao meu irmão Erinaldo Júnior pelo incondicional apoio e amor. Além do meu pai José Paulo Santos (*in memoriam*), pelo exemplo de dignidade e perseverança, que serve de espelho para o que eu sou hoje.

Por fim, à minha companheira Bibiana Oliveira e sua família, que também é minha, pela carinhosa dedicação, incentivo e paciência que tornaram possível a realização desse projeto. E aos meus filhos Natalia e Ulisses, que embelezam e dão sentido à minha vida.

## RESUMO

### Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)

Este trabalho se propõe a identificar as complexas relações entre os índios e os agentes coloniais, em que aqueles buscavam seus próprios interesses e objetivos a partir da negociação e resistência adaptativa, que se alteravam no decorrer do processo de conquista e colonização, tendo como referência a particularidade dos Payayá do Sertão das Jacobinas. Etnia da família lingüística dos kariri que habitavam a região situada no centro da Capitania da Bahia, atual Chapada Diamantina e seu Piemonte, sem contornos precisos, que possivelmente estendia seus limites no sentido N/S entre os rios Itapicuru Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano. O objetivo desta pesquisa é discutir a ambígua natureza resistente, ora amistosa ora conflituosa, das relações de contato dos Payayá com os diversos agentes coloniais (exploradores, curraleiros, missionários, soldados, autoridades) e o resultado desse complexo choque e socialização cultural. A abordagem parte da perspectiva da Nova História Indígena, fazendo-se uma leitura dos discursos e representações presentes em fontes documentais da segunda metade do século XVII e início do XVIII. A documentação revela o dinamismo histórico-cultural das interações entre os Payayá (e demais sub-grupos kariri) e os colonizadores, por meio dos conflitos e espaços de negociação como as políticas de aliança militar na Guerra dos Bárbaros, os descimentos e os aldeamentos, no cenário do Sertão das Jacobinas.

Palavras – chave: História Indígena; Jacobinas; colonização; conflitos; socialização.

## ABSTRACT

The Payayá conquest and resistance at “Sertão das Jacobinas”:

Tapuias, Tupi, colonists and missionaries (1651 – 1706)

This work suggests itself identify the complexes relations between Indians and the colonist agents, who look for their own benefits and objects to start from the negotiation and suitable resistance, that changed themselves in the sequence of the conquest and colonization process, having as reference, the “Payayá do Sertão das Jacobinas” particularity. Ethnic from the linguistics family of “kariri”, that lived in the area located at the center of “Capitania da Bahia”, actual “Chapada Diamantina” and its “Piemonte”, without exact contours, wich probably enlarged their frontiers on direction N-S, between the rivers “Itapicuru Açu” and “Paraguaçu”, and W-E between trh “Médio São Francisco” and the ‘Recôncavo baiano’. The target of this research to debate the ambiguous resistant nature, or amicable or conflictual, among the contact relations of “the Payayá” and the several colonial agents (explores, corraleds, missionaries, soldiers, authorities), and the result of that complex conflict and cultural socialization. The approach looks at the perspective of “The New Native History”, elucidating the speeches and the present images in documental sources of the second moiety of the XVII century and the beginning of the XVIII century. The documentation reveals the historical-cultural dynamism from the intercourse among the Payayá, (and mostly kariri subgroups) and the colonizers in pursuance of conflicts and negotiation decisions, such as the military alliance politics in the “Guerra dos Bárbaros”, the descents and the Indian settlements, at the “Sertão das Jacobinas” scenary.

Key words: Indian History; Jacobinas; colonization; conflicts; socialization.

## INTRODUÇÃO

### Por uma Nova História Indígena

Entre 23 e 25 de maio de 2005 foi realizada em Salvador-BA a I Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Bahia, organizada pela Secretária da Justiça e Direitos Humanos e que contou com a participação de várias autoridades e representantes indígenas, negros e ciganos. A conferência, com o tema central "Estado e Sociedade promovendo a Igualdade Racial", teve como um dos objetivos proporem diretrizes para a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e Étnica, considerando a perspectiva de gênero, cultura e religião. Uma das propostas apresentadas ao texto da Conferência Nacional foi a de promover um levantamento histórico memorial antropológico dos povos indígenas ainda não reconhecidos, com ênfase no povo Payayá<sup>1</sup>.

Ultimamente, segundo Pedro Puntoni, a história dos povos indígenas tem sido objeto da maior atenção de diversos estudiosos acadêmicos, entre historiadores e antropólogos, e despertado a atenção da mídia e sociedade no Brasil. De acordo com a Carta Constitucional brasileira de 5 de Outubro de 1988, são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Além de serem partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo<sup>2</sup>.

Ainda conforme o historiador Pedro Puntoni, as inovações trazidas pela Carta de 1988 definiram, apesar de suas limitações, uma melhoria nas perspectivas dos povos indígenas, pois o interesse renovado pelo passado dos povos indígenas está associado ao reconhecimento dos séculos de lutas por sua sobrevivência e à percepção de que os

---

<sup>1</sup>BAHIA, Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado da. Relatório da I Conferência Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Disponível no site [http://www.sjcdh.ba.gov.br/sudh/relatorio\\_conf\\_estadual.pdf](http://www.sjcdh.ba.gov.br/sudh/relatorio_conf_estadual.pdf). Consultado no dia 08/02/2007.

<sup>2</sup> PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia. In: RISÉRIO, Antônio. **Invenção do Brasil**. Salvador: MADE, 1997. p. 49.

índios têm um futuro, esvanecendo assim o prognóstico do século XIX de que, mais cedo ou mais tarde, os índios desapareceriam totalmente. Se até ontem se afirmava o inevitável fim dos indígenas e sua história só despertava o interesse de eruditos e regionalistas, ou como afirmou Francisco Adolfo Varnhagen “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”<sup>3</sup>, hoje, pelo contrário, a história dos povos indígenas é o objeto de um esforço coletivo de resgate da memória e da compreensão do nosso passado pré-americano, colonial e nacional, o que revela as possibilidades de seu futuro e do enriquecimento do diálogo entre as ciências humanas, ou mais particularmente, entre antropologia e história<sup>4</sup>.

Neste sentido, a História Social abriu o muro da disciplina História para as outras ciências humanas e sociais, especialmente a Antropologia. Esta aproximação levou a História Social a privilegiar abordagens socioculturais sobre os outros enfoques, como os sócio-econômicos. Uma dessas abordagens se fez sob a alcunha de “história vista de baixo”, da autoria de E. P. Thompson, que passou a colocar as noções de experiência, cultura e prática humana no cerne das análises sobre a ação social, e a utilizar-se do estímulo antropológico na “identificação de novos problemas ou na visualização de velhos problemas em novas formas”<sup>5</sup>.

Entendendo o termo cultura como um produto histórico e dinâmico apreendido no processo histórico, Thompson defende o seu uso, não no sentido de uma noção holística ou ultraconsensual, mas como um feixe emaranhado que reúne diversas atividades e atributos, cujos componentes são:

“ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho”<sup>6</sup>.

As idéias de Thompson associam cultura e classe como processos formados através do tempo pela própria experiência. Segundo este autor, por “experiência humana ou histórica”, entende-se que os indivíduos e grupos sociais frente a determinadas

<sup>3</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. vol. I. p. 30.

<sup>4</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 1997. p. 49.

<sup>5</sup> THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: polêmica com Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 182-3.

<sup>6</sup> THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 22

condições e situações históricas vivem suas experiências como necessidade, interesses e antagonismos, e a tratam em sua consciência e cultura das mais complexas maneiras<sup>7</sup>.

A noção de “grupo étnico” ou “identidade étnica” deve ser pensada como o produto de uma interação relacional dialética com a sociedade circundante. A etnicidade, idealizada por Fredrik Barth e sustentada por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, “é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores”<sup>8</sup>. Isto é, os sinais diacríticos ou elementos que permitem identificar uma etnicidade diferenciada.

O que se propõe neste trabalho é investigar as experiências históricas do contato, conquista, resistência, repressão e negociação da etnia Payayá que, durante os séculos XVII e início do XVIII, teve um importante papel diante do movimento de expansão e ocupação colonizadora das terras do Sertão das Jacobinas, a partir da análise dos discursos e representações dos agentes coloniais (autoridades, missionários e colonos). Para tanto, dentro de uma perspectiva etnohistórica, que, segundo Ferreira Neto, consiste no estudo das dinâmicas próprias das sociedades em sua estruturação histórica e cultural e dos contatos e interações com outras sociedades e culturas, faz-se necessário o uso da documentação de cunho administrativo (assentos, cartas, ordens régias, alvarás, regimentos, pareceres, registros e inventários) e do que foi registrado pelos missionários.<sup>9</sup>

Para Puntoni, a reconstrução da história dos povos indígenas é uma questão importante e difícil, por que até que ponto as informações de que dispomos hoje podem ser consideradas válidas para tal empreendimento? Para a história indígena no período colonial, possuímos em sua maioria o relato e as informações de uma documentação produzida pelos agentes da colonização. Desta forma, ao contrário do que pode fazer o historiador da Meso-América, por exemplo, tem-se pouco registro da parte dos povos indígenas com o seu ponto de vista. Não há, portanto, outros meios de recuperar a história destes povos, de maneira crítica, sem grandes embaraços teóricos e metodológicos<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> THOMPSON, *op. cit.*, 1981. p. 182.

<sup>8</sup> POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Edunesp, 1998. p. 141.

<sup>9</sup> FERREIRA NETO, Edgar. História e Etnia. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 323.

<sup>10</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 1997. p. 49.

No Brasil, o panorama atual da história indígena passa por um vigoroso processo de amadurecimento e profissionalização. Entretanto, até a década de 1980, poucos estudiosos viam nos índios algo mais do que vítimas passivas do grande processo de formação e integração do território brasileiro. Essa situação começou a mudar graças ao trabalho de pesquisadores como John Monteiro em **Negros da Terra**, Manuela Carneiro da Cunha em **História dos Índios no Brasil** e Ronaldo Vainfas em **A Heresia dos Índios**.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha é uma das responsáveis na historiografia brasileira pela percepção de uma política e consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, e também por indicar novas direções para pesquisas em história indígena a partir da idéia de que “as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham conseqüências”. Para ela, “ter uma identidade é ter uma memória própria, por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades” indígenas. Como “uma história propriamente indígena ainda está por ser feita”, cabe restabelecer a importância da memória indígena, dando-lhe voz e legítima justiça. Pois a história dos índios não se resume à história indigenista<sup>11</sup>.

Outro pesquisador que tem feito uma utilização inovadora de documentos históricos, aprimorado os instrumentos teóricos da etnohistória e novas leituras para a história indígena é o professor livre-docente da Unicamp, John Monteiro. Usando o conceito de “índio colonial”, Monteiro vê o processo de conquista e expansão do projeto colonial a partir da perspectiva renovada da história dos indígenas, um índio real, não reificado nem mitificado. Este novo “índio colonial” passava a desempenhar um papel ativo e criativo diante dos desafios postos pelo avanço dos colonos. Mesmo possuindo um horizonte cosmológico tradicional, as comunidades indígenas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características<sup>12</sup>.

Sem desconsiderar a violência e a opressão da conquista, é possível perceber que as atitudes dos índios em relação aos colonizadores não se reduziram à resistência armada e à submissão passiva. As diversas formas de sobrevivência e garantia de

---

<sup>11</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História do Índio no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 19-20.

<sup>12</sup> MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001. p. 1.

melhores condições de vida que os índios encontraram na situação de conquista consiste no que se pode chamar de “resistência adaptativa”, ou também de “estratégias de negociação e conflito” e políticas indígenas<sup>13</sup>.

Portanto, a partir desses estudos, tornou-se mais difícil deixar de reconhecer que as sociedades indígenas, com suas dinâmicas culturais e sociais, representaram um fator crucial na formação da América Colonial portuguesa<sup>14</sup>. Corroborando essa tendência, conforme o próprio Monteiro, cresce na bibliografia etno-histórica das Américas, “a idéia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão européia não se resume apenas à dizimação de populações e à destruição de sociedades indígenas”, mas também à produção de “novas sociedades e novos *tipos* de sociedade”<sup>15</sup>.

Suas discussões se propõem a rever o papel atribuído às populações indígenas na historiografia tradicional, enfatizando a sua resistência à expansão do projeto colonial, seja por meio dos confrontos direto com os agentes coloniais seja através da recriação das suas identidades diante da inserção na sociedade colonial por meio dos aldeamentos, e a sua ‘colaboração’ através do “envolvimento em guerras coloniais, no crescente tráfico de cativos indígenas” e em rivalidadesintereuropeias, para a ação colonizadora e construção da nação brasileira<sup>16</sup>.

Um dos pesquisadores que muito contribuíram para os estudos de história indígena brasileira, e mais especificamente no território do atual estado da Bahia, foi Carlos Ott. Ele foi professor Titular do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia da UFBA, e autor de obras como **Pré-História da Bahia** e **As culturas Pré-históricas da Bahia**. Suas pesquisas, realizadas na primeira metade do século XX, embora tenham sido prisioneiras de um modelo de cultura hierarquizada e difusionista, consistiram em uma tentativa de reconstituir a distribuição geográfica dos índios baianos, bem como as suas respectivas culturas e universo simbólico. Ott usou como metodologia a análise dos vestígios materiais encontrados em suas expedições arqueológicas pelo interior da Bahia, os usos de um quadro comparativo das línguas indígenas, de fontes primárias e bibliográficas.

---

<sup>13</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 33-4.

<sup>14</sup> FERNANDES, João Azevedo. Resenha de Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. **Mana**, vol.10 nº I, Rio de Janeiro, abril, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>.

<sup>15</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 2001. p. 55.

<sup>16</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 2001. p. 62-3.

Um dos pontos destacáveis de Ott foram as suas pesquisas arqueológica e lingüística, que deram atenção a etnias até então negligenciadas, como as da família Kariri, que desde o século XVI, contrapondo-se aos tupis, eram categorizadas como os temíveis “tapuias” do sertão. A dificuldade de se trabalhar com estas etnias é porque seus usos e costumes pouco foram registrados pelos cronistas, e o que ficou sobre elas foram os relatos dos padres missionários. Fontes que, no entanto, são descartadas por Ott, que as considera tendenciosas demais.

Entretanto, com relação a esta reserva metodológica de Ott, outro caminho é trilhado por Cristina Pompa, mestre e doutora em antropologia pela UNICAMP, em **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Segundo ela, “do ponto de vista antropológico seria limitante pensar que os textos dos missionários não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu”. Analisados com os devidos cuidados, estes textos podem contribuir para a reconstituição da dinâmica pela qual a evangelização missionária foi reelaborada pelas culturas indígenas a partir de suas próprias representações, ou seja, uma dinâmica de “tradução” cultural inerente aos nativos que tomaram e transformaram para si o que se apresentava como o outro<sup>17</sup>.

Com essa concepção, Pompa propõe superar a ótica de autores como o padre Serafim Leite e Luiz Felipe Baeta Neves, que vêem no processo de evangelização dos povos indígenas uma imposição – positiva ou negativa – do colonizador sobre uma massa amorfa e indefesa. E assim, munida por um estudo minucioso de algumas fontes inéditas e de outras já conhecidas dos séculos XVI e XVII, ela critica essa “vitimização” e o dualismo vencedor x vencido, vendo na evangelização algo mais do que uma imposição, senão um complexo processo de “traduções” culturais mútuas entre os missionários e os índios.

Sobre a dinâmica dos conflitos diretos entre os povos indígenas e os agentes coloniais, uma importante referência é **A Guerra dos Bárbaros**, de Pedro Puntoni. De certa forma, a “Guerra dos Bárbaros marcou o destino da América portuguesa e das civilizações indígenas que resistiam à sua expansão”. Nesta obra, Puntoni indica que a orientação política do Império Português, durante a segunda metade do século XVII e início do XVIII, era produzir o extermínio das nações indígenas do sertão, denominadas de “tapuias”, as quais eram tomadas pelas autoridades, colonos, sesmeiros e

---

<sup>17</sup>POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 25.

missionários como um obstáculo para o processo de interiorização do projeto colonial<sup>18</sup>. Entretanto, contrariando Puntoni, os documentos do período de 1651 a 1679 que orienta e determina a extinção de grupos indígenas são apenas o “Regimento de 14/12/1662 que levou o Capitão Thomé Dias Laços na jornada a que é enviado ao Sertão” e o “Relatório do Assento de 1669” do governador Alexandre de Sousa Freire, enquanto que todos os demais documentos recomendam a tentativa de conciliação e estabelecimento de alianças, principalmente com os Payayá<sup>19</sup>.

Por fim, outro trabalho de releitura do papel histórico dos índios no processo de formação das sociedades coloniais é o de Maria Regina Celestino de Almeida, **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Almeida enfatiza o papel dos aldeamentos como espaço de ressocialização dos povos indígenas e a recriação das identidades destes a partir das novas necessidades vivenciadas no cotidiano da sociedade colonial<sup>20</sup>.

Com base nessas discussões, este trabalho se propõe a identificar as complexas relações entre os índios e os agentes coloniais, em que aqueles buscavam seus próprios interesses e objetivos a partir da negociação e resistência adaptativa, que se alteravam no decorrer do processo de conquista e colonização, tendo como referência a particularidade dos Payayá do Sertão das Jacobinas, cujas ações devem logo ser identificadas nos documentos dos arquivos.

## Sobre a Dissertação

Os personagens deste estudo são os índios do Sertão das Jacobinas da segunda metade do século XVII e início do XVIII. Sujeitos que não foram vítimas nem heróis o tempo todo, mas que se situavam numa zona de indefinição entre os dois papéis. O índio rebelde em um dia podia tornar-se um *negro da terra* aparentemente acomodado e submisso no dia seguinte, e vice-versa, a depender da oportunidade e circunstâncias históricas.

---

<sup>18</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002.

<sup>19</sup> DH 5:338-341 Regimento que levou o Capitão Thomé Dias Laços na jornada a que é enviado ao Sertão, 14/2/1662; DH 5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669; *apud* SILVA, Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. p. 30-1

<sup>20</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, 2003. p. 25-6.

Vencido no campo de batalha, seja no litoral ou sertão, os índios se adaptavam à vida e ao trabalho disciplinado da sociedade colonial, e a partir daí lutava pelos limites da escravidão e da administração particular ou missionária em negociações bem ou malsucedidas. Como afirmaram Eduardo Silva e João José Reis, “ao lado da sempre presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos”<sup>21</sup>.

Infelizmente, nem sempre podemos conhecer o pensamento e a versão indígena sobre o processo de conquista e as relações de contato, ou seja, escrever com sucesso uma história dos vencidos, pois as fontes não permitem aos historiadores atribuírem uma voz própria aos índios. Entretanto, através da leitura crítica, cuidadosa e das entrelinhas da documentação administrativa da Coroa portuguesa e autoridades coloniais como as cartas de governadores, cartas de colonos e missionários, que reconstrói o ponto de vista do conquistador, é possível perceber a ótica política dos indígenas, onde o que aparentava ser concessão ou imposição resultava de barganhas entre colonizadores e índios<sup>22</sup>.

Vale lembrar que as reivindicações e a luta dos indígenas nos sertões ou estabelecimentos coloniais não se esgotavam na defesa dos padrões materiais de vida, mas incluíam também a defesa de uma vida espiritual e lúdica autônoma.

Fazendo alianças com africanos, crioulos, mulatos, mamelucos, cafuzos; escravos, libertos ou livres; outros grupos indígenas e até mesmo “gente branca”, os índios afirmavam sua autonomia, direitos e interesses.

O relato escolhido para esta dissertação foi o da conquista e resistência dos índios Payayá. A unidade de espaço estabelecida é o Sertão das Jacobinas, a unidade de tempo é período de 1651 a 1706, que foi marcado pelo processo de interiorização da colonização (a penetração dos sertões por meio da expansão da pecuária, das ações de missionários, das expedições em busca de metais, pedras preciosas e de “negros da terra”). Por fim, a unidade de ação é a percepção e representação que os colonos tinham e faziam dos índios do Sertão das Jacobinas.

Antes de passar à exposição dos capítulos, faz-se necessário alguns esclarecimentos sobre a grafia dos etnônimos. No texto há uma conformidade com a convenção da ABA de 1953: uso de letra maiúscula para os nomes das etnias e

---

<sup>21</sup> REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 7.

<sup>22</sup> HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 499.

minúscula no emprego adjetival (quando se refere às famílias lingüísticas), sem flexão de número e gênero; uso do *k* em lugar de *c* e *q*, por exemplo, “os kariri”, e não “os cariris”; uso do *y* em lugar do *i*, por exemplo, “os Payayá”, e não “os paiaiás”.

A dissertação está dividida em três capítulos nos quais se pretende investigar a atuação da etnia indígena Payayá diante do processo de colonização do Sertão das Jacobinas durante a segunda metade do século XVII e início do XVIII, e suas complexas relações de contato com diversos agentes (outros grupos indígenas, distintas ordens religiosas, diferentes sesmeiros, rendeiros, sertanistas baianos e paulistas, autoridades coloniais) a partir do enfrentamento, negociação e resistência adaptativa. A abordagem parte da perspectiva da Nova História Indígena, fazendo-se uma leitura dos discursos e representações presentes em fontes documentais como alvarás, cartas e ordens régias, patentes e regimentos publicadas nas séries **Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia**, **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** e no acervo do Arquivo Histórico Ultramarino disponibilizado em CD-ROM pelo Projeto Resgate de Documentação Histórica de Luisa da Fonseca e Eduardo de Castro e Almeida, além dos relatos de missionários, a exemplo dos trechos das cartas **Sexennium Litterarum 1651-1657** e da **Ânua de 1693**, de respectivas autorias dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia, fontes as quais são citadas pelo padre historiador Serafim Leite em sua monumental História da Companhia de Jesus no Brasil, da **Arte de grammatica da lingua brazilica da nação Kiririe Catecismo Kirirido** padre jesuíta Luiz Vincencio Mamiani, da **Relação de uma Missão no Rio São Francisco** do capuchinho Martinho de Nantes e **Catecismo da Lingua Kariris** do também capuchinho Bernardo de Nantes. Este estudo revela o dinamismo histórico-cultural das interações entre os Payayá (e demais sub-grupos kariri) e os colonizadores, por meio dos conflitos e espaços de negociação como as políticas de aliança militar, descimentos e os aldeamentos, tendo como cenário o Sertão das Jacobinas.

No primeiro capítulo pretendo descrever e analisar o Sertão das Jacobinas enquanto espaço construído no contato dos grupos indígenas com os agentes coloniais (exploradores, missionários, criadores de gado, sesmeiros, rendeiros e autoridades), no processo de conquista e colonização. Por conseguinte, a partir desses contatos e do movimento de construção do espaço colonial no Sertão das Jacobinas, os Payayá passaram a ser identificados em dois planos culturais do projeto colonial: o dos tapuias acoçados pelos curraleiros, exploradores e mercenários paulistas; e o dos “índios aldeados” que preferiram alinhar-se aos colonizadores, reconstruindo suas identidades.

No capítulo seguinte busco identificar e discutir o processo de mediação e tradução entre os diversos grupos indígenas do Sertão das Jacobinas e os missionários jesuítas e capuchinhos. Com um enfoque comparativo entre as experiências jesuítica e capuchinha, pretendo investigar a função estratégica da ação missionária para a expansão do projeto colonial, a questão da escravidão indígena que confrontava colonos e religiosos e o papel dos payayá nesta política de socialização cultural. Procuro também analisar o envolvimento dos grupos indígenas, especialmente os Payayá, no movimento de colonização do Sertão das Jacobinas, observando os aldeamentos como cenários onde ocorriam suas relações sociais, exploração do trabalho e manifestações de “resistência adaptativa”. Não obstante, as relações entre os missionários e os curraleiros e rendeiros, nem sempre eram amistosas. De um desses desentendimentos, resultou a destruição das missões jesuíticas e a substituição destas pela dos franciscanos, os preferidos da Casa da Torre de Tatuapara e dos Guedes de Brito, grandes proprietários de terras no Sertão das Jacobinas.

No terceiro capítulo investigo o papel dos Payayá e de outros “tapuias” na Guerra dos Bárbaros, suas formas de resistência e adaptações ao movimento de expansão do projeto colonial no Sertão das Jacobinas, fazendo uma narrativa dos preparativos das expedições, das políticas de alianças, dos conflitos e das estratégias indígenas e dos sertanistas e mercenários envolvidos.

A existência de uma diversidade de fontes documentais dos séculos XVII e XVIII que fazem registros das ações dos Payayá e de suas relações de negociação e resistência junto aos agentes coloniais nos dá uma dimensão do quanto esta etnia afetou a Capitania da Bahia e os núcleos de povoamento do Recôncavo e do Sertão graças aos seus repentinos assaltos que atrapalhavam o desenvolvimento da economia colonial, ou como elemento povoador apto a atender em seu caráter militar e como mão de obra nos estabelecimentos coloniais, o que justifica, enfim, a atenção de um estudo historiográfico.

# 1º Capítulo

## O sertão das Jacobinas: cenário, conflitos sociais e representações culturais.

O Sertão da Bahia, nas palavras de Antonil, se estendia “até a barra do rio São Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima, até a barra que chamam de Água Grande [localidade em Alagoas], fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; das Jacobinas, noventa”<sup>23</sup>. A Jacobina do século XVII correspondia a um “terreno vastíssimo composto de serras altíssimas, e extensas em partes, quando em partes, tem planícies imensas, e terras menos altas”<sup>24</sup>. Região que, segundo Afonso Costa, tornou-se conceito de “tudo quanto se contasse fóra do recôncavo e do litoral”, “um nome opulentado de grandezas e de misérias” por seus metais e índios bravos<sup>25</sup>. Um local de múltiplos encontros e contatos que foi um importante teatro de expansão da fronteira colonial e da resistência e adaptação de diversos grupos indígenas.

Para Michel de Certeau, um lugar é a ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência, uma configuração instantânea de posições, implicando uma indicação de estabilidade. O espaço é um cruzamento de móveis, ele é animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram. O espaço é um lugar praticado, as crônicas e os relatos efetuam um trabalho que transforma incessantemente os espaços em lugares e os lugares em espaços<sup>26</sup>.

Neste capítulo pretende-se retratar e analisar o sertão das Jacobinas enquanto espaço construído historicamente a partir contato dos grupos indígenas com os diversos agentes coloniais durante o processo de conquista e colonização a partir da segunda metade do século XVII e início do XVIII. Lembrando que o século XVII notabilizou-se pelas invasões e ocupações holandesas nas Capitanias da Bahia (1624-25) e Pernambuco (1630-1654), pelo fim da União Ibérica (1580-1640) com a restauração da monarquia portuguesa do jugo da Espanha e ascensão de D. João IV da dinastia de

---

<sup>23</sup> ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3º ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. p. 199.

<sup>24</sup> VILHENA, Luiz dos Santos. **A Bahia do Século Dezoito**. Vol. III Notas e comentários de Braz do Amaral. Salvador: Ed. Itapuã, 1968. p. 561.

<sup>25</sup> COSTA, Afonso. Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora. In: **Annaes do 5º Congresso Brasileiro de Geographia realizado em 1916**. Vol. II. Bahia: Imprensa Official do Estado; Instituto Geographico e Histórico da Bahia, 1918. p. 252.

<sup>26</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 201-3.

Bragança ao trono. Esse período também se caracteriza pela ocupação do sertão por variadas frentes de colonização (pecuária, mineradora, missionária) e pelas revoltas indígenas e negras, predominantemente após a retirada dos holandeses<sup>27</sup>.

Este trabalho segue uma abordagem sob a perspectiva da História Regional e Local, que nas palavras de Erivaldo Fagundes Neves,

constitui-se numa proposta de investigação das atividades de grupos sociais historicamente constituídos, assentados numa base territorial, com a consciência de pertencimento a ela, integrados em afinidades culturais, de organização comunitária, de atividades políticas e de práticas econômicas, com a identificação das suas interações internas e articulações exteriores, na perspectiva da totalidade histórica, como meio de se alcançar o conhecimento sobre viveres e saberes, em dimensões inatingíveis pelas abordagens sistêmicas ou de grandes recortes espaciais<sup>28</sup>.

## 1.1 Sertão, um espaço a ser ocupado

Pelo “1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil”, pode-se perceber que desde os primórdios da colonização, umas das grandes preocupações da Coroa portuguesa era “descobrir o maes que poder ser pelo sertam adentro da terra da bahia”. Por ser muito do serviço de Sua Majestade, D. João III encomendou

que tanto que ouver tempo e despozição para se bem poder fazer ordeneis de mandar allgûs bargantis toldados e bem providos do necesario pelo rio do peracun de Sam Francisco com línguas da terra e pesoas de confiança que vão por os ditos rios acima os maes que poderem aapartes do llo este e por honde forem ponhão padroens e marcos e de como os poserão fação asentos autenticos e asy dos caminhos que fizerem o de todo o que acharem e o que nisto fizerdes e o que soceder<sup>29</sup>.

Segundo o Vocabulário Portuguez de Raphael Bluteau, a expressão Sertão significa uma “região, apartada do mar, e por todas as partes, metida entre terras”<sup>30</sup>. Para filólogos como Antônio Cunha, Aurélio Buarque de Holanda e Antônio Houaiss a

<sup>27</sup> DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela C. **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 438.

<sup>28</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 30.

<sup>29</sup> 1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil. **Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. p. 39-57.

<sup>30</sup> MORAIS SILVA, Antônio de (1755-1824); BLUTEAU, Rafael (1638-1734). **Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. 2v (A-K,L-Z). Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 396.

palavra “sertão” deve ser classificada como de etimologia controvertida ou obscura, tendo o significado de interior distante, região agreste, despovoada, lugar recôndito<sup>31</sup>.

Conforme Janaina Amado, desde o século XIV, os portugueses empregavam a palavra “sertão” ou “certão” para referir-se a áreas situadas dentro de Portugal, porém distante de Lisboa, e a partir do século XV, usavam-na para nomear espaços vastos, interiores, situados dentro das possessões recém-conquistadas ou contíguos a elas, sobre os quais pouco ou nada sabiam. “Sertão” ou “certão” seria corruptela de “desertão”, ou proviria do latim clássico *serere*, *sertanum* (trançado, entrelaçado, embrulhado), *desertum* (desertor, aquele que sai da fileira e da ordem) e *desertanum* (lugar desconhecido para onde foi o desertor). Para Amado, as duas grafias eram empregadas por numerosos viajantes e cronistas do império português na África, Ásia e América, com o sentido de grandes espaços interiores parcial ou completamente desconhecidos<sup>32</sup>.

A expressão “sertão” foi largamente utilizada até o final do século XVIII pela Coroa portuguesa e pelas autoridades coloniais. Mesmo a descoberta de ouro, a partir do final do século XVII e início do XVIII, e as conseqüentes explosão demográfica, acumulação de fortunas, fundação de vilas e cidades, implantação de aparelhos burocráticos não foram capazes de modificar substancialmente os significados de “sertão”. 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, laicas ou religiosas, detinham pouca informação e controle.

O termo “sertão”, embora fosse uma categoria construída primeiramente pelos agentes coloniais portugueses ao longo do processo de colonização quando se referiam a espaço vasto, desconhecido, longínquo, pouco habitado adquiriu outros significados específicos e ajustados à situação histórica de conquista e consolidação colonial da América portuguesa. Como por exemplo, a significação estritamente vinculada ao ponto de observação de onde se encontra o enunciante, ao emitir o conceito, para se referir a um local mais afastado ou distante<sup>33</sup>.

O termo “sertão”, enfim, consiste em uma representação construída por viajantes, missionários e cronistas, para explicar um espaço vazio, indomado e selvagem

<sup>31</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 20.

<sup>32</sup> AMADO, Janaina. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 145-151.

<sup>33</sup> AMADO, *op. cit.*, 1995.

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<sup>34</sup>.

O “sertão” é uma fronteira móvel que se desloca à medida que a colonização avança, não designando uma região específica, mas uma área dispersa de terras e povoados ou despovoado no sentido eurocêntrico, mas também um espaço associado aos povos “tapuia”, ou seja, povos indígenas não pacificados, um cenário que se caracteriza pelo confronto dos agentes coloniais com as diversas populações indígenas.

## 1.2 As “Jacobinas”: caracterização e localização

O topônimo Jacobina, provavelmente deriva do termo tupi *Ya-Qua-Apina*, “jazida de cascalho limpo” ou “terreno impróprio para a lavoura e revestido de mato baixo, geralmente cerrado e espinhoso”. Outras possibilidades são as de que derive de *Jacoabina* ou *Jacuabina*, o que significa “campo aberto” ou campo vasto sem elevação” (sic), e também *Yacuy* (jacuíba) e *Bina* (desfolhada), uma “espécie de árvore que perde as folhas por ocasião das secas”<sup>35</sup>.

O sertão das Jacobinas, “um espaço imaginário” geograficamente situado no centro da Capitania da Bahia, atual Chapada Diamantina e seu Piemonte, sem contornos precisos, possivelmente estendia seus limites no sentido N/S entre os rios Itapicuru Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano. Essa região serviu como cenário para os movimentos de ocupação e povoamento de variados agentes colonizadores (exploradores, criadores de gado, sesmeiros, rendeiros, missionários, soldados, autoridades), mas também consistia em uma zona de intensa mobilidade e interação de diversas etnias indígenas.

Formada pelos currais, missões e famosa por suas minas de ouro, Jacobina era um território que, às vezes, se nomeava no plural como as Jacobinas. Pois houve duas

<sup>34</sup> MIGUEL, Antonieta; NEVES, Erivaldo Fagundes (orgs). **Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais**. Salvador: Editora Arcadia, 2007. p. 13-4.

<sup>35</sup> FALCÃO, Márlcio Fabio Pelosi. **Pequeno Dicionário Toponímico da Bahia**. Fortaleza: Gráfica Santa Helena, 2001. p. 349-50. Também segundo Afonso Costa: “Pelos tempos que marcam as incursões no interior da Baía, grafavam esse vocábulo Iacobinna, Iacoabinna, Jacoabina e Jacuabina, como se verifica de Antonil, Rocha Pita, Gabriel Soares e correspondências oficiais coetâneas dêles, e, dos termos do século profundo, do modo como a sabemos agora. Este vocábulo, porém, segundo o voto do ilustrado indianista (Teodoro Sampaio), com provável origem do tupi, oferece na sua decomposição analítica os devidos limites das condições com o que o dotam, porque jacobina mais não é que um espaço limpo, trecho calvo ou naturalmente despido de vegetação”. Ver em COSTA, Afonso. *Jacobina Minha Terra*, de antanho e de agora. In: **Annaes do 5º Congresso Brasileiro de Geographia realizado em 1916**. Vol. II. Bahia: Imprensa Official do Estado; Instituto Geographico e Histórico da Bahia, 1918. p. 252-3.

povoações com este nome: a freguesia Jacobina Velha, nos arredores da atual cidade de Campo Formoso, e a vila Jacobina Nova, onde o nome foi conservado e hoje é a sede administrativa do município de Jacobina<sup>36</sup>.

Afonso Costa nos fala de um mito fundador das Jacobinas, uma lenda segundo a qual um casal de índios principais (lideranças indígenas), chamados Iacó e Bina, acolhia os brancos aventureiros sem tanta animosidade, possibilitando a exploração da região e a extração do ouro:

consta-se ainda, que nos primeiros tempos das entradas pelos sertões, um casal de índios aí se encontrava como dominadores dos paiaíases, os quais acolhiam os brancos aventureiros sem tanta animosidade, agasalhando-os nas suas tabas, acarinhando-os, por fim. Eram Iacó e Bina o feliz casal de selvagens. Os emboabas entravam de relações com êles e com os demais seus parceiros, por seu intermédio. Sondavam as minas de ouro e extraíam-lhes o valioso metal. Percorriam todas aquelas terras próximas, graças ao acolhimento que lhes davam êles. Iacó e sua companheira tornaram-se falados e ouvidos com atenções de nobre respeito, e quando qualquer cometimento se projectava na aldeia, a palavra do casal era consultada como oráculo sagrado. Morreram depois de anos, adeantados no viver, e por êles, sempre que citação se fazia daquelas minas ou daquelas bandas, com mais precisão acudia de pronto a palavra jacobina, unindo-se-lhe para a nova forma onomástica os elementos que se buscavam nos apelidos do venturoso par<sup>37</sup>.

No entanto, Afonso Costa imediatamente rejeita tal versão declarando que “isto, porém, não passa de lenda que o vulgo crea (sic), á semelhança de quantas outras por aí vogam com lembretes de incontestabilidade”<sup>38</sup>. Esta lenda, embora simplória, não é tão inocente assim. Um tanto constrangido, Costa a desconsidera, contudo, a retórica presente em tal lenda pode representar um projeto político que revela as relações e imagens de uma elite intelectual luso-brasílica, e sequencialmente brasileira, sobre as questões indigenista e indígena.

<sup>36</sup> COSTA, Afonso. 200 anos depois – A então Vila de Jacobina. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. nº 48. Bahia:Imprensa Oficial, 1923. p. 277-82.

<sup>37</sup>COSTA, Afonso. Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora. In: **Annaes do 5º Congresso Brasileiro de Geographia realizado em 1916**. Vol. II. Bahia: Imprensa Official do Estado; Instituto Geographico e Histórico da Bahia, 1918.p. 253.

<sup>38</sup>COSTA, *op. cit.*, 1918.p. 253.

Esta lenda do casal de nativos remete ao discurso do “bom selvagem” que, segundo Hayden White, se caracteriza pela “idealização de uma região relativamente conhecida, associada ao Homem Selvagem, que ainda não havia sido significativamente domesticada”<sup>39</sup>. Entretanto, a partir da ocupação e asseguramento do espaço, assentado pela criação do gado, pela mineração, pela atuação das missões e, definitivamente, pelas

---

<sup>39</sup> WHITE, Hayden. As Formas do Estado Selvagem: arqueologia de uma idéia. **Trópicos do discurso: Ensaios sobre a crítica da Cultura**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 173.

instalações da freguesia, distrito, vila e comarca de Jacobina, passou a servir como a projeção de uma imagem de “civilização” possível.

A partir do processo de estabilização colonial no Sertão das Jacobinas, uma elite letrada formada por colonos, missionários, viajantes, militares e administradores tentou construir uma memória regional e local que unificasse a população livre em torno de novas identidades históricas e culturais<sup>40</sup>. A memória coletiva é seletiva, construída e um importante elemento de coesão social cuja função é orientar o comportamento dos grupos sociais, podendo ser utilizada dessa maneira como um instrumento de poder e manipulação, ou seja, uma autojustificativa do processo de conquista e dominação<sup>41</sup>.

Desse exemplo de mito fundador de uma identidade local e regional ou arquétipo das relações culturais entre indígenas e colonos percebe-se a forma como as elites letradas da América portuguesa durante os séculos XVIII e XIX construíram uma imagem romantizada e enaltecida dos índios que mantiveram contatos iniciais com os portugueses, possivelmente uma revalorização do passado indígena, mas em contrapartida também criaram uma visão preconceituosa em relação aos índios reais e seus contemporâneos<sup>42</sup>.

A heroização e a idealização de uma ancestralidade indígena suscitaram a construção de um “outro” índio, muito diverso daquele que era objeto da legislação indigenista portuguesa e das crônicas quinhentistas (Gândavo, Gabriel Soares de Souza) e seiscentistas (Frei Vicente Salvador, Simão de Vasconcelos). Segundo Iris Kantor, tanto as políticas indigenistas do Estado português quanto o indianismo dos intelectuais luso-brasileiros constituíam duas faces da mesma moeda dentro de uma conjuntura específica de redefinição da soberania portuguesa no continente americano<sup>43</sup>.

Se com a ocupação das fronteiras e dos sertões a Coroa pretendia transformar os índios em súditos e vassalos úteis, a partir do século XVIII, os acadêmicos brasílicos buscavam enaltecer a sua própria ascendência indígena, identificando índios notáveis como possíveis ancestrais. Entretanto, de maneira contraditória e

---

<sup>40</sup> A instalação e as experiências sociais da vila e comarca de Jacobina ainda carecem de pesquisa e estudos, por isso, neste trabalho não foi possível identificar nominalmente os supostos membros de sua elite letrada.

<sup>41</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 191.

<sup>42</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, 2007. p. 197.

<sup>43</sup> KANTOR, Iris. **Esquecidos e Renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724-1759**. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004. p. 225.

complementar com esta retórica da heroicização da ancestralidade indígena, se desqualificava e rebaixava culturalmente os índios contemporâneos. Em suma, para os acadêmicos luso-brasileiros havia uma distância entre o ancestral indígena e o índio de “carne e osso” com o qual conviviam.

Pensando a “cultura histórica como a compreensão e o posicionamento que os grupos têm sobre seu próprio passado e o uso que dele fazem”<sup>44</sup>, pode-se afirmar que as populações indígenas em contato com as sociedades coloniais, a partir da leitura da documentação administrativa vigente naquele período, possuíam formas de cultura política distintas das elites regionais e locais.

### 1.3 As imagens dos “Tapuias”

O fascínio pelo sertão das Jacobinas despertou o imaginário dos colonos desbravadores dos sertões da Bahia, ambiciosos por ouro e pedras preciosas, mas também receosos dos bárbaros “Tapuias”.

Por conseguinte, o sertão das Jacobinas, enquanto território interior desconhecido ou “sertão incógnito” onde se refugiavam “as tribus tapuyas expellidas do litoral”, poderia também ser conhecido como a “Tapuyrama”, cuja tradução em tupi significa “região dos tapuias ou dos bárbaros”<sup>45</sup>. Nas palavras de Frei Vicente Salvador, “os mais barbaros se chamão in genere Tapuhias, dos quaes ha muitas castas de diversos nomes, diversas lingoas, e inimigos huns dos outros”<sup>46</sup>.

Em **Tratado Descritivo do Brasil** de 1587, o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza afirma que

como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes. São os tapuias contrários de todas as outras nações do gentio, por terem guerra com eles ao tempo que viviam junto do mar, de onde por força de armas foram lançados...<sup>47</sup>.

<sup>44</sup>ALMEIDA, *op. cit.*, 2007. p. 192.

<sup>45</sup>SAMPAIO, Theodoro. **O Tupi na Geographia Nacional**. Memória lida no Instituto Histórico e Geographico de São Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.p. 50. Disponível no site <http://biblio.etnolinguistica.org/contato>; Consultado no dia 10/07/2010.

<sup>46</sup>SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Publicação da Bibliotheca Nacional; TYP. de G. Leuzinger & Filhos, 1889.p. 24.

<sup>47</sup>SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 2001. p. 261

Como lembra Beatriz G. Dantas (*et alli*), o precário conhecimento dos “Tapuias” não foi expandido de modo significativo com a sua efetiva conquista<sup>48</sup>. Já nos Seiscentos, o jesuíta Simão de Vasconcelos, a respeito das informações sobre as nações “Tapuias”, ainda reconhece que:

destas afirmam muitos, que compreende debaixo de si perto de um cento de línguas diferentes; e por conseguinte outras tantas espécies: a saber, Aimorés, Potentus, Guaitacás, Guaramonis, Goaregoarês, Jeçaruçus, Amanipaquês, Paieás: seria cansar contar todas<sup>49</sup>.

A noção de “Tapuia” foi construída a partir dos contatos entre a frente colonizadora e os povos indígenas do litoral e do sertão ao longo dos séculos XVI e XVII, adquirindo a conotação do “outro”, um sentido de alteridade, um inimigo dos princípios cristãos e europeus. Além do mais, relativamente aideia de “Tapuia” também está representada pela oposição entre o litoral colonizado e o sertão indômito<sup>50</sup>. Sendo, pois, considerado pelos colonizadores como um verdadeiro “muro do demônio” do sertão<sup>51</sup>.

Contudo, no contexto concreto da conquista, a definição de “tapuia” passou a ter um caráter militar e administrativo, aplicando-se indistintamente a povos tupi e não-tupi, a depender de como se posicionavam diante do processo de conquista e dos interesses dos colonizadores.

## Mapa 2<sup>52</sup>

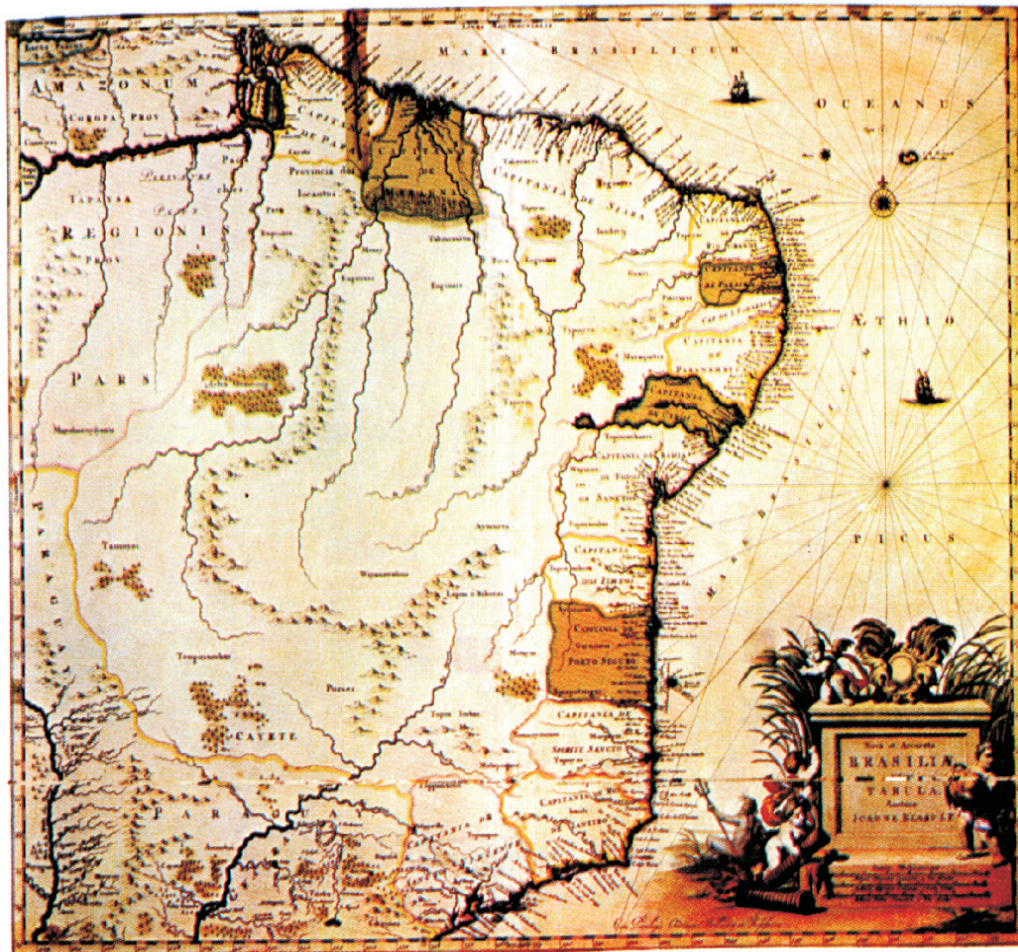
<sup>48</sup>DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela C. **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 432.

<sup>49</sup>VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus**. Vol. I. 3 ed. Petrópolis: Vozes/Brasília; INL, 1977. p. 110.

<sup>50</sup>POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 221-3.

<sup>51</sup>PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 61-71.

<sup>52</sup> Mapa que data de 1640, de autor desconhecido, em que se registra as etnias indígenas até então conhecidas que habitavam nas capitanias da Bahia de Todos os Santos, Ilhéus e Porto Seguro. **FONTE: BAHIA, Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da (SEI). 500 Anos do Brasil sob a ótica da Cartografia**. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia, 2000.



### NOVA ET ACCURATA TABULA - 1640

Juntamente às capitanias, foram registradas as tribos indígenas conhecidas, até então.  
Os Tupinambá, os Tupiniquim e os Aimoré habitavam terras da Bahia.

## 1.4 A Legislação Indigenista Portuguesa

Qualificada por estudiosos tradicionais como “contraditória, oscilante, hipócrita”, segundo Beatriz Perrone-Moisés, a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial era assim considerada “por declarar a liberdade com restrições do cativeiro a alguns casos determinados, abolir

totalmente tais casos legais de cativo, e em seguida restaurá-los”<sup>53</sup>. Contudo, tanto o quadro das disposições legais quanto os “índios” a que são referidos, quando tomados em conjunto, acabam caindo na simplificação. Portanto, é preciso saber a quais indígenas as leis sobre “liberdade” e “escravização” se referem.

**O 1º Regimento que ordenou a ação de Tome de Souza, Governador do Brasil**, já orientava que “com os gentios das terras peraaucy (Paraguaçu) e de totuapara (Tatuapara) e com quoaesquer outras nações de gentios que ouiver na dita capitania da bahia asentareis paz e trabalhareis pera que nas terras que abitão posão seguramente estar xpaõs e aproveitalas”. Por outro lado, em caso de conflitos, também determina que “façaes guerra aos gentios e que trabalheis por castigardes os que forem culpados nas cousas passadas”<sup>54</sup>.

Assim, pode-se afirmar que esta polaridade básica aliado/inimigo orientou toda a apreensão colonial dos índios na América portuguesa, em tempos e espaços diferentes a partir de interesses e situações peculiares<sup>55</sup>. Categorias cujos critérios oscilavam com as posturas dos índios e os interesses específicos da Coroa e dos colonos. Pois a legislação e a política indigenista da Coroa portuguesa em seus princípios era flexível em aplicar aos índios aldeados e aliados dos colonos a garantia de liberdade e ao “gentio bravo” ou índios inimigos espalhados pelo sertão a legalidade do cativo<sup>56</sup>.

Segundo Perrone-Moisés, aos índios aldeados e aliados, por serem ditos livres, eram senhores de suas terras nas aldeias, embora passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores (colonos) mediante pagamento de salário, devendo, entretanto, serem muito bem tratados. Esses índios poderiam ser “descidos”, ou seja, trazidos de suas aldeias no sertão para junto das povoações portuguesas, onde deveriam ser catequizados e civilizados para se tornarem “vassalos úteis”, pois

deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles,

<sup>53</sup>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**. 2ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 116-7.

<sup>54</sup> 1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brasil. In: **Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. p. 39-57.

<sup>55</sup> DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela C. **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 432.

<sup>56</sup>PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, 1992. p. 117.

também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus<sup>57</sup>.

Por outro lado, para os índios inimigos o destino era a escravidão. As razões que davam direito para a escravização legal dos indígenas eram a guerra justa e o resgate. As causas que legitimavam a guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra “vassalos de sua magestade” e aliados dos portugueses, a quebra de pactos celebrados, a salvação das almas, a antropofagia. 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<sup>58</sup>.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha, a Coroa tinha seus próprios interesses fiscais e estratégicos: queria ver prosperar a Colônia e também garanti-la politicamente. Por isso, interessavam-lhe as alianças com os indígenas, seja em suas lutas com franceses, holandeses e espanhóis, seja para combater os outros índios hostis. Entretanto, os interesses da Coroa eventualmente também podiam entrar em conflito com os interesses particulares dos colonos. Além de outro ator, não menos importante, que era a Igreja, a qual, longe de ser monolítica, apresentava os respectivos interesses dos jesuítas e de diversas ordens religiosas (franciscanos, capuchinhos, carmelitas calçados e descalços, etc.)<sup>59</sup>.

O “pomo da discórdia” entre esses agentes colonizadores, em quase todas as ocasiões, era o controle do trabalho indígena nos aldeamentos e as disputas sobre a direção das aldeias e a autoridade para repartir os índios para o trabalho fora dos aldeamentos<sup>60</sup>.

Analisando a legislação e política indigenistas, percebe-se que as leis em parte eram reflexos das pressões políticas exercidas junto à Coroa pelos jesuítas e colonizadores. Contudo, para além da mera necessidade econômica, deve-se também dar lugar aos povos indígenas como agentes da colonização<sup>61</sup>. Pois, ao se entende que “os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nas aberturas da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena”<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup>PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, 1992. p. 117-8.

<sup>58</sup>PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, 1992. p. 123-8.

<sup>59</sup>CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História do Índio no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 16.

<sup>60</sup>CUNHA, *op cit.*, 1992. p. 16.

<sup>61</sup>PERRONE-MOISÉS, *op cit.*, 1992. p. 129.

<sup>62</sup>CUNHA, *op cit.*, 1992. p. 18.

Pode-se considerar a existência de duas linhas básicas de política indigenista, aquela para os índios aldeados-aliados e aquela para o gentio bárbaro inimigo. Estas duas políticas provavelmente estavam relacionadas às duas formas clássicas de reação à dominação colonial portuguesa - a aceitação do sistema colonial ou a resistência<sup>63</sup>.

Beatriz Perrone-Moisés lembra que, ao se reduzir os diversos povos indígenas, e como as disposições legais que a eles se referem eram formuladas em bloco, acabou por se perder as especificidades históricas e culturais dos grupos em contato. Para se ter uma ideia acerca dessa afirmativa, temos o exemplo de alguns povos indígenas que escolheram se aldear pacificamente, pois muitos chefes foram até as autoridades pedir o descimento e aldeamento de seus povos; em outros casos, sem abandonarem seus territórios ou se aldearem, optaram por se unir aos colonos portugueses ou a seus inimigos europeus em suas guerras, firmando tratados de paz e tornando-se aliadas dos colonos; há ainda outros que preferiram resistir a todo e qualquer tipo de relação com os colonizadores, promovendo guerra até sua extinção total, sendo massacrados ou escravizados, e ainda aqueles que modificaram sua posição inicial com o passar do tempo<sup>64</sup>.

Por fim, para Perrone-Moisés, as políticas e legislação indigenista portuguesa devem ser compreendidas como um processo dinâmico e complexo formado pela interação de diversos atores (Coroa, colonos, missionários e pelos povos indígenas), várias situações criadas pelo contato (aldeamento, aliança, guerra e escravidão) e um intenso diálogo entre sociedades com valores culturais e projetos distintos<sup>65</sup>.

Figura 1<sup>66</sup>

<sup>63</sup>PERRONE-MOISÉS, *op cit.*, 1992.p. 129.

<sup>64</sup>PERRONE-MOISÉS, *op cit.*, 1992.p. 129.

<sup>65</sup>PERRONE-MOISÉS, *op cit.*, 1992. p. 129.

<sup>66</sup>**FONTE:** *apud*CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História do Índio no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Estes quadros do pintor holandês Albert Eckhout (1641-1643) oferecem um retrato exótico e exuberante dos índios e da natureza, contudo, o que representam são figuras estilizadas e construídas segundo o imaginário europeu, não correspondendo, necessariamente, à provável realidade etnográfica vista pelo pintor.



*Mulher Tapuia. Mulher Tupi. Óleos do pintor holandês Albert Eckhout (1641-1643).*



*Homem Tapuia. Homem Tupi. Óleos do pintor holandês Albert Eckhout (1641-1643).*

## 1.5 As Identificações Étnicas no Sertão das Jacobinas

Os temidos “tapuias” do Sertão das Jacobinas no século XVII eram identificados como os índios Payayá, Sapoiá, Tocós, Moritises, Maracás, Secaquerinhens, Cacherinhens, Caimbés, Pankararu, Ocren, Oris, Tamaquins, Araquenas, Anaiós, Topins<sup>67</sup>.

Desses “tapuias” das Jacobinas, um dos mais cuidadosamente descritos pelos documentos coloniais foram os Payayá (termo usado pela antropologia moderna). Também chamados de Paiaiás, Papanazes, Paiaiazes (termos usados nos séculos XVII e XVIII) e ainda de “índios dos chapéus”, segundo a tradição oral estudada pelo memorialista Jubilino Cunegundes, por usarem cabelos grandes amarrados no alto da cabeça em forma de trouxas e pontas descidas<sup>68</sup>. Entretanto, não se pode afirmar com certeza se o etnônimo Payayá consiste em uma autodenominação ou heterodenominação.

---

<sup>67</sup> Os topins eram do tronco Tupi, mas devido aos seus supostos ataques aos estabelecimentos coloniais, por vezes eram identificados como tapuias.

<sup>68</sup> CUNEGUNDES, Jubilino **Morro do Chapéu**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1989. p 13.

Contudo, tanto a característica da auto-atribuição quanto à atribuição por outros corresponde a uma categoria étnica. Segundo Fredrik Barth, “uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral”. Assim, “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos” em um sentido organizacional<sup>69</sup>.

Pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui uma identidade, pela qual se reconhece o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para essa identidade. Portanto, as características que são levadas em consideração são somente aquelas que os próprios atores consideram como significantes. O conteúdo e traços culturais utilizados como diferenças étnicas podem ser os sinais diacríticos (signos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, como vestuário, a língua, a moradia ou o estilo geral de vida) e as orientações de valores fundamentais (padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas)<sup>70</sup>.

Contudo, ao se definir a identificação étnica deve-se superar o binômio “pureza originária/contaminação pós-contato” e sublinhar o processo contínuo e dinâmico de

---

<sup>69</sup> BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Edunesp, 1998, p. 193-4.

<sup>70</sup> BARTH, *op cit.*, 1998, p. 193-4.

inovação cultural. A atual bibliografia etno-histórica lança mão de conceitos como “etnogênese”, “etnificação” e “mestiçagem” para se pensar os processos de transformação desencadeadas pela conquista e expansão europeia, cujos fenômenos gerados podem ser bem distintos como “a total extinção de certas formações étnicas”, “a persistência de outras” ou “ainda a invenção de outras”<sup>71</sup>.

O termo “etnogênese”, quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos “Outros”, ganha novas abordagens que vão além da definição dada pela antropologia cultural norte-americana ao associar a etnicidade à “origem histórica de um povo que se auto define a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico”.

Assim, devemos tratar esse sentimento de pertença como estratégias culturais e políticas de atores nativos que buscam criar ou renovar identidades num contexto de descontinuidades e mudanças radicais. Dessa forma, John Monteiro observa que “para apreender os processos culturais em jogo, não se pode tratar as sociedades indígenas como culturas locais em isolamento” ou blocos monolíticos e uníssonos, pois além das relações entre as sociedades subalternas e as estruturas de dominação e de poder, deve-se atentar também para os conflitos internos nas sociedades indígenas, e entre estes povos e os afro-americanos<sup>72</sup>.

Do ponto de vista linguístico, os Payayá, juntamente com os Sapoiá, Maracás, Moritises e Tocós faziam parte da família kariri, ramo vinculado ao tronco macro-jê<sup>73</sup>. Segundo Beatriz Dantas Sampaio *et alli*, a família kariri predominava em uma região que abrangia desde o Ceará e a Paraíba até o sertão setentrional baiano e teve quatro línguas identificadas: kipeá (descritos pelo jesuíta Luiz Mamiani, grupos provavelmente estabelecidos nas aldeias de Jeru, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos), dzubukuá (relatados pelos capuchinhos Martinho e Bernard de Nantes nas aldeias de Aracapá, Cavalo e Pambu), kamuru e sapuyá. Os Payayá, juntamente com outros grupos da família kariri (kiriri), dominavam o sertão ao sul do São Francisco, entretanto, muitos deles foram conduzidos nos séculos XVII e XVIII para aldeamentos no Paraguaçu, no

<sup>71</sup>MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001. p. 55-6.

<sup>72</sup>MONTEIRO, *op. cit.*, 2001. p. 56.

<sup>73</sup>OTT, Carlos. **Pré-História da Bahia**. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 30; URBAN, Greg. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História do Índio no Brasil**. 2º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 90-1

Jaguaripe e no litoral de Camamu, a fim de defender o recôncavo da Bahia de Todos os Santos do avanço dos grupos “Aimorés” ou “Botocudos”<sup>74</sup>.

Segundo Bartira Ferraz Barbosa, todas as línguas “tapuias” foram desprezadas durante os séculos XVI, XVII e XVIII, com exceção da língua kariri falada pelos grupos que viveram nos sertões das Capitanias da Bahia e Pernambuco até o Maranhão. A língua kariri foi uma das poucas não tupi trabalhadas no período colonial, destacando-se dois trabalhos: um sobre gramática e outro sobre catecismo, do missionário jesuíta Luiz Vincencio Mamiani e o catecismo do capuchinho Bernardo de Nantes<sup>75</sup>

Batista Caetano, um dos primeiros a estudar a fundo as origens e relações do kariri com a “língua geral”, conforme Barbosa Lima Sobrinho, dizia que não estava “resolvido que o kariri seja dialeto da língua geral, mas tem muito dele, assim como do Kechuacabu e, principalmente, dos dialetos pampeanos, como o dos chiquitos, de cujo extenso vocabulário não temos senão ligeiro extrato”<sup>76</sup>.

Bartira F. Barbosa observa que essas afirmações suscitam controvérsias sobre as origens da língua kariri, mas apontam que provavelmente seus falantes são um dos mais antigos na região que vai desde o rio Itapicuru, no Maranhão, até o sul da Bahia, “pela sua relação multicultural refletida na linguagem oral”<sup>77</sup>.

Geralmente, as culturas das regiões abertas e de pouca vegetação, como o sertão da Capitania da Bahia e as regiões do Planalto Central, onde a água é escassa, são apresentadas como de poucas possibilidades para o desenvolvimento da agricultura<sup>78</sup>. Entretanto, hoje a Antropologia e História Indígena não imaginam que um povo era só coletor-caçador na América, pois os diversos grupos, devido aos intensos contatos, de certa forma, conheciam a agricultura, e assim, o suposto “desconhecimento agrícola” se deve ao fato de que faziam uma agricultura incipiente e de ciclo de curta duração, ou poderiam ter tido uma fase de agricultores que foi abandonada devido a conflitos com outros índios, por terem se dispersado em consequência de alterações climáticas ou se deslocado devido ao processo de conquista e ação dos colonizadores.

<sup>74</sup>DANTAS, B. et alli. *op. cit.*, 1992. p. 432.

<sup>75</sup> BARBOSA, Bartira Ferraz. **Paranambuco: herança e poder indígena. Nordeste séculos XVI-XVII**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007. p. 70-1.

<sup>76</sup>In:NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. (Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho). São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979. p. 104-5.

<sup>77</sup>BARBOSA, *op. cit.*, 2007.p. 71.

<sup>78</sup>HEMMING, John.Os Índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. Vol. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998. p. 101.

Segundo Carlos Ott, com base em alguns achados arqueológicos encontrados na superfície da área cultural atribuída aos falantes do kariri, os Payayá podem ser identificados como caçadores-coletores-agricultores, fabricantes de instrumentos de pedra e, possivelmente, conhecedores da produção de cerâmica, embora possuíssem características seminômades. Essa característica explica a despreocupação em produzir manufaturados mais pesados e elaborados para evitar ter de transportá-los nos seus deslocamentos. Dada a sua simplicidade, poderiam ser fabricados no novo habitat. Convém também lembrar que o uso da cerâmica possivelmente não serviria apenas para a estocagem e cozimento de alimentos, mas também para rituais festivos e fúnebres.

Eles construíam suas habitações usando ossos, madeiras, palhas trançadas de ouricuri, galhos de palmeira e folhas de palma. Ott ainda aponta vestígios de machados, pontas de lanças e de flechas feitas de sílex, nefrite e jadeite, além de cachimbos de madeira, urnas e cerâmicas decoradas<sup>79</sup>.

