

IGREJA E RELIGIOSIDADE NA AMAZÔNIA COLONIAL



Comissão Científica:

Casimira Grandi (Università di Trento – Itália)

Chantal Cramoussel (Universidad de Guadalajara – México)

João dos Santos Ramalho Cosme (Universidade de Lisboa – Portugal)

Mark Harris (University of Saint Andrews – Escócia)

José Luis Ruiz-Peinado Alonso (Universitat de Barcelona – Espanha)

Oscar de la Torre (University of North Carolina – Estados Unidos)

Maria Luiza Ugarte (Universidade Federal do Amazonas)

Luis Eduardo Aragón Vaca (Universidade Federal do Pará)

Rosa Elizabeth Acevedo Marin (Universidade Federal do Pará)

Érico Silva Alves Muniz (Universidade Federal do Pará)

Clarice Nascimento de Melo (Universidade Federal do Pará)

Lígia Terezinha Lopes Simonian (Universidade Federal do Pará)

**JOÃO ANTÔNIO FONSECA LACERDA LIMA
KARL HEINZ ARENZ
ORGANIZADORES**

**IGREJA E RELIGIOSIDADE
NA AMAZÔNIA COLONIAL**



2021

Copyright © 2021 Os autores
1ª Edição

Direção editorial: José Roberto Marinho

Revisão: Paula Santos

Capa: Fabrício Ribeiro

Projeto gráfico e diagramação: Fabrício Ribeiro

Edição revisada segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Igreja e religiosidade na Amazônia colonial / organização Karl Heinz Arenz, João Antônio
Fonseca Lacerda Lima. – São Paulo: Livraria da Física, 2021. – (Florestas ; 1)

ISBN 978-65-5563-151-7

1. Amazônia - Colonização 2. História do Brasil 3. Igreja Católica - Amazônia I. Arenz, Karl Heinz.
II. Lima, João Antônio Fonseca Lacerda. III. Série.

21-85537

CDD-981.021

Índices para catálogo sistemático:
1. Colonização: Brasil: História 981.021

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida
sejam quais forem os meios empregados sem a permissão da Editora.
Aos infratores aplicam-se as sanções previstas nos artigos 102, 104, 106 e 107
da Lei N° 9.610, de 19 de fevereiro de 1998



Editora Livraria da Física
www.livrariadafisica.com.br

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO

Criado em 2004, o Programa de Pós-Graduação em História Social (PPHIST), vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), tem construídos estudos sobre a Amazônia invariavelmente alinhados às tendências historiográficas nacionais e internacionais. Com um diversificado perfil do corpo docente, que também se observa nas linhas de investigação, o programa tem se tornado um espaço importante de contribuição e renovação historiográfica com produção significativa em que se inserem Dissertações de Mestrado e Teses de Doutorado, relevantes nas suas temáticas e na articulação que estabelecem com os novos enfoques historiográficos.

A percepção mais ampla da Amazônia de florestas e cortadas por muitos cursos d'água que tornam à terra úmida e colabora na sua fertilização, mas que também permitem os deslocamentos e comunicações, exige um exercício de investigação e uma perspectiva de análise que valorize as experiências vividas nesta vasta região e as múltiplas conexões, fluxos e compulsões internas e externas, historicamente construídas. O caleidoscópio movimento das populações e a forças das instituições deram lugar a projeções de dramas e experiências sociais diversas e de complexidade em relevo, o que tem imprimido ao programa um caráter inovador e renovador, com novas, instigantes e necessárias abordagens.

Os livros que aqui apresentamos, neste ano de 2021, em que o programa completou 10 anos de criação do doutorado e 17 anos de existência, fazem parte da *Coleção Floresta*, vinculada ao IFCH, e são resultados dos trabalhos de professores e egressos do PPHIST. Revelam um promissor momento da pesquisa histórica na Amazônia abordando temas e temporalidades variadas que oferecem, como observaremos, novos aportes e novas interpretações sobre a Amazônia.

Um dos iniciais objetivos comuns destes livros, é o de mostrar as variedade e complexidades do espaço amazônico, seu passado histórico e os fatores condicionantes que se tem mantido vigente em sua atualidade, assim como as relações produzidas com a introdução de novos enfoques de estudos. Assim, se foi perfilado um espectro de temas relacionados com questões espaciais,

identitárias e de poder. Experiências comuns, valores partilhados e sentimentos de pertencimentos foram observados em ambientes condicionantes por relações de poder e medidos por espaços forjados na luta e dentro das práticas que o configuram e o reproduz. A Amazônia se revela nestes estudos como espaço modelar em que os agentes que o operam socialmente, constroem percepções, representações e estratégias de intervenção em diferentes temporalidades.

Tais trabalhos de pesquisa, sem dúvida, constituem contribuições originais e, sobretudo, desnaturalizadoras como se propõem ser os estudos que assumem, como coerência e autenticidade, a relação com o passado e demandas presente, tendo como eixo central de diálogo, a história social em contexto amazônico e suas conexões. Os trabalhos reunidos propiciam aos leitores, ademais, um profícuo exercício de crítica historiográfica, métodos e análises documentais. Como apontado, percorrem searas das mais diversas, adensando as riquezas de suas contribuições, quanto à análise de estratégias para enfrentar variadas formas de controle, pensar as ações de domesticação e dominações estabelecidas por agentes e agências oficiais, assim como revelar práticas de resistências, lutas e enfrentamentos.

Os textos expressam, simultaneamente, pesquisas em andamento e outras já concluídas. Temáticas, temporalidades e enfoques plurais que apenas um programa consolidado poderia construir. Diante de tantas e inovadoras contribuições, a intenção é que o leitor estabeleça um exercício de escolha mais consentâneo a seus interesses e afinidades, estando certo de que encontrará nestas coletâneas um conjunto de leituras, instigantes, necessárias e provocativas.

Aproveitamos para registrar os nossos cumprimentos e agradecimentos a CAPES pelo apoio financeiro para publicação, o que expressa o compromisso com o desenvolvimento da pesquisa e a formação superior no Brasil e na Amazônia. Estendemos os cumprimentos ao Programa de Pós-Graduação em História Social, ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e a Universidade Federal do Pará pelo apoio institucional e envolvimento dos seus professores e técnicos na construção destas importantes obras bibliográficas.

Um bom exercício de leitura é o que inicialmente desejamos.

Fernando Arthur de Freitas Neves

Diretor do IFCH

Francivaldo Alves Nunes

Coordenador do PPHIST

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....

APRESENTAÇÃO

PARTE 1: Ação dos religiosos missionários

A urbanização dos carmelitas ‘*çapatuýma*’ no Rio Negro
(sécs. XVII-XVIII).....

Décio de Alencar Guzmán (UFPA)

Pela propagação da fé e das armas: o envolvimento dos religiosos no
provisionamento e controle social das tropas militares na capitania do Pará
(primeira metade do século XVIII)

Wania Alexandrino (UFOPA)

“E pelo nome de Frades d’El Rei éramos conhecidos na Corte”: os Capuchos
da Piedade na Amazônia colonial (1693-1759)

Frederik Matos (IFPA)

Os jesuítas e a Língua Geral na Amazônia Portuguesa (séculos XVII e
XVIII): política linguística e mediação cultural.....

Gabriel Prudente (UFPA)

Uma religião que não é de ignorantes: os contratadores, os jesuítas e os
dízimos na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII).....

Raimundo Neves (IFPA)

“As terribilidades jesuíticas”: uma análise documental do discurso
antijesuítico amazônico (Séc. XVIII)

Roberta Lobão (IFMA)

“Suas imaginações são as mesmas que a de Antigos Missionários”: frades
antoninos no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1770).....

Roberto Zahluth (SEDUC/BA)

PARTE 2: Ação episcopal e clero secular

A confissão d'aquém e d'além mar - O sacramento da confissão no Reino e no Ultramar – século XVII.....

Sarah Araujo (UFAM/UNINORTE/SEDUC/AM)

Entre os planos metropolitanos e os planos individuais: os vigários nas povoações de índios (1757-1798).....

Vinícius Zuniga (IFPA)

Os primeiros bispos da Amazônia: jurisdição ordinária no século XVII.....

Pollyanna Muniz (UFMA)

Entre Lisboa e o Bispado do Maranhão e Grão-Pará: a ação inquisitorial durante o reinado de D. Pedro II.....

Leila Alves (UFPA)

As agruras do bispo do Grão-Pará entre tantas tensões no alvorecer do oitocentos.....

Fernando Arthur Neves (UFPA)

PARTE 3: Disciplinamento religioso no espaço amazônico

Feiticeiros, Cristãos e Indígenas: Práticas religiosas e mestiçagens culturais na Amazônia Colonial

Almir Diniz (UFAM)

A dinâmica do império português à luz da administração espiritual de D. Francisco de São Tiago: o caso das visitas pastorais

Ferdinand Almeida (UFPA)

Pedrina Nunes (UESPI)

Identidades de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição na Amazônia Colonial (1763-1773).....

Marcus Reis (UNIFESSPA)

Casamento e familiatura do Santo Ofício na Amazônia Colonial.....

Marília Imbiriba (CH-FLUL-UL)

“Servir a esta Santa Casa”: O caminho para ser habilitado como membro da Inquisição na Amazônia colonial

João Antônio Lima (EA-UFPa)

“Deus nos acuda e ouça nossos clamores”: Atuação dos clérigos em tempos epidêmicos no Grão-Pará setecentista (1748-1776).....

Roberta Sauaia (SEDUC/PA)

PARTE 4: Arte e Arquitetura religiosa

Alarde à vista: o patrocínio das artes na Amazônia setecentista.....

Silvio Rodrigues (EA-UFPa)

Aldrin Figueiredo (UFPa)

Influências ibero-italianas nos Retábulos das Igrejas de Belém do século XVIII

Idanise Azavedo Hamoy (UFPa)

Reconstituição visual dos programas iconográficos dos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier – Belém, Pará (1760)

Isis Molinari (UFPa)

“Caras de anjo”: traços indígenas em objetos escultóricos do Museu de Arte Sacra no antigo Colégio de Santo Alexandre em Belém

Karl Arenz (UFPa)

Michelle Barros (EA-UFPa)

Raul Lobato (UFPa)

PREFÁCIO

Qualquer abordagem histórica sobre a Amazônia lusitana no período colonial deve considerar, ao menos, quatro aspectos importantes: a singularidade geográfica, a diversidade bioecológica e étnica, a dimensão continental e o processo de colonização, com suas rupturas e continuidades, inaugurado com a chegada dos europeus, no século XVI.

A conquista do forte de Saint-Louis (“São Luís”) aos franceses de Daniel de La Touche pela tropa portuguesa da Capitania de Pernambuco, comandada por Alexandre de Moura, em 1615, e a fundação da vila de Belém, em 1616, marcou o início da presença permanente lusitana que teve como eixo orientador o rio Amazonas. Essa longa planície fluvial, com certa de três mil quilômetros de extensão, passou a ser território explorado e ocupado por colonizadores lusitanos (colonos açorianos chegaram em 1620), iniciando um processo de ocupação territorial que provocou a dilatação da linha divisória estabelecida pelo Tratado de Tordesilhas (1494), provavelmente até chegar à confluência dos rios Napo e Aguarico (hoje em terras equatorianas).

A relativa facilidade de locomoção com que os exploradores portugueses se deslocavam pelos rios da bacia amazônica era, sem dúvida alguma, um fator que lhes favorecia na posse e na exploração das riquezas da floresta, e que contrastava com as dificuldades enfrentadas pelas explorações espanholas para, em sentido inverso, chegarem à planície amazônica. Esse fica ainda maior quando se considera a grande dificuldade em atravessar a cadeia montanhosa da cordilheira andina, com o seu relevo acidentado e com rios pouco navegáveis, além dos efeitos da abrupta mudança climática que espanhóis sofriam ao passar do clima de alta cota de montanha para um outro, quente e úmido, da floresta tropical.

Desde cedo, estabeleceram-se conflitos entre portugueses e espanhóis, exploradores em busca de riquezas e caçadores de escravos, especialmente na região em que o rio Amazonas do alto Solimões e seus afluentes, a partir de onde o missionário e cartógrafo jesuíta checo Samuel Fernandes Fritz

(1654-1725) projetava estender as missões de Maynas, também para conter o avanço português.

Todavia, de Gurupá, em outubro de 1637, Pedro Teixeira já tinha comandado uma expedição de exploração do rio Amazonas que, subindo pelos rios Amazonas e Negro, alcançara a cidade de Quito (1638). Na volta, na confluência com o Rio Aguarico, fundara o povoado de Francisca para marcar o limite entre as duas coroas. Era a forma como as duas coroas reivindicavam a posse sobre os territórios disputados.

Com efeito, na primeira metade do século XVIII, missionários jesuítas espanhóis foram obrigados a se retirarem da região, que passou a ser ocupada por carmelitas portugueses. O *status quo* entre as duas coroas na América colonial só foi definitivamente alcançado com os tratados de Madri (1750) e de Santo Idelfonso (1777), confirmando a posse de Portugal sobre as terras que chegavam até o rio Javari.

Em meio a essas disputas estavam os originais ocupantes da Amazônia, os índios. Estas não aconteciam em um território desabitado. Pelo contrário, o ponto central do processo colonizador girava ao redor dos conflitos entre os colonos de ambas as coroas com os ocupantes originais da floresta amazônica.

Os relatórios das autoridades governamentais e eclesiásticas do período colonial, bem como as variadas relações dos missionários, especialmente as cartas dos missionários jesuítas, testemunham, de diferentes modos, a presença das populações indígenas, então muito numerosas, que habitavam e circulavam às margens dos rios da bacia do Amazonas. Situação que mudaria rapidamente à medida que o encontro com o colonizador se estabelecia. Por contato direto ou indireto, a consequência imediata foi tanto a drástica alteração no modo de vida dos índios quanto a significativa redução do número dos indivíduos e, até mesmo, de inteiras populações nativas.

Em determinadas regiões, mesmo sem uma presença permanente e contínua, as doenças transmitidas, os vários surtos de varíola, as bandeiras de aprisionamento de escravos, o serviço compulsório de mão de obra para colonos e governo, as guerras defensivas e o próprio processo de “civilização” no seu conjunto provocaram a desestruturação e a redução populacional destes habitantes originais da região amazônica.

Em meados do século XVIII, as populações que habitavam as margens do Amazonas e seus afluentes ou estavam em vias de extinção ou viviam no sistema de aldeamento régio ou missional. Muitos daqueles que conseguiram escapar do trabalho compulsório imposto pelo sistema colonial ibérico refugiaram-se nas florestas mais densas, longe do alcance de colonos e missionários.

Dada a escassez de mão de obra para a lavoura dos colonos ou para as construções e para os deslocamentos como remeiros das autoridades, os indígenas começaram a ser “descidos” dos matos e a viverem nos aldeamentos, sob a direção temporal e espiritual dos missionários, o que provocou uma recomposição étnica e cultural na região.

Por meio das expedições de coleta de produtos exóticos, como o cacau, ou da caça de tartarugas, para abastecer as vilas com óleo, ou ainda, pelas várias tropas de resgates, que visavam abastecer o mercado de escravos para o trabalho nas lavouras dos colonos, o contato direto e indireto com os colonos lusitanos provocou o abandono dos indígenas dos seus tradicionais espaços onde viviam, caçavam e coletavam, inclusive daquelas regiões onde sequer os colonos tinham ainda chegado.

De fato, a pesca, a lavoura e a coleta dos produtos como o cacau, o cravo, a quina, a salsaparrilha, entre outros, eram mantidos quase que exclusivamente com a exploração compulsória da força de trabalho indígena ao longo de todo o período colonial.

Os contrastes preexistentes ao período colonial, entre os diferentes povos amazônicos, foram explorados pelas autoridades portuguesas com as alianças estabelecidas também com o fim de capturar prisioneiros de guerra para alimentar o insaciável fluxo de demanda por força de trabalho exigido pelo mercado escravista.

Embora a legislação portuguesa fosse clara em garantir a liberdade aos índios que pactuassem o tratado de submissão e vassalagem com o monarca lusitano, incluindo a conversão ao cristianismo, ainda assim, havia a possibilidade de contornar a legislação. Se os índios prisioneiros de seus inimigos fossem “resgatados” pelas tropas de “resgate”, poderiam ser empregados em trabalhos compulsórios, que pouco ou nada diferiam daquele dos escravos. Já quanto aos índios que resistissem ao processo de colonização português e

fossem inimigos dos aliados do monarca, ao serem capturados, podiam ser escravizados, desde que fossem presa de uma guerra defensiva, a “guerra justa”.