Ocupando uma das terras mais férteis da Capitania da Bahia, o que decerto atraiu os colonos para aquela zona, os Payayá possivelmente cultivavam diversos gêneros alimentícios como o feijão, milho, amendoim e abóbora (vegetais que exigem ciclos de curta duração de três a cinco meses entre o plantio e a colheita), a mandioca e o aipim (ciclos de longa duração de um a três anos), a batata doce (ciclo perene) e o cará ou inhame (ciclo médio), além de caçarem veados, porcos do mato, cascavéis, surucucus e coletarem umbu, mandacaru, xiquexique e mel de mandassaia<sup>80</sup>.

Os plantios do milho e do feijão exigiam apenas quatro a cinco meses de espera para o amadurecimento e colheita. O consumo do milho não exigia o uso da cerâmica, pois a espiga podia ser torrada em fogueira aberta. Porém, o feijão o exigia para o cozimento. O conhecimento da cultura da mandioca e do aipim, por sua vez, devia resultar do intenso contato com os grupos Tupi do litoral e também do sertão, pois

só se podia plantar a mandioca venenosa, sabendo fabricar a farinha da massa ralada na qual no tapiti [um instrumento Tupi] já se tinha tirado a maior parte do suco venenoso, faltando porém tirar o resto e torrar esta massa para transformá-la em farinha. E o próprio plantio da mandioca venenosa obrigava a ficar morando ao menos dois anos no mesmo lugar, pois até amadurecer a mandioca, ela leva um ano. Para preparar o terreno antes de plantá-lo, leva no mínimo três ou quatro meses; e outro tanto de tempo se leva para tirar as raízes maduras e transformá-las em farinha<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Sobre a cultura material dos payayá, ver OTT, Carlos. **As culturas pré-históricas da Bahia: a cultura material**. Salvador: Bigraf, 1993. v.1.

<sup>80</sup> OTT, *op. cit.*, 1993..

<sup>81</sup> OTT, *op. cit.*, 1993.p. 35.

Além das trocas de conhecimento agrícola, Ott também levanta a hipótese de que possivelmente os grupos do tronco tupi tinham relações comerciais com os grupos da família kariri, adquirindo deles machadinhos de nefrite e jadeite, e tembetás de quartzo verde em troca de produtos como farinha de peixe e cerâmica. Conforme Pedro Barbosa Leal, os índios das Jacobinas iam a uma cata “tirar da pedra verde para fazer os seus batoques que commerceam com outros”<sup>82</sup>.

Por sua vez, os melhores machados de pedra usados pelos Tupinambá, segundo Carlos Ott, eram fabricados de nefrite e jadeite, matéria-prima encontrada nos territórios predominantemente ocupados pelos grupos da família kariri<sup>83</sup>.

Os Payayá também acrescentavam o peixe à sua alimentação. Eles tinham o costume de invadir a região do Recôncavo para coletarem frutos de beira mar, praticarem rituais e para a pesca da tainha que, depois de salgada e triturada, gerava uma farinha de peixe (também chamada de farinha de guerra), que, quando misturada com a farinha de mandioca, tornava-se essencial para a sua subsistência no sertão, principalmente durante os períodos de secas prolongadas e de guerras, posto que este alimento durava meses<sup>84</sup>.

Por conseguinte, percebe-se que tais frequências ao litoral consistiam também em incursões de guerra contra os grupos Tupi e depois contra os colonos moradores do litoral. Conforme Carlos Ott, “tratava-se, sem duvida, de uma nação forte e numerosa, e é provável que existissem ligações sociais entre vários grupos, pois de outra maneira não se explicava a sua resistência contra os portugueses”<sup>85</sup>. Daí a fama dos Payayá de terem sido grandes guerreiros.

Conforme Maria Hilda B. Paraíso, entre as etnias da família kariri “a poliginia era permitida e as separações dos casais encaradas com naturalidade” e sua organização familiar era matrilinear. Na política, “as lideranças tinham sua expressão máxima no período de guerra e o reconhecimento de sua autoridade advinha do número de parentes que lhes prestava apoio e aliança”. No cotidiano, “dormiam em redes, andavam nus e usavam botoques auriculares, pintando-se com genipapo e urucum”. Suas doenças

<sup>82</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moreira, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

<sup>83</sup> OTT, *op. cit.*, 1993. p. 35.

<sup>84</sup> Sobre a “farinha de peixe”, ver GÂNDAMO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz (séc. XVI)**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 48; OTT, Carlos. *op. cit.*, 1993. p. 35.

<sup>85</sup> OTT, Carlos. **Pré-História da Bahia**. n° 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 19.

“eram explicadas por fatores sobrenaturais”, como a ação de feiticeiros, “devendo o responsável ser eliminado pelos parentes dos atingidos”<sup>86</sup>. Como assim informa o cronista Gabriel Soares de Sousa ao descrever um grupo homônimo dos Payayá, um trecho que um século depois foi copiado por Sebastião Rocha Pitta em sua **História da América Portuguesa**:

Porém entre eles [os Tapuias] a nação dos gentios que chamam Papanases, mostrava alguma sombra de justiça ou de razão, posto que incivil e bárbaramente praticada; porque, se algum tirava a vida a outro por qualquer pendência ou desastre, obrigavam aos parentes do matador a entrega-lo aos da família do morto, que o afogavam e metiam debaixo da terra logo, em presença de um e outros; e no caso que se houvesse ausentado, e o não pudessem os parentes descobrir para o entregarem, lhe tomavam um filho varão, ou fêmea, e não os tendo lançavam mão do parente mais próximo em grau, ao qual não matavam, mas ficava escravo do mais propínquo em sangue ao morto, e desta sorte todos contentes se faziam amigos, sem maquinarem outro gênero de vingança, evitando muitas mortes com esta forma de castigo e satisfação<sup>87</sup>.

Provavelmente, os Payayá desenvolveram uma sociedade baseada em comunidades que moravam em aldeias populacionais de alta mobilidade, sendo possível transportar suas posses rapidamente para áreas mais ricas de meios de subsistência<sup>88</sup>.

Os aldeamentos, a expansão pecuarista, 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 índios Payayá, Sapoiá e Moritises diante do quadro de interiorização das frentes colonizadoras dentro de seu território, oscilou entre a resistência e a cooperação.

## 1.6 - Aldeamentos e escravidão

Junto com a armada de Tomé de Souza, que saiu de Lisboa em 1 de fevereiro de 1549 e chegou na Baía de Todos os Santos em 29 de março do mesmo ano, vieram seis padres da Companhia de Jesus, dentre eles Manoel de Nóbrega, o primeiro Provincial jesuíta da América portuguesa. Assim, pode-se afirmar que a atividade missionária foi fundada e edificada de mãos dadas com o governo-geral.

<sup>86</sup> PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca. In: **Revista do Centro de Estudos Baianos**. Salvador: UFBA, 1985. p. 15-6.

<sup>87</sup> SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 2001.p. 78 e 352. Ver também em PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965.p. 37.

<sup>88</sup> HEMMING, John. Os Índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. Vol. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998. p. 104.

O trabalho missionário, a princípio, consistia no deslocamento dos jesuítas para as aldeias indígenas, existentes em torno do sítio fundador da cidade de Salvador, onde se tentava converter os índios através da pregação da palavra e ensinamento da doutrina. Com um sentido que evoca uma completa mudança de vida, a conversão implica ao mesmo tempo transformar os costumes dos índios e ensinar-lhes os elementos essenciais do dogma cristão<sup>89</sup>. Contudo, esta primeira experiência missionária fracassou por conta dos sérios obstáculos à implantação da religião cristã e dos costumes europeus criados pela “dinâmica interna” dos grupos tupi que habitavam o litoral. Sem fazer justiça à enorme complexidade das estruturas sociais dos grupos tupi, de uma forma simplificada pode-se destacar desta “dinâmica interna” os seguintes elementos: a configuração de alianças e animosidades entre aldeias, a trama da vingança com as práticas de sacrifício e antropofagia, os costumes associados ao corpo e à sexualidade, o profetismo e xamanismo, e a mobilidade geográfica em busca da suposta “Terra sem mal”, buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais<sup>90</sup>.

Os dois últimos elementos foram os principais entraves para a realização do trabalho missionário nas aldeias e para a ineficácia da simples pregação da palavra. Para os jesuítas, conforme Charlotte de Castelnau-L’Estoile, os índios tupi do litoral eram como um enigma difícil de decifrar, pois lhes faltavam as essenciais dimensões, política e religião, que estruturavam a cultura européia e fundamentavam o projeto missionário ultramarino durante o século XVI<sup>91</sup>.

Para os jesuítas, portanto, era necessária uma mudança rápida das estratégias de conversão dos índios tupi da costa. A reformulação do projeto de catequese ou plano de reforma das missões foi justificada teologicamente e praticamente no **Diálogo sobre a conversão do gentio** (1556) e no **Plano civilizador** (1558) pelo padre Manoel de Nóbrega, nos quais propunha a criação de *aldeias* de evangelização (aldeamentos) ou *reduções* onde os índios de diferentes grupos seriam reunidos, separados da população não-indígena, e administrados espiritual e temporalmente pelos missionários, defendendo a sujeição dos índios ao domínio lusitano como condição indispensável para

<sup>89</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 19

<sup>90</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 18-28; VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 46-50.

<sup>91</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, *op. cit.*, 2006. p. 19.

a consecução da conversão ao cristianismo<sup>92</sup>. Assim, em decorrência de especificidade da conversão dos índios na América portuguesa, a missão, por definição itinerante, tornou-se fixa<sup>93</sup>.

Quanto aos índios, assim dizia o provincial dos jesuítas,

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes [de] comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois teem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos; tendo terras repartidas que lhes bastem e com êstes Padres da Companhia para os doutrinar<sup>94</sup>.

Para o padre Manoel de Nóbrega, de acordo com o seu **Plano civilizador**, a Coroa deveria repartir o serviço dos índios entre os colonos que se dispusessem a conquistar e povoar as terras do sertão, combatendo por este meio a escravidão ilícita do “gentio da terra” e promovendo o enriquecimento dos colonos e do Estado português. Contudo, para Nóbrega, apesar de sua defesa da liberdade da maioria dos índios, a escravidão indígena devia ser permitida e até desejada em determinados casos, não apenas para os casos de defesa ou de castigo, mas porque a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para a América portuguesa<sup>95</sup>.

Caracterizando-se primordialmente como espaços de conversão e incorporação religiosa de povos considerados pagãos ou gentios, os aldeamentos se configuravam também como espaço de colonização e dominação das populações nativas. Apesar das oscilações da legislação no que se refere aos aldeamentos e aos povos indígenas, o Estado português desde cedo reconheceu sua importância estratégica para efetiva colonização do território. A Lei de 26 de julho de 1596, por exemplo, ao propugnar de modo categórico a liberdade dos índios, atribuía aos missionários, especificamente aos jesuítas,

o cuydado de fazer deçer este gentio do sertão, e o enstruir nas cousas da religião xpãa, e domesticar, emsinar, e encaminhar no q convem ao mesmo gentio, assi nas cousas de sua salvação, como na uiuenda comum, e tratamento com os pouadores, e moradores daquellas partes<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> NÓBREGA, Pe. Manoel de. Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557. In: EISENBER, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000; LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo II. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 113-8

<sup>93</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, *op. cit.*, 2006. p. 19

<sup>94</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 117-8

<sup>95</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 41.

<sup>96</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. Apêndice D.

Ainda conforme esta carta régia, os religiosos deveriam proceder da seguinte maneira:

Primeiramente os Religiosos procurarão por todos os boñs meos encaminhar ao gentio p<sup>a</sup> que uenha morar e comunicar com os moradores nos lugares, q' o governador lhe asinara com parecer dos Religiosos, p<sup>a</sup> terem suas pouoações, e os Religiosos declararão ao gentio, q' he liure, e q' na sua liberdade uiuira nas ditas pouoações e sera snõr da sua fazenda, asi como o he na serra, por quanto eu o tenho declarado por liure, e mando que seia conseruado em sua liberdade e usarão os ditos religiosos de tal modo, q' nom possa o gentio diser, que o fazem deçer da serra por engano, nem contra a sua uontade e nenhũa outra pessoa podera entender en trazer o gentio da serra aos lugares, q' se lhe hão de ordenar para suas pouoações. E nenhũa pesoas irão as ditas pouoações sem licença do gouernador, e consentimento dos Religiosos, q' la estiuerm, nem terão gentios, por nom se enganarem, parecendo lhes, q' seruindo os moradores podem ficar catiuos, nem se poderão servir delles por mais tempo q' tee dous meses, nem lhe pagarão dante mão so pena de o perderem, somente as justiças da terra lho farão com effeito pagar, acabados os dous meses, o q' merecerem, ou o em que estiuerm concertados com elles por seu seruiço, e os deixarão livremente ir a suas pouoações, e os porão em sua liberdade...<sup>97</sup>

Contudo, o trabalho dos missionários em converter os índios não era tão fácil assim. Em **Diálogo sobre a Conversão do Gentio** do padre jesuíta Manoel de Nóbrega, o interlocutor Matheus Nogueira, “o ferreiro de Jesus-Christo”, se queixa dos índios, pois

“se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem, que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer, e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada”<sup>98</sup>.

Os aldeamentos rapidamente substituíram as aldeias independentes dos índios em contato com os colonizadores, transferindo para a esfera portuguesa o controle sobre a terra e o trabalho indígena. Instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, na realidade, os aldeamentos aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades. Os jesuítas, ao subordinarem novos grupos à sua administração, tornavam os aldeamentos concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas, algumas vezes até inimigas. Não obstante, pelo menos neste momento inicial, os padres mostravam um certo otimismo com as possibilidades de crescimento dos aldeamentos. A expectativa positiva que o projeto jesuítico despertava, no contexto do século XVI, empolgou não só os missionários como também a Coroa e os colonos<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. Apêndice D.

<sup>98</sup> NÓBREGA, *op. cit.*, 2000. p. 222.

<sup>99</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 43.

Os aldeamentos seriam cruciais na defesa das zonas açucareiras contra ameaças externas (franceses, holandeses e ingleses) e internas, representadas pelos “tapuias” do sertão e escravos aquilombados. Além disso, a existência de aldeamentos pujantes e produtivos para os colonos representaria a oferta de uma reserva de trabalhadores livres disponíveis para a economia colonial, conciliando, assim, o ideal de liberdade do “gentio” com o grande objetivo de desenvolver a colônia<sup>100</sup>.

A princípio, os colonos demonstraram alguma simpatia ao projeto dos aldeamentos conquanto que garantisse mão de obra abundante e barata. Além de proporcionar uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho, na qual os colonos contratariam os serviços dos índios aldeados, os aldeamentos definiriam a questão das terras dos índios. Cada aldeamento foi dotado com uma faixa considerável de terras, tendo o intuito de providenciar uma base de sustento para os habitantes. Concomitante, as doações de terras tinham o objetivo de restringir os índios a áreas determinadas pelos colonizadores, dando acesso a regiões antes ocupadas pelos indígenas<sup>101</sup>.

Apesar das boas expectativas, na visão dos colonos, o projeto dos aldeamentos foi um fracasso, pois não conseguiu atender à sua demanda por mão de obra. Para os colonos, o acesso restrito à força de trabalho indígena mostrou-se um incômodo. Ao negociar os serviços indígenas, os colonos não poderiam fazê-lo diretamente com os próprios índios, mas, sob o intermédio dos jesuítas e autorização, ou não, do capitão-mor<sup>102</sup>. Diante da insuficiência dos aldeamentos em suprir a mão de obra, os colonos se utilizavam de outras formas de recrutamento, que não eram nenhuma novidade antes da chegada dos jesuítas.

Mesmo a Bula Papal “Veritas Ipsa” de 1537 emitida por Paulo III, que confirma a humanidade dos índios, e a política pró-indígena dos jesuítas na América portuguesa não conseguiram neutralizar o trato regular de escravos nativos, os chamados “negros da terra”<sup>103</sup>.

Alguns historiadores apontam até que havia uma complementaridade entre as leis régias e bulas papais editadas em favor da liberdade dos índios nos séculos XVI

<sup>100</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 43-4.

<sup>101</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 44.

<sup>102</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 44-5.

<sup>103</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: CUNHA, Manuela C. (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9-10. Ver também em anexo o **Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800** (pp. 329- 58), organizado por Beatriz Perrone-Moisés.

XVII e do tráfico negreiro africano<sup>104</sup>. Isto porque, como observou Luiz Felipe de Alencastro, “a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial”, pois esbarrava na esfera dinâmica do capital mercantil investido no negócio negreiro, na rede fiscal da Coroa que estava acoplada ao tráfico atlântico africano, na política imperial metropolitana que estava fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa e no aparelho ideológico do Estado que para legitimar a colonização privilegiava a evangelização dos índios<sup>105</sup>. Contudo, embora atrofiada enquanto mercado escravista pelo circuito atlântico África-América, a escravidão indígena nunca deixou de ser uma opção prática durante o período colonial.

Segundo David Brion Davis, o paganismo e a infidelidade religiosa eram as principais desculpas para escravizar não-europeus<sup>106</sup>. Ou seja, conforme a Concepção cristã medieval, que afirmava a superioridade da religião e da sociedade cristã compreendendo o homem como um ser racional e virtuoso (a virtude correspondia à racionalidade e receptividade à graça divina) e o bárbaro como irracional, feroz e cruel, a inferioridade do espírito e do corpo dos Outros caracterizava o seu distanciamento da forma humana e tornava viável a sua escravidão.

Com desenvolvimento das empresas coloniais no litoral, sobretudo a partir das décadas de 1540 e 1550, aumentou a demanda pela mão de obra indígena e pelo abastecimento de viveres e gêneros de primeira necessidade. A princípio, na procura por trabalhadores indígenas, os colonos buscavam suprir-se através do escambo ou da compra de “índios de corda” ou cativos. Na primeira forma de recrutamento, os colonos ofereciam ferramentas, espelhos e bugigangas aos chefes indígenas para que, em troca, estes orientassem mutirões para as lavouras colônias. Útil na derrubada das matas para o preparo das roças e na obtenção de alimentos, contudo, o escambo mostrou-se inadequada por esbarrar na aparente “inconstância” dos índios. Na segunda forma de recrutamento, os colonos procuravam incentivar a guerra indígena visando produzir um fluxo de cativos que, em vez de sacrificados, seriam negociados com os colonos como

---

<sup>104</sup> ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 143.

<sup>105</sup> ALENCASTRO, *op. cit.*, 2000. p. 126-7.

<sup>106</sup> DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na Cultura Ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 66.

escravos. Assim, nenhuma das estratégias mostrou-se eficiente, devido à resistência dos próprios índios em colaborar à altura das demandas e expectativas dos colonos<sup>107</sup>.

Na medida em que o escambo e a compra dos índios “de corda” se mostraram pouco eficazes para atender às necessidades básicas dos colonos, estes procuraram reformular a base da economia colonial através da apropriação direta da mão de obra indígena, sobretudo, na forma da escravidão<sup>108</sup>.

Segundo Stuart B. Schwartz, o período de 1540 a 1570 marcou o apogeu da escravidão do gentio nos engenhos do litoral da América portuguesa, especialmente, nos da capitania da Bahia de todos os Santos. A escravização dos índios e o uso de sua mão de obra no plantio e beneficiamento da cana formaram uma etapa inicial e transitória no desenvolvimento da indústria açucareira, durante a qual se empregou uma força de trabalho relativamente barata e bastante acessível. Schwartz observa que, na Bahia, os indígenas constituíram-se na principal fonte de braços durante quase um século, e que mesmo após sua substituição por africanos, ainda podiam ser encontrados nos engenhos ou em suas proximidades, na condição de trabalhadores forçados, assalariados ou camponeses<sup>109</sup>.

Em 1570, sob a influência dos jesuítas, com a lei de 20 de março, o rei Sebastião (1557-1578) proibiu a escravização de índios, admitida apenas para os aprisionados em “guerra justa”. O novo estatuto regulamentara o cativo indígena, designando os meios considerados legítimos para adquirir cativos, sendo estes restritos à “guerra justa” devidamente autorizada pelo rei ou governador e ao resgate dos índios que enfrentavam a morte nos ritos antropofágicos. Com relação aos demais índios, escravizados por outros meios, foram declarados livres<sup>110</sup>.

Em termos legais, a escravidão indígena na América portuguesa foi regulada por múltiplas leis que a ampliava ou restringia até a sua proibição em 1756. Dessa forma, os colonos lançaram mão de várias formas de coerção para se obter o trabalho indígena. Mesmo após a introdução de africanos em grande escala, ainda se encontrava índios nos engenhos, lavouras, fazendas de gado e minas da capitania da Bahia, assim como em outras regiões da América portuguesa<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 30-1.

<sup>108</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 32-3.

<sup>109</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 40;46.

<sup>110</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 41-2.

<sup>111</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 1988.p. 40.

A partir do último quartel do século XVI, a Coroa começou a legislar contra a escravidão indígena, e sob os Habsburgos, promulgou leis restritivas em 1595 e 1609, contudo, a metrópole defrontava-se também com a realidade econômica da colônia, que impunha a demanda de uma grande força de trabalho diante da pouca disposição de capital e créditos dos senhores de engenho, médios e pequenos proprietários rurais para a aquisição de escravos africanos e da necessidade crônica da mão de obra indígena dos paulistas e de outros colonos de capitanias menos abastadas para tocar seus empreendimentos agrícolas e extrativistas. Assim, Stuart Schwartz afirma que “a Coroa era obrigada a reconciliar sua consciência com os rendimentos de seu tesouro”<sup>112</sup>.

Portanto, a metrópole resolveu esse problema deixando deliberadamente brechas e critérios bastante fluidos na legislação que permitiam aos colonos obter cativos em “guerra justa”. A lei determinava a distinção entre índios “bons” e “maus”, contudo, os colonos não sabiam e não queriam reconhecer a diferença e, diante de tal situação, a Coroa fazia vista grossa<sup>113</sup>.

Com isso, intensificou-se o cativo indígena, pela ação de sertanistas que invadiram e conquistaram os territórios indígenas, a fim de capturá-los para comercializá-los ou utilizá-los como escravos em suas propriedades<sup>114</sup>.

Em 1573, o governador Luiz de Brito de Almeida (1573-1578) lançou guerra aos

"Gentios inimigos do Rio Real..., com muitos moradores da Bahia, huns por terra, outros nos barcos, e alcançou victoria de hum grande principal chamado Soroby, queimando-lhe as aldêas, matando, e captivando a muitos; e porque outro chamado Aperipé lhe fugio com a sua gente o seguio cincoenta legoas pelo sertão sem lhe poder dar alcance..."<sup>115</sup>

Como as guerras afugentavam “os Gentios do mar”, de acordo com os moradores da Bahia, “seria melhor trazel-os por paz, e por persuasão de Mamelucos, que por elles saberem a lingoa, e pelo parentesco, que com elles tinhão”, por serem mestiços, filhos de brancos com índias, os traziam “mais facilmente que per armas”. Os mamelucos mandados ao sertão para descer índios iam com “muitos soldados brancos, e Indios confederados, e amigos, com suas frechas, e armas, com as quaes, quando não querião por paz, e por vontade, os trazião por guerra, e por força”. Contudo, geralmente

<sup>112</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 1988. p. 46.

<sup>113</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 1988. p. 46.

<sup>114</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 126.

<sup>115</sup> SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Publicação da Bibliotheca Nacional; TYP. de G. Leuzinger & Filhos, 1889. p. 92.

bastava a eloquência dos mamelucos “que lhes representava a fartura do peixe, e mariscos do mar, de que lá carecião, a liberdade de que havião de gosar, a qual não terião se os troxessem por guerra”<sup>116</sup>.

Com o uso dessas promessas enganosas e a oferta de "algumas dadivas de roupas, e ferramentas, que davão aos principaes, e resgates, que lhes davão pelos que tinhão presos em cordas", os mamelucos desciam aldeias inteiras e ao chegarem ao litoral,

“apartavão os filhos dos paes, os irmãos dos irmãos, e a mulher do marido, levando huns o capitão Mameluco, outros os soldados, outros os armadores, outros os que impetrarão a licença, outros que lha concedeo, e todos se servião delles em suas fazendas, e alguns os vendião, e quem os comprava, pela primeira culpa, ou fugida, que fazião, os ferrava na face, dizendo que lhe custarão seu dinheiro, e erão seus captivos;...”<sup>117</sup>

Consta que Luiz de Brito e Almeida foi o primeiro governador a fazer expedições aos sertões, entradas cujos objetivos eram descobrir minas, combater e capturar índios, obter mais espaço para explorar as terras com lavoura e criação de gado, expulsar contrabandistas franceses que frequentavam as paragens do rio Real e Vasabarris, onde negociavam o pau-brasil com indígenas locais<sup>118</sup>.

Entre 1574 e 1575, sob as ordens do governador Luiz de Brito, houve outra expedição em busca de metais, pedras preciosas e “negros da terra”, liderada por Antonio Dias Adorno, composta de 150 portugueses e 400 “soldados”, ou seja, índios guerreiros, acompanhada pelo padre João Pereira e o Irmão Jorge Velho, que entrou pelo rio de Contas na Capitania de Ilhéus e seguiu o seu curso, alcançando a região hoje conhecida como Chapada Diamantina, onde se pensava existir uma fabulosa “Serra das Esmeraldas”. Desta expedição participou o mameluco Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, o mesmo que se envolveu anos mais tarde com a “Santidade de Jaguaripe”<sup>119</sup>.

Nesta entrada ao sertão, embora tenha achado esmeraldas e outras pedras preciosas, Antonio Dias Adorno tinha como principal interesse o descimento de

<sup>116</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 92.

<sup>117</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 92-3.

<sup>118</sup> SILVA, Cel. Ignacio Accioli de Cerqueira. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. v. I. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919. p. 409.

<sup>119</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 93; LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 173-177. Ver também LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940. p. 154-9; POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 316; VAINFAS, *op. cit.*, 1995. p. 145 e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia: Santo Officio da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 63-6; 346-58.

“sete mil almas dos Gentios Topiguaens, sem trazerem algum mantimento, que comessem, em duzentas legoas, que caminharão muito devagar, por virem muitas mulheres, e crianças, e muitos velhos, e velhas, sustentando se só de fructas agrestes, caça, e mel, mas isto em tanta abundancia que nunca se sentio fome, antes chegarão todos gordos, e valentes”<sup>120</sup>.

O governador Luiz de Brito também mandou Sebastião Álvares “com officiaes” organizar uma entrada ao rio São Francisco, onde faria uma embarcação pela qual navegaria e descobriria algumas minas. No auxílio daquela empreitada, o governador escreveu a “hum grande principal do sertão chamado Porquinho” para que “ajudasse com gente, e tudo o mais que pudesse”. Como agrado para o líder indígena, o governador “mandou hum vestido de escarlata, e huma vara de meirinho para trazer na mão”. O recado da autoridade colonial foi levado pelos línguas Diogo de Castro, que já havia estado na aldeia de Porquinho, e Jorge Velho, que havia sido Irmão da Companhia de Jesus<sup>121</sup>.

Segundo Frei Vicente Salvador, estimado com “o caso que delle fazia o Governador”, Porquinho “nunca jamais faltou em quanto os brancos o occuparão”. Ajudou o capitão Álvares a fazer a embarcação “em boa altura” e em “parage donde o rio era todo navegável”, provavelmente acima da cachoeira atualmente denominada Paulo Afonso<sup>122</sup>.

Em 1628, o governador-geral Diogo Luis de Oliveira, sob a justificativa da existência de ameaças e ataques dos índios de uma suposta “Santidade” à capitania da Bahia, convocou para comandar uma jornada ao sertão o experiente sertanista Afonso Rodrigues Adorno da Cachoeira<sup>123</sup>. De acordo com o Registro dos Índios de 22 de março de 1629 (ver a Tabela I), Afonso Rodrigues Adorno trouxe do sertão índios e negros que variavam nas diversas faixas etárias e de ambos os sexos, totalizando mais de 105 peças, que foram distribuídos proporcionalmente entre os participantes da expedição, como o comandante que recebeu 32 índios, autoridades (graças ao quinto das presas, o governador-geral recebeu 24 índios que foram repassados a Diogo Lopes Ulhoa, um importante senhor de engenho) e demais sócios<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 93.

<sup>121</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 93.

<sup>122</sup> SALVADOR, *op. cit.*, 1889. p. 93.

<sup>123</sup> RICUPERO, Rodrigo. A mão-de-obra indígena. In: **A formação da elite colonial: Brasil c. 1530 – c. 1630**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 237

<sup>124</sup> DH15:251-6 Registro dos Indios que Affonso Rodrigues trouxe do Sertão, os quaes o Sr. Governador Geral Diogo Luís de Oliveira manda dar de administração ás pessoas, que foram na ditta jornada até Sua Magestade mandar o que for servido na forma dos autos, que estão em poder do Tabellião Pascoal Leitão Officio de João de Freitas, 22/3/1629; SILVA, Cel. Ignacio Accioli de Cerqueira. *op. cit.*, 1925. p. 74-5.

**Tabela I**

| <b>Beneficiados</b>                                                                          | <b>Pecas</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Affonso Roiz Adorno, Capitão-mor da entrada                                                  | Luis sua mulher Maria seu filho Christovão, Bastião, Catharina, e Francisca, Francisco, Antonia, Antonio, Diogo, Joanna, Joanne, Luzia, Gaspar, Luzia, Faustina, Luzia, Andreza, Filipe, Jeronymo, Domingos, Francisco, Paula, Fernando, Andreza, Christovão, Genoveva, Rodrigo, Lucrecia, Rafael, André                                                                         |
| Quinto dado ao Governador Geral Diogo Luis de Oliveira que o repassou para Diogo Lopes Ulhoa | Fernando e sua Filipa.<br>André.<br>Filipe, e seus filhos.<br>Antonia com um filho por nome Pero.<br>André, e sua mulher Andreza.<br>João com sua mulher Martha, Simão, e Ursula seus filhos.<br>Fernando com sua mulher Victoria.<br>Miguel, e sua mulher Brizida.<br>Belchior, e sua mulher Anna.<br>Manuel, e sua mulher Ursula, Antonio, André, Suzana, Ursula, seus filhos. |
| Jorge d'Aguiar, Capitão da dianteira da jornada                                              | João, e sua mulher Clemencia com dois filhos por nomes Diogo, e Antonio.<br>Bento, e sua mulher Suzana, e uma filha por nome Victoria.<br>Antonia solteira.<br>Margarida negra velha.<br>Domingos.<br>Domingos com sua mulher Beatriz, e uma filha por nome Faustina.                                                                                                            |
| Manuel Fernandes                                                                             | Elena, Brizida raparigas                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Francisco da Costa, morador no Maragogipe, soldado que foi na jornada.                       | Izabel velha, e uma menina sua filha.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| Manuel Rodrigues morador no rio de Peroassú, soldado que foi na jornada                      | Agaeto (sic) e um rapaz por nome Antonio                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Antonio Saraiva, morador no rio Peruassú, soldado que foi na jornada                         | Uma índia por nome Paula, e uma rapariga por nome Genebra.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| André Vás, morador no rio Peroassú, soldado que foi na jornada                               | Um rapaz por nome Jorge, e seu Irmão por nome Domingos                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Francisco Madeira, morador no rio Peroassú, soldado que foi na jornada                       | Um rapaz por nome Manuel, e outro por nome Gaspar, e uma menina por nome Leonor.                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Domingos Gonçalves, morador no Acupe, soldado que foi na jornada                             | Uma negra por nome Violante                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| Antonio Pavão, morador no rio Peroassú, soldado que foi na jornada                           | Um negro por nome Diogo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Alvaro Rodrigues, morador na Cachoeira, filho do Capitão Antonio Roiz                        | Uma negra por nome Victoria, e um rapazinho por nome Matheus                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Luis de Seixas, morador no Rio de Peruassú, homisiado                                        | Uma Índia por nome Barbara                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| José do Couto, homisiado                                                                     | Um Indio por nome Fernando                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| José da Fonseca, homisiado                                                                   | Uma negra por nome Margarida                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Rafael Riz (sic), homisiado                                                                  | Manuel Rapaz, Gonçalo e Maria                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Manuel Homem, homisiado                                                                      | Um Indio por nome Diogo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |

|                              |                                                                      |
|------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| João Roiz, homisiado         | Um negro velho por nome Balthazar, e uma negra velha por nome Filipa |
| Vivente de Moura, homisiado  | Um negro por nome Antonio                                            |
| Manuel Fagundes, homisiado   | Um rapazão por nome Ubati, e uma creança por nome Lourenço           |
| Manuel Borges, homisiado     | Um Índio por nome Sebastião, e um rapaz por nome Cosme               |
| Rodrigo Fernandes, homisiado | Um moçalhão por nome (* Espaço em branco)                            |
| Manuel Nunes, homisiado      | Uma negra moça por nome Maria                                        |
| Jacome Rois, homisiado       | Uma negra por nome Leonor com uma filha por nome Cr.*                |
| Manuel Fagundes, homisiado*  | Um moçalhão por nome Ubati, e um rapazinho por nome Lourenço         |
| João Fernandes, homisiado    | Um rapazão por nome Francisco                                        |

De acordo com uma carta de 14 de novembro de 1674 do governador-geral Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça para o coronel Afonso Barbosa da França, este deveria “dar aos Capitães do Campo do seu partido, a gente necessaria” para levarem presos à cadeia de Salvador os “muitos negros levantados” que supostamente andavam “fazendo grandes roubos” pelos distritos da freguesia de Nossa Senhora do Socorro (Nossa Senhora da Encarnação do Passé no município de Candeias). Além disso, o coronel Afonso Barbosa da França deveria ordenar aos capitães distritais para que fizessem a diligência necessária para prender “oito ou dez Maracás, com suas mulheres” que fugiram dos religiosos do Carmo, “pela importancia de se não tornarem para o Sertão”<sup>125</sup>.

Rodrigo Ricupero observa que independentemente das leis sobre a questão indígena, os índios foram ao longo dos séculos XVI e XVII e em todas as partes da América portuguesa o componente central da mão-de-obra utilizada e, em praticamente todas as leis ou alvarás que regulamentavam este assunto, o papel preponderante cabia à administração colonial que acabou se tornando a chave para a obtenção tanto de escravos como de “administrados”<sup>126</sup>.

Contudo, convém lembrar que a jurisdição e governo temporal dos aldeamentos significaram um problema por suscitar reações opostas entre colonos e missionários. Como observou Pietro Vittorino Regni, o Alvará de 26 de Julho de 1595 concedeu aos

---

\* Nome repetido no registro.

<sup>125</sup> DH8:415-6 Carta para o Coronel Affonso Barbosa da França sobre os negros fugidos, 14/11/1674.

<sup>126</sup> RICUPERO, *op. cit.*, 2009. p. 242.

missionários da Companhia de Jesus o poder de administrar as aldeias, tanto no plano espiritual como temporal<sup>127</sup>.

A política básica dos jesuítas consistia na oposição à escravização dos índios e na realização de um programa de catequização nos pequenos povoados ou aldeias, onde tanto os grupos indígenas do litoral quanto os índios trazidos do sertão pudessem receber instrução e orientação espiritual. Para Schwartz, do ponto de vista indígena, tanto a estratégia dos jesuítas quanto a dos colonos eram física e culturalmente prejudiciais, embora de maneiras distintas. Pois, os aldeamentos dos jesuítas e, posteriormente, os das outras ordens missionárias foram tão destrutivas quanto os engenhos, fazendas de gado e as minas<sup>128</sup>.

Apesar dos danos físicos e culturais resultantes do contato dos grupos indígenas com os colonos e missionários deve-se considerar as possibilidades dos primeiros em se adaptar e negociar as suas condições nas relações sociais do espaço colonial, além da sua capacidade em traduzir e re-elaborar “para si” os sistemas culturais apresentados pelo “outro”

## 1.7 A ocupação colonizadora: sesmarias, fazendas e minas

Segundo Alfredo Bosi, a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes sempre buscam “ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais”. O verbo “colonizar” deriva do latim *colo* (eu moro, eu ocupo a terra, eu trabalho, eu cultivo o campo), termo matriz de *colonia*, um espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. A ação expressa no verbo *colo* denota alguma coisa incompleta e transitiva, um movimento que passa de um agente para um objeto. Neste sentido, deve-se entender o Sertão das Jacobinas como o *cultus*, a terra que é colonizada e o universo a partir do qual se coloniza, uma sociedade produtiva que possui memória<sup>129</sup>.

Para se chegar às Jacobinas, um dos caminhos era o do Sertão de Cima que

<sup>127</sup> REGNI, Pietro Vittorino (OFM Cap). **Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil**. v. 1 Os capuchinhos franceses. Salvador: Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988. p. 130-1.

<sup>128</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 1988. p. 46-9.

<sup>129</sup> BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 11-15.

começa com alguma ventura nas proximidades da Bahia, porque em distância de 17 ou 18 Legoas tem três freguesias N. Sr<sup>a</sup> do Rosario na Cachoeira; a de S. Gonçalo; e a de S. Joseph das Tapororocas e as duas Capellas de N Sr<sup>a</sup> da Conceição, e N. Sr<sup>a</sup> do Desterro. Mas logo para diante se vay descontando essa fortuna, pois seguindo-se as povoações dos Tocos, e da Pinda com bastantes moradores, não há em ellas Igreja alguma, estando distantes da ultima mais de 20 legoas. Depois, era a travessia por trilha que a falta d'água tornou deserta, até atingir “os dilatadíssimos, e fertilíssimos territórios chamados a Jacobina nova, e a velha, ambas muy numerozamente povoadas, e ambas tão grandes em circuito, que podem competir na largueza com hum Reino<sup>130</sup>”.

Como já é de conhecimento notório, nos sertões 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 como móvel de expansão para o interior; na cata de ouro e metais preciosos para aquisição de riquezas”<sup>131</sup> e de negros da terra para o trabalho compulsório; “na utilização da produção de alimentos como garantia de auto-abastecimento e fixação do homem à terra e na atuação das missões como forma de ‘dominar’ os gentios, ocupar e assegurar possessões”<sup>132</sup>.

A concessão de sesmarias tratava-se da doação de vastas extensões de terras recém-conquistadas ou por conquistar, em remuneração ao serviço militar prestado contra os índios, concedidas com limites e extensões incertos<sup>133</sup>. Geralmente, as grandes sesmarias eram doadas nas áreas de fronteira e quase sempre faziam menção a pastos e campos<sup>134</sup>.

De acordo com o **Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piaui**, de autor desconhecido, as terras eram repartidas aos moradores em sesmarias ou datas de três léguas, “cuja cultura consiste na criação de gados, mais vaccum, que cavallar”. Cada uma das sesmarias forma uma fazenda, deixando-se uma légua para a divisão entre uma e outra fazenda<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> SILVA, Candido da Costa e. **Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000. p. 55-6.

<sup>131</sup> BAHIA, Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia da. **Diagnóstico Parâmetro para Avaliação do PDRI: Irecê**. Salvador: CEPA - Centro Estadual de Planejamento Agrícola, 1984. p. 56-7.

<sup>132</sup> BAHIA, *op. cit.*, 1984. p. 56-7.

<sup>133</sup> SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002. p. 123.

<sup>134</sup> Ver a sinopse da sesmarias em CAVALCANTI, João Alcides Bezerra (org.). *Synopses das sesmarias. Publicações do Archivo Nacional*. Vol. XXVII; Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas do Archivo Nacional, 1931 e FREIRE, Felisbello. **História Territorial do Brasil**. vol I. Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998.

<sup>135</sup> **Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piaui**. In: **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. p. 79.

No estudo das comunidades sertanejas, segundo Erivaldo Fagundes Neves, a terra deve ser considerada como um dos principais meios de produção. O acesso a ela, como condição de extração de renda, era obtido através da apropriação, do arrendamento ou da compra, mas principalmente, através de doação real. E a sua exploração foi o principal fator das relações sociais, historicamente construídas<sup>136</sup>. Os colonizadores costumavam ocupar terras sem titulação para depois formularem pedidos de sesmarias ou a legalização de posse, que seria uma antecipação da definição de propriedade, com o uso parcial do terreno. Dessa forma, todos aqueles que chegaram após o período de lutas e conquistas foram forçados a um regime de dependência em relação aos sesmeiros, para se tornarem produtores rurais<sup>137</sup>.

Foram grandes proprietários das terras do Sertão das Jacobinas os Senhores d'Ávila da Casa da Torre de Tatuapara, família que, segundo Antonil, possuía duzentas e sessenta léguas pela margem esquerda do rio São Francisco e oitenta léguas pela margem direita do mesmo rio, mais precisamente 400 léguas (2640 km) da Bahia à divisa do Piauí com o Maranhão; a família do mestre de campo Antônio Guedes de Brito, que possuía cento e sessenta léguas contadas desde o morro do Chapéu até o rio das Velhas, João Peixoto Viegas, que incorporou as terras do Itapororocas e Jacuipe no Alto Vale do Paraguaçu, os Adornos e os Dias Laços que receberam enormes sesmarias e dominavam a região do Baixo Paraguaçu e Cachoeira desde o século XVI, quando esta foi aberta pela primeira vez ao povoamento europeu, e Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil e irmão do padre jesuíta Antonio Vieira, que possuía terras e fazendas de gado no Itapicuru e no São Francisco<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup>NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 36.

<sup>137</sup>SILVA, *op. cit.*, 2002. p. 123.

<sup>138</sup>Observa-se que esta referência de Antonil deve ser lida com reserva, pois as distâncias em léguas eram irregulares e desiguais, além disso, com relação às sesmarias, há incertezas quanto aos limites das terras concedidas e sobre a sua efetiva ocupação. ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3° ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. p. 200; ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5° ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 126; 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; SCHWARTZ, Stuart B. O Brasil Colonial, c. 1580-c. 1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. vol. II. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo; Brasília-DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999. p. 375; PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: 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. p. 170.

Com certo exagero, André João Antonil (pseudônimo do padre jesuíta João Antônio Andreoni) afirmou que o dilatado sertão da Bahia quase todo pertencia às duas das principais famílias da cidade de Salvador, a da Torre de Tatuapara e os Guedes de Brito. Conforme Marcio Santos, as ações de conquista e ocupação dos sertões, empreendidas pelos Ávila e Guedes de Brito, ou por seus prepostos, incidiram sobre diversas áreas dos sertões baianos, piauiense e mineiro, contudo os espaços desses mesmos sertões, mesmo que por títulos de propriedades pertencentes a esses potentados, eram ainda terras indígenas, totalmente desconhecidas dos sesmeiros ou zonas de fronteira precariamente ocupadas por pequenos ocupadores<sup>139</sup>.

Nas concessões das chamadas "sesmarias continentais" imperaram a busca de prestígio social pela posse de superfícies incomensuráveis, todavia, a maioria das terras concedidas dessa forma só foi efetivamente ocupada pelos colonos a partir da década de 1670 com a distensão da Guerra dos Bárbaros nos sertões da Capitania da Bahia, um processo de conquista levado a cabo por indivíduos e grupos sociais que não tinham necessariamente vínculo com os grandes sesmeiros<sup>140</sup>.

Nesse processo de conquista e ocupação do Sertão das Jacobinas, na segunda metade do século XVII, foram movidas guerras e alianças com diversos povos indígenas e se estabeleceram fazendas pecuaristas com criados e escravos ao longo dos grandes e médios rios e seus afluentes. Era costume comum da colonização portuguesa que titulares de morgado e grandes glebas, adquiridas pelo sistema de sesmarias e ampliadas pela ocupação e apossamento, arrendassem sítios e fazendas e promovessem o povoamento dos sertões a partir do estímulo do loteamento das terras.

Nessas terras, os donos possuíam currais próprios e arrendavam os sítios e fazendas de uma légua a terceiros por dez mil réis (10\$000) cada ano<sup>141</sup>. Um exemplo famoso desses rendeiros da Casa da Torre era Domingos Afonso Sertão, sujeito de alcunha sugestiva, que fundou numerosas fazendas nos rios São Francisco, Piauí e Canindé<sup>142</sup>. Conforme o autor desconhecido do **Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piaui**, que, segundo Capistrano de Abreu, provavelmente data da segunda metade do século XVIII:

---

<sup>139</sup>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. p. 202

<sup>140</sup>SANTOS, *op. cit.*, 2010, p. 203.

<sup>141</sup>ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 200

<sup>142</sup>ABREU, *op. cit.*, 1963. p. 125.

Deste vasto e dilatado Paiz foi descobridor Domingos Affonso sertão. creador de gados nas fazendas, que possuia nas margens do Rio de S. Francisco a Caza da Torre da Bahia. Della auxiliado, depois de atravessar trinta, ou quarenta legoas de sertão asperro, entrou pelas cabeceiras do Rio Piaui, onde estabeleceu as primeiras fazendas com gados, que trouxe do Rio de S. Francisco. E daqui vem o nome de Piaui, que conserva ainda hoje a dita Capitania<sup>143</sup>.

O patrimônio da Casa da Torre foi construído a partir das conquistas do jovem Garcia D'Ávila, criado e provavelmente filho bastardo de Tomé de Sousa, que acompanhou o primeiro Governador Geral em sua viagem para a Bahia de Todos os Santos. Em 29 de março de 1549, Souza desembarcou na capitania devoluta de Francisco Pereira Coutinho com a missão de edificar a “Fortaleza do Salvador”. Aquele centro administrativo, fruto de um projeto de Estado deveria ser capaz de gerir a defesa das autoridades metropolitanas, colonos e investimentos dos ataques indígenas e de invasores europeus. Garcia d'Ávila, então com 21 anos, foi designado almoxarife da cidade e da alfândega<sup>144</sup>.

Nos primórdios da colonização, devido aos problemas de segurança da cidade de Salvador, Tomé de Sousa encarregou ao jovem Garcia d'Ávila a tarefa de erguer um baluarte para a vigilância e defesa da costa, conforme as instruções do rei d. João III presente no Regimento de 1549,

“e asy ordenareis que as pessoas a que forão dadas e daquy em diante se derem aguas e terras de sesmaria pera se fazerem enjenhos e que nos asentos das povoações dos ditos enjenhos se fação torres ou casa fortes e se lhe de limite de terra nas terras da Bahia”<sup>145</sup>.

O português Garcia d'Ávila se estabeleceu em Tatuapara, onde iniciou a atividade de criação de gado e a conquista da região entorno e dos sertões da Capitania da Bahia, combatendo e submetendo grupos indígenas. Casou com Mécia Rodrigues e fundou a Casa da Torre de Tatuapara que teve os seus domínios ainda mais ampliados pelos seus sucessores<sup>146</sup>.

<sup>143</sup>Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piaui. In: **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. p. 76.

<sup>144</sup>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. p. 98-100.

<sup>145</sup>1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil. In: **Revista Trimestral do instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. p. 47-8.

<sup>146</sup>FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 48. Sobre a Casa da Torre, ver CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3 ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983; 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.

Pelo sertão de baixo do Rio São Francisco, “nas terras que nunca foram povoadas de gente branca habitadas somente de muitas de Índios de diversas Nações, e línguas que nunca tiveram commercio com brancos” posto que não houvesse quem se “atrevesse a descobri-las e povoal-as em razão de se haver mister grande Cabedal de Fazenda para reduzir o dito gentio a Amisade,...”, o padre Antonio Pereira, da Casa da Torre, por carta de 30 de abril de 1654,

pede em nome de Sua Magestade dar de Sesmaria toda a terra que se achar da Barra do Rio do Salitre no lugar donde se mette no Rio de São Francisco..., incluindo-se tambem dentro nesta data a nasçença do Rio Tapecuru e as Serras de Tigipilha e Jacobina com as mais que lhe ficarem de dentro desta data<sup>147</sup>.

Sobre o pedido do padre Antonio Pereira para a confirmação de apossamento de certas terras, o Procurador da Coroa Tome Pinheiro da Veiga diz que “estas terras e Províncias das Capitanias do Brasil, são tão dilatadas que é serviço e benefício devido a quem as pede para as abrir, povoar e habitar..., as darem de sesmaria livremente”, “contanto que não sejam as ditas de tão ampla largura que provavelmente as não possam beneficiar e cultivar” com que a data venha a ser impedimento e ocasião de se não poderem dar a outros que as possam cultivar pelo tempo adiante”<sup>148</sup>.

Outros dos grandes proprietários de terras na Capitania da Bahia foram Antonio de Brito Correia e seu filho Antonio Guedes de Brito (1627-1694), figura de cabedal e proeminência na Bahia, que se apropriou da margem direita do rio São Francisco, desde o centro-norte da Bahia ao centro-sul do atual território de Minas Gerais. Ligava-se por sua ascendência materna a Diogo Álvares, o Caramuru. O que o levou a herdar o cargo de notável. Em 1644, recebeu a patente de capitão de uma companhia de estudantes destinadas à proteção da cidade de Salvador<sup>149</sup>. No que diz respeito às suas extensas propriedades, de acordo com a carta de sesmaria de 2 de março de 1655, registrada no Livro da Fazenda em 9 de março de 1655 pelo Conde de Atouguia,

Antonio de Britto Corrêa, e seu filho o Capitão Antonio Guedes de Britto haviam povoado com quantidades de Gados, muitos escravos, e creados uma data de terra, onde chamam os Tacós, e Pendacetuba fronteira ao Gentio bravo: com cujas povoações

<sup>147</sup> DH19:442-9 Registro de uma Carta de Sesmaria do Padre Antonio Pereira petição que fez a este Governo, e confirmação d'elle, 30/4/1654.

<sup>148</sup> DH66:118-20 Carta de Sua Magestade sobre o Padre Antonio Pereira pedir a confirmação de certas terras e a Resposta do Procurador da Coroa Tome Pinheiro da Veiga, 6/3/1656.

<sup>149</sup> Sobre o morgado Guedes de Brito e a casa da Ponte, ver NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 22; 116-85; SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 312-3.

haviam despendido muita fazenda, reduzindo-as a nossa comunicação, e que por nas ditas terras haver muitos mattos, e o Gado ir em tanto crescimento, que não tinha nellas campos em que o apascentar; e nas Cabeceiras das ditas suas terras, e datas entre os Rios de Jacuipe e Tapicurú (que a do Norte) nas cabeceiras da outra data delles impetrantes, que chamam o Cagague até sua nascença; havia alguns campos que se podiam aproveitar, e povoar, que nunca penetrara gente branca e estavam devolutas por terem muitos mattos, catingas e Serras infructíferas, e muito vizinhas ao dito Gentio, e elles queriam povoar, uma e outra cousa, por terem cabedal e fabrica bastante, e fazerem nisso particular serviço a Sua Magestade me pediam lhe fizesse mercê em seu Real nome dar-lhes de Sesmaria, e por devoluta toda a terra que houvesse e se achasse nas suas cabeceiras, entre os ditos dois Rios de Jacuipe e Itapicurú té suas nascenças, com todos os sacos enseadas, voltas recantos águas, mattos, e salinas, que se achassem: e da outra banda do dito Itapicurú da do Norte nas cabeceiras do dito Cagague entrando a varge do Toyuyuba, seis legoas de largo, e de comprimento indo pelo dito Itapicurú acima, té sua nascença, com todas enseadas, voltas, recantos, águas e salinas, que houvesse: e tendo eu respeito a tudo o referido, e a Informação do Provedor-mor da Fazenda Real deste Estado, a me constar do grande cabedal dos impetrantes, e ao grande Serviço, que farão a Sua Magestade, e benefício a esta republicca em cultivar e povoar aquellas terras. Hei por bem, e lhe faço mercê em seu Real nome de lhes dar de Sesmaria (como pelo 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<sup>150</sup>.

Uma das decorrências da sonegação de informações pelos donatários, seus herdeiros e sucessores aos agentes do poder estatal, encarregados de inspecionar a titularidade e aferir as dimensões das terras, além da cumplicidade desses mesmos agentes governamentais que por vezes também eram proprietários de terras, era a incidência de limites imprecisos, com maior frequência em zonas distantes e de difícil acesso<sup>151</sup>.

Ante essa situação, em 1676, a Coroa portuguesa enviou ao Brasil o desembargador Sebastião Pereira Cardoso Sampaio para syndicar o estado das sesmarias que, até aquele período, haviam sido concedidas e coibir as infrações da legislação correspondente. Assim, logo que o tal magistrado fez publicar a finalidade de sua presença na América portuguesa, todos ou a maioria dos sesmeiros fizeram declaração das terras que possuíam, com supostas provas dos respectivos títulos<sup>152</sup>.

O mestre de campo Antonio Guedes de Brito possuía, por título de herança de seus pais Antonio de Brito Correa e Maria Guedes, as “Fazendas de Curráes de gados nos districtos do Rio Real”, que inicialmente eram posses do seu avô Antonio Guedes

<sup>150</sup> DH28:339-41 Registro da carta de Sesmaria de Antonio de Britto Correa e seu filho Antonio Guedes de Britto, 9/3/1655.

<sup>151</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 92-3.

<sup>152</sup> BRITO, Antonio Guedes de. Declaração das terras. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. Anno XXIII. Vol. XI. Nº 42. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1916. p. 69-70

que havia falecido em 7 de setembro de 1621. Nestas terras, ele tinha como vizinhos João de Aguiar Villas Boas, os Religiosos do Carmo, D. Lourença de Uria, fazendo divisa com o Rio Real na parte de Sergipe del Rey<sup>153</sup>.

Guedes de Brito também possuía fazendas no Itapicuru-açu, por escritura de compra que Antonio de Brito Correa fizera ao Capitão Francisco Barboza de Paiva e sua mulher Sebastiana de Brito em 10 de Agosto de 1649. Tinha como vizinhos o Coronel Francisco Gil, os herdeiros de Diogo Lopes Franco e o sargento-mor Mel. de Vargas Cirne<sup>154</sup>.

Em 9 de Dezembro de 1659, o mestre de campo herdou de sua avó Felipa de Brito a fazenda no Itapicuru-mirim, cujos vizinhos eram Luiza Pereira, mulher de Antonio Alves Silva e viúva do coronel Francisco de Araujo, Antonio Váz Ribeiro e Manoel da Cunha Barboza no curral de Alagoa, e Antonio Guedes de Paiva no curral do Salgado. Além disso, Antonio de Brito Correia e Antonio Guedes de Brito pediram ao governador João Rodrigues de Vasconcellos e Souza, o Conde de Castello Melhor, em 26 de Outubro de 1652, as terras acima daquelas fazendas do Itapicuru mirim, do “Caguague, ou Caquaguena, até a Serra do Tuyuyuba (Itiúba) com oito legoas de largo”<sup>155</sup>.

Guedes de Brito também possuía fazendas na região dos Tocós (Tucano), através de um título de sesmaria dado à sua mãe Maria Guedes, ao Padre Manoel Guedes Lobo, à Sebastiana de Brito e à Anna Guedes em 14 de Dezembro de 1612 pelo Governador D. Diogo de Menezes. O dito Padre era seu tio e doou sua parte da propriedade para o sobrinho em 9 de Setembro de 1651.

O Capitão Francisco Barboza de Paiva, marido de sua tia Sebastiana de Brito, vendeu a seu pai a parte da data que lhes pertencia em 16 de Junho de 1652. O mestre de campo Antonio Guedes de Brito alega ainda em sua *Declaração das Terras de 1676* que povoou os Tocós, “fazendo estradas, e pazes com os Indios Cariocas, Orizes, Sapoyas, e Caparaus descendo Aldeias para as mesmas terras, com qual sesegurarão as fronteiras do Inhambupe e Natuba, que por algumas vezes tinham infestado os Barbaros rebeldes”<sup>156</sup>.

No governo de Antonio Telles de Menezes, o conde de Vila-Pouca de Aguiar (1647-1650), Guedes de Brito pediu a confirmação dessas datas e de mais doze léguas

---

<sup>153</sup> BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 70.

<sup>154</sup> BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 70.

<sup>155</sup> BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 70.

<sup>156</sup> BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 71.

em quadra nos Tocós. Em 2 de março de 1655, pediu ao Jerônimo de Ataíde, o conde de Atouguia (1654-1657), uma data de terras entre os rios Jacuípe e Itapicuru, justificando-o pelos motivos de os Tocós serem "muito faltos" de água e por lá haverem "muitos mattos, catingas infructíferas"; por já ter feito uma estrada até Jacobina com mais de quarenta léguas de extensão, que foi de grande utilidade para o povoamento da região; assim como pelo fato de suas fazendas nos Tocós terem servido de socorro para as diversas entradas de tropas e levadas que se fizeram ao sertão, inclusive a dos primeiros paulistas e as dos Capitães-mor Gaspar Rodrigues, Thomé Dias Laços, Manoel da Costa Moreia, as dos Ajudantes Luiz Alves, Antonio de Mattos, Manoel Fernandes, e finalmente a do Padre da Companhia de Jesus, Rafael Cardoso<sup>157</sup>.

Guedes de Brito entrou no Sertão das Jacobinas, instalou quinze fazendas de gado e uma de éguas, estabeleceu as pazes e desceu um grande número de aldeias Payayá, pagando os resgates e presentes aos índios com seus próprios recursos.

Com aqueles índios, o sesmeiro formou uma tropa particular que o auxiliava nas entradas para o sertão e nos trabalhos em suas fazendas e abertura de estradas. Os indígenas também serviram ao Estado português quando foram recrutados como soldados para compor, juntamente com os paulistas, a tropa que iria combater o “gentio bárbaro” que assolava os campos do Aporá (1669-1673)<sup>158</sup>. Para garantir as suas mercês, Guedes de Brito atestava a prestação de serviços à Coroa, garantindo que suas tropas haviam sido vistas no “porto da Caixoeira, e nas terras, ou nas estradas por onde passavaõ”. Contudo, tal “aliança de compadres” com os indígenas não foi tão simples e vertical, pois o mestre de campo Antonio Guedes de Brito lamentou o sofrimento que tivera “com os ditos Payayaz” que mataram, e comeram “mais de quinhentas Cabeças de gado, sem por isso descompadrear com os ditos Gentios, antes os Conservar de maneira que tem sido de grandes utilidades as estradas, que se tem feito neste Certão”<sup>159</sup>.

Associado com o Secretário de Estado, Bernardo Vieira Ravasco, Antonio Guedes de Brito receberam uma sesmaria do Conde de Óbidos, em 2 de Agosto de 1663, “que principia na nascença do Itapicurú té o Rio de S. Francisco, e por elle á cima

<sup>157</sup>BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 71-2.

<sup>158</sup> Os campos do Aporá ficam localizados na margem sul do Paraguaçu, no atual município de Itaporã.

<sup>159</sup>BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 71-2.

aintestar, e da nascença de Peruaça” (Paraguaçu). Em 1676, possivelmente Guedes de Brito comprou a parte de seu sócio<sup>160</sup>.

Por fim, Antonio Guedes de Brito possuía a metade da Mata de S. João no Recôncavo, por arrematação feita aos 28 de Maio de 1667, onde mandou plantar cana e instalar um Engenho. E tinha uma fazenda de cana em Maré que foi arrendada para o Sargento-mor Antonio de Maldonado<sup>161</sup>.

Apelando para o desembargador Sebastião Pereira Cardoso Sampaio, Guedes de Brito advertia que todas as terras livres “que tem no Certão estão ocupadas” com o próprio gado, cavalos e escravos. Além disso, lembrava que ele e seu pai, em diversas ocasiões, se ofereceram com o maior zelo para combater os holandeses na Capitania de Pernambuco e realizaram demais serviço para a Coroa, sendo que “nem ouve outros que mais os excedessem em suprir o necessario” para Sua Alteza<sup>162</sup>.

Com tal riqueza e prestígio, o mestre de campo Antonio Guedes de Brito conseguiu as possíveis honrarias, insígnias e posições socialmente proeminentes. Em 1679, tornou-se cavaleiro da Ordem de Cristo e recebeu o título de Fidalgo da Casa Del Rey. Foi síndico da Ordem Terceira de São Francisco e provedor da Misericórdia por duas vezes (1662 e 1667). Serviu diversas vezes na Câmara Municipal de Salvador (1664, 1667, 1675) e, na condição de vereador, fez parte do triunvirato que governou o Brasil depois da morte do governador Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça (1625-1675), o visconde de Barbacena.

Antonio Guedes de Brito não teve filhos com a sua esposa Guiomar Ximenes de Aragão, porém, reconheceu sua filha extraconjugal Isabel Maria de Guedes de Brito e a tornou sua herdeira. Esta, por sua vez, se casou com Antonio da Silva Pimentel.

Por fim, a família de Antonio Guedes de Brito foi uma das grandes rivais da família d'Ávila da Casa da Torre. Por portaria de 6 de dezembro de 1668, atendendo à petição que Antonio Guedes de Brito lhe representou, o governador Alexandre de Sousa Freyre deu ordem para que os criados do Padre Antonio Pereira e do Capitão Garcia d'Ávila, chamados Bento Gomes, João Calhelha, Lourenço Mattos, Manuel Calhelha e Antônio Crioulo, de alcunha o Pateiro, escravo do padre Antonio Pereira, "grande língua, e mui obedecido dos gentios", não inquietassem e nem perturbassem os Guedes

---

<sup>160</sup>BRITO, *op. cit.*, 1916.p. 71-2;NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 93.

<sup>161</sup>BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 73.

<sup>162</sup>BRITO, *op. cit.*, 1916. p. 73-4.

de Brito nas terras que lhe haviam sido dadas de sesmarias entre os rios Itapicuru e Jacuípe, onde possuía oito fazendas, gado e escravos, “com pena de se proceder contra quem o fizesse como perturbador da paz publica”<sup>163</sup>.

Contudo, para o escravo Antônio Crioulo a ordem para a manutenção da paz pública não foi suficiente. O governador Alexandre de Sousa Freire, por portaria de 7 de dezembro de 1668, mandou que o prendessem e levassem para a cadeia da cidade de Salvador, observando que procedessem “nesta diligencia com todo o segredo, e boa disposição que é necessario para se conseguir o effeito, por ser de muita importancia, e graves as culpas que ha suas”<sup>164</sup>. A gravidade das culpas de Antonio Crioulo “Pateiro” será objeto de discussão no segundocapitulo no qual se analisa a Guerra dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas.

Pela conveniência do serviço de “Sua Majestade” e para evitar mais prejuízos, as duas poderosas famílias proprietárias de terras, gado e escravos “ajustaram dividir amigavelmente as suas terras da Jacobina e do nordeste”. Acertando

que do rio Real se botasse rumo para a serra de Taipiaba, que cai sobre o Itapicuru, e da ponta da serra outro rumo ao poente até a nasença do mesmo Itapicuru, donde uma linha partiria para o São Francisco, ficando com a Torre a parte do nordeste, com os Guedes a parte do sul<sup>165</sup>.

Se por um lado, não se entendia muito bem com os D’Ávila, por outro, em João Peixoto Viegas, Antonio Guedes de Brito encontrou um grande aliado<sup>166</sup>. Nascido em 1616, Viegas era um português que chegouna capitania da Bahia em 1640, filho de Fernão Peixoto, natural de Viana do Castelo na província de Minho, e de sua mulher Bárbara Fernandes.