Todavia, eram sempre os agentes coloniais envolvidos aqueles que, de fato, determinavam quando o ato de captura do indígena inimigo era considerado como fruto de um “resgate” ou de uma “guerra justa”, o que dava margem para uma interpretação da legislação segundo as conveniências do momento; na prática, era uma forma de continuar abastecendo legalmente o mercado de escravos ou de mão de obra semisservil.

Foi com o uso de diferentes graus de violência que o indígena foi incorporado à sociedade colonial portuguesa; desde aquela física, como a escravidão forçada, passando pela guerra, quanto aquela de submissão, como as cláusulas do tratados estabelecidos entre os diferentes povos indígenas e as autoridades portuguesas que obrigavam os indígenas aliados a participarem das expedições de conquistas portuguesas, ou, ainda, por meio de uma prática de conversão, muitas vezes forçada ao cristianismo, praticada por algumas congregações religiosas.

Desde o século XVI, as congregações religiosas acompanhavam a expansão colonial na região amazônica. Agostinhos, carmelitas, mercedários, franciscanos, jesuítas e dominicanos atuaram na região, juntamente com o clero secular.

Os primeiros religiosos a se estabelecerem na região amazônica lusitana foram os franciscanos franceses que acompanharam a fundação de São Luís. Sempre em território da coroa portuguesa, as missões dirigidas por franciscanos e jesuítas disputaram território e povos indígenas, mas as fundações jesuíticas se destacaram principalmente ao longo do rio Amazonas e seus afluentes até a expulsão pombalina em 1759.

Num contexto de reformas econômicas, sociais e políticas promovidas pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, em nome do rei português D. José I, foi promulgado em 1755 o Diretório das Missões. Extinguia-se a administração temporal dos religiosos sobre os indígenas aldeados e as missões são transformadas em paróquias sob o controle da hierarquia diocesana. As missões foram refundadas e erigidas como vilas e freguesias, sob comando das autoridades civis, incorporando as populações indígenas aldeadas à sociedade colonial portuguesa a partir da reorganização do modo de vida dos índios nos

padrões civilizatórios portugueses. O índio passava a ser um súdito com todos os direitos e deveres dos súditos europeus da coroa portuguesa e, portanto, eram incorporados também ao sistema econômico de compra e venda de bens e produtos. Buscava-se criar um círculo virtuoso do comércio em terras amazônicas, no qual o indígena passava a ser um produtor e consumidor, comprador e vendedor como qualquer outro colono luso-brasileiro.

Como podemos imaginar, escrever sobre a atuação da Igreja católica e a religiosidade na Amazônia colonial, considerando como pano de fundo as reflexões ponderadas anteriormente, não é tarefa fácil.

Nos últimos decênios, a bibliografia sobre a Amazônia colonial cresceu de forma exponencial, fruto do maior acesso às fontes documentais e à transdisciplinaridade das pesquisas desenvolvidas.

Sob a direção de Karl Heinz Arenz e João Antônio Fonseca Lacerda Lima, reconhecidos pesquisadores pela competência de suas pesquisas, os trabalhos reunidos neste volume buscam responder a alguns dos mais interessantes aspectos da presença da Igreja e da religiosidade na Amazônia. Pela abrangência das fontes consultadas, representam um significativo avanço nas pesquisas historiográficas sobre a Amazônia colonial.

Ao folhear as páginas que compõem esta coletânea, o leitor será confrontado com os resultados de pesquisas realizadas a partir de diferentes abordagens e metodologias, mas que têm como eixo comum a ação do clero, dos missionários e das autoridades envolvidas no processo de evangelização colonial e a religiosidade na Amazônia.

Os trabalhos aqui apresentados podem ser divididos a partir de quatro eixos temáticos fundamentais: o que trata sobre a ação dos missionários religiosos; aquele do clero diocesano; a ação da Inquisição no espaço amazônico e, finalmente, o da arte e arquitetura.

O primeiro eixo trata da ação dos religiosos missionários. Nele, Décio Guzman se detém na dinâmica das fundações das aldeias missionárias dos frades portugueses carmelitas descalços na região do Rio Negro a partir de 1695. Já Wania Alexandrino busca compreender a propagação da fé no movimento de controle social das tropas militares na capitania do Pará. Frederik Matos apresenta o trabalho de missionação dos Capuchos da Piedade no Vale Amazônico, abordando o cotidiano das missões, seus agentes e suas relações.

Gabriel Prudente, por seu lado, analisa a política linguística jesuítica por meio do uso da Língua Geral e a mediação cultural. Raimundo Neves descortina a relação conflituosa entre jesuítas e os contratadores das rendas reais no Estado do Maranhão e Grão-Pará durante os séculos XVII e XVIII. Roberta Lobão faz uma análise da estrutura e do discurso do *corpus* documental conhecido como *Terribilidades Jesuíticas* como parte da propaganda antijesuítica. Finalmente, Roberto Zahluth analisa a reestruturação dos frades de Santo Antônio, ocorrida com as reformas administrativas implantadas na colônia pelo governador Mendonça Furtado, na década de 1750, e que alteraram o papel missionário no espaço colonial.

A ação episcopal e do clero secular é o tema do segundo eixo. Aqui, Sarah Araújo examina os manuais de confissões utilizados pelos missionários, buscando as diferenças e semelhanças no modelo confessional empregado em Portugal e o que foi aplicado nas colônias, mais especificamente no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Vinícius Zuniga examina a atuação dos vigários nas povoações de índios do Grão-Pará, entre os anos de 1757 e 1798, período que vigorou a lei do Diretório dos Índios. Pollyanna Muniz discute a introdução da jurisdição ordinária no espaço amazônico nos bispados de D. Fr. Gregório dos Anjos e D. Fr. Timóteo do Sacramento, que foram os dois primeiros bispos do Maranhão. Leila Alves apresenta os resultados da sua pesquisa sobre a atuação da Inquisição na Amazônia colonial, em especial no Bispado do Maranhão e Grão-Pará. Por último, Fernando Arthur Neves apresenta a trajetória de D. Romualdo Coelho, bispo do Grão-Pará, que entre distanciamentos e aproximações do liberalismo dos oitocentos faz a transição da Igreja entre o poder colonial e o poder independente.

O terceiro eixo é dedicado ao estudo do disciplinamento religioso no espaço amazônico. Almir Diniz relaciona as práticas religiosas e as mestiçagens culturais na Amazônia colonial, discutindo os processos de encontro entre “culturas” num contexto de colonização. Ferdinand Almeida e Pedrina Nunes abordam a dinâmica do império português à luz da administração espiritual nas visitas pastorais de D. Francisco de São Tiago. Marcus Reis, que também se debruça sobre a Inquisição na Amazônia, investiga as trajetórias de mulheres feiteiras denunciadas nas visitas do Santo Ofício. E Marília Imbiriba examina o perfil dos casamentos destes familiares habilitados na Amazônia colonial. Com diferente abordagem, João Antônio Lima analisa o modo de

seleção dos agentes da Inquisição portuguesa, que após habilitados, deveriam atuar no espaço amazônico. Por fim, Roberta Sauaia reflete sobre a atuação dos clérigos durante as epidemias ocorridas na capitania do Grão-Pará, entre 1748 e 1776.

O quarto e último eixo aborda o tema da arte e da arquitetura religiosa. Aldrin de Figueiredo e Silvio Rodrigues, numa pesquisa original, examinam o patronato artístico e patrocínio das artes na Amazônia setecentista, transitando entre cargos, benefícios e mercês até o mecenato e chancelas do poder às artes. Idanise Hamoy analisa os retábulos das Igrejas de Belém do século XVIII e mostra como a arte e arquitetura se integram em si. Isis Molinari, por sua vez, reconstrói o programa iconográfico dos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, em Belém. Karl Arenz, Michele Barros e Raul Lobato, à luz do conceito de mediação cultural, enfocam a sua pesquisa na produção de obras escultóricas de feitura indígena do Museu de Arte Sacra no antigo Colégio de Santo Alexandre em Belém.