João Peixoto Viegas se engajou em atividades comerciais, exportando açúcar e importando escravos, vinho e gêneros alimentícios, ocupou o exercício da cobrança de impostos na cidade de Salvador. Em 1646, foi denunciado como cristão-novo à Inquisição, mas, usando suas relações em Portugal, se livrou de qualquer suspeita e

---

<sup>163</sup>DH7:380-2 Portaria que se passou para que Bento Gomes, João Calhelha, Lourenço de Mattos, Manuel Calhelha criados do Padre Antonio Pereira não inquietassem da suas terras o Sargento-maior Antonio Guedes de Britto, 06/12/1668.

<sup>164</sup>DH7:380 Portaria que se passou para ser preso Antonio Crioulo escravo do Padre Antonio Pereira, 07/12/1668.

<sup>165</sup> CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3° ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 82.

<sup>166</sup> COSTA, Afonso. Guedes de Brito, o povoador (História de Jacobina). In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXXII; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1952. p. 321.

ainda se tornou um familiar do Santo Ofício<sup>167</sup>. Pouco depois, também foi admitido como irmão de maior condição da Santa Casa da Misericórdia, tendo sido eleito em 1654, tesoureiro da irmandade. Em 1650, Viegas se casou com Joana de Sá Peixoto, filha de um rico senhor de engenho e ex-vereador da Câmara Municipal<sup>168</sup>.

O próprio João Peixoto Viegas também participou da Câmara Municipal como vereador nos anos de 1664, 1668 e 1686. Serviu em outros postos governamentais e, em 1673, ocupou o cargo de secretário da Câmara Municipal. Tornou-se amigo e sócio de Bernardo Vieira Ravasco, uma aliança que ficou selada pelo casamento do filho de Viegas (Francisco de Sá Peixoto) com um membro da família Vieira Ravasco (provavelmente Ângela Bezerra)<sup>169</sup>.

Segundo Stuart B. Schwartzs, diferentemente da maioria dos ricos da Capitania da Bahia, João Peixoto Viegas não investiu maciçamente na indústria açucareira, mas em terras e na criação de gado, voltou-se mais para o interior, onde estabeleceu fazendas com os seus rebanhos. Em 1651, comprou grandes extensões de terras para além de Cachoeira, no Alto Paraguaçu, Itapororocas e Agua-Fria. Em 1665, assegurou o título de um vasto território de mais de 100 mil acres (17,36 léguas quadradas ou 625 km<sup>2</sup>) entre os rios Paraguaçu e Jacuípe<sup>170</sup>.

Como sertanista, também acompanhou D. Rodrigo de Castelo Branco à Itabaiana e pelo sertão das Jacobinas em diligências para investigar a existência de minas de prata. Juntamente com Antonio Guedes de Brito, entrou em contenda com os jesuítas, que a partir de 1666 haviam estabelecido missões no Sertão das Jacobinas, pela administração das aldeias Payayá. Viegas estabeleceu uma aliança com os Payayá, descendo-os para as terras de sua propriedade, utilizando-os em sua defesa e como mão de obra auxiliar. Em 1671, habilmente negociou com os Payayá para se colocarem em benefício do Estado no combate a índios hostis a partir das diligências dos paulistas

---

<sup>167</sup> Familiar do Santo Ofício: homem que após as suas provas de limpeza de sangue, recebe a carta do Tribunal para servir em diligências e goza de certos privilégios, em razão de ser da casa, e de seu serviço. Ver SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado**. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p. 9. Disponível no site <http://www.brasiliana.usp.br/>. Consultado no dia 17/9/2010.

<sup>168</sup> FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 438; SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 309-10.

<sup>169</sup> SCHWARTZ & PÉCORA, *op. cit.*, 2002. p. 309-10.

<sup>170</sup> SCHWARTZ & PÉCORA, *op. cit.*, 2002. p. 309-10.

Brás Rodrigues de Arzão, Estevão Ribeiro Baião Parente e João Amaro Maciel Parente<sup>171</sup>.

Conforme as provisões de 1 de dezembro de 1674 e 8 de março de 1675, João Peixoto Viegas recebeu de Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça a administração legal dos Payayá<sup>172</sup>. Para Afonso Costa, além dos jesuítas e do novo governador geral Roque da Costa Barreto (1678-1682), quem também se opôs à administração dos Payayá por João Peixoto Viegas, amigo de Antonio Guedes de Brito, foram os Ávilas<sup>173</sup>. Assim, pela Carta régia de 26 de agosto de 1680 Viegas teve que restituir aos jesuítas a administração de 230 índios Payayá<sup>174</sup>.

Outros importantes senhores de terra nos sertões foram os Adorno e Rodrigues. Sobre a importância destas famílias é preciso voltar à década de 1530, quando o fidalgo genovês Paulo Dias Adorno e seus irmãos José, Rafael, Antônio e Diogo Dias Adorno e o português de Óbidos, Afonso Rodrigues participaram da expedição de Martim Afonso da Souza. A família Adorno teria fugido de Gênova devido a conflitos com outra poderosa família local e por isso se refugiaram em Portugal e nas terras lusitanas e castelhanas do Novo Mundo. Assim, a América portuguesa foi o destino desses cinco irmãos Adorno<sup>175</sup>.

Na Bahia de Todos os Santos, Paulo Dias Adorno se casou com Felipa Álvares e Afonso Rodrigues com Madalena Álvares, filhas de Diogo Álvares, o “Caramuru”. Do primeiro casal nasceram Antonio Dias Adorno e Catarina Dias Adorno, do segundo foram Gaspar Rodrigues, Álvaro Rodrigues e Rodrigo Martins<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 438.

<sup>172</sup> DH25:397-404 Registo da Provisão por que se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 5/4/1675.

<sup>173</sup> COSTA, Afonso. Guedes de Brito, o povoador (História de Jacobina). In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXXII; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1952. p. 319.

<sup>174</sup> DH68:8-9 Carta de Sua Alteza sobre conceder-se aos Padres da Companhia a administração dos índios assim no espiritual com temporal e se restituam aos ditos Padres 230 índios que João Peixoto Viegas mandou ao interior do sertão, 26/8/1680.

<sup>175</sup> NEVES, Juliana Brainer Barroso. **Colonização e Resistência no Paraguaçu- Bahia, 1530-1678**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2008. p. 20.

<sup>176</sup> NEVES, Juliana Brainer Barroso. **Colonização e Resistência no Paraguaçu- Bahia, 1530-1678**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2008. p. 21; FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 18; 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. p. 90-8

Paulo Dias Adorno guerreou índios hostis na Bahia, Espírito Santo e Rio de Janeiro. Em 1558, no Espírito Santo, participou da entrada de Fernão de Sá e foi um dos poucos que escapou vivo dessa diligência. Em 1565 e 1567, com Estácio de Sá, participou dos assaltos aos tamoios e foi ferido em combate. Na capitania da Bahia, auxiliou o governador-geral Mem de Sá nas chamadas Guerras do Paraguaçu<sup>177</sup>.

A filha de Paulo D. Adorno, Catarina Dias Adorno, em 1 de janeiro de 1552, se casou com o português Francisco Rodrigues. As filhas desse casal se casaram com os filhos do português Afonso Rodrigues, dando início à Casa dos Rodrigues Adornos da Cachoeira no baixo Paraguaçu, famosa pelas atividades de busca de metais, pedras preciosas e captura e escravização de índios. O primogênito dessa união familiar foi Afonso Rodrigues Adorno, pai dos também sertanistas Afonso Rodrigues Adorno (filho), João Rodrigues Adorno, Gaspar Rodrigues Adorno e Agostinho Pereira. Os dois últimos tiveram uma importante participação na Guerra dos Bárbaros no Recôncavo e Sertão das Jacobinas<sup>178</sup>.

Assim, o que se formou nos sertões “de dentro” (Bahia) e “de fora” (Pernambuco) foi uma sociedade pecuarista, dominada por grandes senhores de sesmarias, cujos detentores, a maioria vivia em Salvador. Da capital delegavam a administração de suas propriedades a procuradores, empregados, arrendatários ou pequenos criadores que estabeleciam fazendas de gado<sup>179</sup>.

Os primeiros povoadores do sertão não foram os donos das sesmarias, mas seus escravos e agregados, num período que ficou conhecido como “época do couro”<sup>180</sup>. Pois, diante da vida apertada no sertão, tornou-se necessária para os colonos a utilização de utensílios do couro, além da adoção dos costumes e alimentos indígenas.

A facilidade em se obter terras praticamente desconhecidas acabou gerando uma forte tensão social. Pois, conforme as frentes pioneiras avançavam pelos sertões, muitas vezes, encontravam as terras já apossadas juridicamente, com base nas políticas de doações e arrendamentos feitos em Salvador e na Metrópole. Assim, aqueles que

<sup>177</sup> FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 18.

<sup>178</sup> FRANCO, *op. cit.*, 1989. p. 18. Sobre a Casa dos Rodrigues Adornos do Paraguaçu, ver o trabalho de NEVES, Juliana Brainer Barroso. **Colonização e Resistência no Paraguaçu- Bahia, 1530-1678**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2008. p. 11-38

<sup>179</sup> ANDRADE, Manuel Correia de. A pecuária e a produção de alimentos no Período Colonial. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002. p. 103.

<sup>180</sup> ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5° ed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 126-9.

chegavam às novas áreas, depois de duras privações, tinham que se contentar em arrendar terras aos poderosos sesmeiros, que da capital da América portuguesa, controlavam os mecanismos políticos e os argumentos legais que lhes garantiam os direitos <sup>181</sup>.

Com relação aos ocupantes, a legislação portuguesa praticamente ignorava a sua existência. Em caso de conflitos, reconhecia-se o direito dos sesmeiros que haviam sido agraciados e reconhecidos pelo poder monárquico na colônia. Os alegados proprietários das terras, no uso dessa faculdade, legalizavam extensas áreas já ocupadas e depois passavam a cobrar foros e arrendamentos dos novos moradores<sup>182</sup>. Antonio Guedes de Brito, um que sabia muito bem aproveitar essas circunstâncias para incorporar mais terras ao seu já extenso domínio fundiário, em sua **Declaração das Terras de 1676**, informa que em 2 de Março de 1665, pediu uma área em

Caguague, junto ao Itapicurú por elle acima té asuas nascenças com seis legoas de largo por haverem muitos mattos, e serras, comque se não fazia toda adistancia habitivel, logo aspovoei demeus proprios Currâes, que algúns delles me lanssarão fora o Capitão Antonio Guedes de Paiva, eoutros mais, de quem tenho dado força que me tem confessado e corro actualmente pleito com elles sobre arestituição das dittas terras<sup>183</sup>.

As tensões e choques entre sesmeiros e rendeiros levaram a Coroa a limitar as doações, tentando impor regras na ocupação das fronteiras. As ocupações das terras sertanejas obedeciam ao plano português de concessão de terras por meio de doações de sesmarias, uma associação com o capital particular para efetivar a colonização crescente dos sertões, e dos arrendamentos, que foi a resposta encontrada para a questão da apropriação e monopolização precoce das terras. Entretanto, também, aconteciam outras formas de acesso à terra e de fixação dos homens no interior, como as terras indivisas e as malhadas<sup>184</sup>.

Ao longo dos sertões dos rios São Francisco e Paraguaçu constituíram-se amplas áreas de terras indivisas, ou seja, campos em que se criavam “à solta” animais de pequeno porte (como cabras, porcos e galinhas), que viviam “no comum” ao lado do terreiro. Tais áreas comunais eram estabelecidas em superfícies cobertas de caatinga e

---

<sup>181</sup>SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002. p. 125.

<sup>182</sup>NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 94.

<sup>183</sup>BRITO, Antonio Guedes de. Declaração das terras. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. Anno XXIII. Vol. XI. Nº 42. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1916. p. 70-1.

<sup>184</sup>SILVA, *op. cit.*, 2002. p. 129.

utilizadas como pastagens naturais, sem cercas de madeira, pedra ou macambira nem outros limites de propriedade<sup>185</sup>.

Já o outro exemplo de forma alternativa de apossamento da terra eram as malhadas, áreas de uso coletivo que serviam como local de reunião do gado para pernoite, “ferra” ou “junta” (recolhimento do gado para formar as boiadas que seriam comercializadas). As malhadas, embora pudessem estar localizadas nas terras de algum fazendeiro, poderiam ser usadas por todos, sem permissão ou cobrança de direitos.

Assim, segundo Francisco Carlos Teixeira da Silva, aos poucos os sertões foram se convertendo em um imenso pasto, onde a população conseguiu em largos trechos impor um regime de uso comunal das terras que era bem distinto do regime de posse e uso da terra apoiado pela política de concessão de sesmarias e arrendamento, que se baseava na apropriação individual e privada da terra<sup>186</sup>.

Nas palavras de Eurico Alves Boaventura, “foi o boi que provocou a descoberta do sertão, assinalando os pontos cardeais [das Capitanias] com rastro do seu passo vagaroso e constante”<sup>187</sup>. Segundo o historiador Capistrano de Abreu, a criação do gado vacuum se desenvolveu inicialmente nas cercanias da cidade do Salvador, mas com a conquista de Sergipe, aquela se estendeu à margem direita do rio São Francisco, cujo curso foi acompanhado pelo gado. Com o afastamento do litoral, um dos caminhos da criação de gado “passava por Pombal no Itapicuru, Jeremoabo no Vasabarris, atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada” (provavelmente o município de Paulo Afonso) e a região dos “Bons Pastos” (região do Alto Itapicuru no sul do Maranhão até o atual Tocantins), onde se encontrava com as boiadas de Pernambuco e as vindas do Piauí e Maranhão. Outro caminho trilhado com a expansão do gado era o da passagem das Jacobinas para Juazeiro<sup>188</sup>.

A criação de gado consistiu em um fator preponderante da penetração colonizadora do sertão. Segundo Antonil, “há currais no território da Bahia e de Pernambuco, de duzentas, trezentas, quatrocentas, quinhentas, oitocentas e mil cabeças”. Mais que isso, havia “fazendas a quem pertencem tantos currais que chegam a ter seis mil, oito mil, dez mil, quinze mil e mais de vinte mil cabeças de gado, donde se tiram cada ano muitas boiadas”. No entanto, deve-se observar que tais dados variavam

<sup>185</sup>SILVA, *op. cit.*, 2002. p. 129.

<sup>186</sup>SILVA, *op. cit.*, 2002. p. 131.

<sup>187</sup> BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e Vaqueiros**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1989. p. 22.

<sup>188</sup>ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 124-5.

“conforme os tempos são mais ou menos favoráveis à parição e multiplicação do mesmo gado, e aos pastos assim nos sítios como também nos caminhos”<sup>189</sup>.

A partir de 1620, Francisco Dias d’Ávila, neto do primeiro Garcia d’Ávila,

promoveu o povoamento dos altiplanos de Jacobina, levou o gado do Itapicuru para o médio São Francisco. Fez do boi o seu soldado. O rebanho arrastava o homem; atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania. Dilatavam-na<sup>190</sup>.

Além de fonte de alimentos como carne e leite nos dias não proibidos para os moradores das cidades, freguesias e vilas do Recôncavo e sertão, o gado bovino servia como fonte motriz dos engenhos, carros e demais necessidades dos “lavradores da cana, tabaco, mandioca, serrarias e lenhas”, além de fornecer o couro para os rolos de tabaco que eram embarcados para a costa da África e Portugal<sup>191</sup>.

Nos sertões, para a fixação dos currais, funcionamento e cotidiano nas fazendas de gado não se exigia uma grande presença humana em números. Conforme Boaventura, “bastava um casal para gerir uma fazenda e fazer com que germinassem os mestiços de que se encheu o sertão”. Dada a sua simplicidade e rusticidade, de pouca coisa se necessitava para fundar uma fazenda de gado. Para os currais, o essencial era a casa, “a trancos e barrancos levantados”, o cercado do curral, o aprisco, os couros, a vara de ferrão e o ferro com as iniciais do dono ou o desenho de sua predileção<sup>192</sup>.

Não obstante, a criação de gado teve como um dos seus obstáculos os índios chamados “tapuias”. Por não quererem entregar suas terras ao gado e por desfrutarem deste contra a vontade dos donos, muitas guerras foram movidas contra os grupos da família kariri e etnia Payayá. Como observou John Hemming, “o gado era terrivelmente tentador para os caçadores índios” que “nunca tinham visto animais tão grandes e tão fáceis de caçar”<sup>193</sup>.

Concomitantemente à expulsão dos índios, novas terras foram incorporadas pelos sesmeiros da família d’Ávila. O segundo Garcia d’Ávila e o seu tio, o padre

<sup>189</sup> ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3° ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. p. 200

<sup>190</sup> CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3° ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 41.

<sup>191</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 201.

<sup>192</sup> BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e Vaqueiros**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1989, p. 26

<sup>193</sup> HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 499

Antonio Pereira, “em 1658 e 59 conseguiam cinquenta léguas de novas sesmarias. E os cariris (provavelmente Payayá), rechaçados do morro do Chapéu para a margem direita do grande rio, cediam o lugar aos conquistadores”<sup>194</sup>.

Segundo o padre jesuíta Antonil em **Cultura e Opulência do Brasil**, “do sertão de dentro as boiadas vão quase todas para a Bahia, por lhes ficar melhor caminho pelas Jacobinas, por onde passam e descansam”<sup>195</sup>. A abundância de água em rios e fontes, a fertilidade das planícies e a vegetação rala faziam do Sertão das Jacobinas um lugar propício para a expansão da pecuária e a instalação de fazendas, posto que o estabelecimento dos currais dependia da disponibilidade de pastos e outros recursos naturais<sup>196</sup>.

Conforme o jesuíta Antonil,

e porque as fazendas e os currais do gado se situam aonde há largueza de campo, e água sempre manante de rios ou lagoas, por isso os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio de São Francisco, na do rio das Velhas, na do rio das Rãs, na do rio Verde, na do rio Paramirim, na do rio Jacuipe, na do rio Ipojuca, na do rio Inhambupe, na do rio Itapicuru, na do rio Real, na do rio Vasabarris, na do rio Sergipe e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários, que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais, e, só na borda aquém do rio de São Francisco, cento e seis<sup>197</sup>.

O trabalho nas fazendas de gado do sertão, na formação da chamada civilização da pecuária era realizado por mão-de-obra livre, mas também por braço escravo de origem africana e indígena escravizada ou administrada<sup>198</sup>. Adquirida a terra para uma fazenda, o trabalho inicial era o de acostumar o gado ao novo pasto. Como dirigente desse estabelecimento, ao vaqueiro cabia amansar e ferrar os bezerros, curar as bicheiras, queimar os campos, extinguir os predadores, conhecer as malhadas escolhidas pelo gado para ruminar e abrir cacimbas e bebedouros<sup>199</sup>. Este trabalho baseava-se em um sistema de paga que, depois de quatro ou cinco anos de serviço, remunerava o vaqueiro com um quarto das crias de gado. Segundo os clássicos Capistrano de Abreu e

<sup>194</sup> CALMON, *op. cit.*, 1983, p.72.

<sup>195</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 200.

<sup>196</sup> Sobre o regime de terras e o trabalho na pecuária sertaneja, ver SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

<sup>197</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 199-200.

<sup>198</sup> SILVA, *op. cit.*, 2002. p. 136

<sup>199</sup> ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5° ed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 127.

Caio Prado Júnior, esse sistema permitia ao vaqueiro adquirir ou arrendar terras dos senhores de sesmarias, podendo estabelecer-se por conta própria<sup>200</sup>.

Opinião, entretanto, da qual Pedro Puntoni discorda, pois, para ele, o vaqueiro, caso existisse tal possibilidade, acumularia grandes responsabilidades e despesas com o gado. O que comprometia a sua sobrevivência e de seus ajudantes, posto que o trato com a boiada consumiria toda a sua paga<sup>201</sup>.

As boiadas de cem, cento e cinquenta, duzentas e trezentas cabeças de gado que iam para a cidade de Salvador, saíam das Jacobinas e paravam em Capoame (atual município de Dias d'Ávila), onde havia pasto e lá eram compradas pelos marchantes. Sobre a condução das boiadas do sertão para o litoral, Antonil afirma que eram trazidas por “brancos, mulatos e pretos, e também, índios, que com este trabalho procuram ter algum lucro”. Neste serviço,

guiam-se indo uns adiante cantando, para serem desta sorte seguidos do gado, e outros vêm atrás das reses, tangendo-as, e tendo cuidado que não saiam do caminho e se amontoem. As suas jornadas são de quatro, cinco e seis léguas, conforme a comodidade dos pastos aonde hão de parar. Porém, aonde há falta de água, seguem o caminho de quinze e vinte léguas, marchando de dia e noite, com pouco descanso, até que achem paragem aonde possam parar. Nas passagens de alguns rios, um dos que guiam a boiada, pondo uma armação de boi na cabeça, e nadando, mostra às reses o vão por onde hão de passar<sup>202</sup>.

Com relação às condições de trabalho e pagamento dos condutores das boiadas, Antonil diz que

quem quer que entrega a sua boiada ao passador, para que a leve das Jacobinas até Capoame, que é jornada de quinze ou dezasseis até dezassete dias, lhe dá por paga do seu trabalho um cruzado por cada cabeça da dita boiada; e este corre com os gastos dos tangedores e guias; e tira da mesma boiada a matalotagem da jornada. De sorte que, se a boiada constar de duzentas cabeças de gado, dão-se-lhe outros tantos cruzados, se com todas chegar ao lugar destinado. Porém, se no caminho algumas fugirem, tantos cruzados se diminuem quantas são as reses que faltam. Aos índios que das Jacobinas vêm para Capoame se dão quatro até cinco mil réis (4\$000 ou 5\$000), e ao homem que com o seu cavalo guia a boiada, oito mil réis (8\$000). Sendo as distâncias maiores, cresce proporcionadamente a paga de todos. E, por isso, do rio de São Francisco acima, vindo para o Capoame, alguns dos que tomam à sua conta trazer boiadas alheias querem seis ou sete tostões por cada cabeça, e mais, se for maior a distância<sup>203</sup>.

Por ser uma economia voltada para o mercado do litoral, para onde as boiadas eram conduzidas por centenas de léguas pelos vaqueiros e tangedores, havia a

<sup>200</sup> ABREU, *op. cit.*, 1963. p. 127; PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23 ed – São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 191.

<sup>201</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 36.

<sup>202</sup> ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3° ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. p. 199.

<sup>203</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 202.

necessidade de pontos de repouso e de engorda durante o percurso<sup>204</sup>. Por conseguinte, devido a sua maior frequência de chuvas e por ser um lugar de “pastos bons”, o Sertão das Jacobinas foi escolhido como parada obrigatória para o repouso das boiadas que seriam levadas para a cidade da Bahia, ou então, “se por causa da seca forem obrigados”, vendidas no local<sup>205</sup>.

Entretanto, Antonil informa ainda que o valor de compra do gado variava conforme as distâncias percorridas, local de comércio ou referência de mercado, qualidades e temperamento das reses:

uma rês, ordinariamente, se vende na Bahia por quatro até cinco mil réis; os bois mansos, por sete para oito mil réis. Nas Jacobinas vende-se uma rês por dois mil e quinhentos até três mil réis. Porém, nos currais do rio de São Francisco, os que têm maior conveniência de venderem o gado para as minas o vendem na porteira do curral pelo mesmo preço que se vende na cidade<sup>206</sup>.

Além da frente pastoril, outro movimento que confrontou os colonizadores com os povos indígenas do sertão foi a busca por metais preciosos. Conforme o Coronel Pedro Barbosa Leal, em seu relatório de 22 de novembro de 1725 para o Vice-rei Conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes (1720-1736), sobre a descoberta, por Antônio Carlos Pinto, das minas do rio Paramirim, “os certões da Bahia abundam em metaes de toda sorte”<sup>207</sup>.

Decerto, desde os primórdios da colonização, a ambição de alcançar o Eldorado alimentara os sonhos de portugueses e mamelucos, aos quais os índios transmitiam informações sobre a existência de serras nas cabeceiras do rio São Francisco onde havia metal amarelo ou prateado.

Este foi o impulso que provocou os maiores transtornos aos índios, pois promoveu a penetração brusca e constante de populações para os territórios dos Sapoiá, Maracás e dos Payayá. Não é a toa que muitas dessas expedições. empreendidas

<sup>204</sup> ANDRADE, Manuel Correia de. A pecuária e a produção de alimentos no Período Colonial. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002. p. 103.

<sup>205</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982.p. 200.

<sup>206</sup> ANTONIL, *op. cit.*, 1982. p. 202. Sobre a trajetória dos rebanhos do sertão do São Francisco e de Jacobina até a cidade da Bahia, ver LOPES, Rodrigo Freitas. **Nos Currais do Matadouro Público: o abastecimento de carne verde em Salvador no século XIX (1830-1873)**. Salvador. Dissertação de Mestrado em História Social-UFBA, 2009. Sobre a ocupação do sertão das Itapororocas (Feira de Santana) a partir da relação entre fazendas de gado, atividades agrícolas e trabalho escravo, ver FREIRE, Luiz Cleber Moraes. **Nem tanto ao mar, nem tanto à terra: pecuária, escravidão e riqueza em Feira de Santana, 1850-1888**. Dissertação de Mestrado em História Social-UFBA, 2007.

<sup>207</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83

conjuntamente por bandeirantes baianos e paulistas, buscavam descobrir as minas de ouro e prata mas, também, tinham o interesse de reprimir ou obter indígenas para servirem de mão de obra escrava:

Gaspar Rodrigues Adorno, Afonso Roiz Adorno e outros [bandeirantes] foram encarregados de reprimir os Índios confederados, fazer descobrimentos no centro da Bahia e norte das minas, franquear o sertão incógnito e fazer publicas as minas que nelle há<sup>208</sup>.

Estas bandeiras baianas visavam satisfazer a demanda de mão de obra na região do Recôncavo, onde o trabalho indígena era essencial para os arrendatários e para pequenos proprietários e produtores que se voltavam para o mercado regional<sup>209</sup>. Já para os paulistas, as frequentes incursões ao interior, como as que foram contratadas para combater os “Tapuias” do sertão da Bahia, buscavam alimentar uma reserva crescente de força de trabalho indígena que possibilitava a produção e o transporte de excedentes agrícolas na região do Planalto Meridional, tendo um importante papel para a formação e integração da sociedade seiscentista de São Paulo<sup>210</sup>.

Por outro lado, é sabido que muitos sertanistas paulistas empregados nas Guerras dos Bárbaros nas Capitanias da Bahia e do Rio Grande e na Guerra dos Palmares não retornaram para a Capitania de São Vicente e preferiram viver como proprietários fazendeiros ou lavradores nas terras adquiridas com suas armas. Segundo Capistrano de Abreu, ainda antes do descobrimento das minas, já havia mais de cem famílias paulistas nas ribeiras do rio das Velhas e do São Francisco entregues à criação de gado<sup>211</sup>. Provavelmente, fazia parte da política da Coroa a fixação desses homens e suas tropas para melhor controlá-los, pois eram temidas as forças e sua habilidade de combatentes em caso de uma revolta de caráter separatista.

A partir da segunda metade do século XVI, diversas expedições, em sua maioria, saídas de Salvador, da Vila de Porto Seguro, de Ilhéus e de Cachoeira partiram com um ímpeto inicial de buscar supostas riquezas minerais nas terras incógnitas do sertão,

<sup>208</sup> A Dupla Missão In. **Anais do Arquivo Público da Bahia e do Museu do Estado da Bahia**. Direção de Francisco Borges de Barros. nº 3; Ano III; Vols. IV e V; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919. p. 180.

<sup>209</sup> 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. p. 206. Ver também SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 40-73.

<sup>210</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 8-9. Essa questão com os aspectos da distribuição de sesmarias aos paulistas como política governamental de sedentarizá-los para controlá-los será ampliada no terceiro capítulo.

<sup>211</sup> ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 106.

arriscando-se em aventuras alimentadas por “mitos da conquista”<sup>212</sup>. Desse período, as principais entradas para o Sertão das Jacobinas foram as de João Coelho, Gabriel Soares de Sousa e Belchior Dias Moreia<sup>213</sup>.

De acordo com o relatório do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Vice-rei Conde de Sabugosa, de 22 de novembro de 1725, os *negros da terra* administrados por Gabriel Soares de Sousa, vindos do sertão de onde pombearam (captura para o cativeiro) outros gentios para o trabalho compulsório, lhe trouxeram uma “pedra cravada de ouro que lhe havia dado o gentio do certão”.

Certificado de que aquela pedra continha ouro, Gabriel Soares de Sousa embarcou para Portugal e se ofereceu a Sua Majestade para fazer os devidos descobrimentos. Com a aprovação régia e as ordens necessárias, Sousa “trouxe em sua companhia um homem experiente de minas”, e na Bahia foi para seu engenho de Jaguaripe, “aonde com os seus índios e algumas pessoas brancas que adquirio compôz tropa e fez entrada no certão em demanda do Para-mirim, donde tinha sahido aquella primeira pedra que trouxeram os índios”<sup>214</sup>.

Em **História Territorial do Brasil**, Felisbello Freire informa que Soares de Souza:

partiu das margens do Jaguaripe, onde tinha sua fazenda, em procura dos sertões do Paraguassú, para d’hai demandar as nascentes do rio São Francisco, que era o seu principal objetivo. Remontando o Valle do Jaguaripe até suas cabeceiras, passou-se para o de Paraguassú, que transpoz depois de o haver seguido em grande extensão; enveredando-se depois para noroeste, atravessou as catingas ao Oriente da serra do Orobó, rodeou o rio Jacuípe, attingiu as cabeceiras do rio Itapicurú e chegou ao sítio de Jacobina, onde descobriu ouro e talvez prata; passou-se depois para as campinas do valle superior do rio Salitre, de onde se internou pelos sertões, procurando as nascentes do rio São Francisco, perdendo nessa faina grande parte de sua comitiva, a ponto de não ficar tradição do itinerário que seguiu d’ahi por deante. As privações e doenças dizimaram toda a comitiva, vindo a fallecer Gabriel Soares em paragem afastada e desconhecida,..., ficando de todo as minas obscuras, até que Deus, queira manifestal-se<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Sobre os mitos da conquista, ver HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. p. 1-34.

<sup>213</sup> A “entrada de João Coelho de Souza”, em 1583 pelo Paraguaçu ao São Francisco, alcançando cem léguas além do “sumidouro” que é a cachoeira de Paulo Afonso, é uma das mais ousadas e confusas. O roteiro desta viagem transformara o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza em bandeirante. CASCUDO, Luis da Câmara. **Tradições Populares da Pecuária Nordestina**. Recife, Editora ASA, 1985. p. 69. Sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, ver o relatório do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Vice-rei Conde de Sabugosa, de 22 de novembro de 1725, publicado em VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

<sup>214</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 70.

<sup>215</sup> *apud* FREIRE, Felisbello. **História Territorial do Brasil**. vol I. Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998. p. 72.

Entretanto, segundo o coronel Pedro Barbosa Leal, os detalhes que selaram o destino de Gabriel Soares de Sousa foram que

seguio este a sua derrota a buscar as serras de Jacobina e Pedra Furada aonde examinou e descobriu o que acusa o roteiro que ha de Belchior Dias Moreyra. Do pé desta serra de Jacobina e Pedra Furada atravessou as serras de Jacobina para a parte de dentro, e se encaminhou para as partes do morro do Chapéo, e se presume que chegando a um sitio que hoje se chama a Gorugueia, aonde descobriu algum haver, em este certão entre Jacobina e Para-mirim do rio das Contas se perdeu e morreu Gabriel Soares com toda a sua tropa. E a noticia que ha é que tendo assentado a officina que levava, se levantou uma noite entre o seu gentio manso e o gentio do certão que elle tinha aggregado uma grande pendencia, e que elle sahira da sua barraca naquelle conflicto com uma catana nas mãos para os apartar, maltratou alguns de uma e outra parte, os quaes todos escandalizados fugiram e desampararam, deixando-o naquelle deserto aonde com certeza morreu e os mais que o acompanharam, e de toda a sua tropa não sahio ao povoado mais que o mineiro que elle levou, que por mais robusto ou por mais bem afortunado, pôde fazer regresso á Bahia para ser fiel testemunha daquella perdição<sup>216</sup>.

Deste trecho, pode-se perceber a importância dos grupos indígenas como pombeiros e guias dos caminhos dos sertões. Além disso, devem-se ressaltar as diferentes escolhas adotadas pelos índios a depender do tratamento dado pelos colonos portugueses e de suas opções quanto ao relacionamento assim como de suas expectativas e experiências anteriores, realçando o seu caráter de agentes históricos.

Uma informação que contraria a imagem passiva até pouco tempo representada pela historiografia latino-americana e brasileira a respeito dos chamados “índios pacificados”, uma percepção resultante de um processo que, segundo afirmou o professor John Monteiro, envolve “o abrupto deslocamento dos holofotes dos colonizadores para os colonizados”<sup>217</sup>.

Sobre a entrada de Belchior Dias Moreira, Pedro Barbosa Leal diz que:

preparado Belchior com a sua tropa no rio Real se encaminhou para as serras de Jacobina, fazendo seu caminho pelo rio Itapicurú acima, buscando o sertão de Massacará, passando pela serra Bendutayú, desta passou á serra do ‘Puarassia’ que se acha no meio da catinga do ‘Tocano’, onde fez exames d’ahi passou para a serra do ‘Teiuba’, onde também fez exames, passou della ás serras de ‘Jacobina’ e continuando sua marcha por ellas para a parte do sul foi a ‘Pedra Furada’, d’ahi passou ao rio Salitre e por elle acima foi buscar o lugar onde se presume que morreu Gabriel Soares, passou a serra ‘Branca’, da serra ‘Branca’ passou ás serras de ‘Osoroá’ que se avisinham ao rio

<sup>216</sup> Segundo o coronel Pedro Barbosa Leal, se presume que Gabriel Soares de Souza morreu em um lugar chamado “Tapuyaubatuba”, que quer dizer “flechas de tapuias” ou então no “sítio de Gorugueya, defronte do morro do Chapeo”. Ver LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 72.

<sup>217</sup> MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001. p. 1.

S. Francisco e dellas passou ao rio Verde e do rio Verde ao Paramirim e por elle acima procurou a aldeia dos Tubajaras que existiu á beira do Paramirim, junto ao sitio que hoje chamam Periperi, donde voltou não sei por onde, mas sei que tornou a buscar o rio Salitre, seguiu por elle abaixo descobrindo as minas do ‘Salitre’, tornou a subir ao rio S. Francisco, seguiu por elle abaixo, foi ao ‘Corariá’, e onde descobriu as amethystas e novas minas de salitre na serra do ‘Oroquery’, continuou a marchar pelo rio abaixo, passou á outra parte de Pernambuco e se recolheu para ‘Itabayana’ a sua casa, gastando nessa entrada oito annos, no decurso dos quaes se não soube noticias delle, tanto assim que em sua casa o reputaram por mortos<sup>218</sup>.

Conforme o Relatório de Pedro Barbosa Leal, Belchior Dias Moreia era neto de Diogo Álvares, e vivia no sertão do rio Real abastado de terras, fazendas e de gado. Dois anos depois da expedição fracassada de Gabriel Soares, alguns dos seus remanescentes foram em busca de Belchior Dias pelo conhecimento que deste tinham e o incentivaram a organizar uma nova entrada em busca daquelas minas de prata<sup>219</sup>.

Belchior Moreia afirmou ter encontrado fabulosas minas de prata, entretanto, condicionou que só revelaria a sua localização caso tivesse a garantia das promessas de privilégios pelo Governo Geral. Como seus requerimentos não foram atendidos pelas autoridades, Belchior morreu sem revelar a localização das minas. Belchior Dias Moreia deixou por sucessor da sua casa um filho natural que tivera com uma índia da aldeia do Jeru (corresponde a Tomar do Jeru, localizada no atual Estado do Sergipe), chamado Robério Dias. Este não quis seguir as empresas do seu pai e provavelmente deixou perder ou escondeu todas as memórias e roteiros que o Belchior Dias Moreia lhe tinha deixado<sup>220</sup>. O que despertou nas sucessivas gerações o interesse pela célebre “lenda sobre as minas de prata”<sup>221</sup>.

Em 1655, com uma suposta cópia do roteiro de Belchior Dias Moreira, o padre Antônio Pereira da Casa da Torre de Tatuapara encarregou aos irmãos João Lourenço e Manoel Calhelhas, seus subalternos, de procederem às investigações a partir dos dados contidos no papel. Contudo, esta empreita não pôde ser feita pois os informes eram demasiado vagos e as serras, por serem muitas, bastante confusas<sup>222</sup>.

Robério Dias teve uma filha chamada Lourença, que foi casada com Paulo de Araújo, destes nasceu o coronel Belchior da Fonseca Saraiva Dias Moreia, chamado Muribeca, que herdou a propriedade do rio Real de seu bisavô Belchior Dias Moreia. O

<sup>218</sup> LEAL, *op. cit.*, 1978. p. 72.

<sup>219</sup> LEAL, *op. cit.*, 1978. p. 72

<sup>220</sup> LEAL, *op. cit.*, 1978. p. 72

<sup>221</sup> CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3º ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 49-53.

<sup>222</sup> MAGALHÃES, Basílio de. **Expansão Geográfica do Brasil Colonial**. 3 ed. Rio de Janeiro:EPASA, 1944. p. 70-1.

Governador Affonso Furtado quis retomar os descobrimentos de Belchior Dias Moreira, e assim chamou o coronel Belchior da Fonseca para que declarasse os roteiros do seu bisavô e descobrisse as minas<sup>223</sup>.

O governador Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça (1671-1675) incumbiu ao coronel Belchior da Fonseca Saraiva Dias Moreira, o “Moribeca”, um bisneto de Belchior Dias Moreira, de encontrar as “lendárias minas de prata”. Em 1675, o coronel Saraiva Moreira dirigiu-se às “cabeceiras do rio Real e as do Jibibiri, e a uma serra do Canini” de onde tirou algumas amostras de mispíquel, que ele havia misturado com minério de prata, e entregou o material às autoridades portuguesas que o remeteu para Lisboa. No entanto, para azar do “Moribeca” a embarcação que levaria a sua “prova” para a capital do Império português acabou afundando<sup>224</sup>.

O Sr. Affonso Furtado quis renovar aquelles descobrimentos de Belchior Dias Moreya pelo que chamou o dito coronel Belchior da Fonseca, a quem chamaram o Moribeca, para que declarasse os roteiros do seu bisavô e descobrisse aquellas minas. Foi o dito coronel ao certão do rio Real, á uma serra que está defronte da fazenda do Jabibiry, aonde morava e donde viveo seu bisavô a que chamavam a serra do Caniny, da qual tirou algumas pedras com marquezita que parece prata, e por que na sua casa se conservavam ainda algumas pedras de legitima prata do tempo do dito seo bisavô, introduzio estas com as que tirou da serra do Caniny e as trouxe ao Sr. Affonso Furtado que as mandou ensaiar pelo ourives Raphael Lopes, e como este entre todas escolhesse as que achou de liquida prata, tirou dellas a prata que tinham, o que vendo o sr. Affonso Furtado mandou a seu filho João Furtado com a mostra da prata e com as pedras que ficaram em ser apresentar a S. M., entendendo que tinha conseguido aquelle descobrimento em que sempre se tinha cuidado; mas como em Portugal si não achasse nas mais pedras pratas, ficou em duvida a certeza daquellas minas<sup>225</sup>.

Outra expedição, em 1677, liderada por Rodrigo do Castelo Branco, que foi acompanhada por João Soares de Macedo e João Peixoto Viegas, também não teve sucesso em encontrar prata.

Neste tempo se sabia já de um roteiro que Belchior Dias havia dado a seu sobrinho Francisco Dias, bisavô do coronel Garcia d’Avila, do haver que havia em Jacobina, foi Jorge Soares com João Peixoto Viegas a Jacobina examinar o dito roteiro e correndo muitas serras e logares o não averiguaram<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moreira, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

<sup>224</sup> MAGALHÃES, Basílio de. **Expansão Geográfica do Brasil Colonial**. 3 ed. Rio de Janeiro: EPASA, 1944. p. 70-1.

<sup>225</sup> LEAL, *op. cit.*, 1978. p. 69-83.

<sup>226</sup> LEAL, *op. cit.*, 1978. p. 69-83.

Depois, Castelo Branco foi enviado para o sul, onde encontrou as minas de Paranaguá e a de Sabarabuçu<sup>227</sup>.

Governando este estado o Sr. Roque da Costa Barreto, mandou o Sr. Rei D. Pedro que Deus haja a D. Rodrigo de Castello Branco com seiscentos mil reis de ordenado e toda despesa que fizesse por conta da fazenda real averiguar e examinar as minas de Itabayana e Jacobina pelas noticias e tradições de Belchior Dias Moreya. Foi D. Rodrigo com effeito a Itabayana ao mesmo serrote das minas a que Belchior Dias levou os governadores, donde fez algum exame e somente achou que havia alguns criadeiros que indicavam prata mas de pouca consideração e de nenhuma esperança para se romper aquella mina e retirou-se para a Bahia de onde passou para S. Paulo, ambicioso das noticias que então corriam das esmeraldas, do ouro e da prata de Sabarabuçú aonde o mataram, deixando na Bahia o tenente-general Jorge Soares de Macedo, seu cunhado, para ir examinar as minas de Jacobina<sup>228</sup>.

Durante o século XVII, por estímulos de sonhos sobre o “Eldorado” e as minas de prata, outras diversas expedições em busca de metais e pedras preciosas foram organizadas para adentrar o sertão. Entretanto, estas explorações, como as anteriores, também não trouxeram resultados práticos sobre a descoberta das minas. Se na Capitania da Bahia, as informações de Belchior Dias sobre as minas de prata não passavam de uma quimera, não obstante, o mesmo não se pode dizer das minas de salitre.

Estas mesmas expedições, que malograram inicialmente, confirmaram a existência do salitre (nitrato de potássio), um elemento menos nobre, mas muito utilizado para a fabricação de pólvora negra.

Por conseguinte, Francisco Dias d’Ávila, um sobrinho de Belchior Dias Moreia, por volta de 1620, entrara no Sertão das Jacobinas em busca das nitreiras, conforme a carta abaixo:

Diz Francisco Dias d’Ávila que ele vai por ordem do senhor governador descobrir as minas do salitre, onde também pretende descobrir metais de ouro e prata, e os mais metais que se acharem, os quais estão desde o rio de S. Francisco até o rio da Cachoeira, de rio a rio..., as serras todas de Jacobina e a serra de Loinsembá, e destas ditas serras para o sertão cem léguas, e daí para a costa do mar outras cem léguas, e porque as quer registradas. Pede a Vossa Mercê mande ao escrivão da Câmara lhe registre as ditas minas no livro dos registros nas ditas passagens com as ditas confrontações. E receberá mercê. E se lhe passe certidão de como ficam registradas. Receberá mercê.- Despacho: Registre o escrivão da Câmara estas minas pelas confrontações que o suplicante pede e de como ficam registradas lhe passe certidão. Bahia, 5 de janeiro de 1627<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> MAGALHÃES, *op. cit.*, 1944. p. 70-1.

<sup>228</sup> MAGALHÃES, *op. cit.*, 1944. p. 70-1.

<sup>229</sup> *apud* CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3° ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 54

Com efeito, ao longo do século XVII as empresas em busca do salitre foram tentadas várias vezes, porém ganhariam mais impulso nas últimas décadas daquele século. Durante o governo de Afonso Furtado de Mendonça (1671-1675), foram enviadas cartas a sertanistas da Casa da Torre de Tatuapara, como o 2º Francisco Dias d'Ávila e o Padre Antonio Pereira, com a ordem para que examinassem as minas de salitre e mandassem amostras do material encontrado.

Segundo um Relatório do Conselho Ultramarino de 1679 sobre as minas no Sertão das Jacobinas, a retirada do salitre dessa região envolveria grandes investimentos, pois não se poderia conduzir o minério em estado bruto, misturado com terra e pedra. Portanto, seria necessária a instalação de fabricas ou oficinas no mesmo sítio das minas, onde se separaria o salitre e o recolheria puro em armazéns, uma casa para o feitor e alojamentos para a mão de obra que executaria o serviço. Esses percalços explicam porque o empreendimento só foi levado a frente a partir do Governo de D. João de Lencastro (1694-1702)<sup>230</sup>.

O rei D. Pedro II, informado de que no sertão da Bahia se achavam minas de salitre, encarregou ao governador e capitão-geral D. João de Lencastro que fosse pessoalmente à região onde se afirmava que havia as ditas nitreiras. Partindo da vila de Cachoeira, João de Lencastro e a sua comitiva marcharam

“ao Jacaré, e dali a S. José das Tapororocas”, [donde foram] “à Mata, aos Tocos (Tucano), à Pinda, ao Papagaio, ao rio do Peixe, ao Tapicuru, à Serra do Teú, a outro Tapicuru chamado Mirim, e passou à Serra da Jacobina, onde refez o comboio, e continuando a marcha pelos campos daquela povoação, pelos de Terijó e pela Varnha (sic) Seca”, [quando chegaram às minas de salitre] “que chamam de João Martins”<sup>231</sup>.

O salitre colhido no referido sitio do Sertão das Jacobinas, depois de algumas experiências, foi constatado como de boa qualidade e enviado por uma frota de navios em barris de amostra para Lisboa. O que acabou convencendo a Coroa do acerto da empresa<sup>232</sup>.

Vale lembrar que a mão de obra utilizada para a extração e transporte era de indígenas dos grupos Payayá, Sapoia, Secaquerinhens e Cacherinhens, aldeados por missionários e fornecidos para o serviço do salitre. Os pagamentos desse serviço nem

<sup>230</sup> DH88:172-4 Parecer do Conselho Ultramarino relativo às minas nos sertões da Jacobina na ribeira do rio Salitre, 9/12/1679.

<sup>231</sup> PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965. p. 351.

<sup>232</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 33.

sempre eram realizados e havia muitas denúncias de abusos, agravando as tensões entre os índios, os colonos e os missionários<sup>233</sup>.

Dessa forma, necessitava-se sempre com urgência da intervenção de autoridades coloniais para a solução dessas questões. Como nos diz esta carta de 12 de abril de 1702, do Rei para o governador Lencastro:

Recebi a vossa carta de 2 de agosto em que dais conta dos índios que pretendeis situar nas terras das Minas de Salitre, com a condição de não serem violentados e que em uma aldeia que já tendes formado nas mesmas terras tínheis posto um clérigo de boa vida e procedimento. Sobre o primeiro ponto, que pertence aos índios, vos recomendo a execução dos meios de os persuadir que por sua vontade que se queiram situar nas ditas terras do salitre, e que façais sejam contratados e se lhes pague o seu trabalho como merecerem e [conforme] o estilo observado e justo para com aqueles que se ocuparem com o seu serviço, com grande respeito à conservação.....aldeias contentes e satisfeitas de assistirem nelas.....<sup>234</sup>

O sucessor de Lencastro no governo do Brasil, o D. Rodrigo da Costa, mandou sindicar as minas de salitre do Sertão das Jacobinas e as constatou como de fraco e limitado rendimento<sup>235</sup>. Assim, devido às grandes despesas, o rei D. Pedro II decidiu paralisar a fábrica de salitre do Sertão das Jacobinas<sup>236</sup>.

Decerto, a atividade mineradora que fixou volumosas populações nos sertões, ocorreu somente com a descoberta do ouro e diamante, entre o final do século XVII e princípios do XVIII, fenômeno que aconteceu quase que simultaneamente nas regiões das Minas Gerais, do Goiás, de Mato Grosso e do Sertão das Jacobinas e Rio de Contas na Bahia<sup>237</sup>. Nas Jacobinas, o fluxo imigratório de portugueses, paulistas e mineradores estimulados pela possibilidade de fazerem arrendamentos e aquisição de terras dos Ávila e Guedes de Brito.

Convém, enfim, concordar com Caio Prado Júnior quando afirma que as populações indígenas contribuíram, e muito, para a formação e atuação dos pequenos produtores agrícolas autônomos. Para satisfazerem suas necessidades alimentares, os

---

<sup>233</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 33.

<sup>234</sup> Carta sobre os índios que se mandaram aldeiar nas Minas de Salitre serem bem tratados, 12/4/1702. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 91-3.

<sup>235</sup> Sobre a exploração do salitre no sertão das Jacobinas, ver PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965.

<sup>236</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 33.

<sup>237</sup> ABREU, João Capistrano de. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5ª ed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1963. p. 143.

colonos apelavam para os índios que, em troca de ferramentas e mercadorias, lhes forneciam uma parte dos produtos cultivados em suas roças<sup>238</sup>.

Assim sendo, podemos concluir que os espaços culturais, geográficos e econômicos do Sertão das Jacobinas revelam-se como construções resultantes das complexas interações de conflitos e negociações entre múltiplos grupos indígenas, distintas ordens religiosas, diferentes e poderosos sesmeiros, sertanistas baianos e paulistas e autoridades coloniais. A documentação evidencia que a colonização luso-brasílica avançava de acordo com as possibilidades dadas pelas alianças com os índios, pela sua capacidade reativa e pelos interesses de diversos agentes coloniais.

A ocupação e uso da terra de forma privada e comunal, a instalação das fazendas e a expansão curraleira, a mineração do salitre e do ouro, a ação de missionários e a fundação de distritos, freguesias, vilas e comarca condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. Com a ocupação estável do lugar, foi se desvanecendo o medo das Jacobinas e a ideia espacial do instável sertão se diluiu ou foi levada para mais longe.

---

<sup>238</sup> PRADO JR, Caio. **História Econômica do Brasil**. 46ed – São Paulo: Brasiliense, 2004.p. 42.

## 2º Capítulo

### Tradução e mediação: interações entre “tapuias” e colonos no Sertão das Jacobinas

*“Enfim, esta gente não parece tão bárbara e indócil...”*

Pe. António Pinto<sup>239</sup>

Em **A Conquista da América: a questão do outro**, Tzvetan Todorov fala da descoberta que *o eu* faz do *outro*, da possibilidade de descobrir os *outros* em si mesmo e de perceber que não se é uma substância homogênea, mas diferente de tudo o que não é si mesmo. *O eu* é um *outro* e cada um dos *outros* é um *eu* também. Somente o ponto de vista segundo o qual os *outros* estão *lá* e *o eu* está *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los. Pode-se conceber os *outros* como uma abstração, uma configuração psíquica de todo indivíduo de outrem em relação a si mesmo, como um grupo social concreto ao qual não se pertence ou como uma sociedade exterior, próxima ou longínquo, cuja cultura não se compreende e se hesita em reconhecer como pertencente

---

<sup>239</sup> Missionário jesuíta que relatou as entradas ao Sertão das Jacobinas e o contato com os Payayá em **Sexennium Litterarum 1651-1657**. *apud* LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 276.

a uma mesma espécie<sup>240</sup>. Assim como Todorov, aqui a escolha também foi pela problemática do *outro* exterior.

A chegada dos europeus ao *orbes* que viria a ser “inventada” como a América e, conseqüentemente, o processo de descoberta do *Outro* foram os encontros mais surpreendentes das histórias Ocidentais e Indígenas<sup>241</sup>. Entretanto, essa vivência empírica do contato com o *Outro*, pelo europeu, se estruturou na concepção tradicional sobre as restrições da humanidade e virtude cristãs, e também na dinâmica da dominação etnocentrada e excludente. Segundo Edgar Ferreira Neto, as formas de discriminar as diferenças do Homem europeu do século XVI resultavam da “necessidade de preservar o caráter especial da Europa cristã, os seus desígnios sagrados, os seus mecanismos de controle social arraigados em séculos”, o que levou à “tentativas de encontrar elementos concretos que permitissem distinguir o europeu cristão dos povos descobertos”<sup>242</sup>.

Contudo, como afirmou a antropóloga Cristina Pompa, a “Descoberta” e a “Conquista” fizeram acabar o mundo conhecido e puseram a necessidade de reescrever uma história inteligível para os dois lados do “Encontro” com o Outro, a construção de uma linguagem simbólica anunciada<sup>243</sup>.

Segundo Carlo Ginzburg, “a antropologia ofereceu aos historiadores um quadro conceptual de referência, do qual se começam a entrever os contornos”. A idéia de uma história universal tornou-se insustentável com o fim da ilusão do etnocentrismo e, portanto, só uma história impregnada de antropologia ou uma antropologia impregnada de história poderia repensar as aventuras e trajetórias das sociedades humanas<sup>244</sup>. A partir dessa relação mais estreita entre a história e a antropologia, os estudos da macro-história e dos fenômenos circunscritos (uma comunidade aldeã, um grupo de famílias, um indivíduo) tiveram que re-definir o conceito ou os conceitos de cultura.

Além disso, ainda conforme Ginzburg, “a diversidade da documentação utilizada pela história e pela antropologia é um dos primeiros obstáculos para a convergência das

<sup>240</sup> TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 3-4.

<sup>241</sup> TODOROV, *op. cit.*, 2003. p. 3-4.

5; O’GORMAN, Edmundo. **A Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

<sup>242</sup> FERREIRA NETO, Edgar. “História e etnia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 317.

<sup>243</sup> POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 24.

<sup>244</sup> GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: **A Micro-História e Outros Ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.172-3.

duas disciplinas”<sup>245</sup>. Para Edgar Ferreira Neto, o estudo histórico de grupos étnicos que não deixaram tradição escrita ou vestígios monumentais faz com que o campo científico da história antropológica ou antropologia histórica trabalhe em situações extremas no que se refere às especificidades documentais<sup>246</sup>.

Em 1949, Claude Lévi-Strauss publicou um artigo intitulado **História e Etnologia** que consiste em uma crítica epistemológica à maneira como a antropologia, ou como algumas escolas antropológicas, se relacionaram, dialogaram ou refletiram sobre a história. Seu objetivo era examinar as “estreitas relações entre as disciplinas” e adiantar que “graças à antropologia, os historiadores teriam percebido a importância das manifestações obscuras”. Este texto permite pensar como a antropologia entendeu e registrou a história em outras sociedades e na ocidental.

A partir da célebre fórmula de Karl Marx “os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem”, registrada em **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**, Lévi-Strauss reconhece que a história pretende explicar os fenômenos sociais em função dos acontecimentos nos quais eles se encarnam e da maneira pela qual os indivíduos os pensaram e os viveram. E que para reunir e explicar o que se manifestou aos homens como a consequência de suas representações e atos, o historiador deve recorrer a todo aparelho de elaborações inconscientes, o que corresponde à perspectiva complementar escolhida pela antropologia. Dessa maneira, para Lévi-Strauss, historiadores e antropólogos se dirigem no mesmo sentido. Eles nada podem um sem o outro, ou melhor, a história sem a antropologia<sup>247</sup>.

Neste crescente intercâmbio entre a história e a antropologia também foi de grande influência a análise interpretativa de Clifford Geertz, que definiu cultura como um conceito semiótico, uma teia de significados ou dimensões simbólicas da ação social, e para quem um evento é uma atualização única de um fenômeno geral, uma realização contingente do padrão cultural. Conforme Geertz, uma análise antropológica ou “descrição densa” é escolher entre as estruturas de significação (códigos estabelecidos) e determinar sua base social e sua importância. Ou seja, como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, a cultura é um contexto dentro do qual, os

<sup>245</sup> GINZBURG, *op. cit.*, 1989. p.172-3.

<sup>246</sup> FERREIRA NETO, *op. cit.*, 1997. p. 326.

<sup>247</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: História e Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 13-41

acontecimentos sociais, os comportamentos sociais, as instituições ou os processos podem ser descritos de forma inteligível, isto é, descritos com densidade<sup>248</sup>.

Outro neo-estruturalista, o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, afirma que a história varia culturalmente conforme a sociedade e, em maior ou menor grau, o esquema de significado das coisas também pode ser reordenado segundo as experiências históricas. A história é historicamente reproduzida na ação (herança, tradição) e pode ser alterada historicamente na ação (produto histórico, dinâmico e flexível), de acordo com as suas circunstâncias contingentes. Conforme Sahlins, as pessoas, agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, “chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira”<sup>249</sup>.

Entendendo a estrutura como objeto da história, Sahlins busca dissolver ou resolver a oposição binária entre estes conceitos. Em uma discussão sobre como as estruturas se realizam no interior da ordem cultural e acima do curso histórico, Sahlins considera ideais os tipos prescritivos e performativos. As estruturas prescritivas e performativas estão diferencialmente abertas para a história, mas podem ser encontradas na mesma sociedade, em vários locais do globo:

“As ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual”<sup>250</sup>.

Para Sahlins, um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica. O evento é a relação entre um acontecimento e as estruturas: um termo que seria a síntese situacional dos dois é a “estrutura da conjuntura”. O que Sahlins quer dizer com “estrutura da conjuntura” é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, que se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos<sup>251</sup>.

Neste capítulo, pretende-se identificar e analisar as traduções, negociações e as interações entre os diversos grupos indígenas do Sertão das Jacobinas e os missionários, poderosos sesmeiros, proprietários de fazendas de gado e autoridades do governo

<sup>248</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 13-41.

<sup>249</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 7-10

<sup>250</sup> SAHLINS, *op. cit*, 2003.p. 13.

<sup>251</sup> SAHLINS, *op. cit*, 2003. p.15.

colonial, abordando o processo de re-elaboração de identidades, as experiências e as relações sociais dos índios do Sertão das Jacobinas a partir da situação de dispersão desses grupos durante a Guerra dos Bárbaros, como as opções de deslocamento para um sertão mais longínquo ou de concentrações nos aldeamentos (missionários, particulares e régios).

As formas de resistência dos “tapuias” ao processo de ocupação e integração colonizadora não se restringiram aos confrontos diretos que resultaram na chamada Guerra dos Bárbaros. Posto que, diante do extermínio gerado pelos conflitos, os aldeamentos apontaram como um campo para novas oportunidades de negociação e resistência das etnias sobreviventes.

Segundo a doutora em antropologia pela UNICAMP, Cristina Pompa, havia um costume, difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, opostos e irreconciliáveis com suas imutáveis tradições, um demonizando, aldeando e impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro os absorvendo, sendo destruído, ou procurando permanecer o mais perto possível ao que era antes da conquista<sup>252</sup>.

Contrariando esta imagem da sociedade colonial, a Nova História Indígena tem mostrado um mundo de rápidas mudanças, onde a resistência não ocorre apenas sob a forma de revolta, mas também de estratégias de mediação, mestiçagem, adaptação, negociação, construções permanentes de identidades e de novas formações sociais<sup>253</sup>.

Dos contatos entre os índios do sertão e os missionários (jesuítas, capuchinhos e franciscanos), se articulou uma complexa operação de tradução e organização dos símbolos, uma circularidade entre a cultura “tapuia” e a cultura cristã ocidental, resultante do impacto desses agentes culturais. Segundo Geertz, no estudo da cultura, os significantes são atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo é a análise do discurso social<sup>254</sup>. Fazendo-se uma re-leitura de trechos das cartas **Sexennium Litterarum 1651-1657** e da **Ânua de 1693**, de respectivas autorias dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia<sup>255</sup>, da **Arte de grammatica da lingua brazilica da nação Kiriri e Catecismo Kirirido** padre jesuíta Luis Vincencio Mamiani,

<sup>252</sup> POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 21.

<sup>253</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003, p. 22.

<sup>254</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 36.

<sup>255</sup> Infelizmente, não temos o relato original das cartas, mas apenas os resumos publicados nas obras de Serafim Leite e de Cristina Pompa. *apud* LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 270-315 ; *apud* POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 221-293; 361-406.

da **Relação de uma Missão no Rio São Francisco** do capuchinho Martinho de Nantes e **Catecismo da Língua Karirí** do também capuchinho Bernardo de Nantes, pode-se revelar o dinamismo das relações de contato entre os “tapuias” (Payayá, Sapoia e Moritises) e os missionários (jesuítas e capuchinhos) e o processo de tradução e mediação pelo qual estes índios e padres projetaram as suas respectivas imagens e universos simbólicos.

Embora se entenda que há uma influência recíproca entre a cultura dos grupos subalternos e a cultura dominante, reconhece-se que nos estudos sobre as disputas entre os índios e os missionários pelos espaços de poder simbólicos, dos quais os indígenas são escolhidos como os protagonistas, se enfrentam os problemas da documentação que quase sempre são indiretas. O que significa dizer que os pensamentos e crenças dos índios do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam. No caso deste trabalho, o imbróglio da documentação é o fato de ser duplamente indireta, posto que se baseia na tradução-interpretação do eminente historiador jesuíta Serafim Leite, pesquisador que, como observou a antropóloga Cristina Pompa, em certas ocasiões fez opções bastante questionáveis, como o de não transcrever trechos dos escritos que versavam sobre o universo simbólico dos índios “tapuias” karirí<sup>256</sup>.

Outro exemplo de obra com falhas seriíssima é a **Relação de uma Missão no Rio São Francisco** do capuchinho Martinho de Nantes, traduzido e comentado por Barbosa Lima Sobrinho. Tradução brasileira na qual Pompa descobriu que faltava um trecho de considerável e marcante valor etnográfico<sup>257</sup>.

Contudo, como observou Carlo Ginzburg em **O queijo e os vermes**, não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores, pois mesmo que as fontes sejam indiretas e “não objetivas”, não significa que sejam inutilizáveis<sup>258</sup>.

Tzvetan Todorov apontou a particular gravidade do caso dos textos que exprimem o ponto de vista dos índios, pois, dada a inexistência de escrita indígena, os que chegam até nós são todos posteriores à conquista e, consequentemente, influenciados pelos conquistadores. No entanto, a renúncia a essa fonte de informação representa a renúncia a qualquer informação desse tipo, pois não há outra para substituí-la. O paliativo para a leitura desses textos é não lê-los como enunciados transparentes e tentar considerar o ato e as circunstâncias de sua enunciação.

<sup>256</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003, p. 18.

<sup>257</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003, p. 18.

<sup>258</sup> GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 16.

Todorov também justifica que um fato pode não ter acontecido, contrariando as alegações de um cronista, mas o fato dele ter podido contar com a aceitação de seus contemporâneos é tão revelador quanto a ocorrência de um evento. Neste caso, a recepção dos enunciados é tão reveladora quanto a sua produção para a Nova História Cultural; pois como lembrou o próprio Todorov, “o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele”, assim, a noção de “falso” não é pertinente<sup>259</sup>.

## 2.1 - Jesuítas

Em 1582, o geral da Ordem da Companhia de Jesus em Roma, o italiano Claudio Aquaviva, chamou a missão do Brasil de “vinha estéril”. O projeto missionário jesuíta na América portuguesa, diante das dificuldades encontradas na empresa de conversão dos índios e das profundas mudanças políticas (União Ibérica), demográficas e econômicas ocorridas na colônia durante a virada do século XVI para o XVII, passou por novas reformulações. Para os colonos e, particularmente para os jesuítas, uma das grandes mudanças foi a brutal diminuição da população indígena no litoral em decorrência da expansão dos contágios infectocontagiosos resultantes da ampliação das áreas ocupadas com fazendas de cana e engenhos. O contato com os europeus foi mortal para os índios, pois, como observa Charlotte de Castelnau-L’Estoile,

“o choque microbiano foi agravado não apenas pelo desmantelamento das sociedades indígenas provocado pela caça ao escravo indígena, a qual foi totalmente proibida na América portuguesa entre 1609 e 1611, mas também pela política de concentração efetivada pelos jesuítas para as finalidades da conversão”<sup>260</sup>.

Embora ainda atuassem como instrumentos privilegiados da política real de proteção dos índios, a posição dos jesuítas no seio da sociedade colonial na América portuguesa passou a ser largamente contestada. O controle da mão de obra indígena era objeto de um conflito violento entre os jesuítas, com o seu projeto de “proteção” dos índios nas aldeias, e os colonos, respaldados ou não por autoridades políticas.

Assim, a partir do final do século XVI, os jesuítas procuraram trazer “índios do sertão” para as proximidades da cidade e vilas, de modo a compensar o declínio demográfico dos aldeamentos em decorrência dos decréscimos populacionais dos grupos tupi ali aldeados. Um projeto estatal e coletivo que também era o desejo da Coroa e dos colonos.

<sup>259</sup> TODOROV, *op. cit.*, 2003. p. 74-5.

<sup>260</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 19-20.

No governo de D. Francisco de Sousa (1592-1602) se intensificaram as incursões portuguesas aos sertões. Seguindo seu projeto de desenvolvimento, o governador dedicou-se com afinco à busca de metais e pedras preciosas, bastante estimulada pela lenda tupiniquim de Itaberaba-açu, uma serra resplandecente que, segundo muitos, localizava-se nas cabeceiras do rio São Francisco. Surgia assim no imaginário português o mito do Sabarabuçu, uma corruptela da lenda indígena, pela qual ficou conhecida a almejada serra de prata e esmeraldas. Dessa forma, em 1596, D. Francisco de Sousa armou três expedições que saíram simultaneamente da Bahia, Espírito Santo e São Paulo com destino ao rio São Francisco. Contudo, tais jornadas resultaram pouco frutíferas em termos de riqueza mineral, o que em nenhum momento chegou a desestimular a organização de expedições subsequentes<sup>261</sup>.

A empresa missionária, sintonizada com a política de interiorização do projeto colonial promovida pelas autoridades e colonos, seguiu os rastros da expansão da pecuária e das expedições mineradoras a partir do século XVII pelo Sertão das Jacobinas. Ela foi incentivada, principalmente, na segunda metade dos seiscentos, logo após a expulsão dos holandeses, com a finalidade de descer os chamados “tapuias” para o litoral ou fixá-los em aldeamentos no meio do sertão para serem catequizados e servirem de mão de obra ou soldados para as campanhas militares<sup>262</sup>. Uma questão de geopolítica para assumir de vez o controle do interior da capitania da Bahia, pela colonização, e evitar novas conquistas estrangeiras holandesas na mesma área e, concomitante no Maranhão, que estava sob a ameaça dos franceses.

Os primeiros missionários a manterem contato com os povos indígenas no Sertão das Jacobinas, durante os dois primeiros séculos de colonização, foram os da Companhia de Jesus. Entre 1553 e 1555, o padre Azpilcueta Navarro participou como capelão dos expedicionários de uma entrada comandada por Francisco de Espinhosa, acompanhada por doze brancos e muitos índios, na tentativa de descobrir ouro, prata e “gente do sertão mais capaz”. Os resultados foram negativos.

Seja pela assistência espiritual, seja pelo prestígio e convencimento junto aos índios, muitos particulares dirigiam-se aos governadores ou ao próprio Rei para solicitar a companhia dos padres missionários em suas expedições. Mas nem todos eram atendidos, como foi o caso da entrada de Gabriel Soares de Sousa, notório apresador de índios e desafeto dos jesuítas. Este, como a maioria dos senhores do seu tempo, costumava sequestrar os índios alheadose sabotar o trabalho dos missionários.

---

<sup>261</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 58-9.

<sup>262</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 53-5.

Não obstante, foram freqüentes os exemplos de intervenção dos padres junto aos índios do sertão. Em um exemplo, do sertão do Arabó ou Orobó, entre 1575 e 1576, os missionários desceram 20.000 indígenas para os aldeamentos próximos dos estabelecimentos coloniais. Porém, em 1583 só restavam alguns, tendo morrido a maioria devido aos maus-tratos, trabalho compulsório e exaustivo, fome e epidemias<sup>263</sup>.

Em 1558, os jesuítas tiveram os primeiros contatos com os Amoipiras, grupo tupi que habitava a margem esquerda do rio São Francisco, distante 150 léguas (aproximadamente 900 km) da cidade de Salvador. Conseguiram descer sete índios para “os aldeamentos da Baía”, os quais permaneceram durante oito meses, retornando às suas terras, acompanhados por mais missionários empenhados em descer outros Amoipiras<sup>264</sup>.

Entretanto, devido às investidas dos holandeses na costa e ameaças francesas, as entradas se tornaram rarefeitas, limitando-se apenas aos campos do Orobó. Além disso, a apropriação de indígenas por meio dos “descimentos” (deslocamento forçado ou não dos índios para os enclaves coloniais) revelou-se uma atividade desinteressante e dispendiosa por conta das longas distâncias, dos altos custos da expedição, das altas taxas de mortalidade entre os índios nos deslocamentos devido à baixa imunidade contra doenças infecto-contagiosas, sem contar que o comércio negreiro entre a África-América portuguesa passou a ser estimulada pela Coroa e pelo grande capital mercantil mobilizado pelos *Asientos* luso-espanhóis (contrato ou concessão para exploração do tráfico de escravos africanos). Dessa forma, os escravos indígenas perderam o preço no mercado interno da América portuguesa, custando três ou quatro vezes menos que os africanos<sup>265</sup>.

Somente em meados do século XVII, quando assegurada a conquista da costa e expulsos os batavos, foi que essas expedições voltaram a ser incentivadas pela Coroa e autoridades coloniais. Como lembrou Puntoni, o período posterior à insurreição dos luso-brasileiros e à definitiva expulsão dos holandeses foi um momento de reestruturação da economia açucareira e da sociedade colonial. As políticas de alianças com os grupos indígenas resultaram num incentivo à ação missionária no interior dos sertões, acompanhando assim a expansão da pecuária e as fases do conflito contra os

---

<sup>263</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 182.

<sup>264</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 184-6. Sobre os Amoipiras, ver SOUZA, Gabriel Soares. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 2001. p. 256-7.

<sup>265</sup> ALENCASTRO, *op. cit.*, 2000. p. 119-20; SCHWARTZ, *op. cit.*, 1988. p. 68-73.

“tapuias”, possivelmente consistia numa tentativa de controle político e religioso dos “bárbaros” vencidos e aliados<sup>266</sup>.

O Governador Dom Jerônimo de Ataíde, o Conde de Atouguia, por Provisão de 29 de janeiro de 1655, nomeou o experiente Capitão João Pereira, por já “ter combatido em diferentes jornadas do Sertão” e ser “pessoa de inteligência, valor e perito nos lugares daquellas Nações”, como Cabo de todos os índios e “gentis domésticos” (por volta de 110) que acompanharem o missionário jesuíta Rafael Cardoso e outro padre que, por ordem do Padre Provincial, deveriam passar ao Sertão do Gentio Bárbaro em busca dos Amoipiras. Esta entrada, por volta de 1656, passou pelas serras das Jacobinas e visitou os Tocós, Sapoia e os Payayá<sup>267</sup>.

Também houve uma expedição, no primeiro semestre de 1666, chefiada pelo padre Jacob Roland e pelo Irmão teólogo João de Barros, tendo eles primeiramente estacionado na aldeia de São Pedro de Saguípe, depois pararam na povoação de Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru<sup>268</sup>, passaram na aldeia de Massacará da Santíssima Trindade, onde havia uma grande seca, e tomaram o rumo das Jacobinas, onde encontraram os Secaquerinhens ou Cacherinhens e os Sapoia<sup>269</sup>. Conforme a portaria de 27 de maio de 1666, o Provedor-mor da Fazenda Real mandou dar ao Padre Jacob Roland, religioso da Companhia de Jesus, que “vae á missão da Jacuabina à conversão dos Índios, trinta mil reis para levar de resgates para o mesmo intento”<sup>270</sup>.

Assim, eles fundaram a missão de São Francisco Xavier (localizada na Jacobina Velha, atual Campo Formoso, cidade distante aproximadamente 420 km de Salvador), construindo uma Igreja na aldeia dos Sapoia. Além desta, foram fundados os aldeamentos de Santo Inácio e Santa Cruz:

Porquanto os moradores dos campos e Serra da Jacuabina, ora se tem reduzido a Fé Catholica, e baptizando uma aldeia de Nação sapoya, para donde tenho enviado um religioso Missionário da Cia de Jesus, assim para sua segurança e exemplo que della pode resultar aos mais Bárbaros para o dito Missionário os poder encaminha mais facilmente a se fazerem christãos, e se operem aos Bárbaros, e domesticarem as aldeias circo visinhas, que podem ser necessários ao serviço de Sua Alteza(...) 05/04/1674.<sup>271</sup>

<sup>266</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 75.

<sup>267</sup> DH31:182-3 Provisão do Cabo dos Índios que vão acompanhar o Padre Rafael Cardoso ao Sertão, provido na pessoa do Capitão João Pereira, 29/1/1656. Ver LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 271.

<sup>268</sup> Território desbravado em 1648, por aventureiros que ali seestabeleceram, desenvolvendo a agropecuária. A capela construída em louvor a Nossa Senhora de Nazaré, foi elevada à curato, em 1680, e à freguesia, em 1898. O arraial formado foi elevado à vila, em 1727, com o nome do Itapicuru de Cima.

<sup>269</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 280-282.

<sup>270</sup> DH7:248 Portaria que se passou ao Padre Jacob Roland, 27/5/1666.

<sup>271</sup> DH7:305-7 Patente de Capitão de Infantaria que de novo se criou dos moradores de Jacuabina, provida em Manuel Costa Nogueira, 5/4/1674.

Somente por volta de 1670 a 1675 foi que o padre missionário Antonio de Oliveira conseguiu reduzir os Payayá e os assistiu durante três anos, juntamente com o padre Francisco de Avelar. Entretanto, os sesmeiros João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito, por alcançarem o favor do governador Afonso Furtado Rio de Mendonça (1671-1675), pretendiam remover as aldeias dos Payayá para que servissem de defesa às suas terras contra outros “tapuias”:

Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, etc. Faço saber aos que este Alvará de administração virem que havendo respeito a que, por parte de João Peixoto Viegas se me enviou a representação por sua petição cujo teor hé o seguinte. Senhor.- Diz João Peixoto Viegas, que ha nove annos desce do sertão para as suas fazendas e terras de Itapororocas e Jacuipe o gentio da nação Payayá, em defença do gentio brabo que desce ás aldeias muitas vezes, a roubar e matar a sua gente como matou dezeseite escravos, roubou sete fazendas e queimou cinco e com ajuda dos ditos Índios se susterão os muitos moradores dos Campos da Cachoeira, estendidos mais de 20 legoas, sem despovoarem como he notório querião fazer e fazião senão fóra pela opposição que o dito João Peixoto Viegas sempre fez, cobrindo a todos com manifesto perigo de sua vida e família e grande despeza, e assim mesmo deu sempre aquelles Índios para a guerra que se fez aos brabos nos governos antecedentes e neste de Vossa Senhoria em que forão destruídos de todo, em a qual os ditos Índios Paiyaayás forão valentes e leaes e os que mais trabalharão como a Vossa Senhoria he presente, sem nunca fugirem, nem faltar algum por o supplicante assim lhe o encomendar e fazer entender sua obrigação no serviço de Sua Alteza, e obediencia de Vossa Senhoria pelo dito João Peixoto Viegas ter muito domesticado e afeiçoado com continuos benefícios (...)<sup>272</sup>.

Daí seguiu-se um embate entre os padres da Companhia de Jesus, favorecidos pelo Provedor-mor António Lopes de Ulhoa, e a Junta Governativa (1675-1678) que sucedeu a Rio de Mendonça e da qual fazia parte Antonio Guedes de Brito. O novo governador Roque da Costa Barreto (1678-1682) foi favorável aos padres jesuítas e assim esses Payayá acabaram descidos para os aldeamentos de Serinhaem (São Miguel e Santo André) em Camamu<sup>273</sup>:

Faço saber aos que esta minha Provisão virem que tendo respeito ao que se me representou por parte do Provincial da companhia de Jesus da província do Brasil em razão de se reporem todos os índios das Aldeias por João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito ou por qualquer outro secular, e serem administrados os ditos índios pelos Missionários da Companhia assim no espirital como no temporal na forma das leis dos Senhores Reis meu Senhor e pai que santa gloria haja expedida em semelhante caso e tendo também consideração ás informações que sobre este particular e pediram de que tudo se deu visita aos Procuradores da Corôa e Fazenda e á boa direcção e forma com que os Padres da Companhia domesticam e doutrinam os índios. Hei por bem de lhes conceder a ordem espirital e temporal, porém com tal condição que quando forem necessários para meu serviço os não escondam e ninguem como se verifica que o fizeram em alguma occasião 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

<sup>272</sup> SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira. *op. cit.*, 1925. p. 229. Ver também em DH25:403-4 Registro da Provisão por que, se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 8/3/1675.

<sup>273</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 279-280; CALDAS, José Antônio. **Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Presente Ano de 1759**. Ed. fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951. p. 54.

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 a cujo cargo está o Governo delle.<sup>274</sup>

A política da Coroa e dos jesuítas de criar aldeamentos permanentes nos sertões, fixando grupos indígenas em espaços reduzidos, com finalidades de catequizar e de disciplinar o gentio para o trabalho, possibilitou a interiorização do movimento colonizador e a ocupação das terras do Sertão das Jacobinas. Segundo Cristina Pompa, os jesuítas foram elementos essenciais do plano governamental para a formação de uma barreira de aldeias de “índios mansos” e para o controle dos “tapuias” pacificados<sup>275</sup>. Ou seja, “a sujeição política é a condição da sujeição religiosa”, assim a possível sujeição indígena tinha de se dar em todos os planos ao mesmo tempo; tanto os jesuítas, quanto os colonos e os administradores nisso relativamente parecem convergir<sup>276</sup>.

John Monteiro observou que, de modo geral, os jesuítas concentraram suas estratégias na conversão dos “principais”, na doutrinação dos jovens e na eliminação dos pajés. Contudo, a cada passo, enfrentaram resistências, em maior ou menor grau<sup>277</sup>. Enquanto os Payayá, no contexto da Guerra dos Bárbaros, eram considerados pelos agentes coloniais ora como pacificados ora como supostos “tapuias” agressores, entre os índios e os jesuítas travou-se uma verdadeira “guerra de símbolos e imagens culturais”, em um “processo de tradução e interpretações recíprocas”<sup>278</sup>.

Como lembrou Clifford Geertz, o exótico e o estranho são a chave para a análise antropológica, mas a compreensão da cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade<sup>279</sup>. Para se fazer um estudo histórico-antropológico, o pesquisador que não dispõe dos vestígios materiais proporcionados pela arqueologia, deve lançar mão dos registros feitos pelos cronistas e missionários. Embora, como afirmou Michel de Certeau, estes relatos simbolizem as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com uma “outra”, eles permitem entender o processo de

<sup>274</sup> DH29:117-9 Registro da provisão por que sua majestade há por bem de conceder aos padres da companhia da Bahia a administração espiritual e temporal do índios porém com tal condição que quando forem necessários para o serviço de sua majestade os não escondam e ninguém digo neguem etc, 24/7/1681.

<sup>275</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 319.

<sup>276</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil no século XVI. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 197.

<sup>277</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 1994. p. 47.

<sup>278</sup> Sobre a guerra das imagens, ver 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. p. 198-207. POMPA, *op cit*: p. 369

<sup>279</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 24.

tradução e recepção pelo qual as etnias indígenas e os agentes coloniais projetaram as suas imagens e símbolos<sup>280</sup>.

Diferentemente dos tupis, os grupos da família kariri, não tiveram as suas manifestações culturais e simbólicas recolhidas por cronistas. Entretanto, o que nos restou foram as cartas jesuíticas e as relações dos capuchinhos de Nantes que relatam os contatos e descrevem os usos, costumes e a “religião” dos índios Sapoia, Payayá e Moritises, ou melhor, o modo como eram vistas essas sociedades pelos olhos dos missionários. Estes relatos resultaram das entradas no sertão a partir do século XVII e mencionam os “tapuias” encontrados. As cartas ou ânuas são de supostas autorias dos padres jesuítas Antonio Pinto, o **Sexennim Litterarum 1651-1657**, e Manuel Correia, **Ânuas de 1693**<sup>281</sup>.

O **Sexennim Litterarum 1651-1657** constitui uma das mais detalhadas descrições jesuíticas dos Payayá encontrados em uma entrada de 1656 que visava chegar aos Amoipiras de língua tupi e na qual dois padres e 110 índios aldeados dirigiram-se “aos montes das Jacuabinas, que se estendem ao norte por 40 léguas, notáveis pelo número dos seus Tapuias em número de 80 Aldeias”:

“Ao chegar às Jacobinas, vieram muitos Índios ao seu encontro para os saudar sem darem mostras de receio, antes com satisfação. Falavam língua diversa, que sabia um negro que os Padres levavam consigo. Êstes Tapuias têm mostrado pouca disposição para a fé e doutrina cristã, por serem de natureza versátil, inconstantes e ferozes, dos que comem carne humana. Andam nus pelos matos e chavascais, muito dados a furtos. Assaltam com freqüência as Fazendas dos Portugueses e se os apanham desprevenidos os matam e roubam. Por isso se lhes fez guerra e se cativaram muitos e se lhes queimaram as Aldeias”<sup>282</sup>.

Este período das relações de contato dos jesuítas com os índios da família kariri 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 Payayá tiveram um envolvimento de destaque na fase dos conflitos que ficou conhecida como “Guerras no Recôncavo” (1651-1679).

Sobre os Payayá são descritos: a festa de *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* e seus pajés *Visamus*, o que possibilita recuperar alguns fragmentos do seu universo simbólico; os rituais funerários antropofágicos; os ornamentos de folhas das mulheres; o costume de depilar completamente o corpo, inclusive sobrancelhas e pestanas; as plumas de muitas

<sup>280</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 213.

<sup>281</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 271-8.

<sup>282</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 271.

cores; as escarificações; sua extraordinária velocidade e uma “corrida de tora”; seu amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade nas guerras; além disso, há também o relato de uma suposta prática de antropofagia como uso bélico.

“Acha-se entre eles o conhecimento de Deus, ainda que confuso, e suspeito o tenham recebido dos seus antepassados, que ouviram dos Nossos”<sup>283</sup>.

Neste trecho, os jesuítas enfatizam a “confusão” dos indígenas a respeito da noção do Deus cristão. Para os missionários, estes “bárbaros” não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Seus vagos conhecimentos dever-se-iam, na sua visão, aos contatos e intervenções, sob a forma de discursos, quando das primeiras entradas jesuíticas ao Sertão das Jacobinas no final do século XVI. No seguimento do relato, Leite omite em sua obra a descrição da Gênese segundo os “Tapuias” das Jacobinas<sup>284</sup>. Entretanto, a antropóloga Cristina Pompa, em a “Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial”, resgata este fragmento do **Sexennium Litterarum** acerca do universo simbólico dos kariri.

“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”<sup>285</sup>.

Em um primeiro momento, por se tratar de um período anterior à fundação dos aldeamentos, pode-se presumir que o relato trata de um universo mítico ainda “original”. Entretanto, Pompa nos chama atenção para o detalhe de que nesta Gênese “Tapuia”, estão “absorvidos e organizados numa ordem significativa de tipo mítico”, alguns elementos dos ensinamentos cristãos como a Gênese bíblica, “o evangelho da morte e ressurreição de Cristo e a assunção de Maria”<sup>286</sup>. Além do mais, pela recepção aos padres e pelo mito de criação do universo, esse grupo possivelmente era composto parcialmente de fugitivos dos aldeamentos do litoral.

No contexto do choque cultural entre o universo “tapuia” e o projeto missionário, percebe-se deste evento uma relação entre um acontecimento e as

<sup>283</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 272.

<sup>284</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 272.

<sup>285</sup> *apud* POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 362.

<sup>286</sup> *apud* POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 363.

estruturas, ou seja, a “estrutura da conjuntura”<sup>287</sup>. Em seu conjunto de ensaios intitulado **Ilhas de História**, Marshall Sahlins sugere que os acontecimentos históricos “portam traços culturais distintos”, que são “regulados pela cultura”, no sentido de que os conceitos e as categorias de uma cultura particular determinam os modos pelos quais seus membros percebem e interpretam seja o que for que aconteça em sua época<sup>288</sup>. Dessa maneira, considerando que há um relacionamento dialético entre os acontecimentos e as estruturas, as categorias da Gênese “Tapuia”, que foram postas em perigo no encontro com os missionários, são utilizadas para interpretar o mundo em mutação e reordenadas no processo de incorporação dos acontecimentos.

A partir de um encontro entre os missionários e os Sapoia, segue a narrativa de uma procissão e de uma missa celebradas na aldeia desses índios, a consulta dos padres ao chefe Jaguarari, provavelmente um filho de branco com índia, sobre o caminho dos Amoipiras, e o seu conselho para que antes fosse feito contato com os Payayá, cujas “Aldeias ficavam além da Serra das Jacobinas, misturados com outras diversas nações”<sup>289</sup>.

Os Payayá são apresentados como um grupo muito submisso aos seus pagés [chamados *Visamus*], indicando que estes supostamente detinham tanto a autoridade religiosa quanto a política/militar. Ao afirmar que esse grupo não possuía ídolos e nem divindades, o relator possivelmente se refere a uma ausência de imagens e ícones, ou trata-se de uma tentativa de negação e desqualificação da “religião Tapuia”, pois logo depois cita o nome do deus *Eraqizã*, e em seguida descreve como os Payayá celebravam o seu culto festivo.

“Fazem uma pequena cabana 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 (quindecim) pés de comprimento, 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 Eraqizã, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o Eraqizã, de horrenda e disforme aspecto. Dá volta a tóda 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 (tíbia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimónia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraqizã, que se

<sup>287</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 15.

<sup>288</sup> SAHLINS, *op. cit.*, 2003. p. 15.

<sup>289</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 273.

levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se”<sup>290</sup>.

Em seu famoso artigo **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**, Eduardo Viveiros de Castro trata do problema da incredulidade presente na cultura tupi de que tanto se queixavam os padres da Companhia de Jesus, analisando o seu modo de “crer sem fé”, mostrando, assim, a inutilidade dos batismos em massa e a necessidade de um trabalho intensivo e sistemático com os indígenas<sup>291</sup>. Além disso, Castro aponta a importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política dos Tupinambá, afirmação que também podemos estender aos grupos kariri. Não há dúvidas de que tanto entre os tupi-guarani quanto entre os kariri, o xamãs gozavam de grande prestígio, desempenhando um papel religioso de destaque.

O próximo trecho do **Sexenium Litterarum** descreve a prática simbólica do endocanibalismo, ou seja, um ritual funerário de antropofagia praticado entre membros do próprio grupo, no qual, um doente que é desenganado pelos *Visamus*, em um gesto de compaixão, tem a morte acelerada pelos parentes e, em seguida, o corpo repartido em pedaços e distribuído pela família. Com relação aos restos mortais do integrante sacrificado, como o crânio, tíbia e fêmur, são utilizados para se fabricarem flautas e trompas que eram tocados durante as expedições guerreiras.

Quando algum está doente, leva-se aos pagés para o curarem. Colocam-se em roda. O Pagé principal põe-se algum tempo, como a ladrar ao modo de um cão. Acabando ele, começam os outros com iguais latidos. Entretanto o enfermo anda de rastos à roda do circulo dos pagés, dando muitas voltas, enchendo a terra de lagrimas, e o céu de clamores, sem lhe aproveitar o tratamento e cuidado dos médicos, vítima como antes da doença. Se esta é mortal não o ocultam ao doente; e aos pais e parentes com paus, instrumentos, ou o que acerta de terem nas mãos, batem à porfia no miserável e lhe aceleram a morte. Cortam o cadáver em pedacinhos e os repartem a todos e a cada um, para o comer, o que fazem com regalo. Se o defunto é casado, o coração e o fígado pertencem ao conjugue sobrevivente. Dos ossos mais acomodados a isso, fazem flautas; e do crânio, trompas, que tocam na guerra<sup>292</sup>.

Entretanto, no trecho abaixo, há uma indicação de que os Payayá, além da antropofagia como ritual funerário, também a praticavam contra os seus inimigos, ou seja, o exocanibalismo.

Souberam os Padres, por um Tapuia, que o principal tinha cativa uma Índia *Tupim*, que tomara em guerra com os pais dela. A estes, segundo o seu nefando costume, já os

<sup>290</sup>LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 273-4.

<sup>291</sup>CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

<sup>292</sup>CASTRO, *op. cit.*, 2002.p. 274

tinham devorado; a menina, como ainda não era desmamada, criavam-na no cevadouro, para a seu tempo, que já não estava longe, a comerem<sup>293</sup>.

Não obstante, essa informação pode consistir em mais um filtro ou preconceito do missionário ao reportar para os Payayá o ritual antropofágico de guerra dos povos tupi. Como entre os grupos da família kariri não se conhece a prática do exocanibalismo, e possivelmente era comum o aborto e o infanticídio, provavelmente a criança foi aprisionada em uma expedição guerreira para ser adotada como Payayá<sup>294</sup>.

Ou então era um relato intencional dos índios informantes, pois assim o seu grupo não seria passível de sofrer “guerra justa” e desviava o alvo do combate e captura para outro grupo. Pois a antropofagia era um dos requisitos constantes que justificavam a decretação de “guerra justa”, o que implicava em autorização para a escravização.

Um tema característico das cosmologias de alguns grupos kariri e tupi-guarani é o horror ao enterramento e à putrefação do cadáver. Os Tupinambá tinham uma religião radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, a reprodução do grupo estava idealmente vinculada ao dispositivo de preação e execução ritual de inimigos<sup>295</sup>. Entre os Payayá, a prática guerreira era exaltada, contudo, para os guerreiros payayá que não morriam em batalha, o destino parecia ser o de praticar e sofrer o endocanibalismo funerário.

Em seguida, são descritos os ornamentos de folhas das mulheres e o seu costume de depilar o corpo, arrancando as sobrancelhas, pestanas e a unha do polegar. Além de se referir a algumas práticas do cotidiano do grupo.

Os Paiaiaes não estão sujeitos a lei ou rei. As moças, enquanto se não casam, andam nuas. Depois de casadas aplicam a si um vestido pouco formoso, de folhas de árvores; e arrancam as sombrancelhas, as pestanas e a unha do dedo polegar. Os seus cuidados não são mais que petiscar a miúdo, e beber, e gastar o tempo em divertimentos. E assim levam a vida tranqüila e risonha<sup>296</sup>.

O **Sexennim Litterarum** também relata as impressões dos padres sobre a aparência física dos Payayá, suas plumas e o modo como as mulheres faziam as escarificações.

O principal aproximou-se a saudar e abraçar os Padres com sinais de alegria. Deram idênticas demonstrações os outros Bárbaros, pintados de várias côres, luzindo as suas penas variegadas e brilhantes, com danças e cantos à sua maneira. São bárbaros, grandes de corpo, e de rosto não tão truculento e feroz como outros, de cabelo comprido, e inclinados à guerra. As mulheres, excepto as virgens, andam tôdas com

<sup>293</sup>CASTRO, *op. cit.*, 2002.p. 275

<sup>294</sup>MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 112.

<sup>295</sup>CASTRO, *op. cit.*,2002. p. 228.

<sup>296</sup>LEITE, *op. cit.*,2000. p. 274

vestido conveniente. Embelezam assim o rosto: com o dente fino de um rato riscam as faces, dando-lhes o ornato que mais lhes apraz; quando começa a borbulhar sangue, juntam as cinzas de um pau, a que chamam carendiciba, misturadas com o sumo do genipapo, e com essa espécie de tinta, lavam as feridas, que depois de secas, ficam feitas riscas de azul marinho, que nunca mais se apagam<sup>297</sup>.

Por fim, há referências à extraordinária velocidade dos Payayá, que parece ser mantida por competições de “corrida de tora”, e à noção de vingança despertada pelo amor aos filhos durante as guerras.

São dotados de maravilhosa agilidade de pés. A arte que mais ensinam aos adolescentes é esta: colocam aos ombros grande pêso, e logo se põem a correr, indo outro atrás dêles, e com um feixe de ortigas lhes fustiga sem cessar as espáduas nuas: obrigados pela dor, correm acima das suas fôrças, sem deixar rastro. Assim se tornam insignes corredores, e muitas vezes vencem os mais velozes animais, e a correr os caçam. Quando fazem guerra às outras nações, os mancebos ficam na dianteira, para que, se caírem feridos ou mortos, os pais se excitem à guerra, com ímpeto mais feroz; e, com desejo de vingança, busquem os que os mataram, e os vençam<sup>298</sup>.

O uso de penas variadas e a “corrida de toras”, que são muito comuns entre os grupos jês, podem ser indicativos da existência de clãs na organização social dos Payayá. Geralmente a “corrida de tora” consiste em um rito de passagem da adolescência para a vida adulta, quando o jovem deve demonstrar sua resistência física, capacidade de defender sua família e comunidade, e sustentar a esposa e filhos<sup>299</sup>.

Além do **Sexennium Litterarum 1651-1657**, outra fonte importante para o conhecimento das manifestações culturais e simbólicas das etnias da família Kariri é uma carta assinada do Pe. Manuel Correia, a **Ânuia de 1693**. Nesta, há a descrição dos usos e costumes dos Moritises aldeados nas missões do Jerú, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos. A vida ritual dos Moritises era parecida com a dos Payayá, diferenciando-se apenas em alguns elementos.

Talvez se tratasse do mesmo grupo, pois isso era típico nos casos de relatos feitos por diferentes observadores. Um pode ter tido mais acuidade ou ter sido mais detalhista que o outro. Também pode-se considerar que os possíveis informantes tinham diferentes graus de vontade de “abrir o jogo”.

Os dois grupos davam aos seus pagés o nome de *Visamus* e assinalavam “dois elementos astronômicos, a colocação dos heróis da tribo em *Orion* [*Eraqüzã e Poditã*]

<sup>297</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 274- 5

<sup>298</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 275

<sup>299</sup> Ver PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. A corrida de mastro de Olivença: as transformações impostas pelo contacto interétnico. In: **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. nº 92. Salvador: Fundação Cultural Estado da Bahia; janeiro/dezembro, 1996. p. 211-26.

e a contagem dos anos pela constelação das Plêiades”, mas divergiam sobre o culto dos mortos<sup>300</sup>:

Os Moritises, outro gênero de Tapuias, colocavam também nos seus Pagés, que chamam Bisamuses, tôda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e aspiração, e com gestos descompostos, atribuíam enganosamente a causa das dores do padecente, ou a êles ou aos seus parentes do lado paterno para que julgassem que morriam por feitiço e deixassem como em testamento aos filhos, o desejo de vingança. Desta maneira quási todos cuidavam que morriam por causa dos seus inimigos, e assim, cada morte se tornava sementeira de outras. E não poucos, por êstes crimes alheios, eram queimados, por insinuação dos feiticeiros, sem temerem castigo entre os Bárbaros êstes semeadores de discórdias e autores do mau conselho. Começavam a contar os anos pelo nascimento das *Plêiades*. Metiam-se no rio, nessa ocasião, para colherem muitos mantimentos. No dia da Festa tomavam certa bebida para terem muitos filhos; e os filhos acabados de nascer lavavam-nos na água em que tinham cozido caça para que saíssem bons caçadores. Metiam os cadáveres dos seus mortos dentro de um pote e o enterravam, para que depois, não tendo quem lho desse, não sentissem a falta de vasilha para cozinhar a comida. Era seu costume quando morria algum na Aldeia, espalharem cinza à roda das casas para que o génio mau não levasse da casa do que morreu para as outras, a febre ou outra doença, e que êles cuidavam o impedia a cinza [Esse enterro era mais Tupi do que Jê]. Também quando morria a mulher de algum, o viúvo corria logo para o mato, e cortava o cabelo no cimo da cabeça e aí ficava algum tempo escondido. Quando voltava à Aldeia era a vez de fugirem todos dêle e de se esconderem no mato. Estavam persuadidos que o primeiro que se achasse com o triste homem, contrairia a doença mortal, e não duraria muito. Quando iam caçar diziam que se não levassem tabaco não achariam caça: se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença dêle se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as iras das bebidas. Os homens e as mulheres andavam habitualmente desnudos. De *Araquizã* e *Poditã*, dois irmãos, da raça dos Tapuias, que habitavam a *Constelação de Orion*, lhe vinha a chuva e os alimentos e a vitória certa contra os inimigos. Nenhuma outra idéia tinham de Deus Imortal, que não afirmavam nem negavam existisse. Conheciam o nome do mau Demónio. Mas não sabiam quem fôsse ou donde lhe viesse a arte de fazer mal. Tudo o que os velhos sonhavam durante a noite, era oráculo para os novos. Depois do primeiro parto da mulher, o marido abstinha-se de muitos alimentos mais que religiosamente, e o tinham como necessário para a saúde do filho; espalhavam cinza nas encruzilhadas dos caminhos para que saindo da barraca não fôssem para o mato mais próximo, e os que se enganavam no caminho não pudessem tornar aos seus. Fugiam da doença e da morte à maneira de animais silvestres. No tempo da varíola, que para êles é peste, retiravam-se para o mato mais longínquo, observando com cuidado o caminho, não seguindo vereda direita mas em espiral e apagando na terra os vestígios da passagem, para que a morte não visse o caminho batido, nem a febre descobrir nos seus esconderijos<sup>301</sup>.

Aqui, primeiramente se identifica alguns aspectos das crenças dos kariri como as divindades, a cura das doenças, a cadeia de mortes em vingança às feitiçarias, os rituais, os tabus alimentares (um sinal de clã cujo determinado animal não pode ser consumido pelos seus membros), a mitologia, os oráculos, os agouros e as “fugas” para o mato em caso de morte ou doença. Percebe-se também que, enquanto os Payayá praticavam o

<sup>300</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 276.

<sup>301</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 277-8.

endocanibalismo como ritual funerário, os Moritises tinham o uso de enterrar seus mortos em potes de barro.

Deve-se considerar que esses relatos podem ser explicados por terem sido colhidos em diferentes momentos; distintos momentos que implicam em diferentes convivências (forçadas ou voluntárias) e por tempos diferentes, implicando, portanto, em diferentes graus de releituras; e momentos distintos de missionamento, o que nos dá a entender um maior ou menor grau de interferência nas estruturas socioculturais.

Mais do que os usos e costumes dos Kariri, a **Ânua de 1693**, como a fonte anterior (o **Sexennium Litterarum**), também descreve a festa do objeto de culto desses “Tapuias”, ou seja, o *Eraqizã*. Ao que parece, tanto os Payayá como os Moritises ou, de modo geral, os grupos da família kariri, tinham cultos semelhantes e um lugar-comum onde celebravam suas divindades, que era na aldeia de Jerú, em território do atual Estado do Sergipe, localizada entre o Itimirim e o Rio Real<sup>302</sup>. Entretanto, a aldeia do Jerú era considerada geográfica e culturalmente como parte do grupo das aldeias Kariri do Sertão das Jacobinas, o que mostra, segundo Cristina Pompa, “a substancial homogeneidade, geográfica e cultural, de toda a região em objeto”<sup>303</sup>.

Abaixo, percebe-se como a aldeia de Jerú se constituiu num lugar de encontro e referência das tradições étnicas da família kariri:

Costumavam na Aldeia do Juru, antes do estabelecimento dos Padres, quando ali se acolhiam os Índios vindos do mato, celebrar a festa de *Varakidran*, a que acorriam não só o gentio de outras aldeias, mas muitos outros que andam pelos matos, e até muitos índios cristãos, que já estavam nas Aldeias dos Padres e ali iam às escondidas, e era preciso impedir com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições. O rito da festa do *Varakidran* era assim, e talvez ainda seja algures, entre os gentios, e é o único que os Índios veneram. Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que eles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direcções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre eles o Pagé principal, a quem os *Varakidrenses* chamam Pai. Todos eles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro, que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou *Ídolo*. Até que ficam como tontos e embriagados. Enquanto isto se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias côres, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas e gritaria desentoada. Os chefes da dança e do côro, trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração, durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos ébrios do fumo e concluem a festa com os seus vaticínios. Voltam-se para a gente que está á roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano

<sup>302</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 297.

<sup>303</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 328.

há-de ser de sêca ou de abundância; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida<sup>304</sup>.

A aldeia do Jeru tinha como uma das obrigações coloniais o fornecimento de índios para expedições guerreiras. Nesta aldeia atuaram os padres Luis Vincencio Mamiani, João Baptista Beagel e o irmão Manuel de Sampaio, estudante de língua kariri. Foi em Jeru que Mamiani preparou e corrigiu a **Arte de grammatica da lingua brazilica da nação Kiriri e o Catecismo Kiriri**, a partir das anotações do teólogo João de Barros<sup>305</sup>.

Após 25 anos de os jesuítas terem criados seus aldeamentos entre os grupos da família kariri no Sertão das Jacobinas, o padre Luiz Vincencio Mamiani elaborou o seu catecismo entre os kariri-kipeá. Luiz Vincencio Mamiani della Rovere nasceu em Pesaro na Itália em 20 de janeiro de 1652, entrou para a Companhia de Jesus em 11 de abril de 1668. Concluiu os estudos e foi mandado para o Estado do Brasil, onde atuou junto às missões dos kariri no Sertão das Jacobinas. Em 1701, voltou para a Europa como procurador das missões e morreu em Roma no dia 8 de março de 1730, aos 78 anos<sup>306</sup>.

O **Catecismo Kiriri** de Luis Vincencio Mamiani é um importante documento para se avaliar as relações entre os missionários e os índios. Destinado aos novos missionários, a produção foi o resultado das experiências dos jesuítas com os kariri. O Catecismo de Mamiani, assim como o de Bernardo de Nantes, tomaram por base as fórmulas e o conteúdo dos manuais ibéricos bastante difundidos após terem sido impressos. Ficava o desafio de adaptar os elementos da doutrina cristã para os ouvintes indígenas. Mamiani escreve o seu Catecismo usando supostos diálogos. Em um desses diálogos, o jesuíta apresenta elementos da cosmogonia e escatologia 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.<sup>307</sup>

O Mestre pede ao Discípulo uma explicação do primeiro mandamento:

<sup>304</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 298-9.

<sup>305</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 328.

<sup>306</sup> MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua brazilica da Nação Kiriri** (1698). Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. p. 10-1

<sup>307</sup> MONTEIRO, John. A língua mais usada na costa do Brasil. In: **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001. p. 46-7.

Manda tambem que não demos credito ás observancias vâas, & abusões dos nossos avós; porque havemos de crer em hum só Deos<sup>308</sup>.

Ao ser questionado pelo Mestre sobre as abusões, o Discípulo continua:

Algumas dessas abusões consistia em: Curar os doentes com assopro; curar de palavra, ou com câtigas; pintar o doente de genipapo, para q não seja conhecido do diabo, & o não mate; espalhar cinza á roda da casa aonde está hum defunto, para que o diabo dahi não passe a matar outros; botar cinza no caminho, quando se leva hum doente, para que o diabo não va atraz delle; esfregar húa creança com porco do mato & lava-la com Aloá, para que, quando for grande, seja bom caçador, & bom bebedor; não sahir de casa de madrugada, nem á noite, para não se topar com a bexiga no caminho; fazer vinho, derramalo no chão, & varrer o adro da casa para correr com as bexigas. De todas as abusões dos Feiticeiros: de adivinhar as cousas futuras: de dar credito a agouros: de botar feitiços para matar o próximo, de dar credito a sonhos: & de todas as festas supersticiosas<sup>309</sup>.

Segundo John Monteiro, este diálogo denuncia um mundo em plena confusão, onde a desordem instaurada pela presença européia, com a introdução de contágios e de uma mortalidade exacerbada, colocava em confronto sistemas de cura e de crença. Provavelmente os detalhes sobre as práticas rituais ligadas à doença, à morte, à adivinhações e a “feitiçarias” não eram coisas do passado, mas ainda se constituíam traços persistentes da cultura kariri demonstrando os limites do processo de conversão<sup>310</sup>.

Luis Vincencio Mamiani também explana sobre as atividades cotidianas nos aldeamentos administrados pelos jesuítas, como o fato de os índios kariri cultivarem roças de mandioca, feijão, milho, abóbora, e conservarem os dias santos para a missa<sup>311</sup>.

Em outro momento, Mamiani alerta aos índios sobre os riscos e consequências de atacarem os brancos:

Declararei de que modo o pecado dos antepassados se passa para os descendentes com hum exemplo: O principal dos Indios da Natuba cômeteo hum crime antigamente contra os Brancos matando hum Capitaõ; então todos os Brancos se deraõ por inimigos dos Indios da Natuba, & de todos os Kiriris, por serem todos da mesma Nação do principal criminoso; por isso captivaraõ todos que poderaõ prender<sup>312</sup>.

Percebe-se que esse trecho consiste em uma manipulação jesuíta que visa atemorizar os índios aldeados com uma ameaça legal de “guerra justa” e escravidão caso fossem hostis com os colonos e missionários.

Os catecismos, como controle de consciências e comportamentos, foram os instrumentos para a “conversão” (aquisição da consciência de deveres e regras) de uma

<sup>308</sup> MAMIANI, *op. cit.*, 1942. p. 83-4.

<sup>309</sup> MAMIANI, *op. cit.*, 2000. 1942. p. 84-6

<sup>310</sup> MONTEIRO, *op. cit.*, 2001. p. 49-50.

<sup>311</sup> MAMIANI, *op. cit.*, 1942. p. 108; 145.

<sup>312</sup> MAMIANI, *op. cit.*, 1942. p. 140.

múltipla alteridade religiosa e social contra a qual o catolicismo reformado tinha que lutar: como os hereges, infiéis e pagãos. Segundo Pompa, a base de elaboração dos catecismos escritos no Brasil, como os feitos em língua kariri, foi o **Catecismo Romano** (ou **Tridentino**), resultado da operação de sistematização doutrinal do Concílio de Trento, que se constituía numa suma definitiva dos princípios básicos da doutrina cristã (orações, significados dos sacramentos, elementos do Evangelho)<sup>313</sup>.

Entendido como *corpus* de noções, práticas e deveres do novo cristão, o catecismo preparava o gentio para o sacramento da confissão (a consolação do cristão e também o corretivo de desvios e instrumentos de controle social). Nos catecismos elaborados para as missões indígenas nas Américas prevalecia o sacramento da confissão em detrimento do batismo, pois ficou claro a ineficácia deste último nas primeiras experiências jesuíticas de catequese, enquanto a primeira era vista como a verdadeira via de construção da consciência do cristão<sup>314</sup>.

Relembrando uma reflexão do antropólogo James Clifford, Eduardo Viveiros de Castro considera que “a inconstância da alma selvagem”, em seu momento de abertura, expressa um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”<sup>315</sup>. Ou seja, era a afinidade relacional e não a identidade substancial o valor a ser assegurado pelos índios.

Ainda conforme Castro, uma cultura é “um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos”<sup>316</sup>. Dessa forma, sociedades indígenas, como a dos Payayá, possivelmente expressam uma cultura capaz de atribuir às crenças alheias um estatuto de complementaridade ou alternatividade em relação às suas próprias crenças.

Sem dúvida, a área do Sertão das Jacobinas era um “melting point” (ponto de fusão), região na qual ocorria uma intensa troca cultural e convivência entre grupos Jê e Tupi, fazendo com que os diversos subgrupos da família kariri tivessem culturas híbridas antes mesmo da chegada dos portugueses. Sociedades cujo fundamento em relação à sua alteridade era a abertura aos “outros”.

---

<sup>313</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 66.

<sup>314</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 67.

<sup>315</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 206.

<sup>316</sup> CASTRO, *op. cit.*, 2002. p. 209.

Segundo Pompa, a relação entre missionários e indígenas foi, também, um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos<sup>317</sup>. Assim, por meio das descrições missionárias do culto a *Eraqizã* entre os Payayá e os Moritises, pode-se perceber a resistência da “religião Kariri”, mesmo diante do intenso trabalho de catequese dos jesuítas para extirpar a “idolatria do sertão”.

Dentro de um período (1656-1697) no qual imperava a confusão, insegurança e a violência proporcionada pela Guerra dos Bárbaros restaram aos índios “tapuias” determinadas estratégias de sobrevivência, que se alternavam entre a resistência ou a colaboração militar, em suas relações de contato com os agentes coloniais. No âmbito do choque sócio-cultural entre o universo indígena e o projeto missionário, coube aos diversos sub-grupos kariri as opções de recusa da prática catequética, do confinamento, do domínio político, da desestruturação sócio econômica, do trabalho compulsório, da escravidão disfarçada e do uso de suas terras pelos padres e colonos, que se configurava nas “fugas para o mato”, ou de reinterpretação do discurso cristão no interior do seu próprio horizonte de significados, a partir do qual encontraram praticamente e simbolicamente suas próprias respostas.

## 2.2 - Capuchinhos

Em 1685, dois missionários jesuítas, um português e um italiano, percorreram aproximadamente 70 léguas (420 km) para visitar os aldeamentos de Aracapá (atual município de Abaré-BA) e outros localizados nas margens do rio São Francisco, lá permanecendo durante três meses. Entre esses missionários estava o experiente e conhecedor da língua kariri, o padre João de Barros, que por quase trinta anos trabalhou em missões no Sertão das Jacobinas. A visita dos jesuítas foi feita a convite dos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos franceses, que solicitaram a sua participação na assistência e confissão dos índios kariri do rio São Francisco<sup>318</sup>.

A atividade missionária na América portuguesa, além dos jesuítas, também foi empreendida pelas ordens religiosas dos franciscanos, carmelitas e beneditinos, sob a égide do Padroado Real em Lisboa, e também pelos capuchinhos e oratorianos, ordens

<sup>317</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 369.

<sup>318</sup> NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979. p. 18-9.

que dependiam da *Propaganda Fide* em Roma<sup>319</sup>. Dessa forma, a ampliação da “fronteira missionária” e a atuação dessas diferentes ordens fizeram com que a Coroa criasse nas principais capitanias uma Junta das Missões (Maranhão, 1655; Pernambuco, 1681; Bahia, 1702).

As missões capuchinhas entre os índios iniciaram em 1642, interromperam-se em 1702 e 1720, sob a suspeita de estarem a serviço da Coroa francesa, e continuaram, no meio de várias crises até 1760. Diferente dos jesuítas, não há entre os capuchinhos, franciscanos e oratorianos, um fundamento teológico de realização de um projeto missionário e catequético<sup>320</sup>.

Os capuchinhos franceses atuaram no Sertão das Jacobinas durante 33 anos, de 1669 a 1702, quando foram convidados a cooperar para a expansão da fé católica no Estado do Brasil. Os mais famosos missionários foram Martinho e Bernardo de Nantes, que publicaram relatos e catecismos a partir dos seus contatos com grupos kariri que habitavam nas Jacobinas, especificamente à margem direita do rio São Francisco.

Cristina Pompa observa que não é fácil identificar os aldeamentos capuchinhos, pois além da sobreposição de nomes de aldeias, de grupos e de chefes, algumas *aldeias* foram abandonadas pelos índios, mudaram de lugar, foram anexadas a outras ou passaram para a jurisdição capuchinha depois de terem pertencido aos jesuítas e aos carmelitas descalços<sup>321</sup>.

Segundo Frei Bernardo de Nantes, os kariri do rio São Francisco se dividiam em dois subgrupos: dzubukuá e kipeá. O primeiro compreendia os índios dos aldeamentos de Aracapá, Cavalo e Pambu, enquanto o segundo correspondia aos índios dos aldeamentos de Jeru, Natuba, Canabrava e Saco de Morcegos, assistidos pelos jesuítas<sup>322</sup>.

Bernardo de Nantes justifica o seu catecismo ao leitor por que

como ha em Europa nações de diferentes linguas, com terem o mesmo nome, assim tambem as ha no novo Orbe, como são os Kariris do Rio São Francisco no Brasil, chamados Dzubucua, que são estes, cuja lingua he tão diferente da dos Kariris

<sup>319</sup> Fundada em 1622 com o objetivo de centralizar a obra missionária da Igreja Católica e contestar o padroado em Portugal e o *patronato* na Espanha. HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. Vol. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998. p. 554.

<sup>320</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 57-8.

<sup>321</sup> POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 302.

<sup>322</sup> NANTES, Bernardo de. **Catecismo da lingua Kariris** (1709). Edição fac-similar, por Julio Platzmann. Leipzig: B. G. Teubner, 1896. p. 13

chamados Kippea, que são os para quem se compoz o outro Katecismo, como a lingua Portugueza o he da Castelhana<sup>323</sup>.

O padre capuchinho Martinho de Nantes chegou ao Brasil em 30 de agosto de 1671 e logo seguiu para uma aldeia na ribeira do Paraiba, a setenta léguas de Pernambuco, habitada pelos índios kariri e pelo missionário capuchinho Teodoro de Lucé.

Segundo Martinho de Nantes, as etnias que se estabeleceram nas missões capuchinhas da região do rio São Francisco no Sertão das Jacobinas são: os Aramurus, catequizados pelo padre Anastácio de Audierne no aldeamento de São Pedro em Porto da Folha; os Rodelas, aldeados por frei François de Domfront; os Pankararu e os Procás, assistidos por François de Lucé no aldeamento de Vargem; os kariri da ilha de Irapuá, os Kracui e os Ansuns, dois grupos não kariri, foram aldeados por Bernardo de Nantes.

Assim como as fontes jesuíticas, os relatos capuchinhos oferecem abundantes dados “etnográficos”. A **Relação de uma Missão no Rio São Francisco** de Martinho de Nantes refere-se ao trabalho apostólico e seus obstáculos, como as “Jornadas do Rio Salitre”, uma das fases da “Guerra dos Bárbaros”, e as atitudes de Francisco Dias d’Ávila.

Martinho de Nantes expressa a necessidade de trazer primeiro os índios para a civilização e depois conduzi-los à “verdadeira” fé. Em sua **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**, Nantes relata, com informações generalizadas, o estado em que estavam os kariri-dzubukuá antes e depois da suposta conversão. Ele exalta os sucessos na conversão a partir de um nominado estado de barbárie dos índios. A princípio, Nantes admite que

esses pobres índios, não tendo Fé, nem Lei, nem Rei, nem artes, que são ajudas e guias de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais, e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham senão a figura de homem e as ações de animais e, conquanto tivessem alguma forma de culto aos deuses que haviam imaginado, era tão ridículo e vergonhoso o culto quanto as coisas que adoravam<sup>324</sup>.

Nas descrições dos capuchinhos, as notícias a respeito das “crenças” kariri são muito vagas. A existência de apenas alguns fragmentos se deve ao fato de que os missionários se recusavam a descrever as crenças “ridículas” dos índios antes da conversão. Para identificar uma “religião”, os observadores missionários procuram

<sup>323</sup>NANTES, *op. cit.*, 1896.p. 13.

<sup>324</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 4.

elementos que caracterizam o paganismo clássico (idéia “confusa” de divindade, falta de conhecimento de Deus, de templos, altares e sacerdotes), o mesmo que serve de contraponto ao monoteísmo cristão.

Sobre a religião dos índios kariri-dzubukuá da aldeia Aracapá, Martinho de Nantes afirmou em poucas linhas que

tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura do corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que não davam nenhuma importância<sup>325</sup>.

Nota-se, então, que a “confusão” atribuída aos índios kariri é determinada pelo esforço de identificação, de classificação e busca de “crenças” do observador missionário.

Sobre as relações sócio-políticas, Martinho de Nantes se espanta e escandaliza o fato de que “as mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados. Conquanto tivessem um capitão ou governador, só existia autoridade em tempo de guerra”<sup>326</sup>.

A nudez, a “falta” de pudor e, possivelmente, a sexualidade dos kariri também chocavam os missionários:

Como eram extremamente embrutecidos, e como a sua nudez lhes fizera perder o pudor natural, não há tipo de desregramento contra a pudicícia que não cometam, alguns em idades tão tenras que poderia parecer incrível: numa palavra, era uma desordem assustadora<sup>327</sup>.

De acordo com as disputas pelo poder do universo simbólico do “Outro”, Nantes apresenta a informação de que entre os kariri-dzubukuá havia

feiticeiros, ou para dizer melhor, impostores, que adivinhavam o que eles pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se acreditar que alguns deles tinham entendimento com o Diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra<sup>328</sup>.

Está claro neste trecho que sua relação com os sacerdotes, aos quais chamavam de feiticeiros, e a continuidade das práticas e “antigos rituais” constituíam-se numa dimensão constante de conflitos para os missionários. Em sua **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**, Martinho de Nantes descreve “os feiticeiros” com um

<sup>325</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 4.

<sup>326</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 4.

<sup>327</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 6.

<sup>328</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 4.

juízo que oscila entre a afirmação de sua “falsidade” e o reconhecimento da “obra do Diabo”.

As práticas mágicas perpassam toda a vida social dos kariri. Conforme essa cultura, a doença como efeito de práticas mágicas era um dado incontestável e onipresente:

Se acontecesse que o doente não melhorasse, atribuíam a culpa a alguém que o houvesse enfeitiçado e que estava impedindo o efeito do remédio, e designavam o culpado, como se tivessem certeza, e logo os parentes do doente, sem qualquer outra prova que a acusação, iam matar o acusado, sem que ninguém comumente se opusesse, com o receio de serem também acusados; de sorte que, se acontecia que morresse alguém muito estimado e que houvesse chamado esses impostores para curá-lo, era raro que não ocorressem outras mortes, antes ou depois de seu falecimento, o mais das vezes antes, com o desejo de contribuírem para a sua cura, pois não acreditavam que estava morrendo naturalmente, mas por força do enfeitiçamento, mesmo quando morria de doença, exceto quando vítima de extrema velhice. Assim ninguém estava seguro de sua vida, podendo ser acusado de enfeitiçador por algum de seus inimigos. E cuidavam de agir depressa, ao matar ou queimar os que eram acusados de enfeitiçadores, para que não fossem suspeitos de serem eles próprios os responsáveis; deixando morrer e matando algumas vezes seus próprios parentes e, em seguida, os parentes do morto não deixavam, nessas ocasiões, de acusar ou de fazer acusar os responsáveis, que morriam assim miseravelmente, sem qualquer reflexão. O Demônio os conservava nesse erro por meio de sucessos, que pareciam provas incontestáveis de suas suspeitas; porque, ficando algumas vezes doentes pela convicção de que haviam sido enfeitiçados, como verifiquei, quando se matava o enfeitiçador acusado, o doente perdia o temor e recobrava a saúde<sup>329</sup>.

Cristina Pompa observou que “se a leitura missionária das práticas de cura indígena só pode se dar em termos de distorção diabólica, a leitura indígena das práticas litúrgicas acontece apenas via código xamanístico”<sup>330</sup>. O próprio Martinho de Nantes relata que foi acusado de ter feito feitiçaria por um índio de fora da aldeia, que terminou morrendo.

Eu fui, eu mesmo, a causa inocente da morte de um homem de outra nação, que imaginou que eu o havia enfeitiçado, pelo fato de o haver admoestado verbalmente, por haver feito, em relação a uma das mulheres de nossa aldeia, que tinha ligeira dor num de seus braços, essa espécie de rezas que procurávamos evitar. Esse homem foi tomado de tal terror ao ouvir o tom de minhas palavras, pois não entendia o português, que não pôde sair do lugar e foi preciso levá-lo daí, e morreu poucos dias depois, vítima da própria imaginação. Isso deu motivo a que alguns de seus companheiros me ameaçassem de morte. Esses pobres cegos imaginam que os padres e os religiosos são os feiticeiros dos brancos: é assim que denominam aos portugueses e a todos os brancos em geral; mas estão persuadidos de que os que chamam feiticeiros dos brancos sabem muito mais que seus próprios feiticeiros; e é por essa razão que os temem extraordinariamente e tanto se persuadem desse erro, que é difícil convencê-los do contrário. Isso me valeu em várias ocasiões em que corri risco de vida; pois que sem o receio de que eu me valesse de alguma praga que os fizesse morrer, ou adoecer, ou sofrer algum mal, não me teriam poupado; falo das outras aldeias que não eram cristãs e nas quais eu não morava, e também das tribos selvagens, em que me encontrei em diversos momentos<sup>331</sup>.

<sup>329</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 5.

<sup>330</sup>POMPA, *op. cit.*,2003,p. 358.

<sup>331</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 5-6.

Percebe-se então que se instaurou um jogo de espelhos entre sacerdotes indígenas e missionários. Para salvar a sua própria vida, Martinho de Nantes não hesitou em se servir de forma funcional do código do xamanismo.

Martinho de Nantes, no trecho dedicado aos “augúrios”, forneceu uma interessante descrição dos seus rituais de iniciação. Os índioskariri-dzubukuá:

eram de tal forma prisioneiros de augúrios, que, se saindo de suas casas e caminhando encontrassem alguma determinada espécie de pássaros e os ouvissem cantar, tiravam incontinenti presságios do que lhes devia acontecer; e se eram pássaros funestos, no seu entender, proferiam milhares de injúrias e os amaldiçoavam; tinham a mesma superstição a respeito de muitas outras coisas. Para serem felizes na caça ou na pesca, faziam queimar ossos de animais ou espinhas de peixes e os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços presentearassem com caças e pescarias os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, senão uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando. Regressavam de madrugada à caça e à pesca, de sorte que essa dieta e esse exercício acabavam por emagrecê-los<sup>332</sup>.

Cristina Pompa observou que na tradução portuguesa de Barbosa Lima Sobrinho foi omitido um longo trecho do original francês, no qual havia mais detalhes sobre a escarificação das jovens indígenas, em que “se faziam também escarificações nos braços e nas mãos das moças, para que elas fossem boas fiandeiras”, e a resistência dos “antigos” costumes entre os jovens e velhos:

É assim que o Demônio abusava e martirizava cruelmente estes pobres miseráveis, e eles eram tão apegados à observância destas tradições que foi muito difícil dissuadi-los. E se alguém deixava alguma coisa e em seguida lhe acontecia alguma desgraça, ele acreditava logo que era por ter deixado os antigos costumes. Particularmente os velhos os seguravam nesta convicção e se opunham tanto quanto podiam aos bons desejos da juventude, que mais facilmente deixariam estas cerimônias, que para eles eram uma carga muito pesada. (...) Eis um aspecto do estado lastimável em que encontrei os índios desta nação, que é a menos depravada de todas as outras, pois eles não comem carne humana, nem certas espécies de cobras e outras imundícies, e não fazem outras abominações que fazem os outros, que chamam festas do Diabo; com efeito, eles a fazem, e não ousa dizer em que elas consistem para não ofender o pudor<sup>333</sup>.

O também frade capuchinho Bernardo de Nantes chegou às missões nas margens do rio São Francisco em 1681, quando o trabalho de catequese e os aldeamentos estavam em pleno desenvolvimento, sem, contudo, as práticas da cosmologia kariri terem sido deixadas de ser realizadas. Bernardo de Nantes possivelmente colheu

<sup>332</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 6-7.

<sup>333</sup>POMPA, *op. cit.*, 2003. p. 258; 356.

informações relativas ao passado dos kariri aldeados e também relativas aos grupos vizinhos e ao presente vivido por grupos não aldeados.

Lembras tes vos de Deos em vossos caminhos? estando em vossas rossas? caminhando pelos matos? assistindo em vossos ranchos? fizestes lhe oração? pedistelhe, que vos deparasse caças? não vos lembrarieis mais por ventura das abusões de vossos antepassados? não terieis cantado o waiwca (que he câto supersticioso), ou outras cantigas de Pagãos? Pintaste-vos por vêtura de Junipapo, ou de Urucu? Fostes cantar o Soponhiu? (he cantar dissoluto, & barbaro quando banqueteão.) Toldastes vos de vinho nelle? Lembraste-vos de vossos antigos deoses, Badze, Wanaquidze, & Politaõ? Fostes fazer vossa confissão antiga ao mato? Esta bem meu filho, porque he grande peccado lêbrar-se mais disto. O diabo he, que inventou esta confissão: não ha outra, que a que se faz ao Padre, que tem o lugar de Deos. Chamastes por ventura aos feiticeiros, para assoprar, & bufar sobre vossos parentes doentes? Consultastes as bruchas, para adivinharem? Semeastes cinzas à roda da cama dos doentes, para afugentar ao diabo?<sup>334</sup>

No trecho seguinte, Bernardo de Nantes faz uma referência explícita à trindade:

Deviaõ vossos antepassados ter algũa noticia do mysterio da Santissima Trindade, & pôde ser q o Apostolo S. Thome lhes teria prégado; mas ou por esquecimento, ou pela distancia dos tempos, lhe misturariaõ alguns erros; porque bem sabeis, que elles admittiaõ tres deoses, deos badze, deos Politan, & deos wanagwidze: ao primeito davão o nome de Padzu, que quer dizer Padre: ao segundo o nome de Inhura, que quer dizer Filho; & ao terceiro o nome de Irandê, que quer dizer Companheiro, ou amigo dos dous. Estes são huns arremedos das tres Pessoas da Santissima Trindade, que conheciaõ confusamente, & vós agora pela graça de Deos distintamente sem erro<sup>335</sup>.

Neste trecho, percebe-se claramente uma leitura missionária da alteridade indígena, uma reformulação das idéias recebidas a partir de outras já pré-concebidas, um enquadramento de homens, até então deixados de lado pela “Boa Nova”, na história “sagrada” da humanidade. Na visão de Bernardo de Nantes, os índios kariri, não obstante a pregação do apóstolo Tomé, tinham esquecido os “mistérios da Santíssima Trindade”, confundindo-os com outras três divindades (*Eraquizã, PoditãeBadzé*).

Os relatos capuchinhos são muito significativos para uma identificação dos hábitos e símbolos kariri, pois, embora apenas registrados como elementos de comparação para mostrar o progresso da catequese entre os “erros” do passado e os “acertos” do presente, tanto Martinho quanto Bernardo de Nantes acabaram relatando os mitos dos grupos indígenas aldeados e circunvizinhos.

Eles me contaram várias vezes que o grande deus do céu, a que eles chamam Touppart, tinha mandado para a terra um grande amigo para morar com eles, e que vivia como eles, e vivia como eles, e vivia também nu. Parecia velho, mas que não sentia as fraquezas da velhice. Uma ou outra vez, podiam verificar que a rede em que ele dormia era muito bonita e muito branca, conquanto de dia parecesse com as outras. Chamavam-no o Grande Pai; recorriam a ele em todas as aflições, a que ele sempre dava remédio. Um dia, tiveram o desejo de comer porcos selvagens, ou os javalis desses lugares, que nós, em França, chamamos *marcassin*. Pediram ao seu Grande Pai, que o prometeu.

<sup>334</sup> NANTES, *op. cit.*, 1896, p. 128-130.

<sup>335</sup> NANTES, *op. cit.*, 1896, p. 176; 178.