Através destes trabalhos, Karl Heinz Arenz e João Antônio Fonseca Lacerda Lima permitem que o leitor possa fazer uma fecunda viagem através dos séculos para descobrir facetas importantes da História da Igreja na Amazônia.

Convido o leitor a degustar cada página, do início ao fim, pois os trabalhos aqui publicados são uma ferramenta indispensável para a compreensão das missões e seus agentes, e da religiosidade na Amazônia colonial.

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
(*Universidade do Vale do Rio dos Sinos*)

APRESENTAÇÃO

Cada historiador ou historiadora que pesquisa a época colonial da Amazônia portuguesa encontra nas fontes, inevitavelmente, pessoas ligadas, de uma forma ou outra, à Igreja ou, mais geral, à religião. A gama é ampla e vai de religiosos de ordens com diversos carismas, passando por padres seculares, ora da terra, ora do Reino, por comissários e familiares do Santo Ofício, a juízes eclesiásticos, vigários-gerais e bispos, sem esquecer dos “feiticeiros” e “feiticeiras”. O envolvimento da poderosa instituição eclesiástica no projeto da colonização, tanto no que se refere à sua justificação quanto no que tange à sua execução, é mais do que evidente. Mas, não obstante, a complexidade dessa macro-organização desafia, com sua influência nos campos simbólico, político e, também, econômico, a historiografia concernente à Amazônia colonial. Apresentada ora como instigadora de genocídios e etnocídios, ora como articuladora de críticas e denúncias contra as exações violentas que marcaram o processo colonizador. Por vezes como protetora dos povos indígenas, demonstrando um respeito, ainda que mínimo, a certos elementos das culturas indígenas e permitindo, até certo grau, novas etnogêneses; ou como colaboradora do Estado e de seus objetivos no quadro do Padroado. As formas de julgar o agenciamento da Igreja são, portanto, díspares.

Um problema maior consiste no fato de, em muitos trabalhos, a instituição ser evocada sem diferenciações mais nuançadas, como agente genérico e, portanto, despersonalizado. Em muitos casos, não se atenta que sempre são grupos e sujeitos específicos, com laços de diferentes graus de proximidade e compromisso com a instituição eclesiástica, que fazem a história. Em geral, trata-se de reflexos ainda perceptíveis de certas tendências positivistas, de cunho anticlerical e antijesuítica, ou apologética, geralmente de teor ultramontanas, que, entre meados do século XIX e meados do XX, comentaram o papel da Igreja na colônia. Podemos apontar, nesse sentido, as obras de João Francisco Lisboa, José Veríssimo, João Lúcio de Azevedo e Serafim Leite. Posteriormente, uma vertente historiográfica influenciada pelo pensamento marxista deu continuidade a esta visão predominantemente binômica, como podemos observar no

caso dos escritos de Enrique Dussel ou Eduardo Hoornaert que justapõem, quase categoricamente, um “período profético” e um “período econômico”.¹

Não obstante, temos que concordar com essas primeiras interpretações que afirmaram o papel central da Igreja e da religiosidade ocidental no processo da colonização. O que, no entanto, diferencia a historiografia atual dessas fases antecedentes é, primeiro, um olhar multifocal nas agências dos diferentes sujeitos ligados à Igreja Católica e, segundo, a percepção da complexidade da própria sociedade colonial, cuja tessitura não se reduz a uma relação unilateral entre opressores e oprimidos. Longe de querer relativizar o recurso sistemático à violência e a estruturação profundamente assimétrica, o vasto campo de intensas interações, negociações, apropriações e reconfigurações mútuas – conscientes e inconscientes – está doravante no foco do interesse dos pesquisadores. Em torno dessas complexas agências que implicaram diversos representantes da Igreja surgiram formas de religiosidades que, com certos traços heterodoxos, se afastaram do controle e da influência institucional, engendrando “zonas opacas” de crer, pensar e agir – “opacas”, pois pouco apuráveis pelas fontes, mas, mesmo assim, ao que tudo permite supor, de caráter criativo e inventivo.

De fato, o evidente fracasso de uma catequese eficaz, no caso dos indígenas, ou de um disciplinamento sociomoral rigoroso, no caso dos “brancos” e mestiços, aponta que a Igreja, com seus múltiplos agentes, portadores de diferentes preferências teológicas e anseios particulares, implicava constantes e significantes concessões. A ideia de Cristina Pompa da “religião como tradução” já aponta para a necessidade da flexibilização.² Também Nicola Gasbarro mostra que, apesar de toda a tentativa de fazer prevalecer a “ortodoxia” mediante pregações, admoestações ou excomunhões, a “ortoprática”, ou seja, um agir pragmático e menos fixado nas doutrinas e preceitos oficiais foi a realidade.³ Além disso, a permanência do universo simbólico xamânico, com seus ritos de cura e adivinhação e sua concepção do mundo como conjunto de forças (sobre)naturais em constante busca de equilíbrio e não como campo de

1 DUSSEL, Henrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972; HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das Missões na Amazônia Brasileira (1607-1661). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990. p. 121-138.

2 POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

3 GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.

batalha entre o bem e o mal, ou seja, Deus e o diabo, como também as muitas “superstições” de proveniência africana e europeia, enquanto meio de superar doenças ou resolver problemas amorosos e financeiros, afastaram para longe a ideia da construção de uma cristandade ordeira e fiel no “Novo Mundo”.

A essa “virada” historiográfica contribuiu, sem dúvida alguma, o acesso mais rápido a fontes que, devidamente digitalizados, estão disponíveis *on-line*. O acréscimo de novas informações que disso resulta trouxe também um aumento de possibilidades de interpretação. Assim, as práticas cotidianas e as vozes de índios, africanos ou brancos pobres transparecem nas denúncias da Inquisição, nos comentários escritos por conselhos régios ou em bilhetes enviados por diversos clérigos. Já outras fontes, conhecidas faz tempo, como as cartas-ânuas ou cartas pastorais, que, durante um tempo, estiveram desacreditadas por serem consideradas demasiadamente parciais e hegemônicas, são relidas com atenção ao que consta em suas entrelinhas. Esse método crítico revela, em muitos casos, que os supostos sucessos relatados não esconderam os dilemas e desencontros que lhes eram subjacentes. Seja como for, quem analisa a sociedade colonial, tem que estar consciente que lida com um universo imbuído de uma religião oficial que visava impor suas regras. Ela teve uma função pública e foi usada, precisamente, para forjar, sobretudo no ultramar, um cotidiano conforme os preceitos oficiais – sem, no entanto, alcançar este objetivo, como já apontamos.

Alegramo-nos, enquanto organizadores, que a presente coletânea corresponda plenamente a essas novas tendências de trabalhar o fenômeno Igreja e Religiosidade. O fato de a obra integrar o seriado sobre outros assuntos relevantes da vida na colônia lusa da Amazônia, publicado pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, contribui para se compreender melhor a complexa base imaginária e, também, ideológica que sustentou o processo colonizador e modelou, consciente e inconscientemente, as diversas formas de convívio. Nesse contexto, convém realçar o quanto ficamos gratamente surpreendidos com a pronta aceitação dos convites feitos aos autores e às autoras. O fato de todos eles e elas terem uma íntima relação com a região amazônica, ou por ela ser sua terra natal ou sua terra de adoção, é outro motivo de grande satisfação.

João Antônio Lima

Karl Heinz Arenz

A URBANIZAÇÃO DOS CARMELITAS ÇAPATUÝMA NO RIO NEGRO (SÉCS. XVII-XVIII)

Décio de Alencar Guzmán¹

“Os religiosos do Carmelo são homens cheios de religião e virtude, mas sua vocação não é ser missionários”.

“Requerimento do procurador das Missões, Pedro Fernandes Monteiro, ao rei (?), sobre as acusações dos moradores do Maranhão relativamente à jurisdição temporal dos padres da Companhia de Jesus sobre os índios do Maranhão, Lisboa, 13 de setembro de 1663”, Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Maranhão, série nº 009, cx. 4, doc. 472.