Saíram todos de sua casa e foram, como de costume, para as tarefas de todos os dias, deixando apenas os filhos menores de dez anos com esse Grande Pai. Ele os chamou a todos, um por um: “Vinde comigo, meus meninos”. Vieram todos. Depois, passando a mão pela cabeça, ele os transformou em pequenos javalis e os despediu. Quando seus pais regressaram, por volta do meio-dia, não encontrando nenhum de seus filhos, recearam que o Grande Pai houvesse feito com eles alguma coisa. Mas não ousaram pergunta-lhe onde estavam seus filhos, pois que muito o respeitavam e temiam. Então, ele lhes disse: “Vocês queriam javalis (no seu idioma, *malanhoua*); vão à caça e os encontrareis”. Foram à caça, mas o Grande Pai fez subir ao céu todos esses javalis, galgando a grande árvore que encontraram no caminho, e o Grande Pai subiu com eles. Os índios perceberam que os javalis haviam subido ao céu pela árvore que haviam encontrado. Foram atrás deles, mas demoraram muito na perseguição. Desde que chegaram, encontraram muitos javalis; correram atrás deles e mataram muitos. No entanto, o velho, encontrando-os no céu, na perseguição aos javalis, encomendou logo às formigas que abatessem a grande árvore em que eles haviam subido. As formigas se puseram logo em ação. É uma espécie de formiga vermelha, que tem dois pequenos bicos ou antenas na cabeça, com os quais corta facilmente as folhas das árvores. Os sapos se reuniram para deter as formigas, cercando a árvore com os seus braços. As formigas, para que saíssem, picaram-lhes rudemente as costas e eles abandonaram a árvore, pela dor das picadas, e é daí que os sapos têm a pele rude e como empolada nas costas. Mas as formigas derrubaram a árvore, de sorte que os cariris, concluída a caça, quiseram descer do céu pela mesma árvore em que haviam subido, mas a encontraram derrubada. Ficaram espantados e temerosos. Atiraram diversas flechadas na árvore, com o intento de a levantar de novo. Ela fazia também esforços nesse sentido e chegou a levantar-se um pouco, mas de novo caía no solo. Resolveram, então, prender-se uns aos outros pela cintura, para fazer uma corda que lhes permitisse descer; mas a corda era curta. Caíram uns depois dos outros e quebraram os ossos, na queda. Daí, dizem eles, é que temos os dedos das mãos e dos pés partidos em tantos lugares e dobramos o corpo pelas fraturas que nossos pais sofreram na queda. Enfim, regressaram às suas casas arrebatados. Cheios de caça, fizeram grandes banquetes à custa de seus filhos transformados em javalis. Em seguida, rogaram ao Grande Pai para que voltasse em companhia deles. Mas ele não os quis atender e lhes deu o fumo como compensação. Eles o denominam *batzé*. Essa a razão pela qual fazem oferendas com o fumo em diversas ocasiões<sup>336</sup>.

Sobre a origem da caça, Bernardo de Nantes reforça que:

diziaõ antigamente os vossos antepassados, que o seu Deos Politão, filho do seu falso deos Badze os sustentava, deparando lhes a caça<sup>337</sup>.

Estes trechos revelam um mito de origem da humanidade (morte dos filhos pequenos, origem do corpo humano, origem da caça e a origem do fumo de tabaco) a partir da separação entre céu e terra, humano e divino, repensado à luz da visão cristã. Percebe-se que os poucos relatos dos missionários sobre as crenças indígenas apresentam versões cristãs, ou cristianizadas, de temas mitológicos. Não se trata apenas, como lembrou Cristina Pompa, da absorção de elementos cristãos, mas da “fundamentação mítica da cultura kariri”, além de apresentar também uma cosmologia

<sup>336</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 99-101.

<sup>337</sup>NANTES, *op. cit.*, 1896. p. 356.

cristã “tupinizada”. Aqui, o processo de tradução marca a percepção e a devolução para o outro, da nova realidade colonial e missionária<sup>338</sup>.

Dessa forma, Martinho de Nantes apresenta outros contos míticos kariri, como este a respeito da origem da mulher:

Têm também outra crença, não menos ridícula, a respeito das mulheres. Os cariris eram numerosos e não tinham mulheres, senão uma única, que era bela e jovem, mas ainda não se casara. Pediram ao Grande Pai que lhes desse mulheres. Ele o prometeu e os mandou a todos que fossem caçar. Em seguida, disse a essa moça que catasse piolhos na sua cabeça. Ela obedeceu, mas adormeceu e morreu. O Grande Pai a dividiu em tantos pedaços quantos eram os homens da tribo e deu a cada um o seu pedaço, recomendando que o envolvesse em algodão e o pendurasse em determinados lugares de sua casa, e que fossem depois à caça e não voltassem senão depois de alguns dias. Regressaram no tempo marcado e escutaram, ao se aproximar de casa, o vozerio de todas essas mulheres, já ocupadas em preparar a comida de seus maridos<sup>339</sup>.

No trecho seguinte, o capuchinho Bernardo de Nantes faz uma explícita analogia entre Politão [Poditã], o deus “falso” kariri, e Jesus Cristo. Ou seja, um termo kariri foi traduzido para uma versão cristã, representando a substituição de um conto “extravagante” por uma “crença certa”.

O vosso antigo Deos Politão, que tinheis por hum fermosissimo mancebo, he hum Deos falso: cuidaveis que elle tinha o poder de vos deparar a caça, de vos fazer afortunados para a pescaria, não ha tal. Tomastes hum por outro, Politão por Jesu Christo: elle he que verdadeiramente vos faz afortunados, & venturosos; porque elle vos deparou as grandes delicias, & riquezas do Ceo. Politão vos fazia levar a sua marca do batoque nos beijos, que elle vos mandava furar com sensiveis dores em final de vossa escravidão. Mas Jesu Christo sem vos causar dor, pelo lavacro do santo Bautismo vos marca por seus filhos, & vos põem em liberdade<sup>340</sup>.

Conforme Bernardo de Nantes, do “mistério” da ascensão de Cristo parece que

os Indios Chumimis deste Brasil, vossos parentes, tiverão antigamente algũa noticia; porque elles diziaão, que Deos tinha dous filhos que o mais moço brigara com seu irmão, & que por isto o deixara, & fogira da casa do Pay para esta terra; & que depois de muitos annos o irmão mayor sentindo a ausencia de seu irmão, dissera a seu Pay; que queria descer à terra em busca d'elle, & que o Pay lhe dissera: Embora, filho, ide buscar vosso irmão: & que affim mandado do Pay, viera à terra, & o achara com todos os seus descendentes, os quaes o recebêraão muito mal; porque depois de muitas afrontas com que o maltrataraão, lhe fizeraão sofrer muitos tormentos, & no cabo o atãraão a hũa arvore, aonde morrêra de sede, de que sua Mãy ficara sentidissima. Que depois de sua morte elle lhes apparecêra por diversas vezes, hora em hum lugar, hora em outro; que finalmente o virão subir ao Ceo, do cume de hum monte, donde ao depois o não viraão mais<sup>341</sup>.

Bernardo de Nantes procura noções dos relatos bíblicos e faz analogia sobre a criação do homem, a trindade e a missão terrena e paixão de Cristo:

Esta he a tradição antiga dos Indios Chumimis misturada de falsidades, a verdade, [segundo B. de Nantes], o deus dos Indios Chumimis, Pay de dous filhos, he o nosso

<sup>338</sup>POMPA, *op. cit.*, 2003.p. 352.

<sup>339</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 101.

<sup>340</sup>NANTES, *op. cit.*, 1896.p. 210; 212.

<sup>341</sup>NANTES, *op. cit.*, 1896. p. 262;264.

Deos verdadeiro, o qual no principio teve hum Filho, que foi o Verbo Divino. Esta he a verdade da historia, que os Indios Chumimis, por não se lembrarem bem della, lhe misturão as suas imaginações quiméricas<sup>342</sup>.

É possível falar então em “um encontro de horizontes”, ou seja, em traduções recíprocas entre indígenas e missionários. Em termos mitológicos, ocorreu uma absorção e re-elaboração dos relatos bíblicos e evangélicos dos padres no plano da cosmologia kariri.

Para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e re-elaboração do discurso cristão-ocidental é preciso acompanhar a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos, econômicos, sociais e políticos diversos e a construção de novos universos de significados “negociados”.

A partir da leitura dessas fontes jesuíticas e capuchinhas, percebe-se que se trata de construções narrativas “polifônicas”, ou seja, relatos nos quais se depositam inúmeras vozes. Nesse sentido, a voz indígena se apresenta como uma das interlocutoras, embora apareça de maneira sutil, nas entrelinhas e filtrada pela ótica dos interesses de quem os documentou, neste caso, os missionários. Por conseguinte, estas relações entre índios e missionários suscitam a questão das redefinições da alteridade cultural travestida na linguagem da etnicidade, pois toda e qualquer cultura fórmula um modo de pensar a outra.

## 2.3 - A Freguesia de Santo Antônio da Jacobina

A expansão da Igreja na Capitania da Bahia de todos os Santos ocorreu de forma lenta. A princípio, ela era “litorânea” e estava ancorada apenas na capital Salvador e em seu Recôncavo. Tendo que confrontar os problemas e desafios que surgiam à distância, a Igreja se voltou para o interior da Bahia e lentamente ascendeu ao sertão. Assim “avançava e seus passos percorreram os caminhos abertos à exploração econômica e ao controle político-administrativo, quer antecipando-se em frentes missionárias, quer acompanhando as concentrações produtoras, quer assistindo aos grupos menores e dispersos”<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> NANTES, *op. cit.*, 1896. p. 262-6.

<sup>343</sup> SILVA, Candido da Costa e. **Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000. p. 48-9.

A partir do século XVII, a diocese de Salvador, o espaço institucional eclesiástico maior na Capitania da Bahia, passou a se repartir em um sem número de freguesias ou paróquias pelo Recôncavo e sertões. Conforme o professor Cândido Costa e Silva, o sertão

“começou efetivamente a contar com um clero diocesano menos escasso, pela crescente criação de freguesias, resultantes das concentrações demográficas em áreas economicamente prósperas e da desarticulação das missões permanentes”<sup>344</sup>.

Este processo da gênese e evolução das freguesias não foi unilinear. Segundo Silva, no devir das freguesias interagiram diversos fatores como a área e seu meio ambiente, o fluxo ou êxodo da população para o local e sua efetiva colonização ou sua decadência econômica e o nível da sua organização social. Nuanças e variáveis que, como observou o professor Cândido Silva, “não cabem esquecidas no ajuntamento ou dispersão da gente fiel que reclamava assistência”<sup>345</sup>.

A base física da freguesia era o recorte espacial atribuído à responsabilidade do pároco ou vigário, “a quem se confiava a cura d’almas” dos que lá residiam.

A Arquidiocese de São Salvador da Bahia, desde a sua fundação até o ano de 1676, quando foi elevada a Igreja Metropolitana, dilatou imensamente o seu espaço e fronteira para o interior, chegando até o rio São Francisco, cuja margem ocidental estavam sob a jurisdição da Diocese de Olinda<sup>346</sup>.

O Sertão das Jacobinas era, na visão do colonizador luso-brasilico, “um mar de terras e um quase deserto humano”, um campo sem fim que se interpunha no modo de ser cristão, “no aparecer de vocacionados, no desempenho do clero diocesano, na formação de paróquias”<sup>347</sup>.

De acordo com Cândido da Costa e Silva em **Segadores e a Messe**, durante os seiscentos o sertão da Capitania da Bahia de Todos os Santos podia ser dividido em Sertão de Baixo e Sertão de Cima. O primeiro era assistido por quatro freguesias: Nossa Senhora da Piedade da Vila do Lagarto, Santo Antonio da Vila Nova do Rio de São Francisco (Sergipe), São José das Itapororocas e Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru de Cima (Bahia). No segundo, a de Santo Antônio da Jacobina era posta solitariamente.<sup>348</sup>

---

<sup>344</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 50

<sup>345</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 52.

<sup>346</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 49.

<sup>347</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 50

<sup>348</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 56.

Até 1682, no Sertão das Jacobinas, “se não acha mais que huma única Igreja [matriz] que pela necessidade dos moradores se fez curada”, provavelmente apenas pequenas igrejas ou capelas rurais. Como em muitos núcleos populacionais do período colonial português, as povoações do Sertão das Jacobinas surgiram da instituição de “capelas”, estabelecidas por fazendeiros que doavam uma gleba a um santo, para gerar rendas com as quais se edificariam um templo e o manteriam<sup>349</sup>.

Neste sentido, conforme Cândido Silva, o Sertão das Jacobinas consistia em uma área estratégica para desdobrar-se em Freguesias<sup>350</sup>. No mesmo espaço em que os jesuítas haviam formado a missão de São Francisco Xavier, que se situava nos arredores de onde é hoje a cidade de Campo Formoso, o Arcebispado da Bahia instalou a Freguesia de Santo Antônio da Jacobina, paróquia que já havia sido fundada em 1657<sup>351</sup>.

Conforme José Antonio Caldas, a Freguesia de Jacobina foi criada por

D. Alvaro Soares de Crasto, clérigo do Habito de S. Pedro e do Conselho Geral do Santo Officio, 8º Bispo do Estado do Brasil”. Falecido em 1660, Crasto foi nomeado somente Bispo do Estado do Brasil, porque Roma não confirmou os Bispos durante o reinado de D. João IV por causa das guerras, que se fazia com a Espanha<sup>352</sup>.

Compreendendo um circuito de trezentas léguas, a Freguesia de Santo Antônio da Jacobina representou um dos primeiros núcleos coloniais do sertão norte da Capitania da Bahia de todos os Santos e consolidou o povoamento do Sertão das Jacobinas, tendo como primeiro vigário o padre Antonio Figueiras<sup>353</sup>.

Contudo, os limites de terras que compreendiam a Freguesia de Santo Antônio da Jacobina, antes de sua criação, já haviam sido dadas em sesmarias aos Senhores da Casa da Torre de Tatuapara, aos Guedes de Brito e a João Peixoto Viegas, entre outros. Por conseguinte, a instalação da freguesia no Sertão das Jacobinas representava umatestado da efetiva colonização e uma redefinição na política de tornar o índio cristão e incorporá-lo à sociedade colonial, esvanecendo assim a ação missionária.

<sup>349</sup> NEVES, *op. cit.*, 2005. p. 59-60.

<sup>350</sup> SILVA, *op. cit.*, 2000. p. 56

<sup>351</sup> Este interregno possivelmente ocorreu porque no período de 1640-68, as dioceses ultramarinas lusitanas ficaram vagas em virtude das contendas entre Roma e Lisboa. Roma só reconheceu a Coroa bragantina em 1668, depois do Tratado de Paz entre Lisboa e Madri. Ver ALENCASTRO, *op. cit.*, 2000. p. 11-43.

<sup>352</sup> CALDAS, Jozé Antonio. Noticia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o prezente anno de 1759. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. nº 57. Bahia: Secção Graphica da Escola de A. Artifices da Bahia, 1931. p. 25.

<sup>353</sup> FREITAS, Edith Alves de A.; SILVA, José Freitas da. **História da Freguesia Velha de Santo Antônio Campo Formoso**. 2. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2004.

## 2.4 - A expulsão dos jesuítas

No final do século XVII, a mando das “mulheres da Torre” (assimaram chamadas vulgarmente a viúva do Francisco Dias d’Ávila, Leonor Pereira Marinho e sua mãe Catarina Fogaça, irmã do Francisco Dias d’Ávila), o procurador da Casa da Torre de Tatuapara, Antonio Gomes de Sá, expulsou os jesuítas Filipe Bourel e mais quatro missionários das aldeias de Acará, Curumambá e Sorobabé. Os confrontos entre missionários e a Casa da Torre não eram novidades, pois, em março de 1669, o segundo Garcid’Ávila já havia destruído as igrejas das missões do Itapicuru, Geremoabo e Caimbé ou Massacará. Neste mesmo ano, a guerrilha dos d’Ávila também destruíra as missões de Santo Inácio, Santa Cruz e a de São Francisco Xavier, fundadas pelos padres João de Barros e Jacob Roland em 1666.

Os jesuítas quiseram levar a questão para o Tribunal por meio do Conservador Eclesiástico. Entretanto, o padre Antonio Pereira, tio do segundo Garcia D’Ávila, tratou de pedir perdão ao padre Antonio Forti, Reitor do Colégio da Bahia e a quem todas as missões da Bahia estavam subordinadas, o qual aceitou, e assim tudo ficou impune<sup>354</sup>. Neste ínterim, pode-se destacar também as desavenças entre Francisco Dias d’Ávila e o missionário capuchinho Martinho de Nantes.

Em 1694, quando assumira o governo-geral do Estado do Brasil, D. João de Lencastro (1694-1702) ordenou, com base na legislação vigente, a cessão das terras necessárias ao sustento dos índios em cada aldeamento.

Segundo Serafim Leite, o padre Filipe Bourel, superior da missão de Rodelas, recebeu ordens do provincial dos jesuítas Alexandre de Gusmão para demarcar as terras necessárias para o sustento dos índios em cada um dos aldeamentos de Acará, Curumambá e Sorobabé. Assim, em 19 de julho de 1696, Bourel espalhou cruzeiros meia légua acima do aldeamento do Acará, uma légua abaixo do Corumambá e meia légua abaixo do Sorobabé. Em 22 de julho, o “Capitão Fernandino da aldeia dos índios da Varge”, indígenas administrados pelos padres jesuítas, deu o sinal para o conflito. Os curraleiros e os índios se concentraram na casa do sargento-mor e procurador da Casa

---

<sup>354</sup>CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3 ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983. p. 75 e 82; LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 293-315.

da Torre, Antonio Gomes de Sá, reunião que também contou com a presença do franciscano Frei Agostinho, que os preveniu de que “ferverá bordoadas”<sup>355</sup>.

Na manhã de 26 de julho, o capitão Fernandino da Varge e 150 “caboclos” e índios aldeados, “que costumam estar ao mando do dito sargento-mor, procurador da Casa da Torre, empenados e pintados, tocando suas frautas ao som de guerra, com catanas e carabinas, paus de jogar”, investiram contra o aldeamento do Acará, prenderam o padre Francisco Inácio, meteram-no em uma canoa e devastaram a missão. Pela tarde, o assalto foi no aldeamento de Corumambá, chefiado pelo padre Agostinho Correia, que foi expulso aos gritos de “para fora, padre, para fora”. No dia seguinte, foi a vez do padre João Guincel, que missionava no aldeamento da ilha de Sorobabe, ser expulso. Um índio chamado Antonio da etnia Tacuruba chegou a advertir o missionário: “padre, há de ir para fora, porque os brancos hão de vir a derrubá-la casa (sic)...”<sup>356</sup>.

Os senhores da Casa da Torre, conforme o provincial Alexandre Gusmão, sempre foram contrários à presença dos padres da Companhia de Jesus no Sertão das Jacobinas receando que as missões lhes tomassem as terras. Consta que o governador João de Lencastro ordenou que se fizesse uma missão entre os Oris, no Sertão das Jacobinas, particularmente em terras dos d’Ávila, contudo, tais índios foram contra dois missionários,

“dizendo que eram ladrões das terras da Torre e os não queriam; e que agora, por porem os marcos do distrito sinalado como mandou o governador – os expulsaram como estavam; sem chapéu e sem matalotagem e sem lhes deixar tirar seus papéis, livros e cousas da Igreja, dizendo que assim tinham ordem dos brancos e repetindo como os ourizes que eram ladrões da Casa da Torre...”<sup>357</sup>.

O governador João de Lencastro, a princípio, clamou pela prisão do procurador Antonio Gomes de Sá, do capitão Fernandino da Varge, dos “caboclos” envolvidos e “que se as mulheres da Torre não fossem mulheres logo as havia de pôr na enxovia”. No entanto, parece que o governador-geral, querendo evitar que os conflitos se estendessem por mais tempo, deu-se por satisfeito com as cartas em que Leonor Pereira Marinho e Catarina Fogaça declaravam não ter conhecimento do caso e se ofereciam para a reposição dos missionários a suas custas. Não obstante, diante dos abusos que seus missionários sofreram, os jesuítas se recusaram a voltar e por volta de 1697, os jesuítas abandonaram definitivamente os aldeamentos das Jacobinas:

<sup>355</sup> LEITE, *op. cit.*, 2000.p. 299; CALMON, *op. cit.*, 1983.p. 117.

<sup>356</sup> CALMON, *op. cit.*, 1983.p. 117.

<sup>357</sup> CALMON, *op. cit.*, 1983.p. 114.

se havermos de ser missionários da Casa da Torre a seu mandato e não missionários da Companhia à ordem e obediência unicamente de Sua Majestade e de quem está em seu lugar, para bem dos índios: não nos convém voltar...<sup>358</sup>.

Em 26 de junho de 1697, os desembargadores Antonio Rodrigues Banha e Belchior Ramires de Carvalho foram designados para conhecer a questão e pediram os documentos que legitimavam as posses da Casa da Torre e dos aldeamentos jesuíticos. Em 20 de janeiro de 1698, o rei D. Pedro II mandou que, a partir da devassa tirada pelo ouvidor da comarca de Sergipe e apoiada por cinco desembargadores e pelo chanceler da Relação da Bahia, as missões de Rodelas, Acará, Curumambá e Sorobabé fossem restituídas aos padres da Companhia de Jesus<sup>359</sup>.

Contudo, o provincial Alexandre de Gusmão não atendeu o mandado régio, alegando que os missionários não queriam voltar para onde lhes faltava segurança e autoridade. Em 11 de fevereiro de 1700, o rei tornou a recomendar que, embora os jesuítas tenham desistido de serem partes na causa, prosseguisse a apuração dos culpados<sup>360</sup>.

Leonor Pereira Marinha logo se apressou em comunicar ao D. João de Lencastro que enviara um emissário às aldeias do rio São Francisco, para persuadir os colonos a receberem “com quietação e decência aos reverendos padres seus missionários”. Em 25 de julho de 1697, o arcebispo D. João Franco de Oliveira escreveu ao rei D. Pedro II garantindo que as “mulheres da Torre”, que viviam a 150 léguas de distância (aproximadamente 900 km), os procuradores e vaqueiros não eram responsáveis pela expulsão dos jesuítas, e que o que sucedera foi um levante dos índios contra os missionários que os assistiam, ponderando que tal era a variedade de causas para o movimento que não se poderia formar um “juízo certo”<sup>361</sup>.

Com a recusa dos jesuítas, os trabalhos missionários foram ocupados pelos carmelitas descalços de Santa Tereza e franciscanos, a pedido de D. Leonor Pereira Marinho. Os franciscanos foram os primeiros a serem consultados e, a princípio, não se mostraram muito dispostos a substituírem os missionários da Companhia de Jesus, mas logo depois aceitaram de bom grado a missão entre os índios dos sertões conquistados pela Casa da Torre<sup>362</sup>.

<sup>358</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 115

<sup>359</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 115-6

<sup>360</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 116

<sup>361</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 115

<sup>362</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 116

Dom João de Lancastro amigo. Eu El-Rei vos envio muito saudar. Havendo visto o que executastes sobre o acerto que se tomou na Junta das Missões, em ordem dos Padres da Companhia se escaparem da assistência das missões das aldeias situadas nas terras de Leonor Pereira Marinho e Catherina Fogaça, que foram expulsos e de entenderdes que fossem assistir nelas os padres marianos, por não estarem aqueles índios sem quem lhes administrassem os sacramentos, em que eu não mandava a última resolução; o que não pudestes conseguir por o seu Prior dizer não tinha religiosos capazes para isso, o que vos obrigava a valer-se do Guardião de S. Francisco que prontamente os mandara; e suposto os religiosos da Companhia de Jesus não queiram ser partes nesta causa, contudo como se considera haver dito na fôrma e modo com que foram expulsos destas aldeias, me pareceu ordenar-vos façais continuar com a dita causa para se proceder contra os culpados conforme merecerem as suas culpas e que juntamente se determine a parte que nas mesmas terras pertence aos índios e que com efeito se lhe faça largar na fôrma das minhas ordens; e dos padres da Companhia; se devem haver por escusos destas missões pelas razões que representaram, em que se houveram com louvável prudência e zelo; e aos descalços de Santa Tereza se deve persuadir que vão para as tais missões, dando-se-lhes os meios necessários. Escrita em Lisboa a 11 de fevereiro de 1700. Rei. Para o Governador Geral do Estado do Brasil, Rei. Conde de Alvor<sup>363</sup>.

O governador João de Lancastro intercedeu a favor da política missionária e, em 23 de novembro de 1700, foi baixado um alvará régio determinando que cada missão teria a demarcação de uma légua quadrada de terras para o sustento dos índios aldeados e missionários<sup>364</sup>. Este alvará foi confirmado pela lei de 4 de junho de 1703, que previu também um “espaço para igreja e adro, com o passal do vigário”<sup>365</sup>.

Segundo Luiz Felipe de Alencastro, D. João de Lancastro, governador-geral do Brasil (1694-1702), buscou combater o autonomismo paulista fundado no cativo indígena e, ao mesmo tempo, advertiu a Coroa para que negasse a pretensão de Garcia d’Ávila Pereira, herdeiro da Casa da Torre, de controlar a administração das aldeias de índios em suas terras, no Sertão das Jacobinas. Para o governador, a Coroa deveria embargar o requerimento a fim de evitar que Garcia d’Ávila, com o controle de mais de 20 mil arqueiros indígenas, se convertesse num régulo do sertão e desafiasse as autoridades metropolitanas<sup>366</sup>.

Sem dúvida, como afirmou Pedro Calmon, era uma contenda ainda obscura e política<sup>367</sup>. As “mulheres da Torre” expulsaram os jesuítas de suas terras no Sertão das Jacobinas, o capitão Fernandino e o procurador e sargento-mor Antonio Gomes de Sá

<sup>363</sup> Carta sobre a expulsão dos Jesuítas das aldeias dos índios em terras de Leonor Pereira Marinho, 11/2/1700. Documentos p/a história da catequese dos índios e das missões religiosas no Brasil. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 72-3

<sup>364</sup> Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões, 23/11/1700. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 73-5.

<sup>365</sup> CALMON, *op. cit.*, 1983.p. 116.

<sup>366</sup> ALENCASTRO, *op. cit.*, 2000.p. 139.

<sup>367</sup> CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 115-6.

saíram impunes e os missionários da Companhia de Jesus ganharam em troca, pelo menos no papel, o direito de ter uma missão pacífica e terras para se sustentarem e aos seus índios aldeados.

**Tabela II**

**Aldeamentos e Missões atacadas pela Casa da Torre<sup>368</sup>**

| Aldeamento                           | Grupo Indígena                                   | Administrador                                            | Localização                                                                 | Duração                 |
|--------------------------------------|--------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| Massacará da Santíssima Trindade     | Kaimbé                                           | Jesuítas/Franciscanos                                    | Freguesia do Jeremoabo                                                      | 1639-1669<br>1689-1854  |
| Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru | Moritises, Boimés                                | Jesuítas/Franciscanos                                    | Freguesia do Itapicuru                                                      | 1666-1669<br>1689-1834  |
| Jeremoabo                            | Moritises, Mongurus                              | Jesuítas                                                 | Freguesia de Santo Antonio da Jacobina Velha (Entre Sento Sé e Malhadinhas) | 1666-1669               |
| São Francisco Xavier                 | Sapoiá, Payayá, Borcás, Separenhenupás, Cuparans | Jesuítas                                                 | Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha (1657)                         | 1666-1669               |
| Santo Inácio                         | Secaquerinhens, Cacherinhens                     | Jesuítas                                                 | Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha                                | 1666-1669               |
| Santa Cruz                           | Secaquerinhens, Cacherinhens                     | Jesuítas                                                 | Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha                                | 1666-1669               |
| Acará                                | Acarás e Procás, Rodelas                         | Jesuítas                                                 | Sertão do Rio São Francisco                                                 | 1685-1696               |
| Curumambá                            | Acarás e Procás, Rodelas                         | Jesuítas                                                 | Sertão do Rio São Francisco                                                 | 1671-1696               |
| Sorobabé                             | Acarás e Procás, Rodelas                         | Jesuítas                                                 | Sertão do Rio São Francisco                                                 | 1669-1696               |
| São Gonçalo do Salitre               | Payayá, Secaquerinhens, Cacherinhens             | Jesuítas/Franciscanos/<br>Clérigo do Hábito de São Pedro | Sertão das Jacobinas                                                        | 1680-1696<br>1703       |
| Carurus                              | Procás, Rodelas                                  | Jesuítas                                                 | Sertão de Rodelas                                                           | 1687                    |
| São João Batista de Rodelas          | Procás, Rodelas                                  | Capuchinho/Jesuítas/<br>Franciscano/Jesuítas             | Sertão de Rodelas                                                           | 1672/1687/<br>1697/1698 |

Em 1697, Leonor Pereira Marinho ofereceu ao rei D. Pedro II o sustento da condução e das demais despesas com o serviço do salitre no Sertão das Jacobinas e no rio São Francisco em troca da concessão de honras como a tença, comenda, alcaidaria e a irrestrita administração dos índios do aldeamento de São Gonçalo do Salitre para o seu filho Garcia d'Ávila Pereira. Antes de completar 18 anos, o jovem d'Ávila foi feito cavaleiro da Ordem de Cristo. Contudo, a senhora Marinho desejava mais honrarias para o seu herdeiro. Segundo Pedro Calmon, a viúva prometera “20 mil quintais de salitre postos em Cachoeira, contra um foro de fidalgo cavaleiro [um escudo com as

<sup>368</sup> **FONTE:** LEITE, *op. cit.*, 2000. p. 270-315; WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). As nossas missões entre os índios (1681 – 1862). **Revista Santo Antônio**. Órgão da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil. Ano 12. nº 1. Recife, 1954. p. 115.

armas de Ávila, Pereira e Marinho], dos hábitos com 150\$ de tença e a donataria de uma vila de juro e herdade, com livre jurisdição, onde a fundassem”<sup>369</sup>.

Embora abastada, a Leonor Pereira Marinho prometeu mais do que podia, pois lhe foi impossível transportar os 20 mil quintais de salitre. Em 1699, requereu que, em vez da proposta inicial, aceitassem 60 mil cruzados durante doze anos. O rei D. Pedro II não se opôs ao destrato da “senhora da Torre”, mas exigiu que o pagamento fosse realizado em nove anos, o que assim ficou acertado nos livros de notas da Bahia<sup>370</sup>.

## 2.5 “Distensão” da Guerra dos Bárbaros e “Cultura política” no Sertão das Jacobinas

Num mundo de fronteiras dissolvidas e de continuidades rompidas, as velhas certezas e hierarquias de identidades são postas em questão. A diáspora tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação. A intensificação das relações de contato e conquista decorrentes do processo de colonização levou à produção de novas identidades. Segundo Stuart Hall, os confortos da tradição são fundamentalmente desafiados pelo imperativo de se forjar uma nova auto-interpretação, baseada nas responsabilidades da tradução cultural<sup>371</sup>.

Segundo Thales de Azevedo, por conta de suas longas peregrinações pelo litoral e sertões, os povos indígenas “adquiriram as experiências, o gosto da novidade, o domínio das emoções diante do inesperado e do novo”, que os habilitaria para os novos contatos com os europeus “e a tomar de empréstimo, para incorporar em seguida, instrumentos, costumes e idéias trazidos pelo colono”:

“As migrações tem o efeito de compor novas combinações de hábitos, de afrouxar a censura social, de modificar a maneira costumeira e tradicional de viver, estimulando o gosto da aventura e o desejo de novas experiências que o contato com outros povos proporciona e convida a tentar. Aliás, a tendência migratória já denuncia certo grau de adaptabilidade a mudanças de meio e de usos”<sup>372</sup>.

<sup>369</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983.p. 128.

<sup>370</sup>CALMON, *op. cit.*, 1983. p. 128-9.

<sup>371</sup>HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 84-7. Ver também HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 25-48.

<sup>372</sup>AZEVEDO, Thales de. **Povoamento da Cidade do Salvador**. Salvador: Editora Itapuã, 1969.p. 74.

Com a distensão da Guerra dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas, em 1677 foi criado um distrito com a denominação de Jacobina, o que representou o asseguramento e conquista do espaço indígena pelos colonizadores. Para os “tapuias” que participaram dos conflitos, uma das possibilidades de sobrevivência era a dispersão, entendida como as “fugas para o mato” e as migrações para outros distritos e freguesias, e também a opção de se reduzirem nos aldeamentos missionários, particulares ou régios. Entretanto, isto não propiciou aos índios aldeados a pacificação esperada e o acesso imediato a terra. Os acessos à mão-de-obra para o trabalho nas minas e condução do gado e a posse da terra ocasionaram enfrentamentos entre colonos, missionários, índios aldeados, índios do curso.

Preocupado com as relações entre política e cultura, neste item pretende-se abordar a inserção cultural, atuação política e as relações sociais dos índios administrados e aldeados nos sertões da Capitania da Bahia, em específico, no Sertão das Jacobinas. O conceito de cultura política “permite explicar ou compreender o comportamento político de atores individuais e coletivos, privilegiando suas próprias percepções, lógicas cognitivas, memórias, vivências e sensibilidades”<sup>373</sup>. A Nova História Indígena evidencia que as culturas políticas exerceram papel fundamental na criação de identidades de diversos grupos indígenas, pois possibilitaram articular “idéias, valores, crenças, símbolos, ritos, vocabulário, imagens e memórias em prol de lutas políticas e culturais”<sup>374</sup>.

Os grupos indígenas integrados à Colônia portuguesa tornaram-se índios aldeados e passaram a desempenhar diferentes papéis na sociedade colonial em formação. No interior dos aldeamentos, as diversas etnias indígenas misturadas entre si, mas também com colonos e missionários, aprenderam novas práticas culturais e políticas que lhes possibilitaram negociar pelos seus próprios interesses.

A lei de 1611, no que diz respeito à administração das aldeias, garantiu a jurisdição espiritual dos jesuítas e criou a figura do “capitão” da aldeia, morador (chefes indígenas ou “principais” de suas nações) encarregado do governo temporal. Além dessa, outras leis como as de 1653 e 1663 confirmaram a administração dos missionários e chefes indígenas. Porém, em alguns momentos conviveram

---

<sup>373</sup> ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 14.

<sup>374</sup> ABREU; GONTIJO, *op. cit.*, 2007. p. 14.

administrações por particulares, por câmaras, por missionários, aldeias da Coroa, aldeias de repartição<sup>375</sup>.

A política indigenista da monarquia lusitana mantinha os índios separados com situação jurídica específica que lhes dava obrigações e direitos próprios e distintos dos demais segmentos étnicos e sociais da colônia, como um território próprio e coletivo que lhes garantia a sobrevivência e a vida comunitária. Essa condição, que lhes colocava em condição subalterna, também deu a possibilidade de construir novas identidades a partir das aldeias. Com isso, constata-se que ao enfrentar conflitos, os índios integrados à colonização em sua maioria não questionavam o sistema, mas o desrespeito às suas leis, pois se sentiam como súditos e vassalos do rei<sup>376</sup>.

É notório que em todo o processo de colonização do Brasil, a Coroa portuguesa utilizou-se de recursos financeiros e humanos particulares para viabilizar seus projetos, para que não lhe ocorresse todo ônus, e em troca desse apoio cediam terras, cargos, rendas e títulos. Segundo Rodrigo Ricupero, “a lógica da troca de honras e mercês pelos serviços prestados vigorou para recompensar feitos militares e expedições exploradoras, iniciativas econômicas e comerciais, atividades políticas e administrativas”<sup>377</sup>.

Como exemplo dessa atuação política indígena nos aldeamentos temos a Provisão de 2 de fevereiro de 1676, instrumento pelo qual se elegeu e nomeou Luiz Pinto Moreira como Capitão dos Índios dos Payayá da “Aldeia de sua Alteza, do Districto de Santo Antonio de Maragugipe, por ser “Índio da mesma Nação, pessoa de valor, e experiência militar”. Dessa forma, ordenaram “ao Coronel daquelle districto lhe dê a posse, o hajam, honrem, estimem, e reputem por tal Capitão dos Índios da referida Aldeia, e aos Índios della façam o mesmo, e o obedeçam como devem, e são obrigados”<sup>378</sup>.

Este documento revela que os índios tinham consciência de suas possibilidades de manobra na situação colonial para conseguir favores e do seu papel político na auto-

<sup>375</sup> 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**. 2º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 119-20.

<sup>376</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 194.

<sup>377</sup> RICUPERO, Rodrigo. Governo-geral e formação da elite colonial baiana no século XVI. In: 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. p. 119.

<sup>378</sup> DH12:398-9 Provisão de Capitão dos Indios da Nação Payayases da Aldeia de sua Alteza, do Districto de Santo Antonio de Maragugipe, provida em Luiz Pinto Moreira, indio da mesma Nação, 22/2/1676.

afirmação dos seus domínios e relativa equivalência de poderes. Além desse caso, é possível perceber a construção de identidades indígenas em meio a lutas por autonomia política e disputas por terras, como também, por prestação de favores à monarquia portuguesa através de outros exemplos.

Em 27 de janeiro de 1696, o Governador D. João de Lancastro passou uma carta patente de capitão-mor da Aldeia do Saco dos Morcegos (hoje Mirandela) da Nação Merity (possivelmente Moritises) para “Joan da Sylva, sujeito principal della que entre os mais Indios” tem “merecimento e capacidade para os governar”, “esperando que se haverá ao diante nas occasioens que se offerecerem assim de guerra como de outro qualquer serviço em que for occupado”. Como capitão-mor da dita “Aldea, o Joam da Sylva uza e exerça com todas as honras, graças franquezas, preheminencias, izenções, liberdades e jurisdiçam que lhe toca, podem e devem tocar aos mais capitaens-móres de semelhantes Aldeas”. O governador manda também “a todos os capitaens que lhe obedeçam e cumpram todas as suas ordens e principalmente em tudo o que tocar ao serviço de Sua Magestade tam pontualmente como devem e sam obrigados”<sup>379</sup>.

O mesmo ocorreu também com Rafael de Lancastro, nomeado capitão-mor da Aldeia de Canabrava (hoje Ribeira do Pombal) da “Nação dos Kariri”, por carta patente de 27 de Janeiro de 1696, pois havia acompanhado dom João de Lancastro em uma jornada pelo sertão para averiguar as Minas de Salitre,

“trabalhando de dia e de noute, em tudo o que conveyo encarregar-se-lhe, pela grande experiencia que tem daquellas Regiões e distancias”, esperando que com a mesma pontualidade se haverá adiante nas occaziões que se offerecerem, assim de guerra, como de outro qualquer serviço em que fôr occupado”<sup>380</sup>.

Com relação aos índios Payayá de Jacobina e Morro do Chapéu, quando estes ficaram sem capitão-mor, o Antonio Paulo Gonçalves, “índio principal das mesmas aldeyas, de valor para o serviço de S. Magestade e prudencia para as conservar e ter aquella nasçam prompta para qualquer occupaçam em occasiões que se offereça”, foi eleito e nomeado capitão-mor das Aldeias dos Payayá “que habitam nas sobreditas partes para que o seja e as governe com satisfaçam”, por carta patente de 28 de junho de 1697<sup>381</sup>.

<sup>379</sup> *apud* SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. v. II. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925. p. 277

<sup>380</sup> *apud* SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. v. II. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925. p. 277-8.

<sup>381</sup> Carta patente de 28 de junho de 1697, nomeando o Capitão-mor das aldeias dos índios Payayás, de Jacobina e Morro do Chapéu. In. **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXI; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1933. p. 165.

Outro exemplo é o de Sebastião Dias, índio que foi promovido a capitão-mor da Aldeia dos Mongurús de Geremoabo em 10 de março de 1688, por ser "pessoa de satisfação e merecimento" e porque se achava "no Arrayal que se fes contra o Gentio rebellado de que foy por cabo Domingos Rodrigues de Carvalho, em que se ouve com satisfação". Até aqui nada demais se não fosse o fato de que Dias já exercia a patente de Capitão dos Índios em outra aldeia, passaria a exercer em uma aldeia localizada em terras do Coronel Francisco Dias d'Ávila e o posto vacante foi provido pelo seu filho Ignácio Dias<sup>382</sup>.

Conforme o Regimento de 1686, nas Aldeias não poderiam assistir nem morar outras pessoas além dos Índios, com as suas famílias, "e achando-se que nellas moram ou assistem alguns brancos, ou mamelucos, o Governador os fará tirar e apartar das ditas Aldêas, ordenando-lhes que não tornem mais a ellas"<sup>383</sup>. Desta forma, na aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe, o capitão Inácio Dias por petição de 30 de julho de 1688 diz que

"pela carta de sesmaria que apresenta, consta que para sua habitação e lavouras lhes foram dadas as terras nela declaradas para nelas viver e lavrar; e porque nas mesmas terras lavram alguns moradores e morão e Gaspar de Matos Correa resida não o podendo fazer achou serem homens pobres e faltos de cabedal para poderem pleitear e no meio da sua aldeia está uma capela de invocação de Santo Antonio, danificada, onde se celebram os sacramentos. P. a V. S. lhe faça mercêr mandar pelo seu despacho que todos os moradores que tiverem casas ou plantarem na terra dos ditos índios, sejam com consentimento do seu administrador e até lhe façam obrigavel para da renda da dita terra se conservar a dita capela com as penas que V. S. for servido, fazendo o contrario"<sup>384</sup>.

A posse das terras das aldeias é inteiramente garantida aos índios pela legislação indigenista colonial, mas neste caso, o capitão dos índios pleiteia que os moradores não-índios da aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe se estabeleçam com o consentimento do administrador da aldeia e que ainda sejam obrigados a pagar a renda da terra para a conservação da capela de Santo Antonio. Uma interessante relação socioeconômica entre índios aldeados e colonos pobres, em que os indígenas buscam obter vantagens. Não se sabe o resultado desta petição, no entanto, por certidão de 22 de Outubro de

<sup>382</sup> *apud* SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. v. II. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925. p. 278-9.

<sup>383</sup> SILVA, José Justino de Andrade e (org). **Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa – 1683-1700**. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854. p. 468-72. Disponível no site://www.iulusitaniae.fcsh.unl.pt. Consultado no dia 25/06/2010

<sup>384</sup> Petição em que Inácio Dias pleiteia benefícios em favor dos índios da Aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe. 30/7/1688. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 39.

1693 se notificaram o despejo das terras dos Índios da aldeia de Jaguaripe destes prováveis moradores pobres não-índios<sup>385</sup>.

A documentação analisada revela que na condição jurídica de aldeados, os índios passaram a constituir categoria social genérica dos despossuídos e subalternos, imposta pelos colonizadores, mas especificamente apropriada por eles e construída no processo de sua interação e experiência histórica com os diferentes agentes sociais da Colônia.

As aldeias consistiram em um espaço luso-cristão de ressocialização dos povos indígenas, mas também foi o local onde os índios desenvolveram as suas culturas políticas de resistência adaptativa que tornaram possível a recriação de suas identidades e a aprendizagem de novas práticas que lhes permitiram colaborar e negociar com a sociedade colonial em busca de possíveis vantagens.

## 2.6 - As missões franciscanas

A atuação dos religiosos franciscanos nos sertões da Bahia ainda carece de estudos aprimorados e intensos. No Sertão das Jacobinas e Vale do rio São Francisco, as missões religiosas faziam parte da Província de Santo Antonio do Brasil, cujas instalações datam provavelmente de 1657-1659<sup>386</sup>.

Durante a segunda metade do século XVII, os franciscanos serviram como capelães militares das tropas coloniais que fizeram entradas aos sertões na Guerra dos Bárbaros. Em 1674, o capitão Francisco Dias d'Ávila certificou que os frades franciscanos Tomé de Jesus, João de Santa Catarina e Pedro de Santo Tomás prestaram serviços na campanha contra os índios Guegues nos sertões do Pajeú<sup>387</sup>.

Segundo Eduardo Hoornaert, havia uma diferença da dinâmica e do espírito missionário entre os franciscanos e os jesuítas. Os primeiros entenderam a “missão como a dilatação das fronteiras do sistema católico”, acompanharam os passos da conquista no litoral, benzeram os engenhos de açúcar, acompanharam as bandeiras de

<sup>385</sup>Certidão da Notificação de Despejo em terras dos Índios. 22/10/1693. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 55.

<sup>386</sup> WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974. p. 79.

<sup>387</sup> WILLEKE, *op. cit.*, 1974.p. 80.

caça aos indígenas e animaram as guerras contra estes. Já os últimos tiveram uma maior abertura ao “outro”, buscaram defender a liberdade dos índios<sup>388</sup>.

Embora seja um tanto romântica com relação ao papel dos jesuítas na defesa dos índios, é inegável esta visão de Hoornaert sobre a disponibilidade dos franciscanos em atender às exigências colonizadoras. Para Cristina Pompa, isto se deve ao fato de que os franciscanos não tinham o seu próprio projeto missionário autônomo e nem muitas posses a defender como os jesuítas<sup>389</sup>. Contudo, observa-se que o envolvimento em episódios bélicos não foi estranho aos jesuítas e nem aos capuchinhos. Na essência, agiam de forma muito parecida e suas raízes ideológicas eram as mesmas. Ao contrário do que afirmam os historiadores oficiais de cada uma das ordens religiosas que atuaram na América portuguesa, a atividade missionária e a ação das tropas coloniais caminhavam lado a lado:

Dom João de Lancastro amigo. Eu El-Rei vos envio muito saudar. Para que se possa conseguir que os missionários entrem nos sertões a comunicar aos índios a lei de Deus sem receiarem a insolência dos bárbaros nem o perigo que se lhe considera me pareceu ordenar-vos façais com que vão com os missionários tropas, assim como se faz no Maranhão. Escrita em Lisboa a 19 de fevereiro de 1700. Rei. Para o governador da Bahia. Conde de Alvor<sup>390</sup>.

Em 1679, além das atividades como capelães militares, os franciscanos retomaram o trabalho de catequese nas missões sertanejas. Foram assentadas as seguintes missões no Sertão das Jacobinas e do São Francisco:

**Tabela III**

**Missões Franciscanas no Sertão das Jacobinas (Séc. XVII-XVIII)<sup>391</sup>**

| Aldeamento                       | Grupo Indígena                       | Administrador                                         | Localização                   | Duração           |
|----------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------------------------------|-------------------------------|-------------------|
| Massacará da Santíssima Trindade | Kaimbé                               | Franciscanos                                          | Freguesia do Jeremoabo        | 1689-1854         |
| São Gonçalo do Salitre           | Payayá, Secaquerinhens, Cacherinhens | Jesuítas/Franciscanos/ Clérigo do Hábito de São Pedro | Sertão das Jacobinas          | 1680-1696<br>1703 |
| Nossa Senhora das Neves do Saí   | Kaimbé                               | Franciscanos                                          | Freguesia de Santo Antônio da | 1696-1863         |

<sup>388</sup> HOORNAERT, Eduardo et alli. **História da Igreja no Brasil**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1992..p. 54-5

<sup>389</sup> POMPA, *op cit*, p. 331.

<sup>390</sup> Carta sobre a concessão de tropas que acompanhem os missionários ao recesso dos sertões, 19/2/1700. Documentos p/a história da catequese dos índios e das missões religiosas no Brasil. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 73.

<sup>391</sup> FONTE: WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). As nossas missões entre os índios (1681 – 1862). **Revista Santo Antônio**. Órgão da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil. Ano 12. nº 1. Recife, 1954. p. 115.

|                                       |           |                      |                                                     |                   |
|---------------------------------------|-----------|----------------------|-----------------------------------------------------|-------------------|
|                                       |           |                      | Jacobina Velha                                      |                   |
| Bom Jesus da Glória                   | Payayá    | Franciscanos         | Freguesia de Santo Antônio da Jacobina Velha        | 1706-1847         |
| Nossa Senhora das Grotas              | Tamaquins | Franciscanos         | Vila de Santo Antônio da Jacobina                   | 1706-1840         |
| Nossa Senhora da Saúde do Itapicuru   | Tupinambá | Franciscanos         | Freguesia N. Sr <sup>a</sup> de Nazaré do Itapicuru | 1689-1834         |
| Santo Antonio do Curral dos Bois      | Guaimoré  | Jesuita/Franciscanos | Santo Antonio do Pambu                              | 1698<br>1702-1843 |
| Nossa Senhora das Brotas de Geremoabo | Tupinambá | Franciscanos         | Freguesia do Jeremoabo                              | 1702-1718         |

Diferente dos jesuítas e capuchinhos, entre os franciscanos não foi possível obter relatos “etnográficos” dos índios aldeados em suas missões. No entanto, Willeke, ao descrever a praxe missionária dos franciscanos, deixou escapar como “mal-entendidos”, algumas práticas que indicam uma “tradução” feita entre os índios e missionários, como a flagelação introduzida pelos franciscanos com a finalidade de exercer a “virtude e penitência”, mas que era compreendida pelos indígenas como um “ritual de iniciação e passagem”, uma prova de valentia, e não como uma prática de mortificação<sup>392</sup>.

Em princípios do século XVIII, os missionários franciscanos haviam instalado a aldeia do Bom Jesus da Glória nas terras dos Guedes de Brito, onde atualmente se localiza a cidade de Jacobina, atendendo a solicitação de Antônio da Silva Pimentel e de sua esposa Isabel Maria Guedes de Brito. Ele pediu autorização ao Rei D. Pedro II (1667-1705) para construir uma igreja e como clérigos destapropôs ao Governador Rodrigo da Costa e ao Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo da Bahia, os mesmos religiosos de São Francisco, pois estes já estavam atuando na região e era difícil conseguir padres para a catequese dos temidos Payayá que, nos setecentos, ainda causavam preocupação aos colonos<sup>393</sup>. Sobre isto nos informa esta carta do Governador para o El'Rei:

De novo tenho criado cinco [missões] uma nas serras do Cel. Antonio da Silva Pimentel e quatro nas de Leonor Pereira Marinho todas as administram os religiosos franciscanos, a quem as encarreguei por aquele gentio abraçar de melhor vontade a assistência deles religiosos, e para administrar os sacramentos às pessoas que estão na fabrica do Salitre e ensinar a doutrina aos índios que para o seu labor e condução de se aldearem junto às minas dele se pôs, por ordem minha outro religioso franciscano de toda suposição<sup>394</sup>.

A permissão para a construção da Igreja veio através do alvará régio de 07 de maio de 1705, expedido pela D. Catarina, Rainha da Inglaterra, Infanta de Portugal e

<sup>392</sup>WILLEKE, *op. cit.*, 1974.p. 64.

<sup>393</sup>WILLEKE, *op. cit.*, 1974. p. 93-112.

<sup>394</sup>Carta sobre o estado em que se acham as missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade: haver criado cinco de novo..., 22 de outubro de 1703. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 98-100.

Regente do Reino, que no impedimento de seu irmão, o Rei D. Pedro II, deu a licença para

erigir uma igreja nas terras de Jacobina, do sertão da Baía, e nomear nela clérigo idoneo à satisfação do arcebispo, que administre os sacramentos aos índios da aldeia dos paiaíases, sita nas ditas terras, os quais sendo domésticos com os brancos e muitos já instituídos e instruídos na fé católica, estão sem sacerdote que lhes diga missa e administre os sacramentos, a cuja despesa toda se oferece, e lhe faço mercê do padroado dela, em que nomeará clérigo para pároco, sendo aprovado e à satisfação do arcebispo daquele estado, com declaração de que será obrigado o dito Antônio da Silva Pimentel a consigná-la nos seus bens e fazendas segura, assim o que fôr necessario para cônica do pároco como para a fábrica da igreja, sem em tempo algum concorrer para isso a Fazenda Real<sup>395</sup>.

---

<sup>395</sup>*apud* COSTA, Afonso. **Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora**. – Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, vol-II (1916). p. 250-1.

Esse documento é revelador das relações de poder e de aspectos sócio-econômicos da empresa missionária no Sertão das Jacobinas. A princípio percebe-se que os franciscanos receberam auxílios das famílias Dias D'Ávila e Guedes de Brito e que estes missionários ficaram incumbidos de atuar nas fabricas de salitre, possivelmente nas atividades de capelão e no fornecimento de mão de obra indígena para o serviço de extração e transporte do salitre.

Ainda no alvará régio de 1705, a orientação da Coroa aponta para o *Padroado Eclesiástico e Régio*, ou seja, um repasse dos poderes religiosos para o representante civil, implicando numa relativa dependência do clero missionário ao senhor daquelas terras do Sertão das Jacobinas e à Coroa Portuguesa<sup>396</sup>. Por meio desse documento, também se infere os interesses do Cel. Antonio da Silva Pimentel de dispor da mão-de-obra dos índios Payayá para o trabalho nas minas, na condução das boiadas e no combate a outros índios ditos hostis.

A carta se refere aos Payayá com sendo “domésticos com os brancos e muitos já instituídos e instruídos na fé católica”. O fato de o próprio Pimentel assumir os encargos tanto para sustentação do pároco quanto para manutenção da igreja revela a importância que a população indígena tinha naquela região, sendo objeto das preocupações (religiosas ou não) de seu mais poderoso dono de terras.

Contudo, o sustento de particulares, como os d'Ávilas e os Guedes de Brito, não era suficiente, e assim, os missionários, diante da importância de suas atividades para o Estado português, tinham que negociar com a Coroa para serem igualmente subsidiados pela Fazenda Real:

---

<sup>396</sup>HOORNAERT, *op. cit.*, 1992. p. 160-9;ALMEIDA, Frei Marcos Antônio de. As Missões Franciscanas na Bahia Colonial: Juazeiro e Jacobina. In: **Ethnos**, ano II, n. 2 jan/jun. 1998. Disponível em: <http://www.biblio.ufpe.br>.

Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil. Eu El-Rei vos envio muito saudar. O provincial dos capuchos de Santo Antonio, Fr. Jorge de Santa Catarina, me fez presente que os seus religiosos tinham muitas aldeias no sertão desse Estado sem a cônica de dez mil reis que se dá a outros religiosos por conta da minha fazenda. E porque assistindo-as o pasto espiritual das almas e sendo pobres é razão que tenham algum subsídio temporal que os ajude neste trabalho; sou servido de vos ordenar que na forma que tenho concedido para com os mais que tem a seu cargo as aldeias do sertão, lhes façais dar a dita cônica de dez mil reis com tal declaração, que sendo algumas das que mando encarregar aos padres carmelitas descalços de Santa Tereza, lhes largarão e entregarão logo que forem para elas. Escrita em Lisboa a 17 de abril de 1702. Rei. Para o Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil<sup>397</sup>.

Conforme o “Documentario Franciscano” do Arquivo Provincial dos Franciscanos de Recife, na missão de Bom Jesus da Glória em Jacobina assistiam dois missionários, enquanto que nas missões do Itapicuru, Massacará, Curral dos Bois, Saí e Aricobé apenas um em cada<sup>398</sup>.

Com base no **Alvará sobre a concessão de terras para as Aldeias das Missões de 1700**, à Missão do Bom Jesus da Glória deveria ser dada uma légua de terra em quadra para a sustentação dos missionários e dos indígenas. A aldeia deveria ser composta por no mínimo 100 casais de índios<sup>399</sup>. No local cedido à aldeia do Bom Jesus da Glória, surgiram a Igreja com seu cruzeiro, alpendres, um campanário de madeira, e um pequeno mosteiro onde moravam dois missionários, seguindo-se ao redor do largo da Missão, as choupanas dos índios. A oeste da Igreja ficavam as terras do patrimônio, onde os índios cultivavam, caçavam, criavam gado e a lagoa e rios vizinhos, onde pescavam e extraíam o barro para a confecção de utensílios domésticos<sup>400</sup>.

Em seus objetivos, as missões franciscanas no Sertão das Jacobinas, assim como as demais nas várias capitanias, tiveram como maiores obstáculos a deserção indígena, as secas e epidemias. As últimas consistiam em fatores naturais e biológicos que dizimavam a população e os índios aldeados. Já as “fugas” para o mato, além de um simples meio de reação ao processo de colonização, mais que isso, possivelmente

<sup>397</sup> Carta sobre a Cônica que S. Majestade manda dar aos Missionários de S. Francisco, 17/4/1702. Documentos p/a história da catequese dos índios e das missões religiosas no Brasil. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 86-7.

<sup>398</sup> Relatório dos conventos, hospícios, missões e religiosos da Província de Santo Antonio do Brasil, em novembro de 1779. In: **Documentário Franciscano**, 13º documento, 1779 novembro 11.

1) Fonte a) Original: Arq. Hist. Ultramar. (Lisboa), avulsos de Pernambuco, caixa 68, documento 11 nov. 1779 (anexo) b) Cópia: Provincialado (Recife), filme 91, foto 23-24; filme 92, foto 1-3.

2) Responsável pela transcrição: Fr. Bonifácio Muller Ofm. (Olinda, PE)

<sup>399</sup> Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões, 23/11/1700. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 73-5.

<sup>400</sup> WILLEKE, *op. cit.*, 1974. p. 99-108.

representava um costume simbólico dos Payayá e das demais etnias da família kariri, diante da morte ou de doenças.

Em uma carta de 17 de março de 1707, o governador Luís César de Menezes (1705 – 1710) lamentou as moléstias que o frei Lourenço de Jesus Maria sofria com os índios aldeados do aldeamento do Bom Jesus da Glória, que “por sua natureza [são] inconstantes”<sup>401</sup>.

Figura II



*Igreja da Missão do Bom Jesus da Glória. Jacobina. Bahia.*

---

<sup>401</sup> DH41:197-8 Carta que se escreveu ao Padre Missionário Frei Lourenço de Jesús Maria, 17/03/1707.

Os índios ainda eram os melhores em dar o conhecimento das terras aos colonos e missionários, e contribuir para as empreitadas no sertão com os homens necessários para diversos serviços.

Dos velhos Payayaz que eu havia primeiro mandado, só achei um por nome Pedro, da missão do Bom Jesus, que não estando capaz de me acompanhar nem em rede nem a cavalo, servio comtudo de dar os signaes da entrada e dos antigos caminhos para ella, que se acertaram com muito trabalho e com vagarosas diligencias com outros índios Payayaz da mesma nação ainda que não tão antigos. Estive arranchado na tapera da antiga aldêa que alli achou Gabriel Soares e Belchior Dias, a qual foi destruida e conquistada por Affonso Rodrigues da Cachoeira e depois de domesticada persistio muitos annos, sendo o seu principal um índio chamado Leonardo e a ribeira que vae da pedra furada se chama ainda hoje o rio do Leonardo. Na margem delle, a alguma distancia da aldêa velha, se acha uma grande arvore de gameleira que ainda hoje se vê cravada de quantidade de balas do tempo da conquista de Affonso Roiz por que os índios se cobriam com ella para pelejarem com os brancos<sup>402</sup>.

As próprias autoridades coloniais continuavam tendo uma visão da importância de se agradar e negociar com os indígenas para que estes se ocupem em serviços importantes para Sua Majestade. Como atesta a resposta do governador d. Rodrigo da Costa ao rei D. Pedro II:

E eu procurarei com toda atenção que no meu trabalho se conservem os ditos índios de maneira que não tenham a menor queixa e se lhes pague prontamente o serviço que fizerem. E pelo clérigo que lhes assistia ser um pouco áspero, e inquieto o mandou retirar o meu antecessor: com toda a brevidade possível porei na dita aldeia sacerdote de toda a capacidade, para lhes ensinar a Doutrina e administrar os Sacramentos.....<sup>403</sup>

Segundo uma carta de 20 de março de 1705 do governador-geral Rodrigo da Costa para o padre Manuel de Barros de Afonseca sobre as queixas do mesmo religioso e dos Payayá do aldeamento de Jacuipe (localizado em Morro do Chapéu), os índios estavam insatisfeitos com o seu capitão-mor, o payayá Antonio Paulo Gonçalves, também capitão do aldeamento das Alagoas (provavelmente a missão do Bom Jesus da Glória em Jacobina), e solicitavam a retirada de sua jurisdição e a escolha de um novo capitão “que os governe” e assista, pressionando o governador com a recusa ao serviço do salitre, “trabalho de que os não pode eximir, por ser justo” e grande serviço para a Coroa.<sup>404</sup>

<sup>402</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moreira, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

<sup>403</sup> Resposta à carta sobre os índios que se mandaram aldeiar nas Minas de Salitre serem bem tratados, 8/10/1702. In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946. p. 91-3.

<sup>404</sup> DH41:20 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca sobre a queixa dos Índios da aldeia de Jacohipe; e não poder eximir os Índios do trabalho do salitre, 20/3/1705.

O padre Manuel de Barros se queixou ao governador-geral Rodrigo da Costa também pelo fato de o missionário Lourenço de Jesus do aldeamento do Bom Jesus da Glória e o capitão-mor Antonio Paulo Gonçalves estarem tirando todos os índios administrados em seu aldeamento, os alugando para servirem na busca de boiadas, e “se lhe tem ausentado a maior parte deles e assim virá a suceder com os demais”. Em carta de 20 de março de 1705 para os acusados, Rodrigo da Costa os adverte de que a respeito do recrutamento de índios do aldeamento do Jacuipe.

sem-razão, se lhe tem ausentado a maior parte deles [os índios] e assim virá a suceder com os demais, o que consta pela lista que me remeteu, feita pelo dito Capitão-mor Paulo Gonçalves: espero que Vossa Paternidade, e ele, emendem de sorte esta queixa que se me não torne a fazer mais; informando-me de tudo o que há neste particular, e a distância que vai, dessa àquela Aldeia, e se a patente do Capitão-mor Paulo Gonçalves lhe dá poder para a governar também<sup>405</sup>.

Em outra carta de 25 de agosto de 1705, o governador Rodrigo da Costa foi mais enfático e agressivo com os dois missionários franciscanos Manuel de Barros de Afonseca e Lourenço de Jesus. Ao ter notícias de que os padres estavam dificultando a entrega dos índios ao Capitão-mor Antonio de Almeida Velho para o trabalho nas minas de salitre, ou em outras palavras, que os padres teriam dito que o capitão-mor das minas deveria “mandar pedir por cortezia”, o governador Rodrigo da Costa advertiu os missionários de que os índios dos seus aldeamentos “são para o serviço de Sua Majestade,[...] que está primeiro que todas as conveniências que podem ter os mesmos índios”, alertando-os de que a sua jurisdição sobre os índios se limitava ao plano espiritual. Ao capitão-mor Antonio de Almeida Velho, o governador ordenou que quando houvesse a necessidade de vinte ou trinta índios para o trabalho nas minas de salitre, poderia tirá-los à força e, caso não houvesse índios suficientes, “irão em seu lugar as Indias [...] e os índios que forem para as oficinas, levarão as suas mulheres e filhos para não terem ocasião de se ausentarem daquele serviço por respeito de as não levarem consigo...”<sup>406</sup>.

Em outro momento, por carta de 12 de março de 1706, o governador-geral advertiu, com um tom bastante cuidadoso, o capitão-mor dos índios Payayá, Paulo Gonçalves, reconhecendo os seus serviços à Coroa “com grande zelo”, para que

<sup>405</sup> DH41:20-1 Carta para o Padre Missionário Frei Lourenço de Jesus sobre a queixa do Padre Manuel de Barros, acerca dos Índios da Aldeia de Jacohipe, 20/3/1705.

<sup>406</sup> DH41:123-4 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca Capelão da Aldeia de Jacohipe sobre dar os índios que lhe pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida Velho, que forem necessários para o serviço de Sua Majestade. A mesma carta se escreveu ao Padre Missionário da Aldeia dos Payayas Frei Lourenço de Jesús, exceto o ultimo capitulo, 29/08/1705.

continue no serviço do salitre com o mesmo cuidado que se fez até aquele momento, na esperança de que a Coroa o agracie com mercês. Assim, Paulo Gonçalves deveria entregar ao capitão-mor Antonio de Almeida Velho, quando houvesse necessidade de trabalho nas minas de salitre, os índios das etnias Payayá e Sacuriú<sup>407</sup>. Além do mais, os missionários dos aldeamentos do Bom Jesus da Glória e do Saí também foram advertidos para que entregassem os índios para o trabalho nas minas de salitre<sup>408</sup>.

Pode-se destacar nestes documentos a atuação dos povos indígenas do aldeamento do Bom Jesus da Glória em suas relações com os agentes colonizadores de forma a enfatizar sua capacidade de encontrar diferentes estratégias para fazer frente à violência com que se deparavam. Muitas dessas estratégias passavam pela reconstrução de mitos, tradições, memórias, histórias e identidades, contestações e negociações políticas de maneira a responder aos novos desafios que lhes eram postos. Observando que, em alguns casos, essas identidades foram construídas com base nos territórios que lhes haviam sido dados pela Coroa portuguesa e suas histórias e memórias passaram a ser iniciadas no momento em que se aldearam, e assim, valorizavam os seus acordos com os colonizadores<sup>409</sup>.

Nas palavras de Regina de Almeida, os indígenas perdiam muito ao ingressarem nesses aldeamentos, pois viviam em condição subordinada, sujeitos ao trabalho compulsório, misturados com outros grupos étnicos e expostos a doenças, conflitos e maus tratos. Além disso, eram proibidos de manifestarem suas tradições e práticas culturais, e obrigados a incorporarem novos valores como súditos da Coroa<sup>410</sup>. Entretanto, mesmo diante dessa nova condição, longe de parecerem os apáticos “caboclos” que perderam suas identidades, os índios aldeados a reconstroem e, para reivindicarem seus direitos, aprenderam a resistir usando os termos impostos pelos seus próprios conquistadores, buscando alternativas de trabalho que lhes oferecessem melhores condições de sobrevivência<sup>411</sup>.

<sup>407</sup> DH41:163-4 Carta para o Capitão-mor Paulo Gonçalves sobre dar índios para o serviço do salitre, 12/03/1706.

<sup>408</sup> DH41:168-9 Carta que se escreveu aos Padres Missionários da Aldeia dos Payayas e ao da Aldeia do Sahy sobre darem Índios para o trabalho do salitre todas as vezes que lhos mandar pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida e o Ajudante Luiz Antunes, 12/03/1706.

<sup>409</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX. In: ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 193-4.

<sup>410</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 129.

<sup>411</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, 2003. p. 259.

O engenheiro e membro da Academia dos Renascidos José Antonio Caldas, em sua **Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759**, apresenta um quadro pouco promissor sobre a atividade missionária, relacionando a decadência das missões com o crescimento do comércio, o trabalho nas minas de ouro e a condução das boiadas pelos sertões que demandavam da mão de obra indígena:

“He sem duvida, que houvera’o muitas Aldeas de Gentio mansos governadas pelos Religiozos, e Sacerdotes sobreditos (Jesuítas, Capuchinho Italianos, Franciscanos, Carmelitas Calçados, Carmelitas Descalços e sacerdotes do Hábito de São Pedro), porem comeca’do acrescero o comercio pelos Sertoens daAmerica, eo gr<sup>de</sup> concurso doshomens para as Minas do ouro, sefóra’o enfraquecendo, edezertando as Aldeas doGentio manso; por que servindose os viandantes dos Indios por estipendios, q’ lhes contribuia’o para condizirem as boyadas de gado dehum eoutro genero, fora’o ficando diminutas detal sorte, que chegara’o a dezertar Aldeas inteiras, principalmente aquelas, queficava’o vizinhas as estradas, que va’o para os Sertoens eMinas; por cuja cauza hoje em toda estaCapitania daBahia sena’o acha’o mais doque 35, Aldeas”<sup>412</sup>.

Após a Guerra dos Bárbaros no sertão das Jacobinas, as possibilidades de sobrevivência dos diversos grupos indígenas eram as dispersões ou “fugas para o mato”, e os aldeamentos missionários (jesuíticos, franciscanos, capuchinhos, carmelitas), régios ou os administrados por particulares. A partir da documentação analisada percebemos as diversas possibilidades e respostas encontradas pelos índios do Sertão das Jacobinas durante a confusão ocasionada pela Guerra dos Bárbaros e conflitos vividos no cotidiano dos aldeamentos, considerando o alargamento do campo das identidades provocado pela situação de diáspora.

Embora a condição de aldeados tenha levado os Payayá à paulatina transformação das formas de organização e reconstrução de sua identidade étnica, propiciou-lhes, também, o aprendizado de estratégias fundamentais para garantir sua sobrevivência em meio ao avanço colonial, e a consciência de que determinados direitos que haviam conquistado deveriam ser devidamente respeitados.

---

<sup>412</sup>CALDAS, Jozé Antonio. *Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759*. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. nº 57. Bahia: Secção Graphica da Escola de A. Artifices da Bahia, 1931. p. 36.

### 3º Capítulo

#### A Guerra dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas

Há coisa como ver um paiaia  
Mui prezado de ser caramuru,  
Descendente de sangue de tatu,  
Cujo torpe idioma é cobepá.

A linha feminina é carimá  
Moqueca, pititinga, caruru  
Mingau de puba, e vinho de caju  
Pisado num pilão de Piraguá.

A masculina é um Aricobé  
Cuja filha Cobé um branco Paí  
Dormiu no promontório de Passé.

O branco era um marau, que veio aqui,  
Ela era uma índia de Maré,  
Cobe Pá, Aricobé, Cobé, Paí.<sup>413</sup>

Nestes versos do soneto satírico “Aos principais da Bahia chamados os Caramurus”, Gregório de Matos (1636-1696) ridiculariza uma figura típica da sociedade baiana seiscentista, os Caramurus, que, de ascendência mestiça, afirmavam serem descendentes puros de europeus e assumiam os ares de fidalguia. O poeta “Boca do Inferno” os menosprezava por descenderem da união entre índias e brancos, chamando-os inicialmente de paiaia. A etnia indígena Payayá deu muito que falar durante o século XVII devido à sua resistência armada e dissimulada diante do projeto de colonização.

---

<sup>413</sup>*apud* MENDES, Cleise Furtado. **Senhora Dona Bahia: poesia satírica de Gregório de Matos**. Salvador: EDUFBA, 1996. p. 202-3. ver DAMASCENO, Darcy (org.). **Os melhores poemas de Gregório de Matos**. 7 ed. São Paulo: Global, 2003.

Essa condição de “índios bravos” se infere no próprio soneto de Gregório de Matos, no qual ele usa não apenas um etnônimo, mas uma noção historicamente construída de inconstância, ferocidade e resistência ao “processo colonizador”.

Durante a segunda metade do século XVII, após a expulsão dos holandeses instalados no Nordeste, o Projeto colonial da América portuguesa passou por um processo de interiorização, penetrando os sertões por meio da ocupação e apropriação das terras, da expansão da pecuária, das ações de missionários, das expedições em busca de metais, pedras preciosas e de *negros da terra*.

Entretanto, esta ocupação do território teve como obstáculo os povos indígenas genericamente denominados de “tapuias”, que foram considerados pelos colonizadores como um verdadeiro “muro do demônio”. Por conseguinte, o resultado do choque entre o movimento colonizador do interior e os resistentes povos habitantes do sertão foi “uma série heterogênea de conflitos” que ficou conhecida como Guerra dos Bárbaros<sup>414</sup>.

Juntamente com as guerras dos Palmares, a Guerra dos Bárbaros foi um conjunto dos episódios históricos mais violentos dos Seiscentos na América portuguesa. Até recentemente, pouco havia sido escrito sobre estes conflitos na historiografia brasileira. Para Pedro Puntoni o desencantamento dos historiadores pela “Guerra dos Bárbaros” se deve ao trato muito árduo com a documentação e rara existência de narrativas; ao não-registro dos assassinatos e massacres em uma documentação administrativa que mascarava os conflitos para se referir a mercês e promoções dos colonos e vassalos do rei e, por fim, ao desconhecimento e falta de interesse de na época se registrar os “bárbaros” que se aniquilava<sup>415</sup>.

Ainda conforme Puntoni, a atual historiografia sobre a “Guerra dos Bárbaros” se divide em duas vertentes: a primeira é a historiografia regional (baiana, cearense, paulista, pernambucana e potiguar) que inscreve os episódios na cronologia e perspectiva local, produzindo crônicas e narrativas por demais apologéticas; já a segunda é a história da resistência dos índios articulada com a perspectiva da Nova História Indígena, na qual se insere os trabalhos de John Hemming (**Ouro Vermelho**), Maria Idalina da Cruz Pires (**Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos**

<sup>414</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 13.

<sup>415</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 14-5.

no Nordeste Colonial), e do próprio Pedro Puntoni (**A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**)<sup>416</sup>.

Além dessas obras, se encaixam também nesta vertente as teses de Cristina Pompa (**Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**), Bartira Ferraz Barbosa (**Paranambuco: poder e herança indígena Nordeste séculos XVI-XVII**), Kalina Vanderlei Silva (**Nas Solidões Vastas e Assustadoras: a conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII**) e as dissertações de mestrado produzidas pelos estudantes do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia: **Resistência Indígena e Escravidão em Camamu no século XVII** de Lara de Melo dos Santos (2004), **Colonização e Resistência no Paraguaçu- Bahia, 1530-1678** de Juliana Brainer Barroso Neves (2008) e **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701)** de Friedrich Câmara Siering (2008). A primeira e as duas últimas, respectivamente, sob a co-orientação e orientação da professora Dr.<sup>a</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraiso.

Como afirmou o historiador John Monteiro, “a Guerra dos Bárbaros é um episódio-chave no processo de conquista e ocupação colonizadora do sertão nordestino”<sup>417</sup>. Esse conjunto de conflitos é frequentemente retratado como uma impiedosa guerra de extermínio total promovida pelos interesses dos criadores de gado, com apoio do Estado, contra os “tapuias” rebelados que defendiam as suas terras invadidas. Para Puntoni, diferentemente do século XVI, no XVII “estas guerras objetivavam o extermínio total e não a integração ou submissão”<sup>418</sup>. Entretanto, a Guerra dos Bárbaros também se encontra atrelado a uma emaranhada rede de relações envolvendo múltiplos grupos indígenas, distintas ordens religiosas, diferentes interesses de poderosos sesmeiros e sertanistas, mercenários paulistas e autoridades coloniais.

Essa abordagem busca ver o processo de conquista e expansão do projeto colonial a partir da perspectiva renovada da história dos indígenas, um índio real, não reificado nem mitificado. Como considerou John Hemming, “a resistência nativa à invasão do gado foi uma das mais importantes etapas na conquista dos índios brasileiros”, mas foi a mais precariamente documentada, pois “nada existe do lado dos

<sup>416</sup>PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 16-7

<sup>417</sup> MONTEIRO, John. Prefácio. In: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 19.

<sup>418</sup>PUNTONI, *op. cit.*, 2002.p. 17.

índios, não há registros escritos e ninguém documentou sua versão da luta”<sup>419</sup>. Conhece-se apenas a documentação administrativa da Coroa portuguesa e autoridades coloniais como “as cartas de governadores que organizavam expedições ou que relatavam seu progresso”<sup>420</sup>. Compreendem-se, dessa forma, as dificuldades teóricas e metodológicas para este estudo.

No entanto, estes obstáculos podem ser relativamente superados pelo “paradigma conjectural” que, nas palavras de Sidney Chalhoub em **Visões da Liberdade**, pode ser entendido como uma “proposta de criação de um método interpretativo no qual detalhes aparentemente marginais e irrelevantes são formas essenciais de acesso a uma determinada realidade”. Lembrando Clifford Geertz, Chalhoub revela que a partir dessa “descrição densa” das fontes, tais detalhes podem dar a chave para redes de significados sociais e psicológicos mais profundos<sup>421</sup>.

Em sua narrativa dos acontecimentos e batalhas ocorridas na fase das “Guerras no Recôncavo Baiano” (1651-1679), Pedro Puntoni descortinou a construção colonial no sertão (das Jacobinas, Orobó<sup>422</sup>, Aporá e São Francisco), mostrando o papel fundamental exercido pelos grupos indígenas, quer como aliados dos portugueses, quer como inimigos “bárbaros”, resistindo à penetração do gado e ao poder colonial nos sertões.

Entretanto, como bem observou Cristina Pompa, os Payayá e outros “tapuias” parecem desaparecer com o fim da guerra, tendo sido engolidos pelas aldeias missionárias e diluídos na população cabocla. Os índios no trabalho de Puntoni se configuram como atores do processo de construção da colônia sem que apareça um “ser Tapuia” e o quanto mudou e foi mudado pelos agentes colonizadores no momento do contato e da conquista<sup>423</sup>. Além disso, observa-se que o uso do termo “Tapuia” ocorre porque assim eram chamados na documentação os supostos índios atacantes e também porque não era possível identificar as etnias.

<sup>419</sup>HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 499.

<sup>420</sup>HEMMING, *op. cit.*, 2007. p. 499.

<sup>421</sup> CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 17.

<sup>422</sup>O sertão do Orobó correspondia a uma região de serras situadas entre os rios Paraguaçu e Jacuípe que possivelmente separava o Recôncavo e o Sertão das Jacobinas. Apesar de existir atualmente uma serra do Orobó, situada perto do município de Rui Barbosa, o mais correto é entender que, no século XVI e XVII, a chamada “serra do Orobó” compreendesse a região de serras que incluíam as serras de Santa Brígida (no município de Itaberaba), do Camisão (Ipirá) e de São Francisco (Serra Preta), entre outras que compõem o planalto leste anterior à depressão do rio São Francisco.

<sup>423</sup>POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 24-5.

Maria Leônia Chaves de Resende e Hal Langfur observaram que, na pressa para se questionar a afirmativa de que “somente quando os métodos benevolentes dos colonizadores em moldar os índios falhavam é que os soldados tinham permissão para submetê-los pelo meio da força”, se acabava caindo no outro extremo, tão distorcido e redutor, de que os índios eram invariavelmente vítimas inocentes do processo de conquista. Conforme estes autores:

Rejeitar a ideia de que os índios sempre iniciavam confrontos violentos apenas para se chegar à conclusão de que eles nunca realizavam tal coisa não nos aproxima mais de uma compreensão equilibrada dos motivos e dos comportamentos de qualquer dos dois grupos – nativos ou colonizadores. Essa imagem de uma população indígena indefesa que reage à agressão constrói erroneamente uma série de acontecimentos que levou à subjugação dos índios... ,ao mesmo tempo em que subestima o papel da violência da fronteira e retira dos nativos a iniciativa que tomavam, incluindo-se aí sua prolongada e extraordinária resistência à conquista<sup>424</sup>.

Conforme Pedro Puntoni, durante o processo de expansão e ocupação do movimento colonizador para os sertões, os povos indígenas foram tidos pelos colonos como um estorvo à economia pecuária. Dessa maneira, formou-se então um quadro específico de conflitos, gerador da tensa fronteira entre um projeto colonial extensivo e os índios considerados “tapuias”, que se levantaram contra uma ocupação invasora que comprometia a sua sobrevivência<sup>425</sup>.

Entretanto, tal quadro de relações sociais entre colonos e indígenas é muito mais complexo e dinâmico do que o argumento de Puntoni apresenta, pois estes diferentes atores (índios aldeados e “do curso”, sertanistas baianos e paulistas, missionários, sesmeiros, rendeiros, agregados, escravos e autoridades) poderiam ser aliados ou inimigos do outro a depender do momento e circunstâncias. Um segmento poderia ver o outro como estorvo ou como um elemento essencial para a realização dos seus interesses. No caso dos grupos indígenas, por exemplo, em determinadas ocasiões uns eram vistos como empecilhos e outros como auxiliares.

Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, um dos efeitos para os indígenas da aliança com os colonos seria a mudança do status relativo dos grupos locais e de seus líderes. Aqueles que estabeleceram relações com os colonizadores passaram a desempenhar o papel de intermediários no contato com a sociedade colonial e

<sup>424</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. In: Revista **Tempo**. nº 23, Rio de Janeiro, UFF, 2007. p. 9.

<sup>425</sup> PUNTONI, *op cit*, 2002. p. 17.

procuraram aproveitar-se da situação para se impor aos outros grupos, muitas vezes até pela guerra<sup>426</sup>.

O Regimento de 17 de dezembro de 1548 destinado a Tomé de Sousa marcou a criação do governo-geral, aliando força política e poder militar estratégico. O documento orientava a construção de uma cidade fortaleza que seria a sede do novo pólo político-administrativo<sup>427</sup>. Com a criação do governo-geral e as orientações dadas a Tomé de Sousa, a Coroa assumiu a tarefa de ocupação após o fracasso da tentativa de colonização da capitania da Bahia de Todos os Santos sob o controle do donatário Francisco Pereira Coutinho, e a quase completa aniquilação da presença portuguesa na região<sup>428</sup>.

O local escolhido foi uma elevação, que seria murada e protegida com baluartes e peças de artilharia, entretanto, a construção da cidade na entrada da baía de Todos os Santos e a ocupação e povoamento do seu Recôncavo não ocorreram sem conflitos com os diversos grupos indígenas que ocupavam o Baixo Paraguaçu. Em 1555, o português d. Álvaro da Costa, filho do governador-geral d. Duarte da Costa, fez várias entradas no Recôncavo com o intuito de destruir as aldeias dos “índios bravos”<sup>429</sup>. Já nos anos de 1558 e 1559, o então governador Mem de Sá enviou uma grande expedição, composta de 300 portugueses e cerca de 4000 índios aliados, que foram reunidos nos aldeamentos jesuíticos do litoral.

As ações de Mem de Sá no combate ao “gentio bravo” foram exaltadas pelo padre jesuíta José de Anchieta em sua carta **De Gestis Mendi de Saa**(Os Feitos de Mem de Sá), como neste trecho:

Habitavam-na tranquilos os Lusos, muitos anos havia, e nunca o peito lhes arfara ao sobressalto da guerra, mas comerciando com as vizinhas gentes selvagens, desfrutavam o dom da tranquilidade amorosa. Mas agora os índios tudo abateram em súbito ataque, rompendo as doces cadeias da antiga amizade... Então rendem todos justas graças, do íntimo d'alma, a ti, Sá ilustre, escolhido por Deus dentre muitos milhares, para domar esta gente rebelde e com justa vingança esmagar as tropas selvagens e afastar a ameaça que pesava cruel sobre a cabeça dos sitiados<sup>430</sup>.

<sup>426</sup> RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 299.

<sup>427</sup> 1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil. In: **Revista Trimestral do instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. p. 39-57.

<sup>428</sup> RICUPERO, Rodrigo. O patrimônio fundiário (I). In: **A formação da elite colonial: Brasil c. 1530 – c. 1630**. São Paulo: Alameda, 2009.p. 245.

<sup>429</sup> FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 127.

<sup>430</sup> ANCHIETA, Pe. José de. **De Gestis Mendi de Saa**. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.p.32-6.Disponível no site <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Consultado no dia 4/3/2010.

Segundo Carlos Ott, um dos grupos que realizavam esses ataques, juntamente com os Tupinambás, eram os Payayá, pois “parece que já em 1558 Mem de Sá viu-se compelido a guerreá-los duramente, embora não se mencione seu nome; mas a julgar pela localização não seriam outros”<sup>431</sup>. Com a conquista do Paraguaçu, foi criada uma vila sob a invocação de Nossa Senhora da Vitória, também conhecida como “Cachoeira”<sup>432</sup>. Local que se tornou um importante entreposto comercial do Recôncavo e também a “porta de entrada” para os sertões.

O Recôncavo era um território particularmente cobiçado e suas terras foram ocupadas preferencialmente pelas plantações de cana, tabaco e pelos engenhos de açúcar. Buscando preservar as plantações próximas do lagamar, a criação de gado foi empurrada para o interior imediato do Recôncavo. Diante das alterações em seu meio ecológico e social, os “índios bravos” do sertão, resistindo ao avanço da fronteira pecuarista a partir das primeiras décadas do século XVII, passaram a descer constantemente para as vilas, engenhos, fazendas e criações do Recôncavo, constringendo e intimidando os moradores das freguesias.

Embora seja uma informação bastante genérica, no item **Notícia do Gentio do Brazil** de sua obra **Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759**, José Antonio Caldas aponta que

“as armas deque uza’otodos estes povos gentílicos sa’o porretes, remos masas, arco efrexas: ejoga’o todas equasquer destaz armas comtal destreza q’ na’o erra’o golpe, nem perdem tiro: e no animo sa’o inconstantes edepouca fidelidade”<sup>433</sup>.

Entretanto, aquilo que se pode chamar de resistência indígena não se deve principalmente ao uso desses instrumentos de guerra, nem das armas de fogo adquiridas dos moradores não-índios, mas sim, “a um quadro bem mais complexo, envolvendo índios das aldeias e índios do sertão, colonos, missionários, a autoridade régia e a autoridade local”<sup>434</sup>.

<sup>431</sup> OTT, Carlos. **Pré-História da Bahia**. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. p. 20. Ver também VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus**. Vol. II. 3 ed. – Petrópolis: Vozes/Brasília; INL, 1977. p. 37-9.

<sup>432</sup> PUNTONI, *op. cit.*, p. 90.

<sup>433</sup> CALDAS, Jozé Antonio. **Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759**. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. nº 57. Bahia: Secção Graphica da Escola de A. Artífices da Bahia, 1931. p. 31.

<sup>434</sup> MONTEIRO, John. Dos Campo de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). **História da Cidade de São Paulo**. São Paulo: Paz e Terra, 2004. vol. 1, p. 39. Sobre o uso de armas de fogo pelos índios, ver NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979. p. 52.

Além dos possíveis “ataques” aos enclaves coloniais, os grupos indígenas também possuíam estratégias de proteção e defesa das aldeias, como a de esconder o “mulherio e os filhos” em locais afastados das fronteiras dos conflitos, e outras, que combinando com as demandas socioeconômicas, já de sobreaviso quanto às perseguições dos colonos, baseavam a sua agricultura na produção em diversas roças, algumas localizadas perto e outras longe das aldeias, para que, quando atacados, tivessem alimento suficiente para permanecer refugiados no sertão.

O serviço de informação e espionagem dos índios também era bastante eficiente em alguns casos, como, por exemplo, neste relato do jesuíta Antonio Pinto sobre a entrada de dois missionários da Companhia de Jesus ao Sertão das Jacobinas:

Quando estavam já perto da primeira Aldeia dos Paiaiaes, mandaram os Padres ao Tapuia que fosse anunciar a sua vinda, que não era buscar a guerra senão a paz. Os Índios já tinham conhecimento da vinda, pelos seus espias, só duvidavam qual a razão dela e estavam vigilantes, armados e postos à beira dos caminhos por onde haviam de passar. Vencido o pouco espaço que faltava, apareceram os Padres diante dos Bárbaros. Ao saberem o motivo da vinda, perderam o medo e depuseram as armas<sup>435</sup>.

De acordo com os registros dos colonizadores luso-brasilicos, costumava o “gentio bravo” do sertão da Bahia dar “repentinos assaltos” sobre algumas povoações remotas da cidade de Salvador, com estrago das vidas e lavouras daqueles moradores, sendo mais contínuos e causando maior dano na vila do Cairu, pela muita gente que a habitava<sup>436</sup>.

Conforme o Relatório de Alexandre de Sousa Freire, de quatro de março de 1669, “as nações Bárbaras do Gentio da terra” depois de terem arrasado “as Capitanias de Porto Seguro, e São Jorge dos Ilheus”, em 1612 atacaram os engenhos e distritos de Capanema, hoje distrito de Maragogipe, na Capitania de Paraguassu. Continuando sua narrativa, dizia que já em 1621 os índios mataram todos os moradores e guardadores de gado nos campos de Aporá, na parte do sul do Paraguaçu, e deixaram a região despovoada por muitos anos. No norte do Paraguaçu e campos vizinhos das serras e planícies de Itapororocas(distrito de Maria Quitéria no município de Feira de Santana), os colonos, por não poderem resistir aos índios, depois de muitos terem sido mortos, teriam abandonado as fazendas que também ficaram desabitadas por muito tempo. Em seguida, os “tapuias” desceram pelo mesmo rio Paraguaçu a continuar a guerra aos

<sup>435</sup> *apud* LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 274-5.

<sup>436</sup> PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965. p. 289.

moradores de Cachoeira e nas freguesias de Maragogipe, Jaguaripe e Jequiçá, onde repetiram as hostilidades e ataques<sup>437</sup>.

Não há dúvida de que havia uma lógica interna com razões concretas para estes ataques dos indígenas, entretanto, os colonos não quiseram ou não puderam apreender tal lógica. Dessa maneira, o que se percebe na documentação seiscentista que relatava ou historiava os conflitos é que o termo “assaltos” implicitamente possuía a conotação pejorativa de roubo.

Possivelmente, as presenças das propriedades e enclaves coloniais eram vistas pelos índios como obstáculos para os seus deslocamentos para o litoral, onde realizavam a pesca da tainha e produziam a “farinha de peixe” para o seu sustento no sertão, coletavam frutas e outros “frutos-do-mar” e também praticavam seus rituais. Parece que a redução dos recursos de provimento da subsistência teve consequências fatais para estes índios do sertão, pois tal processo de sucessão ecológica levou os grupos indígenas a uma desorganização e readaptação interna<sup>438</sup>.

Outro fator que deve ter levado os índios ao desequilíbrio foi a interação biótica a que foram submetidos em decorrência do avanço das fronteiras de expansão agrícola e pecuarista, provavelmente, até mesmo antes dos contatos diretos e contínuos com os colonizadores<sup>439</sup>.

É sabido que o choque microbiano diminuiu a resistência armada indígena ao contato europeu. Segundo Luiz Felipe de Alencastro, em virtude do fracionamento demográfico, da dispersão territorial e da ausência de animais domesticados, que são suscetíveis de transmitir zoonoses, os povos indígenas pré-contatos permaneceram protegidas das pandemias que castigavam o chamado “Velho Mundo”. Entretanto, a reduzida resistência infecciosa dos índios, com o processo de contato e conquista dos europeus, não conseguiu impedir a invasão de células patogênicas<sup>440</sup>. O que acabou por facilitar ainda mais a sanha expansionista e sanguinária dos colonizadores.

De acordo com uma carta dos Oficiais da Câmara de Salvador de 14 de agosto de 1671, desde o governo-geral de Diogo Luis de Oliveira (1626-1635), muitos foram

---

<sup>437</sup> DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669; *apud* SILVA, Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. p. 30-3.

<sup>438</sup> RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: companhia das Letras, 1996. p. 304.

<sup>439</sup> RIBEIRO, *op. cit.*, 1996. p. 305-46.

<sup>440</sup> ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 127.

os ataques que o “gentio brabo” fez aos moradores da Capitania da Bahia, vitimando mais de 400 homens. O que fez com que a “gente que ocupava o Recôncavo da Vila do Cairú e das freguesias de Jaguaripe e Maragogipe”, as mais importantes para os mantimentos da cidade de Salvador, “de onde saem as Lenhas e Caixaria para os Engenhos”, abandonasse suas propriedades ou organizassem entradas para afastar ou capturar os supostos “índios atacantes”, as quais custavam mais vinte mil cruzados (8:000\$000 – oito contos de réis) para a população interessada<sup>441</sup>.

Em 1627, o governador-geral Diogo Luis de Oliveira, se reuniu em Junta com as principais autoridades do Estado do Brasil (Bispo, Prelados das Religiões, ouvidor geral, e mais ministros e oficiais de guerra) para solucionar os “ataques” indígenas nos limites da cidade do Salvador, em Jaguaripe e Paraguaçu. A Junta se reuniu, na forma da Lei sobre o Gentio que se passou em 10 de Setembro de 1611, e resolveu declarar guerra aos “tapuias”, considerando-a justa e tomando como cativos os que nela fossem capturados. As medidas não puderam ter efeito pelas guerras brasílicas no Recôncavo (1624-1625), em Pernambuco e mais capitanias do Norte (1625-1654), cujos moradores tomaram as armas contra os Holandeses<sup>442</sup>.

Conforme a carta de 22 de setembro de 1640 dos oficiais da Câmara da cidade do Salvador na Bahia de todos os Santos para o rei Felipe III de Portugal ou Felipe IV da Espanha, “os indios Gentio natural da terra da banda do Norte” foram os que mais apressaram a queda da Capitania de Pernambuco e os que maiores crueldades usaram contra os colonos portugueses, descobrindo caminhos, botando-os para correr e “matando-os nos matos como feras e assim [o fazem] nesta Capitania” da Bahia<sup>443</sup>.

Durante as décadas que duraram as guerras holandesas, os colonos ficaram na defensiva, devido à ocupação do governo-geral com a iniciativa de expulsar os invasores batavos, ou talvez, também pela preocupação que os índios atacados pudessem vir a se tornar aliados dos holandeses contra os portugueses<sup>444</sup>. Por este

---

<sup>441</sup>DHAM. **Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.p. 97-98.

<sup>442</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

<sup>443</sup>DHAM. **Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.p. 9-10.

<sup>444</sup>HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 499. Ver a dissertação de BEHRENS, Ricardo Henrique B. **A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625**. (Dissertação de Mestrado). Salvador-BA: UFBA, 2004; e a tese de MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. **Equus Rusus: a Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654)**. (Tese de Doutorado). Salvador-BA: UFBA, 2010.

motivo, o Conde de Villapouca de Aguiar nada pode mover contra “o gentio bárbaro”<sup>445</sup>.

Por conseguinte, os ataques dos índios continuaram na região do Recôncavo, como nos mostra um trecho desta carta régia de 1655:

Recebeu-se uma carta vossa de quatorze de Janeiro passado em que me destes conta do dano que os “tapuias”, vizinhos das freguesias de Jaguaribe e Paraguassú lhes faziam e ao recôncavo dessa cidade descendo das aldeias com sua costumada fereza a roubar, matar e saquear o que podiam<sup>446</sup>

A partir do momento em que a situação da guerra em Pernambuco permitiu, estes ataques constantes dos “tapuias” do sertão aos povoados e fazendas do Recôncavo resultaram em uma série de expedições punitivas, estimuladas pelas autoridades e colonos que, entre os anos de 1651 a 1679, envolveram soldados, missionários, moradores e diversos grupos indígenas, entre eles os Payayá, os quais tiveram um papel ambíguo nestes conflitos. Ora se aliando aos agentes coloniais, ora sendo alvo dos ataques destes.

Coincidem que, a partir da administração do governador-geral Jerônimo de Ataíde, o Conde de Atouguia, se intensificaram os rumos do povoamento para os sertões das Capitanias do Norte. A interiorização da expansão colonial na Capitania da Bahia desde 1630 tinha como grande objetivo avançar até o rio São Francisco. Os Adornos do Paraguaçu e os d’Ávila da Casa da Torre de Tatuapara (atual distrito de Praia do Forte no Município de Mata de São João), entre 1632 e 1651, acumularam um domínio de muitas dezenas de propriedades rurais.

A conquista do Sertão das Jacobinas inicialmente foi desencadeada pelas expedições de Diogo de Oliveira Serpa (1651), Gaspar Rodrigues Adorno (1651-1654) e Tomé Dias Lassos (1656). Entretanto os índios do sertão continuaram a atacar os estabelecimentos coloniais, e a guerra contra eles desdobrou-se em várias frentes: do Orobó (1657-1659), de Aporá (1669-1673) e do São Francisco (1674-1679)<sup>447</sup>. Além disso, segundo Erivaldo Neves, houve também as guerras particulares dos d’Ávila, Antonio Guedes de Brito, João Peixoto Viegas e outros que a historiografia quase

<sup>445</sup> DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

<sup>446</sup> DH66:89-90 Carta de Sua Magestade em resposta da que Sua Excelência escreveu acêrca da jornada do sertão de que foi por cabo Gaspar Rodriguês Adorno, 5/6/1655.

<sup>447</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 89-122.

ignora, pois não deixaram registros documentais, apenas vagas referências<sup>448</sup>. Como a de “Affonso Rodrigues da Cachoeira, famoso conquistador dos Payayaz e de outras nações do sertão de Jacobina”<sup>449</sup>.

### 3.1 As Entradas contra o “gentio bravo” no Sertão

Em 1651, “vendo a dissolução com que o Gentio se havia feito mais ousado, repetindo novas mortes e danos, em varias partes do Reconcavo”, o governador-geral João Rodrigues de Vasconcellos (1650-1654), o conde de Castelo Melhor, “deliberou mandal-os castigar, com bastante poder de Soldados e Indios confidentes” nomeando por cabo da jornada do sertão o sargento-mor Diogo de Oliveira Serpa que, em sua empreitada, deveria levar consigo Luiz da Silva, morador de Inhambupe, e os índios de Itapicuru Mirim. Além destes, mediante uma carta, Serpa deveria passar pela Torre de Tatuapara de Garcia d'Ávila e recolher “a gente que lhe pode dar, e em particular, Amador Dias”. Para aumentar a tropa, o governador mandou lançar um bando em que perdoava “os soldados e mais gente” que desertaram da praça da Bahia e dos exércitos de Pernambuco e Sergipe Del Rei<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> MIGUEL, Antonieta; NEVES, Erivaldo Fagundes (orgs). **Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais**. Salvador: Editora Arcadia, 2007. p. 18.

<sup>449</sup> LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

<sup>450</sup> DH3:107-8 Carta para o Sargento maior Diogo de Oliveira Cerpa, 22/5/1651; DH3:108-9 Carta para o capitão Garcia de Avila, 22/5/1651. Segundo de Raphael Bluteau, "publicar por bando" é "declarar publicamente hum decreto, huma ley..., he pregão de guerra [...], com pena imposta aos transgressores de alguma ley militar. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. p. 31. Disponível no site <http://www.brasiliana.usp.br/>. Consultado no dia 17/9/2010. Para Antonio Moraes Silva, bando é um pregão público pelo qual se faz pública alguma ordem, ou decreto; e se denuncia talvez guerra. SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado**. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. p. 259. Disponível no site <http://www.brasiliana.usp.br/>. Consultado no dia 17/9/2010.

Esta gente, recrutada pela Coroa para formar as tropas coloniais, poderia ser definida como os pobres produtivos, trabalhadores livres, vadios, desempregados, mendigos e criminosos, ou seja, elementos à margem da estrutura produtiva das vilas litorâneas das Capitâneas da Bahia, Sergipe, Pernambuco, Ilhéus e Porto Seguro<sup>451</sup>.

---

<sup>451</sup>SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas solidões vastas e assustadoras: a conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII**. Recife: Cepe, 2010. p. 10.

O governador também mandou uma carta de recomendação para o senhor de engenho Filipe de Moura de Albuquerque para que enviasse a Salvador uma pessoa estabelecida em sua propriedade “que andou muitos tempos no sertão por alguns homisios, e que poderá dar boas informações para o intento” da jornada<sup>452</sup>.

Ainda de acordo com plano, a expedição deveria seguir para Camamu, onde Serpa falaria com “os principaes das Aldeias dos Aymorés” que travavam guerra com “estes Tapuyas”, prometendo-lhes resgate para se juntarem à Jornada. De Boipeba, Serpa também deveria levar consigo um Francisco Fernandes Preto, “grande língua” que já estivera muitas vezes no sertão de São Paulo<sup>453</sup>.

O conde de Castelo Melhor, por carta de 12 de junho de 1651 para Antônio de Couros Carneiro, governador da capitania de Ilhéus, se diz sentido pelos “successos dos Tapuyas” e garantiu aos moradores dessa capitania “que vivam com todo o socego” pois não deveriam deixar de fazer e mandar farinha para a Capitania da Bahia, produção e comércio “que hoje não é pequeno”. Para isso, ordenou que o capitão Francisco da Rocha Fragoso com a sua companhia fosse para aquela capitania, e assim “amparar os moradores que ficarão sem receio tendo-o para sua defesa”. O governador Antônio de Couros Carneiro deveria garantir o sustento do capitão e de sua companhia com farinha e peixe, doados pelos moradores atacados pelos índios<sup>454</sup>.

Ansioso por castigar a insolência e atrevimento do “Gentio”, o Conde de Castelo Melhor decidiu que se fizesse a entrada em agosto de 1651, partindo pelo rio de Maraú para daí destruir todas as aldeias suspeitas de terem moradores que desciam para os enclaves coloniais. Por não poder tirar a infantaria das praças de Camamu e Ilhéus, Vasconcellos lançou um bando para que se alistassem em bastante numero “a gente que assim se ajuntar, e a que se vae prevenindo em todas as freguezias do Reconcavo, e alguns Hollandezes, que querem ir à mesma Jornada”<sup>455</sup>. Contudo, não se tem noticias do sucesso ou fracasso dessa entrada.

Em 14 de setembro de 1651, o governador João Rodrigues de Vasconcellos nomeou Gaspar Rodrigues Adorno, representante da poderosa família que habitava no baixo Paraguaçu, “pessoa de grande satisfação, inteligência do Sertão, e prática na lingua da terra”, como capitão-mor da jornada que iria ao sertão bater os bárbaros que,

<sup>452</sup>DH3:110 Carta para Phelippe de Moura de Albuquerque, 22/5/1651.

<sup>453</sup>DH3:110-1 Carta para o Sargento maior Gaspar ....mas de Brum, 22/5/1651.

<sup>454</sup>DH3:112-3 Carta para o Governador da capitania dos Ilheus Antonio de Couros Carneiro, 12/6/1651.

<sup>455</sup> DH3:113-4 Carta para o Governador da Capitania dos Ilheus Antonio de Couros Carneiro sobre a Jôrnada do Sertão, 20/6/1651.

no Aporá, ameaçavam as povoações até o porto de Cachoeira<sup>456</sup>. Como respectivos sucessores escolheram o alferes reformado Agostinho Pereira, irmão de Gaspar Rodrigues Adorno, e o ajudante Manuel da Costa<sup>457</sup>.

A infantaria que foi na jornada ao sertão sob o comando do capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno se dividia em tropas de trinta homens, tendo por cabos Agostinho Pereira e Manuel da Costa, e tropas de quarenta estrangeiros, que se dividiam em duas, tendo por cabos o capitão João Pedy e seu subordinado João Jorge<sup>458</sup>. Além destes, por uma ordem de 2 de setembro de 1651, a pedido do próprio Capitão-mor, parece também terem sido nomeados como cabos das tropas que seguiram para esta jornada, Simão Rodrigues, Domingos de Abreu e Francisco Dias<sup>459</sup>.

Diante do aumento das “povoações dos negros fugidos” e para a conservação dos engenhos e fazendas, a Câmara de Salvador criou o cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos, “com superioridade a todos os Capitães do Campo que havia nas freguezias do Reconcavo, para assim se extinguirem mais efficazmente” aqueles agrupamentos. Para tal tarefa, escolheram o até então sargento-mor da Capitania de Sergipe, Diogo de Oliveira Serpa, cuja jurisdição ia desde o rio São Francisco até Jaguaripe, sendo que “todos os Capitães do Campo, Aldeias, mestiços, e mais Indios, e gente que costuma fazer semelhantes entradas” estariam sob as suas ordens<sup>460</sup>.

Em 1652, segundo as notícias dos moradores de Jaguaripe, os “gentios” eram vistos naquele distrito e o temor dos moradores só aumentava, tanto que pensaram em “largar a terra”. Entretanto, o capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno e as tropas da “jornada de Cachoeira” não se prontificaram para desbaratar os temidos “tapuias”, o que deixou o governador João Rodrigues de Vasconcellos em situação bastante complicada<sup>461</sup>.

<sup>456</sup>DH31:96-8 Carta Patente do cargo de Capitão-mor de toda a gente que vae á Jornada do Sertão, na pessoa de Gaspar Rodrigues Adorno, 14/9/1651.

<sup>457</sup> DH31:98-9 Primeira via de successão para o posto de Capitão-mor da Jornada na pessoa do Alferes reformado Agostinho Pereira, 4/9/1651; DH31:99-100 Segunda via de successão para o posto de Capitão-mor da Jornada do Sertão na pessoa do Ajudante Manuel da Costa, 4/9/1651.

<sup>458</sup> DH31:101-2 Ordem que se passou ao Alferes reformado Agostinho Pereira para ser Cabo de uma das tropas da Infantaria que vae á Jornada do Sertão, 4/9/1651; DH31:102-3 Ordem que se passou ao Ajudante Manuel da Costa para ser Cabo de uma das tropas da Infantaria da mesma Jornada do Sertão, 4/9/1651; DH31:103-4 Ordem que se passou ao Capitão João Pedy para ser Cabo de uma das tropas dos estrangeiros que vão á mesma jornada do Sertão, 3/9/1651; DH31:104-5 Ordem que se passou a João Jorge para ser cabo de uma das tropas de estrangeiros que vae á Jornada do Sertão, 3/9/1651.

<sup>459</sup> DH31:107-8 Ordem que se passou aos cabos que vão à Jornada do Sertão, 2/9/1651.

<sup>460</sup> DH31:125-7 Carta Patente do cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos, na pessoa do Sargento-mor Diogo de Oliveira Serpa, 14/5/1653.

<sup>461</sup>DH3:184-5 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 2/9/1652.

Em 1654, saiu o Conde de Castelo Melhor e assumiu Jerônimo de Ataíde (1654-1657), o conde de Atouguia. Este governador-geral, em 14 de setembro de 1654, querendo resolver o grande problema da “pacificação dos índios”, enviou para a Câmara de Salvador uma “lista da Gente, e despesas necessárias para a Jornada do Sertão”, argumentando que embora parecesse grande, “maior o prejuízo que se pretende evitar”. O capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno, que havia sido nomeado cabo dessa expedição, não se atrevia a empreendê-la, “fundado nas experiencias passadas em que a falta delles [gêneros, dinheiro e saúde] e das prevenções que era justo levar-se, o obrigaram a retirar-se sem obrar cousa alguma e animaram ao gentio a que descesse com menos temor a continuar as hostilidades de que o Recôncavo se queixa”<sup>462</sup>.

Em primeiro de outubro de 1654, o Conde de Atouguia convocou para que se apresentassem em Salvador o capitão Gaspar Rodrigues Adorno e seu irmão Agostinho Pereira, “para um negocio de grande importância do serviço de Sua Magestade”<sup>463</sup>.

Informado de que haviam chegado a Maragogipe “dous negros que fugiram do gentio..., um que ha muitos annos estava mettido com elles, e outro que agora levou nesta ultima occasião”, o Conde de Atouguia ordenou que o sargento-mor Pedro Gomes os enviasse para Salvador porque eles “serão mui importantes para as noticias e disposições da jornada que se intenta”<sup>464</sup>.

Aqui cabe comentar que as fronteiras étnicas entre grupos indígenas e negros mocambeiros não são nítidas. Pode-se dizer que a mestiçagem afro-indígena passou por fases de harmonia e de hostilidade. Contudo, negros fugidos, grupos indígenas e os mestiços reinventaram constantemente suas próprias fronteiras e também suas identidades. Com percepções políticas próprias sobre as perspectivas dos conflitos gerados pelas disputas entre os agentes coloniais, os índios e os negros fugidos se organizaram e interagiram, procurando autonomia e proteção.

Segundo Stuart Schwartz, a relação entre afro-brasileiros e ameríndios só pode ser entendida nos limites e contextos do relacionamento mútuo e dos dois grupos com a sociedade colonial envolvente. Assim, os afro-brasileiros, índios e portugueses desenvolveram estratégias para lidar com a complexidade das formas que esses relacionamentos podiam adquirir. Em alguns momentos, houve motivos para hostilidades entre africanos e indígenas, como quando estes passaram a ser usados como

<sup>462</sup>DH3:223-4 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 14/9/1654.

<sup>463</sup>DH3:228 Carta para o capitão Gaspar Roiz Adorno, 1/10/1654.

<sup>464</sup>DH3:224-5 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 17/10/1654.

forças militares para controlar e policiar aqueles, patrulhar o território e as fronteiras sociais da colônia. A população indígena se tornou uma força de controle dos negros escravizados de duas maneiras: os grupos “indômitos” do sertão configuravam uma barreira contra os brancos e negros, limitando a extensão do controle colonial e também impondo obstáculos à formação de comunidades quilombolas no interior<sup>465</sup>.

Contudo, como observa o próprio Schwartz, apesar das políticas coloniais que opunham afro-descendentes e indígenas, pelo fato de terem ocupações e status semelhantes, criaram-se situações de interação entre negros e índios, fossem de cooperação no interior do regime colonial, ou de oposição a este. Juntamente com as relações nascidas de experiências compartilhadas em vivências cotidianas, indígenas e negros também desenvolveram relações de caráter militar. No entanto, não era só no interior do regime colonial, mas também em oposição a este que se estabeleceram os contatos afro-indígenas, pois, para além da fronteira da sociedade colonial, nos aldeamentos ameríndios e quilombos afro-brasileiros, os forasteiros eram incorporados por intermédio das estruturas de parentesco. Por meio dos laços de parentesco incorporavam-se os brancos, os outros indígenas e, como se pode perceber, também os negros<sup>466</sup>.

O governador geral orientou ao sargento-mor Pedro Gomes tirar das companhias do Recôncavo 600 índios, 50 Infantes e 230 soldados da Ordenança e os entregar a Gaspar Rodrigues Adorno para que se formasse a Jornada que iria “castigar o Gentio”. Com isso, Gomes deveria ir a todas as freguesias do Recôncavo recrutar os soldados entre os mamelucos e “brancos desobrigados, e gente acomodada”. A cada soldado, o sargento-mor deveria entregar uma espingarda e uma rodela (um tipo de escudo), tomando-as a qualquer pessoa que as tivesse, dando-lhe em troca um recibo para a devolução ou indenização em caso de perda. O conde de Atouguia também lançou um bando convocando os homiziados a participarem da jornada e apontou que eram necessários cinquenta cavalos para conduzirem os mantimentos, munições e ferramentas<sup>467</sup>.

Para o conde de Atouguia, também eram “necessarios para a jornada do sertão todos os índios e mestiços das aldeias” da capitania da Bahia. Foram para aquela

<sup>465</sup> SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. In: **Revista Afro-Ásia**. Vol. 29/30, 2003, pp. 13-40.

<sup>466</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 2003, pp. 13-40.

<sup>467</sup> DH3:225-7 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 1654; DH3:227 Carta para os capitães da Ordenança de cada freguesia, ?/10/1654.

empreitada os índios aldeados da Casa da Torre de Tatuapara, “em particular os que costumam ir com Diogo de Oliveira [Serpa] aos mocambos porque são soldados dos de mais satisfação, para esta empresa”, os quarenta mais aptos do aldeamento de Camamu, e mais índios flecheiros das Aldeias de Jaguaripe e Maragogipe<sup>468</sup>. Luis da Silva também foi encomendado pelo governador geral para que fizesse “frecharia” entre os “Tapuyas” do Itapicuru-mirim, aproveitando sua particular comunicação com os principais dessas aldeias, e acompanhasse a “Jornada pelo sertão”<sup>469</sup>.

Em carta para a Câmara de Salvador, Jerônimo de Ataíde informou que todas as ordens foram expedidas para que a “gente da Ordenança, Índios e infantaria” se apresentassem até 10 de novembro de 1654 na praça da Bahia. E que era necessário antecipar a empresa em virtude do pouco tempo que havia para o início do período “das águas”. Dessa maneira, portanto, os vereadores deveriam adiantar a liberação de recursos para a obtenção de mantimentos, dinheiro e resgates para os índios aliados e confederados<sup>470</sup>.

Entretanto, a organização das tropas não era tão fácil como supunha o governador, pois, o sargento-mor Pedro Gomes, a respeito da execução dos bandos e ordens, lhe escreveu que não estava conseguindo achar voluntários no Recôncavo para irem ao sertão. O Conde de Atouguia respondeu que não importava as circunstâncias de serem ou não voluntários, mas sim o fato de formarem o número emitido nas ordens, devendo Gomes escolher “os mais accommodados ao intento”, desobrigar os que já possuíssem praça e que estavam servindo e fazer uma lista de todos os que assistiam nas fazendas e engenhos, sendo que através desta, os senhores das propriedades deveriam entregar os que fossem pedidos.

Antes de percorrer as freguesias, o Conde de Atouguia liberou Pedro Gomes para ir até a praça da Bahia, devendo deixar todas as ordens expedidas de tal maneira que, quando voltasse, os capitães já tivessem executado o que lhes fora destinado, “pois há tão pouco para se dispor a jornada”<sup>471</sup>.

Por carta de 14 de novembro de 1654, o governador Jerônimo de Ataíde ordenou que o sargento-mor Pedro Gomes se desocupasse urgentemente e retornasse para

---

<sup>468</sup>DH3:228 Carta para o capitão Garcia d'Avila, 19/10/1654; DH3:228-9 Carta para o superior da Aldeia de Camamu, 16/10/1654; DH3:217-8 Carta para o Capitão da Aldeia de Jaguaripe, 1/10/1654; DH3:218 Carta para o capitão da Aldeia de Maraguipe, 1/10/1654.

<sup>469</sup>DH3:228 Carta para Luis da Silva, 1/10/1654.

<sup>470</sup>DH3:229-30 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 19/10/1654.

<sup>471</sup>DH3:230-1 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 22/10/1654.

Salvador<sup>472</sup>. Isto por conta do acordo de paz dos holandeses com os ingleses e pelo temor de que as praças da Bahia e Pernambuco fossem novamente atacadas pelos batavos, recentemente expulsos da última capitania. Isto acabou atrasando ainda mais os preparativos para a jornada<sup>473</sup>.

Finalmente, em 6 de dezembro de 1654, tendo os “tapuyas” novamente atacado as fazendas e engenhos de Jaguaripe, o Conde de Atouguia chamou às pressas o capitão Gaspar R. Adorno e mandou-lhe “limpar” o vale do Jequiriça, Jaguaripe e afastar do litoral o perigo dos “tapuias”<sup>474</sup>. Nesta entrada, Adorno levou como cabos o sargento-mor Pedro Gomes, que abriu uma estrada para o Orobó em 1657, Elias Adorno, Luís da Silva e 400 índios do Itapicuru, mestiços e caboclos da Casa da Torre, num total de 600 índios, 50 infantes e 230 soldados do Recôncavo<sup>475</sup>.

Eles percorreram o Paraguaçu e seus afluentes, onde enfrentaram duas aldeias dos Maracás que atacavam os estabelecimentos coloniais. Conforme Alexandre de Souza Freire, em seu Relatório de 1669, aquele dia a entrada “entrou pelo Jequiriça acima” e “pelejou com os bárbaros, não matou mais que quatro; e pondo eles mesmo fogo às suas aldeias se meteram pelo mato e o capitão-mor se retirou”<sup>476</sup>.

Também encontraram os Payayá, que ‘o receberam a som de guerra’, mas em lugar de combates, houve combinação de paz, o que fez o capitão recolher-se à cidade do Salvador sem ter podido destruí-los. Acordo o qual, segundo o Relatório de Alexandre Sousa Freire, os Payayá não cumpriram porque logo desceram a fazer as hostilidades costumadas<sup>477</sup>. Observa-se que os ataques poderiam ser ou não de autoria

<sup>472</sup> DH3:237 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 14/11/1654.

<sup>473</sup> DH3:242-3 Carta para Antonio de Couros Carneiro, 18/11/1654.

<sup>474</sup> DH4:37-42 Regimento que levou o Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão, 24/12/1654; DH4:42-3 Successão que levou o Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão, 24/12/1654.

<sup>475</sup> DH3:246-7 Carta para o Capitão Gaspar Rodrigues Adorno, 6/12/1654; DH3:247-8 Carta para os officiaes da Camara sobre a jornada do sertão, 6/12/1654; DH3:248 Carta para Luis da Silva sobre a jornada do sertão, 6/12/1654; DH4:42-3 Successão que levou o Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão, 24/12/1654; DH4:174-7 e DH5:217-20 Regimento que levou o Sargento-maior Pedro Gomes para passar mostra nas Freguesias do Recôncavo, 25/9/1654; DH5:220-1 Ordem para o Sargento-Maior Balthazar dos Reis Barrenho ir alistar todos os gados que ha do districto da Vegia té o da Torre, 16/11/1654; DH4:49-54 Regimento que levou o sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira te o Orobó, 3/10/1657.

<sup>476</sup> DH66:89-90 Carta de Sua Magestade em resposta da que Sua Excelência escreveu acêrca da jornada do sertão de que foi por cabo Gaspar Rodriguês Adorno, 5/6/1655; DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

<sup>477</sup> DH66:89-90 Carta de Sua Magestade em resposta da que Sua Excelência escreveu acêrca da jornada do sertão de que foi por cabo Gaspar Rodriguês Adorno, 5/6/1655; DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

dos Payayá, pois, possivelmente essa acusação se tratava de uma tática do governador, que estava interessado em romper o acordo para poder empreender uma “guerra justa”.

Ao final de dois anos depois dessa jornada, Atouguia organizou outra expedição na qual seguiu como capitão-mor substituto, o também sertanista baiano Thomé Dias Lassos, que fora capitão da ordenança no Recôncavo nos tempos das guerras contra os holandeses,

o qual voltou da jornada sem obrar mais que renovar as pazes com as mesmas aldêas, e fazel-as de novo com outras mais, de que trouxe consigo uma rapariga, que lhe derão por filha de um principal, em refens das ditas pazes, e segurança da promessa, que lhe fizerão, de que brevemente descerão de suas aldêas a viver junto a nós: e a uma e outra cousa faltarão, porque nem descerão, nem deixarão de repetir todos os annos uma e muitas vezes seos assaltos e latrocinios<sup>478</sup>.

Neste trecho da relação do governador Alexandre de Sousa Freire, se verifica um equívoco de interpretação “etnográfica” do colonizador ao atribuir a prática do “cunhadismo” aos Payayá, se considerarmos que este é um costume tipicamente Tupi. O “cunhadismo” era uma prática correspondente da complexa configuração de alianças e animosidades entre os grupos Tupi e também de suas relações com os colonos. Na lógica tupi, a troca matrimonial implicava em um acordo de auxílio recíproco entre os parentes, ou seja, do cônjuge com o sogro e cunhados<sup>479</sup>. Entretanto, esta prática não era realizada entre os grupos da família kariri. Portanto, pode-se supor que a falsa informação narrada pelo governador deve ter sido relatada intencionalmente como uma tentativa de atribuir aos Payayá inconstância ou tendência à perfídia.

Segundo Puntoni, apesar do fracasso das tentativas de Diogo de Oliveira Serpa, do capitão Adorno e da expedição de Thomé Dias Lassos, essas entradas ao sertão “devem ser compreendidas como parte de um esforço do governo-geral de formalizar os

<sup>478</sup>DH31:191-2 Patente de Capitão-mor para a Jornada do Sertão provida na pessoa do Capitão Thomé Dias Lassos, 8/10/1656; DH31:192-4 Patente de uma das companhias que se formam para a Jornada do Sertão provida na pessoa de Agostinho Pereira, 8/10/1656; DH5:245-50 Regimento que levou o Capitão-mor Thomé Dias Lassos na Jornada a que ora se envia ao Sertão, 9/10/1656; DH5:250-1 Successão que levou o Capitão-mor Thomé Dias Lassos na jornada a que vae ao Sertão, 18/10/1656; DH5:252 Ordem que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para fazer dar conducção e o necessario para a jornada que ora se faz ao Sertão, 18/10/1656; DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669; *apud* SILVA, Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. p. 30-1. Sobre os Lassos, ver FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 205.

<sup>479</sup> Ver FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Editora Hucitec; Editora UNB, 1989; FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-96.

mecanismos de repressão e controle das nações” consideradas “tapuias”, que atrapalhavam o desenvolvimento da economia colonial<sup>480</sup>. Mesmo com o malogro inicial, estes sertanistas ainda tiveram participações importantes posteriores nas Guerras dos Bárbaros no Sertão das Jacobinas

Em 1657, quando o então mestre-de-campo-general nas guerras contra os holandeses e depois governador de Pernambuco, Francisco Barreto (1657-1663), foi nomeado governador-geral do Brasil, ele logo teve de enfrentar o problema dos ataques dos “tapuias” ao Recôncavo. Tribos habitantes da serra do Orobó foram identificadas como as agressoras<sup>481</sup>. Por conta disso, Barreto tratou que se fizessem entradas junto a essa serra e que se levantassem casas-fortes para facilitar a guerra contra os gentios, cujas aldeias ficavam por aquelas partes<sup>482</sup>. Além da proposta de se estabelecer uma “barreira” de aldeias amigas.

Conforme o trecho do **Sexennium Litterarum 1651-1657**, carta jesuítica de suposta autoria do padre Antonio Pinto que relata as entradas de 1656 para o Sertão das Jacobinas, organizadas pelo missionário Rafael Cardoso e pelo capitão João Pereira, estes

trouxeram contudo trinta principais Paiaias, para constar com certeza ao Governador o que se pactuara com êstes Bárbaros, muito útil aos moradores da Baía. Várias Aldeias dêles mudaram a residência para perto da costa, para tratar com os Portugueses mais de perto. Não deixaram de o apreciar o Governador e outros homens, que sem temor de serem assaltados pelos Bárbaros, poderiam cuidar com mais segurança das suas fazendas<sup>483</sup>.

Pelo Regimento de 3 de outubro de 1657, o sargento-mor Pedro Gomes, juntamente com o capitão Gaspar Rodrigues Adorno, para evitar as hostilidades que os “tapuias” costumavam fazer nas freguesias de Paraguaçu, Jaguaripe e Cachoeira, deveriam fazer algumas casas-fortes com bastante infantaria para destruir as aldeias e segurar a campanha, e abrir um caminho de carros de boi desde Cachoeira até a borda da mata da serra do Orobó, onde seria erguida a primeira casa-forte.

Pelo Regimento, recomendava-se que a estrada fosse feita seguindo os caminhos do gentio e “nas conveniências que são necessárias a condução dos mantimentos em

<sup>480</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 96.

<sup>481</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 98; DH4:356-7 Carta para sua Magestade acerca do Gentio Barbaro do Sertão fazer grandes damnos no Reconcavo desta Cidade, ?/?/1658.

<sup>482</sup> A Dupla Missão In. **Anais do Arquivo Público da Bahia e do Museu do Estado da Bahia**. Direção de Francisco Borges de Barros. nº 3; Ano III; Vols. IV e V; Salvador: 1919. p.180.

<sup>483</sup> *apud* LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 276.

carros”, “em partes donde se achem águas e pasto para os bois: mas nem no caso em que haja alguma estéril, que os não tenha, deixe por isso de continuar a estrada, e a vae abrindo té a matta da serra do Orobó, na forma, que o terreno permittir”. Definida a estrada para as expedições, e por “dar em campos tão dilatados, que não acertem os que frequentarem o caminho a seguil-o”, o sargento-mor Pedro Gomes mandaria “pôr balisas em distância, que se enxerguem de umas as outras; advertindo que a qualidade do pau seja a mais incomedível, que se achar, para que tenha duração”<sup>484</sup>.

Para conservar a gente do sertão e manter esta empreitada, o governador Francisco Barreto emitiu uma portaria autorizando ao sargento-mor Pedro Gomes tomar de qualquer curral as cabeças de gado que fossem necessárias para alimentar os trabalhadores e a infantaria, e dar recibos como indenização aos donos e feitores prejudicados<sup>485</sup>.

Como as aldeias que Tomé Dias Lassos havia feito as pazes ainda continuavam rebeladas, Francisco Barreto ordenou, por um Regimento de 21 de dezembro de 1657, que o ajudante Luis Álvares fosse com 25 soldados até as Jacobinas deslocar as 15 aldeias dos Payayá para a serra do Orobó, onde ficariam mais bem acomodados e impediriam os demais grupos de descerem para o Recôncavo, “firmando-se como uma muralha contra os outros “tapuias” do sertão”:

Porquanto convem ao serviço de Sua Magestade que as quinze Aldeias de Payayases, que assistem na Jacobina se mandem para o sitio das dos Tapuyas do Orobó, que ora mando destruir; por serem inimigos nossos, e dos mesmos Payayases (cuja é a dita Serra do Orobó) se conservarem melhor, e fazerem fronteira naquella parte aos Barbaros, que podem descer ao Reconcavo, e os Principaes, que nesta praça se acham me pediram lhes mandasse dar vinte e cinco Infantes, para com os seus Soldados penetrarem aquelle sertão e se defenderem dos Tapuyas, que estão na dita Serra, para donde pretendem levar suas familias: ordeno ao Ajudante Luis Alvares (pela satisfação, que tenho de seu valor, e prestimo para esta jornada) marche logo com os vinte e cinco Soldados que se lhe tem nomeado, e levando em sua companhia os Principaes dos Payayases, e o crioulo Antonio Pereira escravo do Padre Antonio Pereira como lingua, e pratico naquelle sertão se vá a Cachoeira, e entregando-o ao Capitão daquella Freguezia tudo (sic) o que se lhe remette, para com summa brevidade para a Jacobina, e alli persuada aos Principaes das quinze Aldeias, que naquella Serra se acham, se mudem com suas mulheres, e filhos, e com todos os mantimentos, que poderem levar para a do Orobó, assim por haverem sido terras suas, e estar já pelo Sargento-maior Pedro Gomes com muita Infantaria para lançar della, e destruir os Tapuyas, seus inimigos, como porque sendo muito ferteis e melhores, que as da Jacobina, não só ficarão mais bem accomodados, e impedindo a seus contrarios poder se recolher ás Aldeias de que os

<sup>484</sup> DH4:49-54 Regimento que levou o sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira te o Orobó, 3/10/1657.

<sup>485</sup> DH4:56-7 Portaria que se passou ao sargento Pedro Gomes para tomar o gado necessário para o sustento da gente do sertão, 16/10/1657; DH4:54-6 Alvará que se passou para se dar cumprimento na Capitania de São Vicente á ordem que se lhe tinha enviado sobre os mantimentos que se hão de dar á gente que se mandou vir para a entrada do sertão, 13/10/1657.

lançam; mas ainda ajudar a conservar a casa forte, que alli mando fazer, e defender com os nossos Soldados que não desçam mais ao Reconcavo. E abalando todas as ditas Aldeias, marchará para a Serra do Orobó: mas sempre com a vigilancia, e cuidado com que obriga a estar a consideração de serem Barbaros os que vae ajudar. E offerecendo-se occasião de pelejar com os Tapuyas seus contrarios o fará com o valor que deve á confiança que delle faço. E tanto que chegar á Serra do Orobó, e entregar as Aldeias ao Sargento-maior Pedro Gomes se recolherá logo a esta praça, dando-lhe parte para me dar conta por elle do que convier.. O Ajudante deixará ficar na Jacobina as Aldeias dos Tapuyas, com as quaes não entende esta ordem, que guardará sómente com os dos Payayases<sup>486</sup>.

Entretanto, essa empreitada novamente não teve sucesso e, para piorar, não havia mais notícias do ajudante Luis Álvares e nem dos Payayá das Jacobinas.