D. Nuno Álvares Pereira fundou em 1389 o Convento da Ordem Carmelita em Lisboa. Por essa época e nos anos seguintes, o “estilo de vida” conventual da Ordem visava atingir o propósito transcendente da oração mental de forma ascética e comunitária. A “Regra de Santo Alberto”, aprovada em 1247 pelo Papa Inocêncio IV através da bula *Quae honoris conditoris*, descreve os meios para atingir esse propósito: obediência ao superior

1 (Faculdade de História/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia/IFCH/UFPa)

(Prior), vida em reclusão e silêncio, abstinência sexual e jejum, oração diária individual e comunitária, trabalho manual, pobreza voluntária, renúncia à propriedade individual. O ascetismo carmelita de antiga observância (anterior às reformas do Carmelo de 1562 por Teresa d'Ávila e João da Cruz) opõe-se ao estilo projetado pelos jesuítas na esteira da Reforma Católica e que se distingue nesses últimos pela flexibilidade, a mobilidade e a inovação prudente².

Durante o século XVI e sobretudo após o Concílio de Trento, o abandono gradual do modo de vida dos primeiros tempos e, em geral, a crise e transformação da vida conventual levaram à separação dos Carmelitas entre Observantes e Descalços. A divisão foi efetuada pelo Papa Clemente VIII e ratificada pela bula *Pastoralis Officii* em 20 de dezembro de 1593. Essa divisão não foi apenas uma consequência das reformas tridentinas. Foi em virtude também da disputa pela liderança do Patronato que opôs a Monarquia Católica de Filipe II ao papado. Essa separação no interior da Ordem Carmelita conduziu ao retorno à vida primitiva do Carmelo em Portugal e à retomada do modo de vida ascético. Se insistimos nessa reconversão ao ascetismo primitivo, é para identificar com mais clareza a relação problemática da empresa missionária entre os carmelitas com a realidade amazônica na reflexão que fazemos a seguir³.

Se a expansão dos carmelitas no Império ultramarino português ocorreu em condições insuficientes, é porque a dimensão missionária foi manifiesta, mas coadjuvante dentre outras prioridades da Ordem nos séculos XVII e XVIII. Durante o Antigo Regime Colonial, essa função da vida missionária

- 2 CARMELITAS DESCALÇOS. *Regra, constituições e normas Aplicativas dos irmãos Descalços da Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2008, pp. 21-28; SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, pp. 1299-1328 ("Constituciones"); EVENNETT, H. O. "The new orders". In: ELTON, G. R. (ed.). *The New Cambridge Modern History: The Reformation, 1520-1559*. Cambridge University Press, 1990, vol. II, pp. 314-315; PO-CHIA HSIA, Ronnie. "Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay". *Journal of Jesuit Studies*, v. 1, p. 47-65, 2014.
- 3 SANTA MARÍA, Francisco de. *Reforma de los descalços de N. Señora del Carmen de la primitiva observancia*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1644, tomo II, Libro Octavo, Cap. LXVIII, p. 655; SANTA TERESA, Silverio de. *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, tomo XV (Restauración de la Orden en Portugal), Burgos, Tipografía "El Monte Carmelo", 1940; PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001, p. 75sq.; PASTOR, L. *Storia dei papi*. Roma, Desclée & C. Ed. Pontifici, 1958-1964, vol. XI, 1958, p. 455; MARCHETTI, Elisabetta. "La riforma del Carmelo scalzo tra Spagna e Italia", in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica*. Roma, La Sapienza-Università degli Studi di Roma, n. I/2005, pp. 61-80; WERMERS, Manuel Maria, OCD, "O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e nos Solimões (1695-1711)". *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, v. II, p. 564 sq, 1963.

veio sobretudo em auxílio dos interesses e demandas do Patronato português. Foi justamente nesse contexto que a explicação do procurador Pedro Fernandes Monteiro – posta em epígrafe neste texto – adquiriu todo o seu sentido: a “missão” não fazia parte do modo de vida dos carmelitas do Maranhão⁴.

No século XVII, o termo “Missão” implica a divulgação tanto da religião católica como das práticas culturais europeias e estruturas mentais a ela associadas, mas abrange também o modo de contato com outras sociedades e outras religiões: a missão deve abrir caminho à recepção do catolicismo e garantir o enraizamento do poder régio português nas terras conquistadas⁵. É nesses termos que o famoso dicionário português de Raphael Bluteau define a missão no século XVIII: “*Missão de homens apostólicos e pregadores evangélicos enviados pelo papa, bispos e generais de ordens religiosas para converter hereges, pagãos e para a educação dos povos*”⁶. Adicionando: “*A missão é compreendida pela terra, província ou reino onde os missionários estão pregando a fé e cultivando a vinha de Nosso Senhor*”. E para dar como exemplo: “*A missão do Malabar na Ásia, a de Maranhão na América e do Congo na África*”⁷.

A introdução de carmelitas em conflitos e comércio na região do Rio Negro não deixa de provocar seus efeitos nas relações com as chefias indígenas

4 Lisboa, Biblioteca Nacional De Portugal [BNP], Fundo Geral de Monografias, Cota R. 24248 P., “*Regras e Constituições dos Religiosos e das Religiosas da B. sempre Virgem Maria do Monte Carmelo da Antiga e Regular observância, acrescentados com a exposição da mesma Regra, declaração dos quatro votos de obediência, pobreza, castidade e clausura e do mais que pertence ao Estado Religioso e explicação do texto da doutrina cristã que por ordem dos superiores compôs e escreveu em espanhol o M.R.P.M.D. Fr. Francisco Pastor, religioso da mesma ordem e Ex-Custódio da Província de Aragão*”. Tradução em Português M.R.P.M. Fr. Jozé Antonio. Coimbra: Universidade do S. Offício, 1749”; Cf. sobre a atuação dos Carmelitas em outras partes do Brasil Colonial: SILVA, Leandro Ferreira Lima da. *Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a Ordem do Carmo*, Rio de Janeiro, 1750-1808. São Paulo: Intermeios; USP/CAPES, 2018, pp. 19-42.

5 SANTA ANA, frei José Pereira de. *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância, nestes reinos de Portugal, Algarve e seus domínios*. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antônio Pedroso Galram, Tomo I, 1745; SÁ, Frei Manoel de. *Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal*. Lisboa Ocidental: Oficina de José Antonio da Silva, Impressor Real, 1727; PROSPERI, Adriano. “As missões do Brasil vistas de Roma”. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos A. de M. R.; WISSENBACH, Maria C. C.; SOUZA, Marina de M. e. *Contextos missionários: religião e poder no império português*. São Paulo; FAPESP, 2011, p. 64-85.

6 BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1716, volume V, p. 512.

7 IDEM, ibidem.

da região. A entrada dos carmelitas nesta área em 1695 trouxe um contraste decisivo entre a prática missionária do Carmelo e a dos jesuítas no terreno fundamental para nós da relação que os índios estabeleceram com os missionários. Sua intromissão nos negócios coloniais foi *conditio sine qua non* para o seu sucesso missionário. Mas quais foram os recursos materiais com os quais contavam os Carmelitas para realizar sua missão?

A estrutura das missões carmelitas no Maranhão

Os carmelitas estabeleceram a sua jurisdição (*Vigaria*) no Maranhão sob a direção de um administrador (*Vigário*) e construíram três conventos nas cidades de São Luís, Alcântara (cujos documentos de época também chamam de Tapuitapera) e Belém. Ainda construíram hospícios em vilas próximas a essas cidades: em Vigia (a 77 km de Belém), Bonfim (a 5 km de São Luís) e Bom Jardim (a 275 km de São Luís)⁸. Por volta de 1706, possuíam cinco grandes propriedades rurais destinadas à agricultura e pecuária: (1) o sítio do “Livramento” no rio Guamá (contíguo a Belém), obtido por compra e onde criaram um pequeno engenho de açúcar mascavo (rapadura); havia lá uma oficina de cerâmica, e escravos cultivavam a terra e plantavam cana de açúcar; (2) uma propriedade em Igarapé-Mirim (a 78 km de Belém) herdada de Domingos Rodrigues Cabresto, onde trabalhavam índios da área circunvizinha – provavelmente os últimos sobreviventes tupinambás da região, capturados e escravizados nas guerras contra os portugueses – e cativos africanos: aí os Carmelitas cultivavam cacau que, segundo eles, nada lhes rendia; os imóveis (3) “Bom Intento”, (4) “Bom Jardim” e (5) “Bujaru”, todos no rio Guajará (no atual município de Bujaru, a 72 km de Belém) herdados de Maria Teixeira, esposa de Domingos Gomes; havia uma forja com artesãos africanos e escravos que servia a esses imóveis e onde se produzia farinha de mandioca, feijão e arroz⁹. Essas propriedades e terras não foram obtidas através de uma política

8 PRAT, André O. Carm. *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII): Apêndice*. Recife: 1942, p. 54-58.

9 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Pará (Avulsos), CU 013, cx. 5, doc. 446, “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, António da Costa Coelho, para o rei [D. João V], remetendo uma relação de todos os rendimentos e despesas pertencentes às Religiões daquela Capitania, Belém do Pará, 8 de Fevereiro 1710”; Cf. também HOORNAERT, Eduardo. “As missões carmelitanas na Amazônia”. In: IDEM (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas*

de doações da Coroa, mas por heranças imprevistas recebidas pela Ordem após sua instalação na região.