Nesse Regimento percebe-se como as autoridades coloniais tinham uma visão da importância de se estabelecer alianças com os Payayá. Como lembrou Puntoni, no mundo colonial “o papel destinado ao indígena também o previa como um povoador apto a atender o seu caráter militar e de defesa”<sup>487</sup>. Os índios eram os únicos capazes de dar o conhecimento das terras, obter alimentos, aproveitar a flora e contribuir para as tropas com os homens necessários às diversas guerras e escaramuças travadas entre os colonizadores e tribos hostis ou nações estrangeiras.

Confirmando esta hipótese, há a informação de que “porque os Payayás fazem tanta vantagem aos mais em qualquer serviço”, eram sempre solicitados pelos governadores para integrarem expedições, pois eram considerados, pelos sertanistas da Capitania da Bahia, melhores mateiros do que os índios de qualquer outra tribo<sup>488</sup>.

### 3.2 A gente de São Paulo vai ao Sertão da Bahia (Orobó e Jacobinas)

Sem êxito nas investidas repressoras e diante da gravidade da situação, nos anos de 1657 e 1658, para garantir a permanência das tropas no sertão e o projeto de erguer uma “muralha de aldeias” na serra do Orobó, o governador-geral Francisco Barreto de Menezes buscou os reforços do capitão Bartolomeu Aires, nomeando-o como Cabo de quatro Companhias de infantaria por meio de um Regimento de 31 de janeiro de 1658, e em 20 de setembro 1657 escreveu à Câmara de São Paulo e acertou contrato com

<sup>486</sup> DH4:57-9 Regimento que se passou ao Ajudante Luis Álvares para ir passar as Aldeias da Jacobina para a Serra do Orobó, 21/12/1657.

<sup>487</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 50.

<sup>488</sup> DH9:76 Carta para João Peixoto Viegas sobre os Índios que ha de dar para a averiguação do salitre, 26/10/1678; DH9:23-5 Carta que se escreveu ao Provincial da Companhia José de Seixas, 6/7/1676; HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 504

sertanistas paulistas comandados por Domingos Barbosa Calheiros, Bernardo Sanches Aguiar e Fernando de Camargo, o moço<sup>489</sup>.

Também formaram a tropa que seguiu para os sertões da Capitania da Bahia, alguns paulistas de renome como Manuel Garcia Bernardes, Diogo Domingues de Faria, João da Costa Leal, Francisco Jorge Leite e João Jorge Leite (estes dois acabaram falecendo na campanha), e o capelão padre Mateus Nunes de Siqueira<sup>490</sup>.

Menezes, por deliberação própria e respaldado nos fundamentos e normas da “guerra justa”, conceito baseado no direito de guerra medieval adotado pelos portugueses na época das lutas contra os muçulmanos, determinou uma ofensiva geral aos indígenas e ordenou que se queimassem as aldeias, degolassem os homens capturados e escravizassem as mulheres e as crianças.

Os índios “tapuias”, bravos ou “bárbaros” da América portuguesa eram considerados estrangeiros, livres de obediência ao governo e ao direito lusitano. Contudo, exigia-se deles o dever de aceitar a pregação da fé e moral católica e o comércio metropolitano. Essa condição de livres, atribuída aos povos indígenas, era instável, pois os colonizadores, sob qualquer pretexto, poderiam submetê-los e mover-lhes a “guerra justa” que deveria ser “declarada por uma junta formada por governador, bispo, chanceler, juízes da relação e priores das ordens religiosas, mas apenas no caso de rebelião ou ataque indígena”<sup>491</sup>.

A doutrina da “guerra justa” estava baseada na teoria aristotélica da “servidão natural” dos povos “inferiores” e foi elaborada pelos teólogos de orientação escolástica. Contrariando as preleções de 1532 do teólogo tomista e titular da cátedra de direito da Universidade de Salamanca, Francisco de Vitória (1483-1546), que defendia o direito natural dos índios à liberdade, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), em debate polêmico ocorrido em 1550 no Convento de São Gregório em Valladolid com o

<sup>489</sup> DH4:64-75 Regimento que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão, 31/1/1658; DH5:329-31 Alvará pelo qual se manda á Capitania de São Vicente, e São Paulo se guarde inviolavelmente a provisão do Conde de Attouguia sobre os Pires, e Camargos, 24/11/1655; DH4:277-9 Carta para Sua Magestade sobre os Pires e Camargos da Capitania de São Vicente, 24/1/1656; DH31:228-30 Patente do cargo de Capitão de Infantaria da Capitania de São Vicente na pessoa de Bernardo Sanches de Aguiar, 1/8/1658; DH31:235-7 Patente do cargo de Capitão-mor da Entrada do sertão provido na pessoa de Domingos Barbosa Calheiros, 4/9/1658; DH5:321-7 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658; DH5:327-9 Successão que levou o Capitão-mor da jornada do Sertão para lhe succeder o Capitão Bernardo Chanches de Aguiar, 10/9/1658; PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 100-3.

<sup>490</sup> FRANCO, *op. cit.*, p. 95-6.

<sup>491</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005. p. 129.

dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566), pretendeu justificar a conquista da América através do enfrentamento militar com a população indígena<sup>492</sup>.

Segundo o Regimento que nomeou o capitão Bartolomeu Aires como Cabo das Companhias, ele deveria seguir até Cachoeira, onde às suas tropas se juntariam “setenta Tapuyas do Itapecurú-merim”[rio que atravessa a atual cidade de Jacobina]. Daí partiria até uma casa forte no rio Paraguaçu, onde Gaspar Rodrigues os aguardava para marcharem juntos ao sertão, seguindo o caminho aberto pelo sargento-mor Pedro Gomes em direção às serras do Orobó. Logo depois, seguiriam trilhas pelo sertão das Jacobinas para localizar Luís Álvares e os Payayá, ou então, deixar sinais de árvores e fogueiras para identificar o roteiro usado no deslocamento<sup>493</sup>.

O Regimento insiste na necessidade de encontrar os Payayá, para que estes fossem convencidos a acomodarem suas aldeias nas serras do Orobó e a se aliarem a Bartolomeu Aires no combate aos “tapuias” que habitavam aquela região. Unidos pelo acordo, Bartolomeu Aires e os Payayá deveriam seguir as trilhas dos “tapuias” inimigos, perseguir todos os índios das aldeias do Orobó e de Utinga, e declarar-lhes guerra, “desbaratando-os e degolando-os por todos os meios, e industrias que no ardil militar forem possíveis, sendo só exceção deste rigor as Tapuyas [mulheres] e meninos a que dará vida e cativará”<sup>494</sup>.

Com relação aos paulistas, o outro elemento do projeto elaborado pelo Governador Francisco Barreto para se livrar dos “tapuias”, o capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros e sua tropa de sertanistas composta por 500 homens, dos quais uma centena era de índios auxiliares, chegaram à Bahia em outubro de 1658<sup>495</sup>:

...por ser o sitio mui doentio e morrerem muitos soldados, se resolveo a mandar vir da capitania de S. Vicente e S. Paulo a gente e cabo mais experiementados que alli havia

<sup>492</sup>Desse debate ideológico da Universidade de Salamanca nasceram as bases do jusnaturalismo moderno e das teses sobre a legitimidade do domínio espanhol na América, e por extensão dos portugueses, e litude da escravidão indígena através da “guerra justa”. NEVES, *op. cit.*, 2005, p. 130-1. Ver LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso Destruido: brevíssima relação da destruição das Índias**. Tradução de Heraldo Barbuy; Ilustrações de Theodore de Bry. 6 ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 1996; 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.º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-32.

<sup>493</sup>DH4:67 Regimento que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão, 31/01/1658.

<sup>494</sup>DH4:64-81 Regimento que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão, 31/01/1658; DH4:75-81 Regimento que levou o Capitão Francisco de Brá á jornada do Sertão, e casa forte delle aonde ha de assistir. Capítulos X, XI e XIII do Regimento do Capitão Bartholomeu Aires, 1/2/1658.

<sup>495</sup>DH5:331-2 Regimento que se passou ao Ajudante Antonio de Mattos, 26/5/1659; PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 103-5.

nas jornadas do sertão, em que preferem a todos os do Brazil; e conduzidos por mar a esta praça, lhes nomeou por capitão-mór a Domingos Barboza Calheyros, ao qual no anno de 658 com a dita gente e infantaria escolhida, dirigio á serra da Jacobina, para d'alli em companhia dos índios das aldêas amigas, e guiados dos Payayazes, com quem os ditos Gaspar Rodrigues e Thomé Dias havião feito pazes, ir buscar e destruir aquelles de que houvesse noticia certa nos fazião o damno, e os fizesse reduzir á boa paz e amizade...<sup>496</sup>.

De acordo com o Regimento de 5 de setembro de 1658, Calheiros deveria partir para Cachoeira de barco, onde recolheria as munições, mantimentos, ferramentas, resgates e repartiria as espingardas dadas. Ainda em Cachoeira agregaria os índios da aldeia de Jaguaripe e todos os voluntários brancos, mamelucos e mulatos, e os entregaria ao sargento-mor Pedro Gomes. De Cachoeira seguiria para o caminho dos Tocós (atual município de Tucano) e de lá para as Jacobinas. No Sertão das Jacobinas, juntaria os índios de várias aldeias existentes para comporem a Jornada, entregaria ao principal uma carta e “resgates” (presentes) a todos do grupo que fizessem o serviço de conduzir os mantimentos, ferramentas e munições.

Conforme o Assento de 4 de março de 1669, ordenado pelo Governador Alexandre Souza Freire (1667-1671), Calheiros foi incumbido da missão emergente de utilizar os Payayá para a condução dos mantimentos e munições, os mesmos que haviam feito as pazes com Gaspar Adorno e Tomé Dias Lassos. Calheiros deveria, em seguida, se dirigir às serras das Jacobinas para convencer os seus principais das aldeias que ali estavam a se aliarem aos portugueses<sup>497</sup>. Esse trabalho seria feito com a ajuda de Antonio Crioulo, “grande língua de alcunha Pateiro e mui obedecido do gentio”, escravo do padre Antônio Pereira da Casa da Torre de Tatuapara, muito prático nos caminhos das Jacobinas e guia até as aldeias dos Payayá.

Pelo Regimento de 5 de setembro de 1658, observa-se a cooperação de forma voluntária ou coagida dos proprietários de fazendas de gado ao terem de fornecer mantimentos e farinha para os sertanistas. Na aldeia dos Payayá, Calheiros entregaria uma carta ao “Principal”, repartiria as ferramentas e os persuadiria a segui-los para fazer guerra aos seus contrários, alegando que eles poderiam recuperar as terras que haviam sido dos seus antepassados e, por fim, responder às ofensas sofridas de seus contrários que haviam envenenado a água de que beberam os seus soldados, quando

<sup>496</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669; *apud* SILVA, Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. p. 30-2

<sup>497</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

acompanharam o ajudante Luis Álvares, o que acabou ocasionando a morte de seu capitão Tario<sup>498</sup>.

No Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada ao sertão, o governador Francisco Barreto assume que os Payayá

“são os de quem mais principalmente pende na presente ocasião o bom successo desta jornada [...] assim por seu valor, respeito que as mais aldeias têm ao seu Principal Juquerique, e números de soldados que podem dar, como por serem os guias que o dito Capitão-mor há de ter, com mais certeza para as Aldeias contrarias”<sup>499</sup>.

Barreto também apela para que Calheiros “os trate com toda a benevolência, e com o Juquerique e os seus índios seja o mais liberal [na entrega dos] resgates, repartindo-os de modo que faça vantagens às mais nações, e Principaes”<sup>500</sup>.

Por fim, antes de se por a caminho, Barreto previne a Calheiros para que tome “todas as noticias que poder achar dos mesmos Payayá”. Caso obtivesse sucesso nas medidas adotadas, os Payayá guiariam os paulistas até localizar e destruir as 7 “aldeias de Topins e Maracás que vão todos os anos fazer danos aos colonos e moradores de Jaguaripe e Maragogipe e outras vilas do Recôncavo, bem como às aldeias que se uniram a dos Payayá para fazerem a guerra”<sup>501</sup>.

O resultado é que

esta jornada não logrou effeito, porque mal guiados e enganados, principalmente por um crioulo do padre Antonio Pereyra, de quem se fiaram, foram levados ‘por serras inúteis e montanhas ásperas sem mais nunca poderem chegar às aldeias que buscavam usando da industria de aconselharem aos nossos que não atirassem para matar, nem cortassem paus para tirar mel, por não serem sentidos pelos Tapuyos que nos faziam o mal...’ Os payayases mataram os guardas das munições da Aldeia de Tapurissê e comeram, forçando os expedicionários a retrocederem com novos companheiros da bandeira que eram de 200 homens<sup>502</sup>.

Deve-se observar que esta última frase do trecho acima possivelmente não seria verdadeira, mas uma manipulação, pois os Payayá e os outros subgrupos kariri não praticavam o exocanibalismo, ou seja, a antropofagia contra os inimigos.

<sup>498</sup> DH5:322-323 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658. Sobre o escravo Antonio Crioulo, ver DH7:380-2

<sup>499</sup> DH5:324 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658.

<sup>500</sup> DH5:324 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658.

<sup>501</sup> DH5:324 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658. Aqui pareceu haver uma confusão entre Maracás e Payayá, pois, ou os dois foram apontados como o mesmo alvo ou foi um erro de redação.

<sup>502</sup> DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

Segundo Francisco de Assis Carvalho Franco, dos 200 brancos que participaram da expedição, poucos escaparam e conseguiram regressar a São Paulo, onde só foram aparecer em outubro de 1660, inclusive o próprio Domingos Barbosa Calheiros<sup>503</sup>.

Como afirmou Juan Lopes Sierra, “esta não é uma guerra de concertados batalhões, mas de desconcertados e intempestivos assaltos”<sup>504</sup>. O segredo das “guerras de assalto” dos índios contra os sertanistas, indica Pedro Calmon, era que

“a aproximação se dava com cautelas indígenas, acercando-se de rastros até junto do inimigo, quando de repente, com um grito medonho, para apavorá-los, o assaltavam [...] reduzia-se a luta a uma caçada hábil, cujo momento decisivo resultava da surpresa, a mostrar os agressores qualidades mateiras superiores aos adversários”<sup>505</sup>.

De fato, como revelou alguns anos mais tarde o Governador Alexandre Souza Freire, os Payayá se aproveitando de seus conhecimentos sobre o Sertão das Jacobinas enganavam havia muitos anos os “civilizados” portugueses e tinham preparado uma armadilha para a entrada de Calheiros e os paulistas, assim como haviam feito antes para a do ajudante Luís Álvares<sup>506</sup>. É interessante perceber que na documentação colonial não há uma identificação precisa de quem seriam os tais “Tapuyas” que tanto assolavam o Recôncavo e que viviam no mesmo território habitado pelos Payayá. Esses “índios bravos” poderiam ser um outro sub-grupo kariri ou os próprios Payayá, que até então eram tidos pelos agentes coloniais como “índios amigos”.

Parece que os Payayá perceberam desde cedo o desrespeito com que eram tratados e o pouco conhecimento dos luso-brasilícos sobre as especificidades étnicas. Hemming concluiu que os ardilosos Payayá compreenderam e exploraram rapidamente o pensamento do homem branco<sup>507</sup>.

Assim, os Payayá, enquanto possíveis autores dos ataques às vilas e fazendas do Recôncavo, se aproveitaram da ignorância dos agentes coloniais ao jogarem a culpa no Outro, os “tapuias”, e também de sua posição na situação de guerra como

<sup>503</sup> FRANCO, *op. cit.*, p. 95-6.

<sup>504</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 65. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 135.

<sup>505</sup> CALMON, Pedro. **História do Brasil: séculos XVII-XVIII**. Vol. III. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1963. p. 725.

<sup>506</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 104-5.

<sup>507</sup> HEMMING, John. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007. p. 500; DH7:380 Portaria que se passou para ser preso Antonio Crioulo escravo do Padre Antonio Pereira, 07/12/1668; DH7:380-2 Portaria que se passou para que Bento Gomes, João Calhelha, Lourenço de Mattos, Manuel Calhelha criados do Padre Antonio Pereira não inquietassem da suas terras o Sargento-maior Antonio Guedes de Britto, 06/12/1668.

importantes guias e aliados, ao pedirem resgates, ferramentas, mantimentos e até auxílio militar do Governo para combaterem seus próprios inimigos. Da atribuição dos Payayá como leais ou traiçoeiros, conforme Manuela Carneiro da Cunha, se supõe a inserção desses índios na rede de alianças coloniais, a partir das quais construíram suas estratégias próprias, e deixa transparecer uma política indígena fazendo uso da política indigenista<sup>508</sup>.

Constatado o embuste e dissimulação dos Payayá, em 1662, o Governador Francisco Barreto ordenou uma nova entrada sob o comando do capitão-mor Thomé Dias Lassos. Diante do fracasso dos paulistas e, provavelmente, também pela demora em encontrar novos interessados em São Vicente para participar dos conflitos no Sertão das Jacobinas, o governador voltou a escolher uma solução caseira, os sertanistas baianos. Possivelmente, a escolha por esses comandantes se deve ao fato de conhecerem melhor a realidade local, os índios e, talvez, também para evitar uma possível sabotagem dos “baianos” perante as premiações distintas que foram oferecidas aos paulistas.

Pelo Regimento de 14 de fevereiro de 1662, o capitão-mor Thomé Dias Lassos deveria “castigar o Gentio Bárbaro que desce a offender os moradores do Recôncavo”. O Sargento-mor Pedro Gomes lhe entregaria a gente com a qual partiria pelo caminho da serra do Orobó em busca dos “tapuias” que deveriam ser castigados<sup>509</sup>. Ao chegar às aldeias e lugares de onde eram mais constantes as notícias e cometidos os roubos e mortes, Lassos deveria aprisionar os que se rendessem ou degolar os que resistissem, colocar em cativeiro suas mulheres e filhos, e queimar suas aldeias. Não obstante, destaca-se que, dessa vez, todos os índios do sertão, mesmo os que usassem da sagacidade para dissimular quererem a paz, como fizeram os Payayá, deveriam ser olhados como inimigos e sujeitos a qualquer tipo de castigo<sup>510</sup>.

Dessa entrada não se sabe o resultado, porém, o sucessor de Barreto, o governador Vasco Mascarenhas (1663-1667), o conde de Óbidos, ordenou que se transferissem as aldeias das nascentes do rio Iguaape para as proximidades das

---

<sup>508</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil no século XVI. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 199.

<sup>509</sup> DH4:302 Carta para Sua Magestade acerca do Sargento-maior Pedro Gomes, 3/2/1657. Em 9 de dezembro de 1671, Pedro Gomes foi feito mestre de campo do Terço Novo. COSTA, Luís Monteiro. **Na Bahia Colonial: apontamentos para história militar da cidade de Salvador**. Salvador: Editora Progresso, 1958. p. 101.

<sup>510</sup> DH31:270-2 Patente de Capitão-mor para a Jornada do Sertão provida em Thomé Dias Lassos, 8/2/1662; DH5:338-341 Regimento que levou o Capitão Thomé Dias Lassos na jornada a que é enviado ao Sertão, 14/2/1662; DH7:77 Ordem que se passou ao Capitão Francisco Dias, para governar o gentio manso, e Tapuyas que vão na jornada do Sertão, 13/2/1662.

povoações e freguesias de Cachoeira, Maragogipe e Jaguaripe no Recôncavo, onde supunha ser mais fácil observá-las e submetê-las<sup>511</sup>.

Para essas expedições, destinadas a descerem os “tapuias” da serra das Jacobinas, o governador autorizou a aquisição dos seguintes presentes para atrair os índios: 11 trajes em 1663, grande quantidade de anzóis e 6 dúzias de facões em 1664, roupas e instrumentos em 1665<sup>512</sup>.

Vale lembrar que no século XVII, essas regiões, situada nas margens meridionais da baía de Todos os Santos, se especializaram no cultivo de mandioca e no fornecimento de lenha e madeira para Salvador e outras áreas do Recôncavo<sup>513</sup>.

Por conta disso, muitos grupos Payayá acabaram sendo conduzidos, em meados do século XVII, para aldeamentos no Médio Paraguaçu, no vale da serra do Guairaru - Pedra Branca e Caranguejo (distritos do atual município de Santa Teresinha) - para servirem de “muralhas do sertão” contra outros grupos indígenas<sup>514</sup>.

Por ordem do governador Vasco Mascarenhas, em 2 de junho de 1665, o capitão Manuel da Costa Moreira, juntamente com o capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno, ficou encarregado, como cumprimento de uma promessa para contentar as aldeias descidas, de conduzir aos Principais dos índios aldeados na serra do Guairaru “algumas vaccas para fazerem curraes, e algumas cavalgaduras que eles pediram” pelo benefício e segurança que davam ao “moradores dos districtos de Maragogipe, Cachoeira e Sapora<sup>515</sup>[e de] assistir naquelas paragens”. Ressalte-se também as intenções do governador para com os índios, “segurando sua permanência por meio de terem bens que os obrigue a não usar de sua natural inconstância”<sup>516</sup>.

<sup>511</sup> DH4:172-4 Ordem que se passou ao Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno do que há de obrar na jornada que vae ao sertão, 23/9/1664.

<sup>512</sup> DH7:127-8 Portaria para o provedor da Fazenda Real mandar dar de vestir e sustento aos Índios, 8/11/1663; DH7:379 Portaria que se passou para se comprar e mandar fazer a ferramenta para se fazer entrada ao Sertão, 5/12/1668; DH8:126 Portaria para o Provedor-mor sobre o resgate que mandou dar o Sr. Governador na Cachoeira aos Índios e payayazes, 14/11/1672; DH8:181 Portaria que se passou ao Provedor-mor, 22/4/1673; DH8:190 Portaria para o Provedor-mor mandar dar ao Capitão-mor Thomé Dias Laços as cousas conteudas nella para os Índios Payayases, 22/04/1674.

<sup>513</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 83.

<sup>514</sup> DANTAS, B. 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.p. 432 e PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca. In: **Revista do Centro de Estudos Bahianos. Salvador**: UFBA, 1985. p. 14

<sup>515</sup> Provavelmente o atual município de Saubara no Recôncavo baiano.

<sup>516</sup> DH4:140-1 Ordem que levou o Capitão Manuel da Costa indo a entregar o gado que se prometeu aos Índios da Serra do Gayrarú, 02/06/1665; DH4:172-4 Ordem que se passou ao Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno do que ha de obrar na jornada que vae ao sertão, 23/9/1664.

Alexandre de Sousa Freire (1667-1671), sucessor do conde de Óbidos, logo teve de enfrentar o mesmo problema dos seus antecessores. Ocorreram ataques simultâneos em Ilhéus e Cairu, onde os índios roubaram o engenho de Antonio de Couros Carneiro e mataram os moradores que não puderam fugir para as vilas. Invadiram o distrito de Jequiriça, os campos de Cachoeira, queimaram os currais de João Peixoto Viegas em Itapororocas, e “voltarão com grande poder ás estancias da villa de Cayrú, ás quaes investirão; e em uma d’ellas matarão o alfares, cinco soldados e alguns moradores que com elles se puzerão em defesa”<sup>517</sup>.

Segundo Sebastião da Rocha Pitta, em Cairu os ataques eram mais contínuos e danosos “pela muita gente que a habitava, em cuja defesa se fizera uma estância em que assistia uma companhia de infantaria paga do presídio da cidade, que de três em três meses se mandava mudar por turno, com alternativa de ambos os terços”. Por esta razão, o gentio não dava “com tanta frequência, ou o faziam com maior temor”. No ano de 1670, o capitão Manuel Barbosa de Mesquita, que há poucos meses exercia o posto, foi nomeado capitão da companhia em Cairu<sup>518</sup>.

Em 24 de fevereiro de 1670, se fazia na matriz da vila a festa de Nossa Senhora do Rosário, quando “surprehenderão os indios barbaros em occasião que o povo inerme se achava reunido na egreja parochial, assistindo á missa”. Diante desta “agressão inopinada”, o ministro paroquial e outras pessoas fecharam “immediatamente as portas da egreja [mas] o capitão-mor Manoel Barboza de Mesquita sahio com sete soldados, que logo o abandonarão, a pretexto de irem dar aviso á estancia, e fazendo terriveis estragos nos indios, admirados estes do seo valor, dispersarão-se, depois de o deixarem morto”<sup>519</sup>. Por sua vez, o fato causou comoção na Bahia.

Esse ataque possivelmente foi efetuado pelo Grens ou Aimorés, poderoso grupo que habitava o interior das Capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo e que resistiu aos portugueses por quase dois séculos. Provavelmente, as ações corajosas do capitão Manuel Barbosa de Mesquita tenham sido responsáveis pela salvação da vila

<sup>517</sup> DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669. Ver CALMON, Pedro. **História do Brasil: séculos XVII-XVIII**. Vol. III. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1963. p. 744.

<sup>518</sup> PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965. p. 288-290.

<sup>519</sup> CALMON, Pedro. **História do Brasil: séculos XVII-XVIII**. Vol. III. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1963. p. 746; SILVA, Cel. **Ignácio Accioli de Cerqueira e. Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Salvador: Imprensa Oficial, 1925. v. II. p. 30-31

de Cairu, porém, antes da retirada dos índios, morreu em consequência dos ferimentos<sup>520</sup>.

Em 4 de março de 1669, Alexandre Souza Freire havia assentado a “guerra justa” ao compilar todos os assaltos indígenas do início do século XVII até aquela data, e afirmar que as primeiras “agressões” dos “tapuias”, inclusive dos Payayá, datavam desde 1612. Porém, o que chama a atenção é o fato de que nesta relação, o Governador propositalmente projeta atos cujas responsabilidades pertenceram a outras etnias, como uma forma de justificar as represálias contra os Payayá<sup>521</sup>.

Segundo uma carta de 16 de novembro de 1669 que os Oficiais da Câmara escreveram ao príncipe regente D. Pedro II (1667-1683) sobre os danos que fizeram o gentio e guerra que para sua extinção era necessária:

São tam continuas as invazoens do Barbaro Gentio, e ao preço que com elles padecem estes moradores que de cinco mezes a esta parte tem morto quantidades delles, com que estam promptos a dispovoarem os destritos de Maragogipe Cachoeira Jaguaripe com as Villas de Boipeba Camamu e Cairu desesperados do remédio que a não esperarem que Vossa Alteza lho mande dar conforme aprezenete necessidade emfalivelmente se hade seguir aruina deste Estado e ainda a de todo o Reino este negocio he de tanta consideração que deve Vossa Alteza attender a elle como Pai e Senhor nosso mandando que por todos os Caminhos se lhe faça huma Guerra continuada até se extinguirem por quesó com sua extinção vivirão estes moradores quietos as terras se cultivarão a Fazenda de Vossa Alteza<sup>522</sup>.

Contudo, ainda de acordo com a carta, os moradores se achavam em estado tão miserável pelas contribuições pagas anteriormente que os Oficiais da Câmara de Salvador pediram “humildemente” ao príncipe regente que assistisse com a Fazenda Real as despesas da guerra e que se utilizassem os soldados daquela praça que estavam ociosos e cujo soldo era pago pelos moradores<sup>523</sup>.

Os últimos ataques dos “tapuias” estimularam o ânimo do governador e capitão-geral Alexandre de Sousa Freire a realizar uma rígida guerra aos índios rebeldes. Consultando os capitães-mores e pessoas que haviam estado no Sertão das Jacobinas, Freire concluiu “como a experiência tinha mostrado”, que

<sup>520</sup>SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 32-4. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.93;292.

<sup>521</sup>LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 205

<sup>522</sup>DHAM. **Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.p. 81-2.

<sup>523</sup>DHAM. **Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.p. 81-2.

“por se haver contemporisado com este gentio nas occasiões das entradas passadas, procurando sómente fazer as pazes com elles (nas quaes não póde haver firmeza ou segurança alguma, por sua natural perfídia e inconstância), tomarão elles maiores atrevimentos [o que talvez] não succederia se em alguma d’ellas tivessem experimentado o rigor das nossas armas, e o devido castigo a seos insultos”<sup>524</sup>.

Não obstante, o governador não achou na capitania da Bahia cabos e soldados práticos na forma de pelejar com os índios do sertão. O jeito era apelar de novo para o auxilio dos paulistas.

Analisando em “mesa grande” todas as leis e assentos tomados sobre as guerras anteriores contra os “tapuias” concluiu-se que

“fazendo-lhe guerra na fôrma e modo que melhor parecesse, ser ella justa [...] mandando degollar todos os que resistissem, declarando por captivos todos os que aprisionassem, e assolando todas as aldêias inimigas, para assim poderem ficar livres os moradores”<sup>525</sup>.

Embora não fosse uma novidade, dessa vez se explicitou “que as terras conquistadas se repartissem pelas pessoas que melhor o merecessem na jornada [além de fazerem-nos] “captivos dos vencedores os que nella ficassem vivos”<sup>526</sup>.

Para garantir a segurança dos empreendimentos do projeto colonizador, a Coroa e as autoridades coloniais recrudesceram seus atos e passaram a adotar a política de “limpeza dos campos” (extermínio total), com o auxílio de outros bandeirantes paulistas, e de organizar aldeamentos, ou seja, confinar os povos indígenas a espaços reduzidos e definidos. Resultou disso, a liberação das terras do Sertão das Jacobinas, o acesso à mão-de-obra para o trabalho compulsório (escravização) e ao auxilio militar dos índios da família kariri e os Topins.

### **3.3 Novamente os sertanistas de São Vicente (Guerras no Aporá, Jacobinas, Orobó e Utinga)**

Alexandre de Sousa Freire escreveu à Câmara de São Paulo que, em 20 de maio de 1670, afirmou que corresponderia ao apelo da Bahia. Inicialmente, as negociações com Vasguaçu, como era conhecido o rico paulista Pedro Vaz, não foram adiante.

<sup>524</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

<sup>525</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

<sup>526</sup>DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

Então, o antigo vereador e sertanista Estevão Ribeiro Baião Parente, juntamente com Brás Rodrigues de Arzão, se ofereceram para a missão. O primeiro foi provido como capitão-mor e o segundo como seu sargento<sup>527</sup>.

Contudo, os paulistas não chegaram durante o governo de Alexandre de Sousa Freire e entraram em ação apenas no governo de Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, o visconde de Barbacena (1671-1675). Este, conforme Stuart B. Schwartz, demonstrava pouca simpatia pelos índios não submetidos que colocavam a colônia em perigo e atrapalhavam a expansão da conquista. Ele adotou a postura de antipatia e indiferença pelos indígenas, dominante entre a maioria dos colonos, apesar das instruções que recebera determinarem a busca de meios pacíficos para a conversão do “gentio”<sup>528</sup>.

Com a chegada dos paulistas, o governador Mendonça tratou de “confirmar e ratificar todos os Capítulos da proposta que de São Paulo se remetteu a este Governo, pela Camara daquela Villa; e os do assento que sobre ella se tomou neste Governo”. Como prometido, garantiu a “todos os que vão a esta jornada, tenham as utilidades que dellas se lhe podem seguir; assim dos captivos que prisionarem, como das terras que elles occupam”. Além disso, “no que toca ao quinto, lhes faço de graça de os demittir de mim, e os conceder aos Cabos, Officiaes, e Soldados que á dita Conquista vão”<sup>529</sup>.

Os principais “termos do contrato” são os conforme tabela abaixo:

**Tabela IV**

Condições com que baixaram os paulistas à conquista dos bárbaros<sup>530</sup>

|                                     |                           |                                                                           |                                                   |
|-------------------------------------|---------------------------|---------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Que se lhes daria a campanha franca | Que as presas seriam suas | Que os cabos de gente receberiam os soldos equivalentes aos dos militares | Que o mesmo se estenderia aos capitães e soldados |
|-------------------------------------|---------------------------|---------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|

<sup>527</sup> PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002. p. 108-110

<sup>528</sup> SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 31.

<sup>529</sup> DH4:208-9 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 12/08/1671; SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 32-4. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 102-4.

<sup>530</sup> FONTE: DH4:208-9 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 12/08/1671. Sobre as condições com que baixaram os paulistas à conquista dos bárbaros e a lista dos cabos, capitães e mais gentio, ver SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 32-4. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 102.

|                                                                                                |                                                                                                               |                                                                                                                        |                                                                                                                           |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Que da mesma maneira seriam aparelhados e socorridos (reforçados com mantimentos e armamentos) | Que se lhes dariam embarcações e carroças para conduzir os mantimentos e conduzir os aprisionados a sua terra | Que por este serviço dariam atos para haver de Sua Alteza todas as mercês que, conforme sua qualidade a eles coubessem | Os quintos serão demmitidos do governador-geral e concedidos para os Cabos, Officiaes e Soldados que à dita Conquista vão |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

O capitão-mor Estevão Ribeiro Baião Parente e o sargento-mor Brás Rodrigues de Arzão com suas tropas viajaram por mar em duas embarcações que haviam sido enviadas a Santos para transportá-los. Como viajaram em embarcações diferentes e devido a algumas dificuldades, em 20 de junho de 1671, chegaram à Bahia apenas Brás Rodrigues de Arzão e sua gente. Diante da

pouca esperança que havia de o Capitão-mor Estevão R. B. Parente poder chegar a este porto a respeito do muito que havia tardado [e por ter perdido o pouco tempo] que havia para fazer a entrada da Conquista dos Bárbaros a que são sempre necessárias as aguas de que o Sertão carece em muitas partes”, [o visconde de Barbacena resolveu] “nomear por Capitão-mor da dita conquista ao dito Sargento-maior Braz Rodrigues de Arzão”<sup>531</sup>.

Em 20 de julho de 1671, visando aumentar as tropas para a expedição, foram emitidas ordens de recrutamento para

as Aldeias da Itapororocas, que estão nas terras de João Peixoto Viegas de que são principaes [os capitães Motto, Heterê, Cayacaya e Puveyo], todos Payayases, dos quaes uns assistem naquellas fazendas”, devendo contribuir com “quarenta Soldados ao menos, bem armados de frecharia.” Também “as Aldeias da administração do Capitão-mor Gaspar Roiz, [deveriam contribuir] com trinta homens e seu principal Duarte Lopes, também armados de frecharia, [sob ameaças de em caso de deserção serem, juntamente consuas mulheres e filhos, perseguidos e escravizados pelos paulistas como traidores]”<sup>532</sup>.

Foi visto no primeiro capítulo os custos que o mestre de campo Antonio Guedes de Brito teve que arcar para manter as “relações de compadre” com um grupo Payayá sob sua administração, reduzindo-os em suas terras a partir do “resgate” (presente) de 500 cabeças de gado que foram mortas e comidas pelos índios.

João Peixoto Viegas, também destacando as vantagens de ser aliado dos Payayá, afirmava que ele havia descido um grupo (em 1666) para as suas terras e fazendas de Itapororocas e Jacuipe, formando uma fronteira em defesa dessas propriedades e da freguesia de Cachoeira que eram atacadas constantemente pelo “gentio bravo que descia

<sup>531</sup>DH4:207-8 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 07/08/1671.

<sup>532</sup>DH4:161-2 Ordem que levou o Sargento que foi com 4 Soldados a conduzir alguns Indios da Tapororoca, e outras partes, 20/07/1671.

a salteal-as muitas vezes, roubar e matar”. Certa vez, os Payayá por desconfiarem de que “os queriam matar e captivar” seus filhos e mulheres, “se levantaram todos” e partiram para o Sertão. Contudo, João Peixoto Viegas, desarmado e acompanhado somente por seus quatro filhos “ainda meninos”, os seguiu “pelos mattos muitas leguas” e lhes implorou para que voltassem, pois caso contrário, fugiria também com eles já que o governador-geral o enforcaria juntamente com seus filhos. Convencidos e comovidos pelas súplicas do abastado português, os Payayá voltaram a se aldear em suas terras<sup>533</sup>.

John Monteiro afirmou que os colonos luso-brasileiros, em suas relações com os índios, buscaram impor diversas formas de organização do trabalho, mas, em contrapartida, se defrontaram com atitudes que variaram entre a colaboração e a resistência<sup>534</sup>. O interessante é perceber neste caso a estratégia de negociação que João Peixoto Viegas, um poderoso colono, utilizou diante dos índios só para mantê-los em sua propriedade. No entanto, havia outros interesses em jogo para Viegas além da defesa de suas terras, como o fato de dispor e ceder uma tropa particular para os serviços de Sua Alteza e, dessa forma, obter mercês, o Hábito de Cristo e outros privilégios da Coroa e do governador-geral, semelhantes aos que haviam sido concedidos aos paulistas.

Em agosto de 1671, Baião Parente chegou a Salvador, e para não ter seu posto diminuído, o governador Afonso Furtado de Mendonça o nomeou Governador da Conquista e avisou ao Capitão-mor Braz Rodrigues de Arzão “para que com toda a gente se detivesse nos Campos do Aporá, donde se estava acabando de prover-se de mantimentos”, como farinhas e carnes, e que ao chegar “o dito Governador da Conquista, lhe entregue logo o dito Regimento para elle ser quem o guarde, e lhe obedeça em tudo como seu súbdito”<sup>535</sup>.

Conforme José Lopes Sierra, a expedição dos paulistas era composta pelos seguintes membros:

#### **Tabela V**

<sup>533</sup> DH25:397-404 Registo da Provisão por que se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 1/4/1675.

<sup>534</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 18.

<sup>535</sup> DH4:207-8 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 07/08/1671; DH4:202-4 Ordem que levou o Capitão Manuel da Costa Ferreira sobre a gente de São Paulo que vae ao Sertão, 27/07/1671.

Lista dos cabos, capitães e soldados e mais gentio<sup>536</sup>

| Comando Superior: Cabos de Guerra                       | Capitães de Companhias             |
|---------------------------------------------------------|------------------------------------|
| O governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente | Gaspar Velho                       |
| O Capitão-Mor Brás Rodrigues de Arzão                   | Francisco Mendes                   |
| O Sargento-mor Antônio Soares Ferreira                  | Feliciano Cardoso                  |
| O capelão-Mor Gaspar Luba                               | Manuel Gonçalves Freitas           |
|                                                         | João Viegas Xortes                 |
|                                                         | João Amaro                         |
|                                                         | Vasco da Mota                      |
|                                                         | Manuel de Inojosa, do gentio manso |
|                                                         | Soldados e índios = 314 praças     |

Segundo uma carta de 14 de agosto de 1671 dos Oficiais da Câmara de Salvador para o príncipe regente D. Pedro II sobre os gastos que se fez e que se há de fazer a custa dos seus próprios cabedais com “a Gente que veio de Sam Paulo”: as embarcações mandadas custaram 1:000\$000 (um conto de réis); para se embarcarem os sertanistas o gasto foi de 925\$000 (novecentos e vinte e cinco mil réis); o desembarque e socorro (sustento) enquanto não marcharam ao sertão custou doze mil e quinhentos cruzados (5:000\$000 – cinco contos de réis); fazendo ao todo dezessete mil e trezentos e doze cruzados (6:924\$800 – seis contos novecentos e vinte e quatro mil e oitocentos réis). Isto sem contar os gastos com suprimentos alimentares, pólvora e balas que foram custeados pelo governador Afonso Furtado de Mendonça<sup>537</sup>.

Diante da “summa brevidade” de se mandar 100 alqueires de farinha em socorro da “gente da Conquista do Sertão”, o governador-geral ordenou a Gaspar Dias do Aporá que fintasse todos os moradores desse distrito e vizinhança para que forneçam os 35

<sup>536</sup>**FONTE:** SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 32-4. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 103-4.

<sup>537</sup>**DHAM. Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.p. 97-9.

cavalos necessários para levar os sacos de farinha até a casa forte, de onde o governador da conquista, Estevão Ribeiro Baião Parente, mandaria Francisco Ramos buscar os mantimentos<sup>538</sup>.

Além de conduzir a farinha em "socorro á gente de São Paulo", Francisco Ramos, acompanhado de mais seis pessoas sob as suas ordens, quando estivesse no Aporá, deveria prender e entregar ao capitão da freguesia dois índios que fugiram do Corpo da Gente da Conquista, acusados de roubo para que fossem remetidos para a cadeia de Salvador<sup>539</sup>.

Braz Rodrigues de Arzão tomou um guia dos currais de João Peixoto Viegas para ir até as aldeias dos capitães dos Payayá, onde ajuntaria os índios para a jornada do sertão e os levaria para os campos do Aporá “até o fim de Março por ser o tempo em que já nelle achará o Governador a Conquista com a gente de São Paulo”. Aos capitães dos Payayá, o governador Afonso Furtado de Mendonça pediu que dissessem que mandara “fazer um vestido para cada um delles [e que logo os remeteria] com ferramentas, e resgates (presentes) para os ditos Indios que de cada Aldeia hão de vir para irem com a gente”, e que, assim como mandava os resgates, também mandaria castigar a qualquer um que não cumprisse os prazos estipulados para se integrarem às tropas<sup>540</sup>. Diante dessas circunstâncias, os Payayá se uniram às tropas e partiram para o Aporá.

Em **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**, seu autor Juan Lopes Sierra diz que João Peixoto Viegas, o Mestre-de-Campo Antônio Guedes de Brito e o Capitão-mor Brás [Gaspar] Rodrigues Adorno trataram de mandar conduzir o gentio manso sob sua administração, para que unidos com os Payayá das vilas de baixo e aldeias do Rei, em Cachoeira, marchassem com os paulistas<sup>541</sup>. Os sertanistas de São Paulo esperaram quatro dias pelo “gentio manso”, depois marcharam em direção ao Aporá, onde aguardaram por 15 dias o governador da conquista, Estevão R. B. Parente. Do Aporá marcharam para a praça-forte do rio das Piranhas, distante 30 léguas, seguindo o áspero caminho cheio de mato da estrada que 13 anos antes havia sido aberta pelo Mestre-de-Campo Pedro Gomes, a mando de Francisco Barreto.

<sup>538</sup> DH8:68 Portaria que se mandou a Gaspar Dias do Aporá, 6/11/1671.

<sup>539</sup> DH8:68-9 Portaria para Francisco Ramos poder nomear seis pessoas que o acompanhem para conduzir a farinha para o socorro da gente de São Paulo, 6/11/1671.

<sup>540</sup> DH4:211- 12 Ordem que levou o Sargento para levar os Índios aos Campos do Aporá, 21/02/1672.

<sup>541</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 31. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 101.

Chegando à praça-forte do Orobó, marcharam quatro léguas em busca da aldeia de Tauaçu<sup>542</sup>, a qual, assim como outras duas, encontraram vazias. Avistaram então um batedor dos Topins, que logo fugiu alertando seu grupo.

Três dias depois, o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente resolveu investir contra os índios e despachou várias tropas em sua busca. As expedições resultaram na captura de sete índios. Desta maneira, os paulistas se retiraram para a aldeia de Tauaçu, e de lá o Baião Parente mandou umas tropas até Utinga, mas diante da fuga dos índios aliados e da falta de mantimentos, voltaram para a cidade do Salvador com aqueles sete prisioneiros<sup>543</sup>.

Para se entender o resultado pouco significativo dessa entrada, pode-se dizer que os paulistas novamente foram vítimas de uma estratégia indígena, já sofrida pelas expedições de Gabriel Soares de Souza, ainda no século XVI, do paulista Domingos Barbosa Calheiros e de outros sertanistas baianos. Essa estratégia constituía-se nos índios aldeados-aliados se unirem ao “gentio do corso” (índios não aldeados), gastarem tempo excessivo em deslocamentos até os mantimentos serem consumidos para, então, atacarem ou abandonarem os expedicionários, deixando-os perdidos e à “própria sorte”.

No início de maio de 1672, os paulistas se reuniram novamente em Cachoeira, de onde partiriam para a serra do Orobó. Por conta da fuga dos Payayá e dos índios da serra do Guairaru, “foi necessario, para os contentar depois de reduzil-os, tomar-se a algumas pessoas que tinham loja”, [...] ferramentas e mais cousas conteudas na memoria inclusa”<sup>544</sup>.

Segundo Sierra, o governador Afonso Furtado de Mendonça ordenou ao Provedor da Fazenda para que providenciasse o necessário ao despacho dos paulistas. Também ordenou ao capitão-mor Brás Rodrigues Adorno e ao demais que estavam com o “gentio manso” para que os conduzisse ao porto de Cachoeira para unirem-se aos paulistas. Diante da ausência do “gentio manso”, o visconde de Barbacena foi pessoalmente a Cachoeira, de onde mandou o capitão-mor Brás Rodrigues de Adorno e o capitão Francisco Pires irem buscar os Tupis de língua geral, os Payayá e os Sapoia aldeados no baixo Paraguaçu (Caranguejo-Pedra Branca), que chegaram em três dias.

<sup>542</sup> Atual município de Ituaçu, que geograficamente está situada na Serra Geral, na entrada sul para a [Chapada Diamantina](#).

<sup>543</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 51-2. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 120-2.

<sup>544</sup> DH8:126 Portaria para o Provedor-mor sobre o resgate que mandou dar o Sr. Governador na Cachoeira aos Indios e payayazes, 14/11/1672.

Até mesmo o mestre de campo Antônio Guedes de Brito desceu, à sua custa, de suas fazendas de gado no Sertão das Jacobinas, gente branca e uma companhia de 70 “índios mansos”<sup>545</sup>.

Por carta patente de 28 de maio de 1672, o Visconde de Barbacena nomeou o ajudante Manuel de Hinojosa capitão dos Payayá e “tapuias”, pois os “Principaes dos Payayazes da Administração do Capitão-Mor Gaspar Rodrigues Adorno, que ora vão á conquista do Gentio Barbaro, com o Governador Estevão Ribeiro Bayão Parente”, o representaram e pediram que lhes dessem “um cabo que particularmente os governasse, e procurasse tudo que conviesse a sua conservação”. Hinojosa já havia servido à Coroa em Pernambuco e Angola como soldado, alferes, e ajudante da Conquista. Provavelmente a preferência dos Payayá e outros “tapuias” por Manuel de Hinojosa como capitão em detrimento de Gaspar Dias Adorno, talvez decorresse do fato daquele também ser índio, embora tivesse vindo da Capitania de São Vicente, ou de terem se cansado dos abusos e desmandos dos Adornos<sup>546</sup>.

Pesquisando as causas e motivos das divergências entre os índios “mansos” (com os seus respectivos administradores), o visconde de Barbacena mandou-lhes farda, ferramentas e outras coisas para satisfazê-los. Esta política adotada pelo governador-geral é atestada pela portaria que determinava ao Provedor-mor distribuir entre os índios Payayá, sob o intermédio do Capitão-mor Thomé Dias Lassos, as seguintes coisas:

tres fardos de panno de linho e tres peças mais que fazem vinte e tres peças mais com duzentas e sessenta e seis varas, a estopa dos fardos 518 mochilas de panno de linho, 616 facas flamengas em dois sacco, cincoenta foices de roçar, cincoenta enxadas, 200 machados, 100 facões, 495 pentes em seu sacco, 4000 anzoes 2.000 pregueiros, e 2.000 meio pregueros em sua mochila<sup>547</sup>.

Nesta segunda entrada, os paulistas seguiram a mesma “derrota” (roteiro, caminho) da primeira, buscando os índios Tapurucas nas Piranhas e no Orobó que lhes serviam de norte<sup>548</sup>. Do Orobó, marcharam cinquenta léguas pelo sul, por meio de despenhadeiros e com falta de água. Dois meses depois, em 2 de julho de 1672,

<sup>545</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 70-2. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 137-142.

<sup>546</sup> DH12:125-6 Patente do Posto de Capitão dos Payayazes, e Tapuyas, provido no Ajudante Manuel de Hinojosa, 28/5/1672.

<sup>547</sup> DH8:190 Portaria para o Provedor-mor mandar dar ao Capitão-mor Thomé Dias Laços as cousas conteudas nella para os Índios Payayases, 22/04/1674.

<sup>548</sup> Termo de origem tupi, Tapuruca é um tipo de larva que dá em alimentos podres ou em corpos em decomposição. Elas servem de alimento, principalmente as que são encontradas em árvores podres. Disponível no site <http://br.answers.yahoo.com>. Consultado no dia 17/9/2010.

avistaram dois batedores inimigos que foram seguidos por três dias até chegar a aldeia de Utinga, dos Topins.

Como já era noite, os índios já haviam partido, tendo ficado apenas uma tropa de flecheiros. Às nove da manhã do dia seguinte, um grupo dos Topins se aproximou dos paulistas, o capitão Manuel de Lemos se adiantou e falou-lhes em tupi que “não eram gente brasílica, mas diversa e que poderiam “pastar” (sic) com eles, casando suas filhas com seus filhos, e eles as suas com os seus”. Os Topins desconfiaram e retiraram-se flechando quatro sertanistas. No outro dia, noutra reencontro, os paulistas capturaram “três gentios, um filho de um principal, que entre eles corresponde a governador”, o aprisionaram “e aos outros mandaram para que tratassem de reduzir os outros”. A entrada marchou trinta léguas seguindo o rio São Francisco, e obteve sucesso ao “negociar” com o principal Sacambuassu (que possivelmente quer dizer “peixe grande”), pai do prisioneiro, a rendição de três aldeias Topins, chamadas Jacuasui, Joiaicá Capitua e Utinga<sup>549</sup>.

Rendidas as três aldeias, mais de 600 almas desembarcaram no cais da cidade do Salvador. O Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente marchou com a “gente branca de seu partido com armas de fogo, demais cabos e capitães com suas gentes e o gentio, homens armados de arcos e flechas, mancebos pintados e mulheres com suas crianças” para a praça, onde se encontraria com o governador Afonso Furtado de Mendonça, para logo em seguida partilhar os prisioneiros entre os paulistas.

Interessante no relato de Juan Lopes Sierra é a narrativa, verossímil ou não, de um suposto encontro entre o visconde de Barbacena e o Baião Parente, em que este levava como troféu o principal dos índios chamado Sacambuassu, que protestara em sua língua por não ter recebido de Afonso Furtado as mesmas boas-vindas e abraços dados ao governador da Conquista: “Abraça-me, que também eu em minha terra era governador, como tu o és aqui”<sup>550</sup>.

Em 20 de setembro de 1672, o governador Afonso Furtado de Mendonça informou a Sua Alteza que o capitão-mor Brás Rodrigues de Arzão lhe relatou o estado e as dificuldades da “Conquista dos Bárbaros”. Segundo o paulista, o sargento-mor Antônio Soares Ferreira foi ao sertão seguindo os índios da aldeia de Utinga, que lhe

<sup>549</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 73-81. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 143-151.

<sup>550</sup> SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 73-81. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 143-151.

havia prometido rendição, entretanto, pelejaram com a tropa que os perseguia. No confronto, 6 índios foram mortos e 30 foram aprisionados, entre eles dois principais, um com mulher e filhos, e o outro, já velho, fora batizado no Recôncavo, de onde fugira, percorrendo a jornada durante 34 dias com fome e sede. O sargento mor havia garantido ao primeiro principal que eles não eram os “naturais da Villa de São Paulo”, mas sim “moradores da Bahya” e que não eram eles que estavam fazendo as guerras no sertão.

O filho de um dos principais foi atrás dos demais índios da sua aldeia, que eram aproximadamente 400 pessoas, para que se rendessem. O governador da conquista assegurou que naquelas aldeias não havia mantimentos dos quais a tropa pudesse se valer, e assim, deu-se por acabada aquela conquista.

Diante da aspereza e dificuldades do caminho, o governador geral mandou fabricar um armazém no sítio das Piranhas para se guardar mantimentos que eram enrolados em couro, e levados por cavalos e nas costas dos Índios. A aldeia de Utinga foi identificada como dos Topins, “que foram os muytos annos a esta parte tem descido as Villas do Cayrú, e Reconcavo desta Cidade, a faser estragos, e mortes”, por isso, o governador acreditava que aqueles índios eram “os que mais temiao o castigo de seus insultos”. Por conhecerem bem e temerem os efeitos repressivos dos colonizadores, infere-se que estes índios possivelmente eram foragidos de aldeamentos particulares ou missionários.

O governador geral, “pelo estado presente daquela Conquista”, já entendia que brevemente se chegaria ao fim dos conflitos, pois considerava que se os cabos paulistas e baianos rendessem os Topins e os Maracás, as aldeias, de que a Capitania da Bahia padecia, ficariam totalmente extintas<sup>551</sup>.

No início de maio de 1673, segundo Sierra, os paulistas fizeram a terceira entrada para combater e cativar os Maracás no Sertão das Jacobinas. Fez-se essa viagem, pois os Topins capturados na expedição anterior haviam informado que para além do local de onde haviam se rendidos, habitava um outro grupo que juntamente com eles costumava descer para o Recôncavo para assaltar os estabelecimentos coloniais. Porém, em virtude de um desentendimento a respeito da divisão do butim, os Maracás e Topins acabaram rompendo as relações e se afastaram um do outro.

---

<sup>551</sup>Carta do governador Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça para a Sua Alteza d. Pedro II, 20/9/1672. Coleção Luisa da Fonseca, AHU, CD 04, CAIXA 22, DOC. 2497. Documento transcrito gentilmente cedido por Cândido Eugênio Domingues de Souza.

Após uma viagem de 200 léguas, os paulistas chegaram a “uma laje que estava junto a um lago, onde o gentio baixava a divertir-se e fazer suas festas”. Os sertanistas os surpreenderam “ao som de tiros e tambores”, e como os Maracás estavam descuidados, foram facilmente rendidos em comparação com a captura dos Topins. Segundo Lopes Sierra, foram encontradas e reduzidas três aldeias, com “muita gente de que só chegaram a esta cidade mil e setenta e quatro pessoas, havendo custado esta viagem 6 contos, 432 U 134 Maravidis, [...] por conta do custo dos comboios<sup>552</sup>”.

Por carta de 14 de julho de 1673, o governador-geral Afonso Furtado de Mendonça parabenizou Estevão Ribeiro Baião Parente pela conquista das “Aldeias dos Maracás”, embora tenha achado “menos Aldeias das que se entendia” que haveria. Ao que consta, um grupo desconhecido de paulista veio por terra e impossibilitou que Baião aprisionasse os “Cochos” (provavelmente Tocos/Xocós). Para que se evitassem “as desordens que se podem resultar como o grande inconveniente de seus donos deixarem vendidos antes de chegarem aqui muita parte dos seus quinhões e fugirem outra vez para o Sertão”, o Visconde de Barbacena recomendou ao governador que não se fizesse a partilha do “gentio” no sertão, mas sim, que fossem levados para a praça da Bahia, onde deveriam ser repartidos<sup>553</sup>.

Os paulistas e os “gentios” cativos chegaram a Salvador no final de setembro de 1673. Conforme Lopes Sierra, por serem tantos os prisioneiros, as tropas foram recebidas com festa. Acomodados na capital da América portuguesa, assim que as embarcações foram providenciadas, os paulistas mandaram suas “peças” para São Vicente<sup>554</sup>.

No final de dezembro de 1673, o governador-geral mandou que o governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente e seus comandados partissem para a quarta entrada em 14 embarcações a partir de Camamu, indo pelos mesmos sítios em busca de outras aldeias para mais distante de onde os Maracás haviam sido rendidos. Nessa expedição, o capitão Manuel de Hinojosa conquistou a nação dos “Cochos”, que não eram mais que 400, e descobriu um rio “chamado pelo gentio de Quitose”. Posteriormente, em 1675 o Visconde de Barbacena ofereceu favores e mercês a este

<sup>552</sup>SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 86-7. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 156-7.

<sup>553</sup>DH8:373-4 Carta para o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente sobre a conquista dos Maracás, 14/7/1673.

<sup>554</sup>SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 88. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 158.

capitão para fazer a derrota do tal rio até o mar, “com condição de não fazer guerra ao gentio que encontrasse”<sup>555</sup>.

Em correspondência enviada ao Governador do Rio de Janeiro, João da Silva de Sousa, em 23 de novembro de 1672 sobre as novas do Sertão, o governador geral reconhecia que, mesmo com o seu cuidado e a experiência dos Paulistas em semelhantes guerras, “nunca se chegou a atinar donde estavam as Aldeias, de que tremia todo o Reconcavo”, mas que mesmo assim, “agora fica a Bahia livre desta opressão”<sup>556</sup>.

O governador-geral encarregou ao governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente a fundação de uma povoação nas terras conquistadas e, “como convinha ao serviço de Sua Alteza”, autorizou que todos os índios vindos da Capitania de São Paulo também ali se instalassem, pois, possivelmente na mentalidade do Visconde de Barbacena, esses índios formariam muralhas confiáveis por não terem relação com os que viviam na Bahia. Rios de Mendonça ordenou que todos os capitães e soldados entregassem os “índios mansos” que estivessem em seu poder ao governador da conquista e que os declarassem na Casa dos Contos por nomes, aldeias a que pertenciam e quantos eram, “para a todo o tempo constar”. Como garantia para se evitar as fugas, o governador prometeu que quando fosse o tempo, se concederia licença para os índios retornarem para as suas respectivas aldeias, contanto que outros das mesmas aldeias os substituíssem<sup>557</sup>.

Por portaria de 22 de setembro de 1673, o Provedor-mor mandou fazer matalotagem de carnes, farinha, milho e feijão “e tudo o mais que for necessário para toda gente que vae embarcada para São Paulo”, ou seja, “para os Indios rendidos como para a gente que veiu daquela Villa [de São Vicente]”<sup>558</sup>.

Porém, o governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, que tinha sido orientado pelo governador, ficou na Bahia para fundar e povoar a vila de Santo Antônio

---

<sup>555</sup>SIERRA, Juan Lopes. **O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado**. pp. 88-9; 102-3; 109. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 158-9; 172-3; 179. Este rio Quitose ficou conhecido como rio de Contas, ver DH8:422 Carta que se escreveu ao Capitão Manuel de Hinojosa que a acompanhou uma ordem que se mandou á Camara do Camamú para se tomar uma sumaca para elle vir, e a mais gente que com elle veiu, 6/9/1675.

<sup>556</sup>DH6:237-8 Carta que se escreveu ao Governador do Rio de Janeiro João da Silva de Sousa sobre as novas do Sertão, e partida do Galeão para a Índia, 23/11/1672.

<sup>557</sup>DH8:170-1 Portaria para se entregarem ao Governador da Conquista os Indios para a povoação, 22/9/1673.

<sup>558</sup>DH8:173 Portaria que se passou ao Provedor-mor da Fazenda para mandar fazer matalotagem para a gente que vae no Patacho para São Paulo, 22/09/1673.

da Conquista, que serviria de barreira para segurar “outros Barbaros”<sup>559</sup>. Segundo Puntoni, o local escolhido para esta vila foi o da aldeia dos Xocós, os mesmos que haviam sido conquistados. Contudo, em 1675, o capitão Hinojosa foi autorizado a mudar a vila para onde houvesse “commodidades de pescarias e caças”<sup>560</sup>. O senhorio dessa vila foi passado para o filho de Parente, João Amaro Maciel Parente, que depois a vendeu para Manuel de Araújo de Aragão. Contudo, esta vila tornou-se cidade, e hoje conserva o nome de João Amaro (atual distrito do município de Iaçú, localizado às margens do Paraguaçu)<sup>561</sup>.

Com relação aos Payayá, após as entradas terem-se encerrado em 1673, desejaram visitar o governador para que este lhes desse “alguma cousa”. Pedido e vontade que foram prontamente aceitos pelo visconde de Barbacena, por considerá-las justas devido ao bom procedimento desses índios. Assim, ordenou ao Capitão Manuel da Costa Moreira que se lhes desse

“uma barca ao Capitão Manuel de Hinojosa para se embarcar com todos os Paiaiazes somente, e a estes dará ração na forma que a der ao mais gentio que vier [e] que nas barcas que se mandarem buscar se mettam em cada Engenho algumas vasilhas para a agua que é necessaria para não padecerem sede os Índios”<sup>562</sup>.

Como lembrou Maria Regina Celestino de Almeida, as relações de contato entre os índios e a sociedade colonial eram sempre vistas pelos historiadores como simples relações de dominação, impostas aos índios de tal forma que não lhes restava nenhuma margem de manobra, a não ser a submissão passiva<sup>563</sup>. Entretanto, novos estudos revelam uma complexidade nas relações entre os índios e os agentes coloniais, em que aqueles buscavam seus próprios interesses e objetivos a partir da negociação e resistência adaptativa, que se alteravam no decorrer do processo de conquista e colonização. Esta documentação revela que os índios tinham consciência de suas possibilidades de manobra na situação colonial para conseguir favores e do seu papel político na auto-afirmação dos seus domínios e relativa equivalência de poderes.

<sup>559</sup> DH8:175-6 Portaria que se passou ao Provedor-mor da Fazenda Real para mandar dar o necessário ao Governador da Conquista para vir á povoação, 3/10/1673.

<sup>560</sup> DH8:218 Portaria que se passou ao Governador da gente de São Paulo para poder mudar a povoação que tem feito no sertão para outro sitio sendo mais conveniente e accommodado, 18/5/1675.

<sup>561</sup> PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965.p. 294.

<sup>562</sup> DH8:339 Carta que se escreveu ao Capitão Manuel da Costa Moreira para que deixe vir os Paiaiazes a esta cidade, 21/01/1673.

<sup>563</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 27.

### 3.4 As Jornadas do Salitre<sup>564</sup>

Em 7 de abril de 1674, o governador Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça informou à Câmara de Salvador que diante dos gastos

que a Fazenda de Sua Alteza fez na Conquista dos Barbaros [a população deveria] contribuir pelos bons successos daquela guerra” que o governador mandou continuar “por se não perder a Conquista, e se tornar a ver o Reconcavo na miseria das insolencias e hostilidades, que seus moradores havia tantos annos padeciam sem lhe valerem varias entradas que se haviam feito ao Sertão; pois é certo que seriam mais atrozes as crueldades dos Barbaros se tivessem o ultimo desengano de os não destruirerem os Paulistas, que como unico remedio pediu esse mesmo Senado e o povo a este Governo mandasse vir, e com tanta felicidade se conseguiu<sup>565</sup>”.

No inicio de 1674, as aldeias dos Guarguaes, que habitavamas terras em que ficavam os currais de João Peixoto da Silva no rio São Francisco, juntamente com “outras de differentes Nações barbaras alli vizinhas” romperam as amizades e se rebelaram contra os moradores, atacando suas fazendas e currais<sup>566</sup>.

No primeiro semestre de 1674, Francisco Dias d’Ávila noticiou ao Visconde de Barbacena que “as duas Aldeias [dos Anaiós] que ia apaziguar, serem sete, e essas estavam todas levantadas”. Dessa forma, o herdeiro da Casa da Torre de Tatuapara foi convocado pelo governador-geral para apresentar sua proposta em conferência e que deveria levar também as pessoas que lhe deram tais informações, “para dellas se tomar toda a que for mais necessária”<sup>567</sup>.

Tomando a iniciativa, Francisco Dias d’Ávila conseguiu a patente de capitão-mor da entrada que seguiria para as margens do rio São Francisco, na altura da barra do Salitre, tendo à disposição os capitães de infantaria da ordenança e as companhias situadas entre o do rio Real e o rio São Francisco. Assim, a expedição foi composta por duas companhias de infantaria subordinadas a Dias d’Ávila “compostas por 100 homens

<sup>564</sup>O Rio Salitre fica localizado na porção norte da Bahia e nasce na localidade conhecida como “Boca da Madeira” em plena Chapada Norte (Diamantina), no município de Morro do Chapéu-BA, e tem o seu exultório exorreico no Velho Chico (Rio São Francisco), em Campos dos Cavalos, município de Juazeiro-BA, a jusante da Barragem de Sobradinho.

<sup>565</sup>DH8:392 Carta que se escreveu á Camara desta cidade sobre o gasto que se fez na Conquista, 7/4/1674.

<sup>566</sup>DH12:313-5 Patente de Capitão-mor da entrada que Vossa Senhoria manda fazer as Aldeias dos Guarguaes, provido em o Capitão Francisco Dias de Avila, 5/7/1674.

<sup>567</sup>DH8:398 Carta para o Capitão Francisco Dias Avila, 13/6/1674.

brancos armados, e Índios bastantes a sua custa”, a primeira tendo por capitão, Domingos Rodrigues Carvalho e a segunda, Domingos Afonso Sertão<sup>568</sup>.

Em outubro de 1674, o sertanista Domingos Rodrigues Carvalho, experiente nas guerras contra os bárbaros e capitão de uma das Companhias do coronel Baltazar dos Reis Barrenho, recebeu do Visconde de Barbacena a patente de sargento-mor para “se aggregar a sua ordem na forma das que mandei passar, o Capitão-Mor Francisco Dias d’Ávila”<sup>569</sup>. Segundo Pedro Puntoni, embora Francisco Dias d’Ávila tivesse a patente de capitão-mor, provavelmente não era ele quem assumia os riscos, mas sim, seu parceiro Domingos Rodrigues Carvalho, que levou ativamente essa expedição<sup>570</sup>.

Em novembro de 1674, o governador-geral mandou um socorro para as tropas composto por pólvora, balas, e dez soldados com um cabo, além de uma carta parabenizando o Capitão Domingos Rodrigues de Carvalho pelo sucesso com os "Barbaros Gallachos"<sup>571</sup>.

Em 10 de agosto de 1674, no rio Salitre, o sargento-mor Domingos Rodrigues de Carvalho com 55 homens e 100 “índios mansos” derrotaram os "Barbaros Anayoz, unidos a outras Nações rebelladas", que dispunham de 60 canoas, 400 arcos e 40 armas de fogo. Em fevereiro de 1675, no sertão do rio Pajéu em Pernambuco, o mesmo sargento-mor com duas companhias de 130 “Índios domésticos combateram os Guaesgues” [possivelmente os Guegues, cuja asaldeias ficam entre a Bahia, Tocantins, Piauí e Pernambuco], matando 20 arcos e aprisionando 10<sup>572</sup>.

Por carta de 8 de julho de 1675, o governador garantiu ao capitão Francisco Dias d’Ávila que encaminharia ordens à Capitania de São Vicente para que os paulistas não viessem aos sertões da Bahia, “a perturbar as Aldeias mansas”, administradas por eles<sup>573</sup>.

---

<sup>568</sup>DH12:313-5 Patente de Capitão-mor da entrada que Vossa Senhoria manda fazer as Aldeias dos Guarguaes, provido em o Capitão Francisco Dias de Avila, 5/7/1674; DH12:315-6 Carta patente de Capitão de Infantaria da Ordenança, da gente que comsigo leva o Capitão-Mor Francisco Dias de Avila, as Entradas que vae fazer as Aldeias dos Guarguas, provido em Domingos Affonso Sertam, 9/7/1674; DH12:336-8 Patente de Sargento maior de toda a gente branca e Índios que leva a Entrada o Capitão-Mor Francisco Dias de Avila, provida na pessoa de Domingos Roiz de Carvalho, 6/10/1674.

<sup>569</sup> DH12:336-8 Patente de Sargento maior de toda a gente branca e Índios que leva a Entrada o Capitão-Mor Francisco Dias de Avila, provida na pessoa de Domingos Roiz de Carvalho, 6/10/1674.

<sup>570</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 117

<sup>571</sup> DH8:414-5 Carta para o Capitão Domingos Rodrigues de Carvalho, 8/11/1674.

<sup>572</sup> DH13:17-21 Patente do posto de Capitão-mor da jornada que se faz ás Aldeias da Natuba, provido em Domingos Rodrigues de Carvalho, 20/10/1677. Hoje Natuba é conhecida como a cidade de Nova Soure, na Microrregião de Ribeira do Pombal.

<sup>573</sup> DH8:416 Carta para o Capitão-mor Francisco Dias de Avila, 8/7/1675.

Para Puntoni, parece que essa entrada teve um caráter mais privado e, por isso, daquela vez os paulistas não foram chamados oficialmente <sup>574</sup>. Entretanto, esta exclusão da “gente que vem de São Paulo” não se deveu simplesmente a uma opção governamental, pois deve-se levar em conta também a pressão dos moradores baianos incomodados com os gastos e abusos dos paulistas etambém dos sertanistas locais enciumados com as condições e privilégios concedidos pelo governador-geral aos “moradores da Capitania de São Vicente.

Em sete de novembro de 1675, no impedimento do governador Afonso Furtado de Mendonça, que estava “sangrando oito vezes de uma crise pela que passou a supressão de urina”, o secretario geral do Estado Brasil, Bernardo Vieira Ravasco, respondeu uma carta do capitão-mor Francisco Dias d'Ávila, parabenizando-o pela “paz que havia feito com os Barbaros” e liberando-o para que se recolhesse à sua casa na Torre de Tatuapara, considerando-se a morte do segundo Garcia d'Ávila <sup>575</sup>. Vinte dias depois, como ainda não se havia recolhido, Francisco Dias d'Ávila recebeu outra carta, só que dessa vez da Junta Trina que governava provisoriamente o Estado do Brasil, recomendando prudência para “deixar totalmente socegados todos esses Barbaros” que haviam sido reduzidos à paz e, também, passando-lhe a patente de coronel em reconhecimento pelo “particular serviço” prestado à Coroa <sup>576</sup>.

Contudo, a situação no Sertão das Jacobinas ainda não era tranqüila. Em 1676-77, os índios Anaiós da barra do Salitre estavam na iminência de mais uma rebelião armada. Em sua **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**, o padre capuchinho Martinho de Nantes relata que “mais ou menos de sete a oito anos” de sua chegada à aldeia de Aracapá, o governador-geral Afonso Furtado de Mendonça declarou guerra aos “índios do sertão” nas margens do rio São Francisco.

Depois de ter trabalhado sozinho por cinco anos naquela missão, cuja aldeia mais próxima (administrada pelo frade Francisco Dufort) se situava a 22 léguas de distância descendo pelo rio. Três anos antes do conflito, Nantes havia ganhado a vizinhança dos padres Anastácio d'Audierne e José de Chateaugontier. Cada um fundou a sua aldeia entre os índios da família kariri. Audierne reduziu os Aramuru em Pambu, situada a 20 léguas da foz do rio São Francisco, e Chateaugontier se estabeleceu duas léguas acima seguindo o mesmo rio. Atendendo ao pedido de Nantes, Anastácio

<sup>574</sup> PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 117.

<sup>575</sup> DH8:429-30 Carta para o Capitão-mor Francisco Dias de Avila, 7/11/1675.

<sup>576</sup> DH8:430 Carta para o Coronel Francisco Dias de Avila, 27/11/1675.

d'Audierne deixou a aldeia de Pambu nas mãos do padre Teodoro Lucé e foi acompanhá-lo na aldeia de Aracapá<sup>577</sup>.

Martinho de Nantes recebeu ordens do Visconde de Barbacena para que partisse para a barra do rio Salitre com os índios flecheiros das quatro aldeias de sua missão, e outros de diversas aldeias, sob o comando de Francisco Dias d'Ávila e do sargento-mor Domingos Rodrigues Carvalho, acompanhados de mais 120 portugueses “todos a cavalos”, um capelão e dois franciscanos<sup>578</sup>.

Nantes afirma que queria escapar de tal encargo pelas “justas razões” de não deixar a aldeia sem a sua assistência. Entretanto, os índios que deveriam partir para a guerra exigiram a sua presença e ameaçaram não ir caso se ausentasse da expedição. Segundo o capuchinho, os índios deram razões que lhe “pareceram justas” e por isso aceitou o encargo. Provavelmente, o receio dos índios devia-se às suas desconfianças em relação aos colonos que poderiam enganá-los, utilizando-se de artimanhas para conduzi-los à escravidão<sup>579</sup>.

Segundo o capuchinho Martinho de Nantes, os “tapuias” Anaiós

“havia senhoriado todas as fazendas, que chamavam curralo, dos dois lados do rio [São Francisco], numa extensão de cerca de trinta léguas, depois de haver matado os donos e seus negros [...], em numero de oitenta e cinco, fazendo todos os dias uma grande matança de gado”<sup>580</sup>.

Os mantimentos da expedição consistiam “em carne seca e um pouco de farinha de mandioca para o coronel e alguns dos principais”, e os outros portugueses e os índios deveriam matar o gado das fazendas que atravessavam para satisfazer as suas necessidades<sup>581</sup>.

Depois de vários dias de marcha, 6 cavaleiros da expedição encontraram os “tapuias”, sem que estes os percebessem, e os seguiram por 4 ou 5 léguas até um rio onde avistaram mais alguns índios que o atravessavam em uma canoa. No outro dia, antes do amanhecer, os sertanistas encontraram 5 espiões, 2 a cavalo e 3 a pé. Estes conseguiram fugir “em direção à selva fechada”, mas os 2 cavaleiros, “que se atiraram

---

<sup>577</sup>NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979. p. 49-50.

<sup>578</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 49-50.

<sup>579</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 51

<sup>580</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 51-2.

<sup>581</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 52.

por terra e se meteram num matagal fechado, às margens do rio” foram capturados pelos “índios mansos” que compunham a expedição<sup>582</sup>.

Segundo Nantes, um dos espões revelou que os “tapuias” vinham na direção dos sertanistas e o outro espia, de aproximadamente 24 anos, foi assassinado a golpes de espada por um português, o qual consta que foi severamente repreendido pelo coronel Francisco Dias d’Ávila. O capuchinho segue o relato, informando os detalhes violentos desta guerra no Sertão das Jacobinas:

Não havíamos marchado um quarto de légua, quando encontramos o inimigo. Fez-se uma carga contra eles sem muito resultado, uma vez que os índios, batendo-se a flechadas, ficam em movimento continuo e movem-se com tanta rapidez, que não é possível fazer pontaria com o fuzil; olham sempre para a arma apontada e mudam rapidamente de posição. Defenderam-se durante légua e meia, batendo sempre em retirada, em boa ordem, até que chegassem a um riacho largo, que se chama o rio Desaliré. Atravessaram-no rapidamente a nado, protegidos por um grupo de índios que sustentava o campo e que vieram manter-se nas margens desse pequeno rio coberto de mato, donde atiravam com fuzis, e chegaram a pensar haver matado o coronel Francisco Dias de Ávila. Quem estava a seu lado foi alcançado por duas balas, que lhe atravessaram a coxa. Nossa gente não ousou atravessar o rio, pois que ficaria exposta aos golpes do inimigo, que atacava protegido. Este, porém, não se julgou seguro. Receando serem dominados, os índios decidiram se atirar no rio de S. Francisco, que resguardava o seu flanco, para o passarem a nado e, como o fizeram precipitadamente, as flechas, que traziam nas costas, lhes escaparam; de modo que eu tinha a impressão de que mais de dez mil flechas foram levadas pela correnteza. Vários tiros foram disparados contra eles, mas como estavam afastados, mergulhando a todo instante, poucos os atingiram. Chegaram afinal a uma praia, a oitocentos passos de nós; atiraram ainda contra eles e, como estavam nus, vimos que alguns foram atingidos. Nesse choque, segundo confissão que nos fizeram, perderam cerca de cinquenta homens. Dessa praia, atravessaram diante de nós o resto do rio e, temendo que nós os seguíssemos, se continuassem pela margem do rio, enveredaram pelos matos, para alcançarem um certo pequeno lago, a seis ou sete jornadas desse lugar<sup>583</sup>.

Depois desse combate e de 36 horas de refeição insuficiente e cansaço, as tropas procuraram gado para se alimentarem e passaram a noite às margens do rio Salitre. No dia seguinte atravessaram um riacho [Dosre] e acharam bois e cabras mortos e já apodrecidos no acampamento dos “tapuias”. Então, decidiram seguir caminho e, a 3 léguas de onde estavam, encontraram uma fazenda incendiada e saqueada, com os cadáveres do dono e de um negro, além de muitos bois mortos<sup>584</sup>.

Continuando a jornada, Martinho de Nantes relata que:

Depois de cinco dias de descanso, atravessou-se o rio, os portugueses em pequenas canoas que encontraram e os índios e cavalos a nado. Acompanhamos as pegadas do inimigo, que foi encontrado nesse pequeno lago, ou brejo, no interior da terra. Estava quase sem armas e morto de fome. Renderam-se todos, sob condições de que lhes

<sup>582</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 52.

<sup>583</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 52-3.

<sup>584</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 53.

poupassem a vida. Mas os portugueses, obrigando-os a entregar as armas, os amarraram e dois dias depois mataram, a sangue frio, todos os homens de arma, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres. Por minha felicidade, não assisti a essa carnificina; não a teria suportado, por injusta e cruel, depois de se haver dada a palavra de que lhes seria poupada a vida<sup>585</sup>.

O padre Martinho de Nantes não presenciou o massacre, pois retornou à aldeia de Aracapé para preparar uma viagem de, pelo menos 150 léguas (um pouco mais de 900 km), para a cidade de Salvador para obter “vinho da missa e a farinha de trigo para as hóstias, afora outros artigos que também faltavam”. Depois de 4 ou 5 dias de sua chegada à aldeia, Nantes e mais 4 índios partiram para a cidade da Bahia, munidos “de carne seca e da farinha de mandioca suficiente para vinte dias de caminhada”. Contudo, quando chegaram ao destino dessa penosa viagem, um dos quatro índios acabou morrendo<sup>586</sup>.

Em Salvador, o padre capuchinho foi recebido pela Junta Trina (Agostinho de Azevedo Monteiro, Álvaro de Azevedo e Antonio Guedes de Brito), governo provisório que estava administrando o Estado do Brasil desde a morte de Afonso Furtado Mendonça em 26 de novembro de 1675. Entre agradecimentos e desconfianças por sua origem francesa, Nantes retornou para a sua missão no sertão com “uma esmola de cem francos”<sup>587</sup>.

Doismeses e meio depois da viagem de Martinho de Nantes para Salvador, provavelmente entre 1678 e 1679, a missão jesuítica de Santa Tereza de Canabrava (atual Ribeira do Pombal) dos Kariris (Moritises), situada a 70 léguas (420 km) da aldeia de Aracapé (atual município de Abaré-BA) e também a mesma distância de Salvador, foi atacada por alguns colonos interessados em escravos:

Esses mal-intencionados, tendo tido notícia da guerra contra os selvagens, e sabendo que os portugueses haviam conseguido muitos escravos, ficaram à vontade para a busca de pretextos que os habilitassem a fazer a mesma coisa com os cariris de Canabrava [...]. Exageraram ao governador [Roque da Costa Barreto] o agravo que haviam recebido, sem contar o que eles próprios haviam feito, descrevendo-os como revoltados, e prontos a assassiná-los, se não fossem tomadas providências. O governador, diante dessas informações, ordenou que se fizesse guerra, o que na realidade ocorreu, com vantagem para os portugueses, dada a desigualdade das armas e a facilidade de os enganar. Depois de algumas escaramuças, renderam-se à discricção, e tendo deposto as armas sob palavra dos portugueses, estes se apoderaram de suas pessoas e os mataram a sangue-frio, em número de cerca de cento e oitenta homens de guerra, e tomaram suas mulheres e seus filhos, em número de cerca de quinhentos, que tornaram cativos. [...].

<sup>585</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 53.

<sup>586</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 54.

<sup>587</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979.p. 54.

Os portugueses entraram na Cidade da Bahia como triunfadores, apresentando-se ao governador, pedindo licença para a distribuição dos escravos que haviam feito.<sup>588</sup>

Entre os escravos levados para Salvador, estavam “pelo menos dez ou doze índios, de um e outro sexo” da aldeia do Padre Anastácio d’Audierne. Sem ter conseguido junto ao comandante da expedição que os índios de sua aldeia fossem devolvidos, Padre Anastácio decidiu ir a Salvador tratar com o próprio governador.

Em sessão plenária do tribunal da Relação da Bahia, que levou quatro dias para deliberar sobre o assunto, o Padre capuchinho Anastácio d’Audierne, juntamente com os jesuítas, tratou de defender os índios contra as pretensões de escravização dos colonos e, por fim, conseguiu libertá-los, tendo o governador e os magistrados obrigado o próprio comandante a reconduzi-los para as suas respectivas aldeias<sup>589</sup>.

No final de 1676, os Anaiós voltaram a atacar os moradores, escravos e currais do rio Salitre. Em janeiro de 1677, a Junta Trina (Agostinho de Azevedo Monteiro, Alvaro de Azevedo e Antonio Guedes de Brito) dando notícias de que os Anaiós do rio Salitre no Sertão das Jacobinas estavam levantados, ordenaram que o capitão-mor Agostinho Pereira, da Casa dos Adornos, juntamente com a tropa dos Payayá liderada por Caicaia, formasse uma companhia e fossem punir os agitadores. Para convencer Caicaia a ir nesta campanha, Pereira deveria levar os principais de cada aldeia para a praça da Bahia, onde lhes seriam entregues “os resgates do que mais se contentarem para elles e suas mulheres”<sup>590</sup>.

Por carta de 20 de fevereiro de 1677, o governo provisório anulou a proibição dos paulistas de se dirigirem para o rio São Francisco e rogou para que esses sertanistas aceitassem mais uma vez dar uma lição aos “bárbaros” Anaiós que tanto atemorizavam os moradores do Sertão das Jacobinas, e que “havendo elles degollado, e desbaratado já tão varias Bandeiras de Paulistas”, seria mais um motivo para que “a gente de São Paulo” aceitasse a empreita, além de lhes oferecer a posse dos cativos e a doação de embarcações e mantimentos. Contudo, os paulistas decidiram recusar tais propostas e deixaram o governo provisório com poucas opções<sup>591</sup>. Tal recusa se deve provavelmente ao não cumprimento das promessas passadas pela Câmara de Salvador, como a da não

<sup>588</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 55.

<sup>589</sup>NANTES, *op. cit.*, 1979. p. 56.

<sup>590</sup>DH9:34-5 Carta que se escreveu ao Capitão-mor Agostinho Pereira sobre o gentio da Jacobina se havia levantado, 4/1/1677.

<sup>591</sup> DH11:71-2 Carta que se escreveu aos homens de São Paulo cujos nomes estão a margem, 20/02/1677.

contratação dos navios para o transporte dos índios capturados nas “guerras do Aporá” para a capitania de São Vicente.

Como se não bastasse a desistência dos paulistas, naquela época, o capitão-mor Agostinho Pereira acabou sendo morto por alguns índios, provavelmente os mesmos Anaiós<sup>592</sup>. Assim, em fins de outubro de 1677, coube novamente ao sargento-mor Domingos Rodrigues de Carvalho, com 2 Companhias de Ordenança e 50 índios irem novamente combater os Anaiós, matando 50 arcas (guerreiros), enquanto os outros conseguiam fugir em suas canoas para a outra margem do rio São Francisco. Contudo, alguns moradores “com sessenta armas de fogo, e trezentos arcas” continuaram a persegui-los e, com isso, aprisionaram “seiscentos, entre homens, mulheres e meninos”<sup>593</sup>.

Segundo Puntoni, naquele momento a “Guerra dos Bárbaros” deixara de ameaçar o sistema produtivo do Recôncavo e passara a mover-se pelo interesse consolidado na captura, comércio e utilização da mão-de-obra indígena<sup>594</sup>. Contudo, em boa medida, tais aspectos devem ser considerados como os principais objetivos dos colonos e sertanistas desde as primeiras “jornadas ao sertão”.

### 3.5 Considerações Finais

Por conta de uma petição dos moradores da freguesia de São Bartolomeu de Maragogipe “sôbre os grandes assaltos, mortes e roubos que padeciam os ditos moradores, havia cinquenta anos, do gentio bárbaro do Brasil”, o Conselho Ultramarino em consulta resolveu que não parasse de se fazer guerra ao “gentio” até que este fosse todo extinto e que os moradores vivessem sossegados, na conformidade que Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, o Visconde de Barbacena, o tinha disposto. Entretanto, em 23 de janeiro de 1679, o então mestre de campo geral do Brasil, Roque da Costa Barreto, escreveu ao regente português d. Pedro II que, ao se informar das queixas dos moradores, constatou que os índios não faziam mais guerra, a não ser a defensiva, quando eram atacados pelos moradores que os queriam cativar e escravizar. Para defender as suas vidas e liberdade, naturalmente, os índios cometiam mortes e

<sup>592</sup>DH9:53-4 Carta para o Capitão Francisco Barbosa Leal, 17/11/1677; DH9:54 Carta para o Capitão Antonio Gonçalves do Couto, 17/11/1677.

<sup>593</sup>DH13:17-21 Patente do posto de Capitão-mor da jornada que se faz ás Aldeias da Natuba, provido em Domingos Rodrigues de Carvalho, 20/10/1677.

<sup>594</sup>PUNTONI, *op. cit.*, 2002. p. 120.

roubos a fazendas, mas no momento “se achavam em grande sossêgo”. Descobriu-se também que as queixas contra os índios eram armações impostas pelo capitão-mor paulista Estevão Ribeiro Baião Parente, que estava vivendo naquele distrito e sustentava a si e aos seus homens com a escravização dos “gentios”. Diante disso, Roque da Costa Barreto sugeriu que se devesse suspender a execução da “guerra justa” por lhe parecer que os índios do sertão não mereciam tão severo castigo<sup>595</sup>.

Contudo, para o Conselho Ultramarino, contrariando a prudência e escrúpulo do governador-geral do Estado do Brasil, as novas queixas dos moradores de Maragogipe eram matéria de grande consequência por se entender que para este “gentio” a quietação era só fingimento e sua natureza era inconstante. Dessa maneira, devia-se continuar a “guerra naqueles sertões para que de todo se extingam as invasões daqueles inimigos e possam viver os moradores daquela conquista com mais sossêgo”<sup>596</sup>.

Por outro lado, nesta mesma consulta, Salvador Correia de Sá recomendava que os padres da Companhia de Jesus, juntamente com “a gente de guerra”, fundassem aldeamentos nas fronteiras do “gentio bárbaro” e que, em 2 anos, se construísse casa-forte de madeira “presidiada”, enquanto os missionários e os índios construiriam uma confiança mútua, o que permitira que se reduzissem à “fé e obediência de Sua Alteza”. Por fim, Sá observava que “a terra do Brasil se não pode povoar que é muito grande com a gente que há de ir de Europa, e despovoado com a guerra [contra os índios] também não serve de nada”<sup>597</sup>.

Analisando o *corpus* extenso das fontes, deve-se enfatizar a presença inegável dos índios nos sertões e também nas vilas e freguesias durante todo o período colonial, demonstrando, com isso, que eles não foram extintos, como afirmava a historiografia tradicional brasileira desde Francisco Adolfo Varnhagen no século XIX.

A “Guerra dos Bárbaros” no Recôncavo e Sertão das Jacobinas, muito mais do que um extermínio indígena para a expansão do projeto colonial pelo sertão, foi um complexo quadro de relações culturais e de poder entre os agentes coloniais e os índios chamados “tapuias”. O papel histórico dos Payayá nesses conflitos, juntamente com o de outras etnias indígenas, longe de ser o de vítimas mudas e passivas, foi o de sujeitos que, diante de certas circunstâncias, combateram, enganaram e se aliaram aos colonos

<sup>595</sup>DH88:168-71 Consulta do Conselho Ultramarino, 2/12/1679.

<sup>596</sup>DH88:168-71 Consulta do Conselho Ultramarino, 2/12/1679.

<sup>597</sup>DH88:168-71 Consulta do Conselho Ultramarino, 2/12/1679.

luso-brasilícos, atendendo aos seus próprios interesses e possibilidades de sobrevivência.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou um olhar novo sobre um tema e uma região muito pouco estudada na historiografia brasileira e baiana: a conquista do Sertão das Jacobinas, as relações dos seus atores históricos e a revelação de um povo – os Payayá – sobre os quais pouco se sabe e cujos descendentes ainda vivem nas zonas rurais e urbanas desses sertões.

A trajetória dos índios no Sertão das Jacobinas se configura como uma história descontínua, repleta de lacunas e, no quesito documental, bastante fragmentada. Em outras palavras, na verdade são variadas histórias das experiências de diversos povos, famílias e indivíduos que se dispersaram ou se estabeleceram no interior desta vasta região.

O Sertão das Jacobinas foi um grande teatro onde ocorreram múltiplos encontros e contatos, a expansão da fronteira colonial e as negociações e resistências de diversos grupos indígenas. Um espaço construído historicamente a partir do contato dos Payayá, Sapoia, Topins, Maracás, Moritises e Anaiós com distintos agentes coloniais durante o processo de conquista e colonização na segunda metade do século XVII e início do XVIII

Desse complexo quadro, percebe-se que a expansão do projeto colonial no Sertão das Jacobinas partia do interesse de diversos agentes colonizadores, que ora eram convergentes, ora eram divergentes. O processo de colonização das Jacobinas ocorreu por diversas frentes: pela expansão da pecuária com suas fazendas; pela concessão de sesmarias e arrendamento de terras; pelas expedições em busca de minérios e *negros da terra*; pelas entradas e campanhas militares nos sertões durante a Guerra dos Bárbaros; pela fundação de aldeamentos missionários, particulares ou régios; e pela instalação de distritos, freguesias e vilas.

Neste cenário atuaram direta e indiretamente diversas autoridades; poderosos sesmeiros como os da família d'Ávila, os Guedes de Brito e João Peixoto Viegas; sertanistas baianos como os da família Adorno Rodrigues, Tomé Dias Lassos, Pedro

Gomes, Diogo de Oliveira Serpa, Bartolomeu Aires; paulistas como Domingos Barbosa Calheiros, Bernardo Sanches Aguiar, Fernando de Camargo, Estevão Ribeiro Baião Parente, Brás Rodrigues de Arzão; além dos missionários jesuítas, franciscanos, capuchinhos e carmelitas.

No entanto, deve-se lembrar que estes distintos agentes coloniais agiam conforme interesses que muitas vezes os levavam a entrar em choques e conflitos uns contra os outros. Destacam-se os desentendimentos entre os d'Àvila da Casa da Torre de Tatuapara e os Guedes de Brito e João Peixoto Viegas; entre esses sesmeiros e os jesuítas; entre as ordens da Companhia de Jesus e de São Francisco; entre os sertanistas baianos e os paulistas, e claro, entre governadores e colonos ou missionários.

Uma série de episódios que retrata bem estas complexas relações é a Guerra dos Bárbaros. Conjunto de conflitos que, mais que uma impiedosa guerra de extermínio total promovida pelos interesses dos criadores de gado e apoiada pelo Estado contra os “tapuias” rebelados que defendiam as suas terras invadidas, consistiu em uma emaranhada rede de relações envolvendo vários grupos indígenas, diversas ordens religiosas, poderosos sesmeiros, sertanistas baianos e paulistas, além das autoridades régias e coloniais.

O quadro de relações sociais entre colonos e indígenas é muito complexo e dinâmico, pois os diferentes atores envolvidos no processo de colonização dos sertões (índios aldeados e “do corso”, sertanistas baianos e paulistas, missionários, sesmeiros, rendeiros, agregados, escravos e autoridades) poderiam ser aliados ou inimigos do outro a depender do momento e circunstâncias.

Provavelmente, devido à aceitação da “narrativa do extermínio”, os índios tiveram uma presença discreta na Nova História e na História Social da Cultura. Contudo, de acordo com a Nova História Indígena, os índios das etnias Payayá, Sapoiá, Maracás, Topins, Tocós devem ser considerados como protagonistas da Guerra dos Bárbaros e do processo de conquista do Sertão das Jacobinas. Esses nomes étnicos, no entanto, provavelmente surgiram no bojo dos conflitos entre colonos e indígenas, pois os luso-brasilícos tinham a prática de rotular os grupos indígenas como se constituíssem unidades fixas e imutáveis. Tais grupos poderiam enfim constituir novas formas de organização pós-contato que se rearticularam no processo de conquista e no interior da sociedade colonial

Da história dos contatos dos povos indígenas com os colonizadores europeus, sob uma ótica indigenista, pode-se identificar a construção de no mínimo três imagens

dos índios com diferentes valorações nos discursos históricos e políticos da documentação civil, militar e eclesiástica do período colonial: os “bárbaros cruéis”, os “degradados” e os “idealizados do passado”.

Provavelmente, a fama de “bárbaros, ferozes e inconstantes”, que pode ter sido construída pelos colonizadores, ou até pelos próprios Payayá, deve ter servido a estes, na medida em que acabaram fazendo jus aos tais qualificativos quando deram combate aos colonos e às expedições baianas, além do fato de terem conseguido atraiçoar os paulistas, durante a segunda metade dos seiscentos, na chamada Guerra dos Bárbaros. Entretanto, quando foram vencidos ou se sentiram ameaçados, os Payayá passaram a colaborar com os colonizadores, guerreando lado a lado ou se instalando em aldeamentos, onde buscaram novas formas de sobrevivência e se adaptaram ao processo de ocupação e colonização do Sertão das Jacobinas.

Assim, as possíveis mudanças de características, comportamentos e identidades dos grupos indígenas, algumas vezes dadas pelos colonizadores, poderiam ser assumidas por aqueles, conforme as circunstâncias históricas e por forte influência do contato com os agentes coloniais. Se para algumas etnias indígenas a sobrevivência estava na aliança com os colonizadores, para outros ela podia estar no enfrentamento e na edificação de uma imagem aterrorizante que despertava medo nos inimigos e que os mantinha distante por um tempo.

A situação de dispersão dos índios do Sertão das Jacobinas durante a Guerra dos Bárbaros, como as opções de deslocamento para um sertão mais longínquo ou de concentrações nos aldeamentos revela um processo de re-elaboração de identidades resultantes das traduções, negociações e as interações entre os diversos grupos indígenas (índios das aldeias e índios do sertão) e os missionários (jesuítas, capuchinhos e franciscanos), colonos e autoridades que atuaram na região.

Os aldeamentos na colônia serviram como um espaço de interação de grupos sociais e étnicos diversos, nos quais os índios aprendiam novas práticas culturais e políticas que reelaboravam a partir de seus próprios valores e pontos de vista e de acordo com as dificuldades e necessidades que se lhes apresentavam.

No entanto, isto não propiciou aos índios aldeados a pacificação esperada e o acesso imediato a terra. Os acessos à mão-de-obra para o trabalho nas minas e condução do gado e a posse da terra ocasionaram enfrentamentos entre autoridades, colonos, missionários, índios aldeados e do sertão.

Os conflitos vivenciados no cotidiano dos aldeamentos puderam ser exemplificados nas cartas trocadas entre dois missionários franciscanos e o governador Rodrigo da Costa a respeito dos serviços dos índios nas minas de salitre e do real valor e utilidade de Antônio Paulo Gonçalves, capitão-mor dos Payayá nos aldeamentos das Alagoas (Jacobina) e Jacuípe (Morro do Chapéu).

Decerto, Paulo Gonçalves conseguia agregar muitos seguidores entre os índios aldeados sob a sua jurisdição, e diante de uma atividade tão exaustiva como o trabalho nas minas, ele possivelmente oferecia alternativas mais atraente aos “massacrados das minas”, como o trabalho no trato e condução das boiadas. O missionário do aldeamento de Jacuípe (que provavelmente ficava localizado na rota para as minas de salitre dos rios Jacaré e Salitre), por uma manobra, queria impedir o seu esvaziamento tentando afastar aquela liderança indígena e evitar que os índios fossem trabalhar como vaqueiros em lugares distantes do seu aldeamento.

Os índios do Sertão das Jacobinas aprenderam determinadas estratégias de sobrevivência, que se alternavam entre a resistência ou a colaboração, em suas relações de contato e de poder com os agentes coloniais. Aos Payayá, Sapoia, Moritises, Maracás, Topins, Xocós e Anaiós, diante da imposição do domínio político, da prática catequética, do confinamento, da desestruturação sócio econômica, do trabalho compulsório ou escravidão disfarçada, do uso de suas terras pelos colonos e missionários, restaram a opção de encontrarem seus horizontes de significados suas próprias respostas e perspectivas de futuro diante de uma nova realidade.

## FONTES

### Arquivos e Bibliotecas:

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate)

APB – Arquivo Público do Estado da Bahia

APFR – Arquivo Provincial dos Franciscanos de Recife

BFVA - Biblioteca Francisco Vicente Viana do APB

BMCR - Biblioteca Municipal Carneiro Ribeiro (Morro do Chapéu)

CCEIS - Centro Cultural Edmundo Isidoro dos Santos (Jacobina)

CEB – Centro de Estudos Baianos da UFBA

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

### Fontes Impressas:

**Anais do Arquivo Público da Bahia.** Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXI; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1933.

Carta patente de 28 de junho de 1697, nomeando o Capitão-mor das aldeias dos índios Payayás, de Jacobina e Morro do Chapéu.p. 165

**Anais do Arquivo Público da Bahia.** Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXIX; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1946.

Petição em que Inácio Dias pleiteia benefícios em favor dos índios da Aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe, 30/7/1688.p. 39.

Certidão da Notificação de Despejo em terras dos Índios, 22/10/1693.p. 55.

Carta sobre a expulsão dos Jesuítas das aldeias dos índios em terras de Leonor Pereira Marinho, 11/2/1700.p. 72-3.

Carta sobre a concessão de tropas que acompanhem os missionários ao recesso dos sertões, 19/2/1700.p. 73.

Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões, 23/11/1700.p. 73-5.

Carta sobre a Cômgrua que S. Majestade manda dar aos Missionários de S. Francisco, 17/4/1702.p. 86-7.

Carta sobre os índios que se mandaram aldeiar nas Minas de Salitre serem bem tratados, 12/4/1702. p. 91-3.

Resposta à carta sobre os índios que se mandaram aldeiar nas Minas de Salitre serem bem tratados, 8/10/1702.p. 93.

Carta sobre o estado em que se acham as missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade: haver criado cinco de novo..., 22 de outubro de 1703.p. 98-100.

ANCHIETA, Pe. José de. **De Gestis Mendi de Saa**. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.

*Annuae Litterae ex Brasilia anno 1693*, Pe. Manuel Correia. Publicado em: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 270-315; POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 221-293; 361-406.

ANTONIL, André João (Padre SJ João Antônio Andreoni). **Cultura e Opulência do Brasil**. 3º ed. - Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1982.

BAHIA, Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da (SEI). **500 Anos do Brasil sob a ótica da Cartografia**. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia, 2000.

BRITO, Antonio Guedes de. Declaração das terras. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. Anno XXIII. Vol. XI. Nº 42. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1916.

CALDAS, Jozé Antonio. Noticia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o prezente anno de 1759. In: **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. nº 57. Bahia: Secção Graphica da Escola de A. Artifices da Bahia, 1931.

CALDAS, José Antônio. **Noticia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Presente Ano de 1759**. Ed. fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasília**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817.

CASTRO E ALMEIDA, Eduardo (org). Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. **ABNRJ**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1921.

CAVALCANTI, João Alcides Bezerra (org.). Synopses das sesmarias. **Publicações do Archivo Nacional**. Vol. XXVII; Rio de Janeiro: Oficinas Graphics do Archivo Nacional, 1931.

DHAM. **Documentos Históricos do Arquivo Municipal**, Cartas do Senado 1638-1673. 1º Volume. Prefeitura do Município do Salvador-Bahia, 1947.

DHBN. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, 110 vols. Rio de Janeiro, 1928-1955.

DH3:107-8 Carta para o Sargento maior Diogo de Oliveira Cerpa, 22/5/1651.

DH3:108-9 Carta para o capitão Garcia de Avila, 22/5/1651.

DH3:110 Carta para Phelippe de Moura de Albuquerque, 22/5/1651.

DH3:110-1 Carta para o Sargento maior Gaspar ....mas de Brum, 22/5/1651.

DH3:112-3 Carta para o Governador da capitania dos Ilheus Antonio de Couros Carneiro, 12/6/1651.

DH3:113-4 Carta para o Governador da Capitania dos Ilheus Antonio de Couros Carneiro sobre a Jôrnada do Sertão, 20/6/1651.

DH3:184-5 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 2/9/1652.

DH3:217-8 Carta para o Capitão da Aldeia de Iaguarippe, 1/10/1654.

DH3:218 Carta para o capitão da Aldeia de Maraguippe, 1/10/1654.

DH3:223-4 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 14/9/1654.

DH3:224-5 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 17/10/1654.

DH3:225-7 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 1654.

DH3:227 Carta para os capitães da Ordenança de cada freguesia, ?/10/1654.

DH3:228 Carta para o capitão Garcia d'Avila, 19/10/1654.

DH3:228-9 Carta para o superior da Aldeia de Camamu, 16/10/1654.

DH3:228 Carta para Luis da Silva, 1/10/1654.

DH3:228 Carta para o capitão Gaspar Roiz Adorno, 1/10/1654.

DH3:229-30 Carta para os officiaes da camara desta cidade, 19/10/1654.

DH3:237 Carta para o sargento maior Pedro Gomes, 14/11/1654.

DH3:242-3 Carta para Antonio de Couros Carneiro, 18/11/1654.

DH3:246-7 Carta para o Capitão Gaspar Rodrigues Adorno, 6/12/1654.

DH3:247-8 Carta para os officiaes da Camara sobre a jornada do sertão, 6/12/1654.

DH3:248 Carta para Luis da Silva sobre a jornada do sertão, 6/12/1654.

DH4:37-42 Regimento que levou o Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão, 24/12/1654.

DH4:42-3 Successão que levou o Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão, 24/12/1654.

DH4:49-54 Regimento que levou o sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde Cachoeira te o Orobó, 3/10/1657.

DH4:54-6 Alvará que se passou para se dar cumprimento na Capitania de São Vicente á ordem que se lhe tinha enviado sobre os mantimentos que

se hão de dar á gente que se mandou vir para a entrada do sertão, 13/10/1657.

DH4:56-7 Portaria que se passou ao sargento Pedro Gomes para tomar o gado necessário para o sustento da gente do sertão, 16/10/1657.

DH4:57-9 Regimento que se passou ao Ajudante Luis Álvares para ir passar as Aldeias da Jacobina para a Serra do Orobó , 21/12/1657.

DH4:64-81 Regimento que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão, 31/1/1658.

DH4:75-81 Regimento que levou o Capitão Francisco de Brá á jornada do Sertão, e casa forte delle aonde ha de assistir. Capitulos X, XI e XIII do Regimento do Capitão Bartholomeu Aires, 1/2/1658.

DH4:140-1 Ordem que levou o Capitão Manuel da Costa indo a entregar o gado que se prometeu aos Índios da Serra do Gayrarú, 02/06/1665.

DH4:161-2 Ordem que levou o Sargento que foi com 4 Soldados a conduzir alguns Indios da Tapororoca, e outras partes, 20/07/1671.

DH4:172-4 Ordem que se passou ao Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno do que há de obrar na jornada que vae ao sertão, 23/9/1664.

DH4:174-7 Regimento que levou o Sargento-maior Pedro Gomes para passar mostra nas Freguesias do Recôncavo, 25/9/1654.

DH4:202-4 Ordem que levou o Capitão Manuel da Costa Ferreira sobre a gente de São Paulo que vae ao Sertão, 27/07/1671.

DH4:207-8 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 07/08/1671.

DH4:208-9 Ordem que levou o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, 12/08/1671.

DH4:211- 2 Ordem que levou o Sargento para levar os Índios aos Campos do Aporá, 21/02/1672.

DH4:277-9 Carta para Sua Magestade sobre os Pires e Camargos da Capitania de São Vicente, 24/1/1656.

DH4:302 Carta para Sua Magestade acerca do Sargento-maior Pedro Gomes, 3/2/1657.

DH4:356-7 Carta para sua Magestade acerca do Gentio Barbaro do Sertão fazer grandes damnos no Reconcavo desta Cidade, ?/?/1658.

DH5:205-216 Proposta que o Senhor Alexandre de Sousa Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou, 04/03/1669.

DH5:217-20 Regimento que levou o Sargento-maior Pedro Gomes para passar mostra nas Freguesias do Recôncavo, 25/9/1654.

DH5:220-1 Ordem para o Sargento-Maior Balthazar dos Reis Barrenho ir alistar todos os gados que ha do districto da Vegia té o da Torre, 16/11/1654.

DH5:245-50 Regimento que levou o Capitão-mor Thomé Dias Lassos na Jornada a que ora se envia ao Sertão, 9/10/1656.

DH5:250-1 Successão que levou o Capitão-mor Thomé Dias Lassos na jornada a que vae ao Sertão, 18/10/1656.

DH5:252 Ordem que levou o Sargento-mor Pedro Gomes para fazer dar conducção e o necessario para a jornada que ora se faz ao Sertão, 18/10/1656.

DH5:321-7 Regimento que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do sertão, 5/9/1658.

DH5:327-9 Successão que levou o Capitão-mor da jornada do Sertão para lhe succeder o Capitão Bernardo Chanches de Aguiar, 10/9/1658.

DH5:329-31 Alvará pelo qual se manda á Capitania de São Vicente, e São Paulo se guarde inviolavelmente a provisão do Conde de Attouguia sobre os Pires, e Camargos, 24/11/1655.

DH5:331-2 Regimento que se passou ao Ajudante Antonio de Mattos, 26/5/1659.

DH5:338-341 Regimento que levou o Capitão Thomé Dias Lassos na jornada a que é enviado ao Sertão, 14/2/1662.

DH6:237-8 Carta que se escreveu ao Governador do Rio de Janeiro João da Silva de Sousa sobre as novas do Sertão, e partida do Galeão para a India, 23/11/1672.

DH7:77 Ordem que se passou ao Capitão Francisco Dias, para governar o gentio manso, e Tapuyas que vão na jornada do Sertão, 13/2/1662.

DH7:127-8 Portaria para o provedor da Fazenda Real mandar dar de vestir e sustento aos Indios, 8/11/1663.

DH7:248 Portaria que se passou ao Padre Jacob Roland, 27/5/1666.

DH7:305-7 Patente de Capitão de Infantaria que de novo se criou dos moradores de Jacuabina, provida em Manuel Costa Nogueira, 5/4/1674.

DH7:379 Portaria que se passou para se comprar e mandar fazer a ferramenta para se fazer entrada ao Sertão, 5/12/1668.

DH7:380 Portaria que se passou para ser preso Antonio Crioulo escravo do Padre Antonio Pereira, 07/12/1668.

DH7:380-2 Portaria que se passou para que Bento Gomes, João Calhelha, Lourenço de Mattos, Manuel Calhelha criados do Padre Antonio Pereira não inquietassem da suas terras o Sargento-maior Antonio Guedes de Britto, 06/12/1668.

DH8:68 Portaria que se mandou a Gaspar Dias do Aporá, 6/11/1671.

DH8:68-9 Portaria para Francisco Ramos poder nomear seis pessoas que o acompanhem para conduzir a farinha para o socorro da gente de São Paulo, 6/11/1671.

DH8:126 Portaria para o Provedor-mor sobre o resgate que mandou dar o Sr. Governador na Cachoeira aos Indios e payayazes, 14/11/1672.

DH8:170-1 Portaria para se entregarem ao Governador da Conquista os Indios para a povoação, 22/9/1673.

DH8:173 Portaria que se passou ao Provedor-mor da Fazenda para mandar fazer matalotagem para a gente que vae no Patacho para São Paulo, 22/09/1673.

DH8:175-6 Portaria que se passou ao Provedor-mor da Fazenda Real para mandar dar o necessário ao Governador da Conquista para vir á povoação, 3/10/1673.

DH8:181 Portaria que se passou ao Provedor-mor, 22/4/1673.

DH8:190 Portaria para o Provedor-mor mandar dar ao Capitão-mor Thomé Dias Laços as cousas conteudas nella para os Indios Payayases, 22/04/1674.

DH8:218 Portaria que se passou ao Governador da gente de São Paulo para poder mudar a povoação que tem feito no sertão para outro sitio sendo mais conveniente e accommodado, 18/5/1675.

DH8:339 Carta que se escreveu ao Capitão Manuel da Costa Moreira para que deixe vir os Paiaiazes a esta cidade, 21/01/1673.

DH8:373-4 Carta para o Governador da Conquista Estevão Ribeiro Baião Parente sobre a conquista dos Maracás, 14/7/1673.

DH8:392 Carta que se escreveu á Camara desta cidade sobre o gasto que se fez na Conquista, 7/4/1674.

DH8:398 Carta para o Capitão Francisco Dias Avila, 13/6/1674.

DH8:414-5 Carta para o Capitão Domingos Rodrigues de Carvalho, 8/11/1674.

DH8:415-6 Carta para o Coronel Affonso Barbosa da França sobre os negros fugidos, 14/11/1674.

DH8:416 Carta para o Capitão-mor Francisco Dias de Avila, 8/7/1675.

DH8:422 Carta que se escreveu ao Capitão Manuel de Hinojosa que a acompanhou uma ordem que se mandou á Camara do Camamú para se tomar uma sumaca para elle vir, e a mais gente que com elle veio, 6/9/1675.

DH8:429-30 Carta para o Capitão-mor Francisco Dias de Avila, 7/11/1675.

DH8:430 Carta para o Coronel Francisco Dias de Avila, 27/11/1675.

DH9:23-5 Carta que se escreveu ao Provincial da Companhia José de Seixas, 6/7/1676.

DH9:34-5 Carta que se escreveu ao Capitão-mor Agostinho Pereira sobre o gentio da Jacobina se havia levantado, 4/1/1677.

DH9:53-4 Carta para o Capitão Francisco Barbosa Leal, 17/11/1677.

DH9:54 Carta para o Capitão Antonio Gonçalves do Couto, 17/11/1677.

DH9:76 Carta para João Peixoto Viegas sobre os Indios que ha de dar para a averiguação do salitre, 26/10/1678.

DH11:71-2 Carta que se escreveu aos homens de São Paulo cujos nomes estão a margem, 20/02/1677.

DH12:125-6 Patente do Posto de Capitão dos Payayazes, e Tapuyas, provido no Ajudante Manuel de Hinojosa, 28/5/1672.

DH12:313-5 Patente de Capitão-mor da entrada que Vossa Senhoria manda fazer as Aldeias dos Guarguaes, provido em o Capitão Francisco Dias de Avila, 5/7/1674.

DH12:315-6 Carta patente de Capitão de Infantaria da Ordenança, da gente que comsigo leva o Capitão-Mor Francisco Dias de Avila, as

Entradas que vae fazer as Aldeias dos Guarguas, provido em Domingos Affonso Sertam, 9/7/1674.

DH12:336-8 Patente de Sargento maior de toda a gente branca e Indios que leva a Entrada o Capitão-Mor Francisco Dias de Avila, provida na pessoa de Domingos Roiz de Carvalho, 6/10/1674.

DH12:398-9 Provisão de Capitão dos Indios da Nação Payayases da Aldeia de sua Alteza, do Districto de Santo Antonio de Maragugipe, provida em Luiz Pinto Moreira, indio da mesma Nação, 22/2/1676.

DH13:17-21 Patente do posto de Capitão-mor da jornada que se faz ás Aldeias da Natuba, provido em Domingos Rodrigues de Carvalho, 20/10/1677.

DH15:251-6 Registro dos Indios que Affonso Rodrigues trouxe do Sertão, os quaes o Sr. Governador Geral Diogo Luís de Oliveira manda dar de administração ás pessoas, que foram na ditta jornada até Sua Magestade mandar o que for servido na forma dos autos, que estão em poder do Tabellião Pascoal Leitão Officio de João de Freitas, 22/3/1629.

DH19:442-9 Registro de uma Carta de Sesmaria do Padre Antonio Pereira petição que fez a este Governo, e confirmação delle, 30/4/1654.

DH25:397-404 Registo da Provisão por que se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 5/4/1675.

DH28:339-41 Registro da carta de Sesmaria de Antonio de Britto Correa e seu filho Antonio Guedes de Britto, 9/3/1655.

DH29:117-9 Registro da provisão por que sua majestade há por bem de conceder aos padres da companhia da Bahia a administração espiritual e temporal do índios porém com tal condição que quando forem necessários para o serviço de sua majestade os não escondam e ninguem digo neguem etc, 24/7/1681.

DH31:96-8 Carta Patente do cargo de Capitão-mor de toda a gente que vae á Jornada do Sertão, na pessoa de Gaspar Rodrigues Adorno, 14/9/1651.

DH31:98-9 Primeira via de successão para o posto de Capitão-mor da Jornada na pessoa do Alferes reformado Agostinho Pereira, 4/9/1651.

DH31:99-100 Segunda via de successão para o posto de Capitão-mor da Jornada do Sertão na pessoa do Ajudante Manuel da Costa, 4/9/1651.

DH31:101-2 Ordem que se passou ao Alferes reformado Agostinho Pereira para ser Cabo de uma das tropas da Infantaria que vae á Jornada do Sertão, 4/9/1651.

DH31:102-3 Ordem que se passou ao Ajudante Manuel da Costa para ser Cabo de uma das tropas da Infantaria da mesma Jornada do Sertão, 4/9/1651.

DH31:103-4 Ordem que se passou ao Capitão João Pedy para ser Cabo de uma das tropas dos estrangeiros que vão á mesma jornada do Sertão, 3/9/1651.

DH31:104-5 Ordem que se passou a João Jorge para ser cabo de uma das tropas de estrangeiros que vae á Jornada do Sertão, 3/9/1651.

DH31:107-8 Ordem que se passou aos cabos que vão à Jornada do Sertão, 2/9/1651.

DH31:125-7 Carta Patente do cargo de Capitão-mor das Entradas dos Mocambos, na pessoa do Sargento-mor Diogo de Oliveira Serpa, 14/5/1653.

DH31:182-3 Provisão do Cabo dos Índios que vão acompanhar o Padre Rafael Cardoso ao Sertão, provido na pessoa do Capitão João Pereira, 29/1/1656.

DH31:191-2 Patente de Capitão-mor para a Jornada do Sertão provida na pessoa do Capitão Thomé Dias Lassos, 8/10/1656.

DH31:192-4 Patente de uma das companhias que se formam para a Jornada do Sertão provida na pessoa de Agostinho Pereira, 8/10/1656.

DH31:228-30 Patente do cargo de Capitão de Infantaria da Capitania de São Vicente na pessoa de Bernardo Sanches de Aguiar, 1/8/1658.

DH31:235-7 Patente do cargo de Capitão-mor da Entrada do sertão provido na pessoa de Domingos Barbosa Calheiros, 4/9/1658.

DH31:270-2 Patente de Capitão-mor para a Jornada do Sertão provida em Thomé Dias Lassos, 8/2/1662.

DH41:20 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca sobre a queixa dos Índios da aldeia de Jacohipe; e não poder eximir os Índios do trabalho do salitre, 20/3/1705.

DH41:20-1 Carta para o Padre Missionário Frei Lourenço de Jesus sobre a queixa do Padre Manuel de Barros, acerca dos Índios da Aldeia de Jacohipe, 20/3/1705.

DH41:123-4 Carta para o Padre Manuel de Barros de Afonseca Capelão da Aldeia de Jacohipe sobre dar os índios que lhe pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida Velho, que forem necessários para o serviço de Sua Majestade. A mesma carta se escreveu ao Padre Missionário da Aldeia dos Payayas Frei Lourenço de Jesús, exceto o ultimo capitulo, 29/08/1705.

DH41:163-4 Carta para o Capitão-mor Paulo Gonçalves sobre dar índios para o serviço do salitre, 12/03/1706.

DH41:168-9 Carta que se escreveu aos Padres Missionários da Aldeia dos Payayas e ao da Aldeia do Sahy sobre darem Indios para o trabalho do salitre todas as vezes que lhos mandar pedir o Capitão-mor Antonio de Almeida e o Ajudante Luiz Antunes, 12/03/1706.

DH41:197-8 Carta que se escreveu ao Padre Missionário Frei Lourenço de Jesús Maria, 17/03/1707.

DH66:89-90 Carta de Sua Magestade em resposta da que Sua Excelência escreveu acêrca da jornada do sertão de que foi por cabo Gaspar Rodriguês Adorno, 5/6/1655.

DH66:118-20 Carta de Sua Majestade sobre o Padre Antonio Pereira pedir a confirmação de certas terras e a Resposta do Procurador da Coroa Tome Pinheiro da Veiga, 6/3/1656.

DH68:8-9 Carta de Sua Alteza sôbre conceder-se aos Padres da Companhia a administração dos índios assim no espirital com temporal e se restitua aos ditos Padres 230 índios que João Peixoto Viegas mandou ao interior do sertão, 26/8/1680.

DH88:168-71 Consulta do Conselho Ultramarino, 2/12/1679.

DH88:172-4 Parecer do Conselho Ultramarino relativo às minas nos sertões da Jacobina na ribeira do rio Salitre, 9/12/1679.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: História da Província Santa Cruz (séc. XVI)**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso Destruído: brevíssima relação da destruição das Índias**. Tradução de Heraldo Barbuy; Ilustrações de Theodore de Bry. 6 ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 1996.

LEAL, Cel. Pedro Barbosa. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa de 22 de novembro de 1725. *apud* VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. p. 69-83.

LEITE, Serafim (org.). **Novas cartas jesuíticas**(de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.

MAMIANI, Pe. Luiz Vincencio. **Arte de grammatica da lingua brazilica da nação Kiriri**. 2 ed. Rio de Janeiro: Typ. Central de Brown & Evaristo, 1877.

MAMIANI, Pe. Luiz Vincencio. **Catecismo Kiriri**. Edição Fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

NANTES, R. P. Fr. Bernardo de. **Catecismo da Lingua Kariris**. Edição Facsimilar. Leipzig: B. G. Teubner, 1896.

NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979.

NÓBREGA, Pe. Manoel de. Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557. In: EISENBER, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

PITTA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa**. Anotações de Pedro Calmon. São Paulo: Editora Brasileira, 1965.

Relatório dos conventos, hospícios, missões e religiosos da Província de Santo Antonio do Brasil, em novembro de 1779. In: **Documentário Franciscano**, 13º documento, 1779 novembro 11.

Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piauí. In: **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900.

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brazil**. Rio de Janeiro: Publicação da Bibliotheca Nacional; TYP. de G. Leuzinger & Filhos, 1889.

*Sexennium Litterarum 1651-1657*, Pe. Antonio Pinto. Publicado em: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo V. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 270-315; POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003. p. 221-293; 361-406.

SIERRA, Juan Lopes. *O panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado*. In: SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SILVA, António de Moraes (1755-1824); BLUTEAU, Rafael (1638-1734). **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. 2v (A-K, L-Z). Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado**. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. 6v. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1925.

SILVA, José Justino de Andrade e (org.). **Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa – 1683-1700**. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 2001.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus**. 2 v. 3 ed. Petrópolis: Vozes/Brasília; INL, 1977.

VILHENA, Luiz dos Santos. **A Bahia do Século Dezoito**. Vol. III Notas e comentários de Braz do Amaral. Salvador: Ed. Itapuã, 1968.

1º Regimento que levou Tome de Souza Governador do Brazil. In: **Revista Trimestral do instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Tomo LXI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898.

## REFERÊNCIAS

ABREU, João Capistrano de. **Capitulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5º ed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1963.

ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

A Dupla Missão In. **Anais do Arquivo Público da Bahia e do Museu do Estado da Bahia**. Direção de Francisco Borges de Barros. nº 3; Ano III; Vols. IV e V; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919.

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

ALMEIDA, Frei Marcos Antônio de. As Missões Franciscanas na Bahia Colonial: Juazeiro e Jacobina. In: **Ethnos**, ano II, n. 2 jan/jun. 1998. Disponível em: <http://www.biblio.ufpe.br>.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México – séculos XVIII e XIX. In: ABREU, Marta; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

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

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

ANDRADE, Manuel Correia de. A pecuária e a produção de alimentos no Período Colonial. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

AZEVEDO, Thales de. **Povoamento da Cidade do Salvador**. Salvador: Editora Itapuã, 1969..

BAHIA, Governo do Estado da. SEI - Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia. **Evolução territorial e administrativa do Estado da Bahia: um breve histórico**. Salvador: SEI, 2001.

BAHIA, Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia da. **Diagnóstico Parâmetro para Avaliação do PDRI: Irecê**. Salvador: CEPA - Centro Estadual de Planejamento Agrícola, 1984.

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.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Paranambuco: herança e poder indígena. Nordeste séculos XVI-XVII**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

- BEHRENS, Ricardo Henrique B. **A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625**. (Dissertação de Mestrado). Salvador-BA: UFBA, 2004.
- 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.
- BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e Vaqueiros**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1989.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3 ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983.
- \_\_\_\_\_. **História do Brasil: séculos XVII-XVIII**. Vol. III. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1963.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CASCUDO, Luís da Câmara (org). **Antologia da alimentação no Brasil**. Livros Técnicos e Científicos: Rio de Janeiro, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Tradições Populares da Pecuária Nordestina**. Coleção Nordeste em Evidência. Recife: Ed. ASA, 1985.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COSENTINO, Francisco Carlos. O ofício e as cerimônias de nomeação e posse para o governo-geral do Estado do Brasil (séculos XVI e XVII). In: 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.

COSTA, Afonso. Guedes de Brito, o povoador (História de Jacobina). In: **Anais do Arquivo Público da Bahia**. Direção de Alfredo Vieira Pimentel. Vol. XXXII; Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1952.

\_\_\_\_\_. Jacobina Minha Terra, de antanho e de agora. In: **Annaes do 5º Congresso Brasileiro de Geographia realizado em 1916**. Vol.II. Bahia: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Geographico e Histórico da Bahia, 1918.

\_\_\_\_\_. 200 anos depois – A então Vila de Jacobina. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. nº 48. Bahia: Imprensa Oficial, 1923.

COSTA, Luís Monteiro. **Na Bahia Colonial: apontamentos para história militar da cidade de Salvador**. Salvador: Editora Progresso, 1958.

CUNEGUNDES, Jubilino. **Morro do Chapéu**. Bahia: Empresa Gráfica da Bahia, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

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

DAMASCENO, Darcy (org.). **Os melhores poemas de Gregório de Matos**. 7 ed. São Paulo: Global, 2003.

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

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na Cultura Ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

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

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. 2º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Editora Hucitec; Editora UNB, 1989.

FERNANDES, João Azevedo. **Mana**, vol.10 nº I, Rio de Janeiro, abril, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Consultado no dia 18/06/2009.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

- FREIRE, Felisbello. **História Territorial do Brasil**. vol I. Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998.
- FREIRE, Luiz Cleber Moraes. **Nem tanto ao mar, nem tanto à terra: pecuária, escravidão e riqueza em Feira de Santana, 1850-1888**. Dissertação de Mestrado em História Social-UFBA, 2007.
- FREITAS, Edith Alves de A.; SILVA, José Freitas da. **História da Freguesia Velha de Santo Antônio Campo Formoso**. 2. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: **A Micro-História e Outros Ensaio**s. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. **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.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HEMMING, John. Os Índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. Vol. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina: a América Latina Colonial**. Vol. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo et alli. **História da Igreja no Brasil**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

- KANTOR, Iris. **Esquecidos e Renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724-1759**. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.
- LEITE, Serafim, S. J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 10 v. Edição Fac-símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: História e Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LOPES, Rodrigo Freitas. **Nos Currais do Matadouro Público: o abastecimento de carne verde em Salvador no século XIX (1830-1873)**. Salvador. Dissertação de Mestrado em História Social-UFBA, 2009.
- MAGALHÃES, Basílio de. **Expansão Geográfica do Brasil Colonial**. 3 ed. Rio de Janeiro:EPASA, 1944.
- MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. **Equus Rusus: a Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624 – 1654)**. (Tese de Doutorado). Salvador-BA: UFBA, 2010.
- MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.
- MENDES, Cleise Furtado. **Senhora Dona Bahia: poesia satírica de Gregório de Matos**. Salvador: EDUFBA, 1996.
- MIGUEL, Antonieta; NEVES, Erivaldo Fagundes (orgs). **Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais**. Salvador: Editora Arcadia, 2007.
- MONTEIRO, John. Dos Campo de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). **História da Cidade de São Paulo**. vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio, um estudo de história regional e local**. 2 ed. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2008.
- NEVES, Juliana Brainer Barroso. **Colonização e Resistência no Paraguaçu- Bahia, 1530-1678**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2008.

O'GORMAN, Edmundo. **A Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OTT, Carlos. A Distribuição tribal e Geográfica dos Índios Baianos. In: **Revista Cultura – O Índio na Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1988.

\_\_\_\_\_. **As culturas pré-históricas da Bahia: a cultura material**. Salvador: Bigraf, 1993. v.1.

\_\_\_\_\_. **Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador**. 2 Tomos. Salvador: Tipografia Manú, 1957.

\_\_\_\_\_. Os elementos culturais da pescaria baiana. In: **Boletim do Museu Nacional**. Nova Série. Vol. 4. Rio de Janeiro, 1944.

\_\_\_\_\_. **Pré-História da Bahia**. nº 7. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. A corrida de mastro de Olivença: as transformações impostas pelo contacto interétnico. In: **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. nº 92. Salvador: Fundação Cultural Estado da Bahia; janeiro/dezembro, 1996.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca. In: **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**. 2º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Edunesp, 1998.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23 ed – São Paulo: Brasiliense, 1997.

\_\_\_\_\_. **Formação econômica do Brasil**. 17ed – São Paulo: Brasiliense, 1974.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002.

\_\_\_\_\_. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: 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.

\_\_\_\_\_. 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.

REGNI, Pietro Vittorino (OFM, Cap). **Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil.** v. 1 Os capuchinhos franceses. Salvador: Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.

REIS, João José&SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil Escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. In: Revista **Tempo.** nº 23, Rio de Janeiro, UFF, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial: Brasil c. 1530 – c. 1630.** São Paulo: Alameda, 2009.

\_\_\_\_\_. Governo-geral e formação da elite colonial baiana no século XVI. In: 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.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAMPAIO, Theodoro. **O Tupi na Geographia Nacional.** Memória lida no Instituto Histórico e Geographico de São Paulo. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.

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.

SCHWARTZ, Stuart B. & PÉCORA, Alcir (orgs.). **As excelências do governador: o panegírico fúnebre a d. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676).** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. O Brasil Colonial, c. 1580-c. 1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: a América**

**Latina Colonial**. vol. II. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo; Brasília-DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

\_\_\_\_. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. In: **Revista Afro-Ásia**. Vol. 29/30, 2003.

SILVA, Candido da Costa e. **Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas solidões vastas e assustadoras: a conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII**. Recife: Cepe, 2010.

SZMRECSANYI, Tamás (org). **História Econômica do Período Colonial**. 2 ed. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/Imprensa Oficial, 2002.

THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: polêmica com Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_. **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.

URBAN, Greg. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: Ensaio sobre a crítica da Cultura**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1975**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

WILLEKE, Frei Venâncio (OFM). As nossas missões entre os índios (1681 – 1862). In: **Revista Santo Antônio**. Órgão da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil. Ano 12. nº 1. Recife, 1954.