Embora os Carmelitas nunca tenham sido numerosos no Maranhão e Grão-Pará, seus conventos abrigaram número razoável de frades durante o século XVII e a esses estabelecimentos foram gradualmente acrescidos mais recrutados. Em 1675, Frei Jorge Cotrim, ex-provincial das Carmelitas de Portugal, fazia um balanço quantitativo dos conventos e das comunidades que os habitavam:

*“O Vicariato do Carmelo de Maranhão possui 4 conventos: o primeiro é o da cidade de São Luís, sede deste vicariato, que alberga uma casa de estudos; reúne 30 irmãos conventuais. O Convento Carmelita da cidade de Belen del Gran Pará tem 18 irmãos conventuais. O da capitania de Corupa [ou Gurupá] abriga 6 irmãos conventuais. O convento carmelita da Villa de Tapuitapera reúne 6 irmãos conventuais”*¹⁰.

Desde logo causa impressão a aparente contradição entre o relativo sucesso econômico que experimentaram os frades ao chegar no Maranhão e a linha religiosa inópia formalmente definida pela Regra e Constituições da Ordem.

Os Carmelitas Descalços chegaram a Belém em 1626. Esses religiosos haviam chegado em 1616 à foz do Rio Pará durante a conquista do delta do Amazonas pelos portugueses, quando tentaram reagir aos avanços de ingleses, holandeses e irlandeses que ocupavam a área desde o final do século XVI¹¹. Em 1615, os freis Cosme da Anunciação e André da Natividade acompanharam Alexandre de Moura como capelães na expedição que ele liderava contra os franceses em São Luís, no Maranhão. O Conselho Ultramarino, que Filipe III (de Espanha) havia encarregado de dirigir as operações militares no espaço amazônico, era favorável à concessão de licença real que seria oficialmente

indígenas atuais: IX Simpósio Latino-americano da CEHILA. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 163.

10 Roma, Colégio Santo Alberto, Arquivo da Ordem Carmelita Calçada (A. O. C.), Códex I, Lusitania II S; Jorge Cotrim, “Recuerdos del Carmelo Lucitano, que contiene los capítulos provinciales... hasta el precente año de 1675, y de algunas cosas dignas de memoria...” *apud* WERMERS, Manuel Maria, OCD, “O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e nos Solimões (1695-1711)”. *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, v. II, p. 532, 1963.

11 GUZMÁN, Décio de Alencar. *Dans le labyrinthe du Kurwai: Conquête, colonisation et christianisation en Amazonie (XVI-XVIII siècles)*. Paris: Éditions Le Manuscrit, 2021, pp. 47 sq.

outorgada aos carmelitas para que pudessem se estabelecer primeiramente no Maranhão (São Luís, 1616) e depois no Pará (Belém, 1627)¹².

Só depois de obter as autorizações da Coroa e do Conselho Ultramarino é que foi criada a Vigararia do Maranhão. Seguiu-se então o que era previsto nas Constituições da Ordem, no capítulo “sobre o governo”: à frente foi posto um Vigário Provincial nomeado pelo Provincial das Carmelitas de Portugal ou pelo Geral da Ordem, com mandato de três anos. Note-se que esta Vigararia nunca foi elevada à categoria de Província, o que a teria tornado independente da Província de Portugal¹³.

O destino administrativo da província carmelita do Maranhão assemelha-se ao da missão jesuíta nos séculos XVII e XVIII. Desde 1639, quando foi criada, a missão jesuíta nunca passou da condição de Vice-província, dependendo inicialmente da província do Brasil e depois da de Portugal a partir de 1677. No caso dos Carmelitas, frei Francisco do Rosário pediu e logrou em 1648 do Capítulo Geral da Ordem do Carmelo a promulgação de um decreto pelo qual o Vicariato do Brasil e o Vicariato do Maranhão, à época de recente criação, passassem à categoria de Províncias autônomas, enquanto suas Prelaturas Maiores se tornassem Províncias Reais. Mas essas decisões ficaram sem efeito. Elas foram anuladas por ordem do superior geral do Carmelo, frei João Antonio Filippino: em 4 de junho de 1650, ele proibiu qualquer inovação nos vicariatos provinciais do Brasil e do Maranhão. Portanto, ambos deviam permanecer subordinados à Província de Portugal¹⁴.

A historiografia sobre a Amazônia portuguesa colonial costuma evocar fatores geográficos para explicar os laços de dependência que os jesuítas e carmelitas do Maranhão mantêm com as respectivas províncias em Portugal. São as “monções” e os ventos alísios que condicionam o regime das viagens e do

12 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão (Avulsos), CU 009, cx. 1, doc. 19, “Consulta do Conselho da Fazenda ao rei Filipe II [de Portugal], sobre a petição do provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, informando os serviços prestados na conquista do Maranhão e na conversão do gentio por dois religiosos da dita ordem, que seguiram com a armada do [capitão-mor] Alexandre de Moura, e solicitando autorização régia para enviar outros religiosos, Lisboa, 21 de Março de 1618”.

13 VELASCO BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001 (ver capítulos VII, VIII e XI); WERMERS, Manuel Maria, OCD, “O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e nos Solimões (1695-1711)”. *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1963, vol. II, p. 533.

14 VELASCO BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001 (ver capítulos VII e VIII).

movimento das embarcações entre os capitães do porto do norte e Portugal através do oceano Atlântico¹⁵. O mesmo motivo é invocado para justificar a ligação administrativa direta entre o Estado do Maranhão e Grão-Pará e o tribunal de Lisboa sem a intervenção da Bahia entre os dois territórios¹⁶. Por outro lado, a costa amazônica aparece naturalmente ligada à área caribenha. Em 1621, em relato sobre o Rio Pará, comentando as facilidades oferecidas pelos regimes de ventos e correntes marítimas para viagens de leste a oeste ou de oeste a leste ao longo das costas da América do Sul, o jesuíta Manoel Gomes é peremptório: “*Do Cumana [oeste venezuelano] a Cracas [sic], ou Venezola [sic] aonde pedem Padres da Companhia, são oitenta legoas navegãose em doos dias cõ vento que por ser geral sempre he bonançoso, e do Pará a mesma cidade de Venezola em sinco e seis cõ o mesmo vento. Afirmarãome portugueses que se navegava do Cumana ao Pará em canoas ao longo da costa tomando todos os dias porto, e dormindo em terra [...]*.”¹⁷

Os carmelitas se distanciaram das missões lançadas ao sertão amazônico no início de sua presença no Maranhão. Entre 1627 e 1695, as autoridades coloniais confiaram mormente essas missões aos franciscanos e jesuítas, quer se desenvolvessem separadamente, quer num acordo controverso entre inacianos e franciscanos (ou “capuchinhos” segundo a terminologia usada para designar os franciscanos de Lisboa). Por volta de 1695, os Carmelitas ainda concentravam suas atividades nos centros urbanos portugueses do Maranhão e Pará, onde mantinham conventos e hospícios. Depois, nos últimos anos do século XVII, a Ordem conheceu um novo ímpeto: os monges abandonaram conventos que foram então transferidos para outras Ordens, reconstruíram ou aumentaram edifícios para receber mais religiosos, deslocaram comunidades inteiras para locais onde encontraram melhores condições de vida¹⁸.

15 RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The Portuguese Empire, 1415-1808: A World on the Move*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 34-35.

16 SCHWARTZ, Stuart B. *Sovereignty and Society in Colonial Brazil: The High Court of Bahia and Its Judges, 1609-1751*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 243.

17 Roma, ARSI, Bras. 8, ff. 334-338; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: INL; Lisboa: Portugalia, 1943, vol. IV, pp. 215 sq.; PRAT, André. *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII)*. Recife: [s. n.], 1941, pp. 303-306; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The Portuguese Empire, 1415-1808: A World on the Move*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 34.

18 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Conselho Ultramarino 009, cx. 8, doc. 861, “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o que respondeu o governador do Maranhão, António de Albuquerque Coelho de Carvalho, à ordem que

1693: a geopolítica missionária na bacia amazônica

Mas qual é a dinâmica institucional que desencadeia a instalação dos missionários carmelitas nos *sertões* da região amazônica? No final do século XVII, em 19 de março de 1693, o Rei de Portugal Pedro II promulgou um Alvará no qual redefiniu as áreas de atuação das ordens regulares atuantes no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Essa importante decisão redesenhou os contornos da geopolítica missionária na bacia amazônica. Aos jesuítas ele atribuiu a catequização da margem direita do rio Amazonas (portanto, o sul do território) sem fixar limite para seu desempenho na floresta e nos rios afluentes do Amazonas nessa área. Logo, toda a área sul ficaria sob a responsabilidade da Companhia de Jesus, “*por ser a parte principal de maiores conseqüências do Estado com a razão de serem os mais antigos nele*”. A margem esquerda (norte do território) passou sob a direção das demais ordens: Mercedários, Capuchinhos da Piedade, Capuchinhos de Santo Antônio do Brasil (após 1657), Capuchinhos da Conceição do Brasil (após 1675). Os Carmelitas receberam a região que estava na confluência dos rios Solimões, Negro e Madeira. Na realidade, eles se estabeleceram lá em 1695¹⁹. A nova redistribuição das zonas de influência missionárias foi um acontecimento de enorme importância para o rearranjo da ação colonial portuguesa no vale amazônico, pois o rei instou seu Conselho em 5 de março de 1693: “*Neste assunto exijo o maior cuidado*”²⁰.

teve para reedificar o convento que existia na fortaleza do Gurupá, Lisboa, 10 de Fevereiro de 1693” e Maranhão (Avulsos), Conselho Ultramarino 009, cx. 10, doc. 1026, “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o pedido de mudança de local do hospício de Nossa Senhora do Carmo da vila de Santo Antônio de Alcântara de Tapuitapera, Lisboa, 15 de Novembro de 1700”; *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 66, p. 121, Livro Grosso do Maranhão (1a. Parte), “Carta do Rei D. Pedro II para o Provincial do Carmo do Maranhão [Frei Manoel da Encarnação], Lisboa, 18 de fevereiro de 1691”; *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 66 (1948), Livro Grosso do Maranhão (1a. Parte), “Carta [do Rei D. Pedro II para o Governador do Maranhão] Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, Lisboa, 19 de março de 1693”, p. 142.

19 *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 66 (1948), Livro Grosso do Maranhão (1a. Parte), “Carta [do Rei D. Pedro II para o Governador do Maranhão] Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, Lisboa, 19 de março de 1693”, pp. 142-144; HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil*. 3a ed., Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas, 1983, tomo II/1. pp. 77-78; PRAT, André. *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII)*. Recife: [s. n.], 1941. p. 32-58; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: INL, 1943, tomo IV. p. 133-140.

20 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Consultas do Maranhão, cód. 274, f. 90r (a asserção do rei Pedro II está escrita de punho próprio à margem da página).

A relação da distribuição das aldeias indígenas entre as ordens religiosas da Amazônia com o jogo de forças na corte portuguesa surge com evidência nesse reestabelecimento da geopolítica missionária do Maranhão e do Pará. Essa redistribuição das “cartas do baralho” entre as ordens regulares no vale amazônico reflete a evolução do equilíbrio de poder entre elas na Corte lisboense: os jesuítas que haviam sido figuras centrais durante os reinados de João IV (entre 1640 e 1656) e da regente Luísa de Gusmão (entre 1656 e 1662), perdem a sua influência e margem de manobra na Corte após a deposição do rei Afonso VI (que reinou de fato entre 1662 e 1667) por seu irmão Pedro II em novembro de 1667. Esse declínio se exacerbará cada vez mais ao longo do reinado de João V (1706-1750), como evidencia o historiador português José Eduardo Franco²¹.

Porém, nem tudo estava resolvido. Na bacia amazônica, apesar da decisão de Pedro II em redistribuir as áreas de influência das ordens regulares em 1693, as disputas de autoridade entre as quatro ordens principais que ali tinham suas missões continuaram ao longo da primeira metade do século XVIII. As rivalidades entre franciscanos, carmelitas e mercedários e jesuítas não terminaram até meados do século XVIII. E se concluíram de forma brutal: em 1757 o Marquês de Pombal, Primeiro-Ministro do rei José I, secularizou a administração das aldeias indígenas com a reforma promovida pelo “*Directório das Povoações dos Índios do Pará e Maranhão*”. Em 1759, Pombal deu o golpe fatal nos inacianos, expulsando-os do território português²².

21 FRANCO, José E. *O Mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente, séculos XVI a XX*. vol. I: das Origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006. p. 301-302.

22 “Directório que se deve observar nas Povoações de Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrário”. In: BEOZZO, José O. *Leis e Regimentos das Missões*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 129-167; “Ley por que Vossa Magestade he servido exterminar, proscrever, e mandar expulsar dos seus Reinos, e Dominios os Regulares da Companhia de Jesu, e prohibir que com elles se temnham qualquer communicacão verbal, ou por escrito [...] Palacio de Nossa Senhora da Ajuda, 3 de setembro de 1759”. *Collecção de Leis, Decretos, e Alvarás, que comprehende o feliz reinado del rei fidelíssimo D. Jose o I. nosso senhor desde o anno de 1750 até o de 1760, e a Pragmatica do Senhor Rei D. Joaõ o V. do anno de 1749*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797, Tomo I, pp. 938-944; MAXWELL, Kenneth. *Pombal, Paradox of the Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 84 sq.

Os Jesuítas e o Rio Negro

Antes, porém, que os Carmelitas descalços tomassem posição no vale rio-negrino, obedecendo o novo rearranjo geopolítico promovido pelo rei Pedro II em 1693, os jesuítas haviam visitado e iniciado a evangelização dos índios do Rio Negro.

*“A partir da expedição de Pedro Teixeira, os portugueses nunca mais perderão o contato com o Rio Negro, onde já haviam se aventurado os barcos do piloto Antônio Vicente Cochado”*²³. A historiografia anuncia desse modo a chegada dos portugueses ao coração do vale amazônico em meados do século XVII. Mas os jesuítas têm tudo a ver com esse avanço dos lusos na conquista da região. Em 1657, o primeiro jesuíta chegou às margens do Rio Negro. Trata-se de Francisco Veloso. Ele tinha naquele momento 38 anos de idade e era natural do Minho (Província do Norte de Portugal). Foi no Rio de Janeiro, onde provavelmente sua família se estabeleceu, que ele ingressou na Companhia, aos 21 anos. Antes de ir para o Maranhão, foi a Lisboa para continuar a sua formação. De volta à América em 1652, ingressou na Missão do Maranhão, onde completou o noviciado. Foi uma oportunidade para ele aprender o tupi, a *língua geral*. Por causa de sua formação linguística, ele foi destinado às missões dos *Guajajaras* (no Rio Pindaré) e depois às aldeias do litoral maranhense. É provável que o próprio Superior da Missão, Pe. Antônio Vieira, o tenha enviado primeiro a Belém, depois ao Rio Tocantins e ao Amazonas antes de seguir para o Rio Negro. Ele fez a viagem no Amazonas entre Belém e o Rio Negro em 22 dias e passou vários meses por lá antes de retornar ao Colégio São Francisco Xavier de Belém, onde à época era a principal residência dos jesuítas no Pará. Veloso não foi sozinho para o Rio Negro. Um irmão leigo, Manoel Pires, o acompanhou, sobre quem não consta nenhum rastro no Arquivo da Companhia de Jesus²⁴. Os dois comandam a tropa de resgate de Vital Maciel Parente, constituída de 300 índios e 25 portugueses: esta foi a primeira expedição oficial portuguesa ao Rio Negro. Nada se sabe dos contatos feitos pelos dois Jesuítas ou com que sucesso tiveram resultados. Mas, pela primeira vez, foram feitas capturas em acordo com a legislação portuguesa da época. O produto dessa expedição de resgate foi, em princípio, destinado a ajudar os “pobres” do Estado do Grão-Pará

23 NABUCO, Joaquim, *op. cit.*, vol. III, p. 29.

24 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, vol. IX, p. 184.

²⁵. Em 1661, junto com os demais membros da Companhia de Jesus, Veloso foi expulso durante a revolta dos colonos portugueses do Maranhão. Ele seguiu de volta a Lisboa com todos os seus companheiros a bordo do navio e o Padre Vieira, que não voltou mais da Europa ao Amazonas. Dois anos depois, Veloso desembarcou novamente no Maranhão, onde ficaria até sua morte²⁶. Francisco Veloso só pronunciaria os quatro votos em agosto de 1668, onze anos antes de sua morte. Vieira encontrou nele um homem de confiança, de lealdade comprovada. Veloso não foi apenas um missionário experiente, mas também uma figura importante na missão, conforme atestam os cargos que ocupou seguidamente: Superior interino da Missão, reitor dos Colégios do Maranhão e do Pará. Foi no cargo de reitor que ele faleceu em 1679²⁷.

Conhecemos melhor a expedição do ano seguinte (1658). Ela percorreu 500 léguas para sair de Belém e chegar ao Rio Negro. O jesuíta Francisco Gonçalves acompanhou uma tropa de 400 índios e 40 soldados que trouxe 700 escravos no retorno para Belém. Esse jesuíta açoriano tinha sessenta e um anos. Ele estava acompanhado por outro padre, o jesuíta Pedro Pires. Sem dúvida foi a primeira vez que um missionário conseguiu estabelecer relações regulares com as populações locais que foram qualificadas, segundo o Padre Bettendorff, como “bárbaros”. Durante dezessete meses, Gonçalves se movimentou entre eles “como se estivesse entre amigos domesticados”. Ele conseguiu evitar uma guerra intertribal explicando a doença de um chefe por causas naturais, que os índios imaginavam ter sido envenenado. Foi, portanto, a primeira vez que um jesuíta português interferiu nas guerras indígenas da região e assumiu o papel de *mediador político*. Sua fama no *sertão* do Rio Negro foi reforçada por suas intervenções equilibradas na “qualificação” dos escravos que os chefes indígenas venderam aos portugueses. Foi também uma oportunidade para ele observar os estragos que relatou das epidemias provocadas pelos efeitos deletérios da seca sobre a fauna aquática. Foi nessa data, finalmente, que o missionário português começou a deslocar grupos indígenas: para fixá-los “já domesticados e pacificados” para as margens do Rio Negro²⁸. Mas esses povoados ainda não

25 *Idem, ibidem.*

26 *Idem, ibidem.*

27 *Idem, ibidem.*

28 BETTENDORFF, J. F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. Belém: SECULT, 1990, p. 134.

são aldeias missionárias, pois a missão de Gonçalves é apenas uma “*missão de passagem*”. À semelhança de Veloso, Gonçalves foi recebido pela Companhia de Jesus no Rio de Janeiro em 1613. Ele pronunciou os quatro votos na Bahia em 1636, e foi como visitador da Missão do Maranhão que acompanhou a expedição portuguesa, o que revela a importância atribuída à expedição pela Companhia de Jesus. Gonçalves é uma figura ainda mais importante do que Veloso, pois relata diretamente ao Geral da Companhia sobre o estado da Missão e as suas necessidades urgentes de “trabalhadores”²⁹.

Mas foi só depois de 1670 que os missionários obtiveram os primeiros resultados concretos. Eles se esforçaram, em particular, para construir relacionamentos com as chefias indígenas. A constituição do *principalato* – ou governo dos *principais* indígenas – passou a ser o eixo principal da política missionária e foi ele que comandou o andamento da ocupação da bacia do Rio Negro.

Nos anos 1680-1690, os índios Maraguazes, que viviam entre o Rio Madeira e o Rio Tapajós, se mostraram hostis à penetração portuguesa e iniciaram guerras contra os indígenas aliados aos brancos. Sua resistência bloqueou o acesso ao Rio Negro e ao Rio Madeira. Obviamente, naquela altura, havia um bom acordo entre as tropas portuguesas e os missionários jesuítas que ficaram expostos aos seus ataques. Nesse contexto foi que, em 1690, o Superior da Missão incumbiu Giovanni Maria Gorzoni de estabelecer uma residência jesuíta na região. Portanto, daí em diante o Rio Negro deixou de ser um mero local de passagem e “visita” para os padres. Mas foi outro jesuíta italiano quem assumiu o comando em 1692: o saboiano Giovanni Justo da Luca. Gorzoni era um jesuíta lombardo, que acompanhou uma *tropa de resgate de índios* ao Rio Negro dois anos antes³⁰.

No final do mesmo ano (1692), a Companhia enviou Aloisius Conradus Pfeil à residência de Matari e Giovanni Justo da Luca à do Rio Negro, a vinte dias dos confins do Estado do Grão-Pará, cada um em sua canoa com suas provisões pessoais. Portanto, Pfeil realizou a terceira maior “*entrada*” na região. Parece que nesses anos os jesuítas portugueses estavam “apagados” diante dos

29 Roma, ARSI, *Bras.* 3 (1), ff. 312-315, Carta datada do Pará, de 5 de dezembro de 1657.

30 ARENZ, K. H. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Saarbrücken/Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes – EUE, 2010; BACCI, Massimo L. *Amazzonia: L'impero dell'acqua*. Bologna: Il Mulino, 2012, p. 393.

jesuítas estrangeiros. Gorzoni e da Luca eram italianos de Novara e Savoia respectivamente, à época áreas europeias de influência espanhola. O terceiro, Pfeil, era um dos muitos membros da família germânica que foram enviados para as Américas e, em particular, para a Amazônia. Nascido em Constança, na Suíça, em 1638, ele pediu para ir às missões das Índias e o Geral da Companhia o destinou à Missão do Maranhão. Em 1678, partiu de Gênova para Portugal e no ano seguinte desembarcou no Maranhão. Ele tinha então 40 anos. Assim que chegou, deu sinais de insatisfação por estar na Amazônia e finalmente se resignou, mas sempre permaneceu hostil aos seus companheiros jesuítas portugueses. Pfeil era especialista em matemática e engenheiro talentoso. O rei Pedro II o nomeou arquiteto e consultor de fortificações na Amazônia. Ele também teve que cartografar as fronteiras entre a América portuguesa, a Guiana Francesa e o Vice-Reino do Peru. Sua presença no Rio Negro se explica, por isso, tanto por seus talentos científicos quanto por seus talentos como missionário. O rei quis um mapa preciso das fronteiras entre os territórios americanos. Mas Pfeil se mostrou muito relutante às pretensões do rei português, e desenhou no seu mapa a linha de Tordesilhas perto do Rio Tapajós, deixando o Rio Negro do lado espanhol. Por outro lado, as reivindicações do rei da França sobre o território amazônico pareciam-lhe ainda mais frágeis. Antes de chegar a *Matari*, no Alto Amazonas e no Rio Negro, foi enviado como missionário ao Cabo do Norte, vizinho à Guiana Francesa³¹.

Em Matari, Pfeil acreditou poder contar com a ajuda do filho de um índio *principal*, criado e educado no Colégio jesuíta de Belém, para se tornar uma *língua*. Mas este último se voltou contra o jesuíta e o ameaçou com uma faca. Ele parecia querer apenas assustar os brancos. E teve sucesso: o jesuíta teve que fugir e se refugiar com seu acompanhante de missão no Rio Negro. A anedota ilustra os esforços constantes, mas nem sempre frutuosos, dos jesuítas para se aproximarem das elites nativas, educando os filhos dos líderes indígenas, mesmo que isso significasse trazê-los para Belém, onde recebiam formação cristã, descobriam o modo de vida dos brancos, aprendiam a língua geral e conheciam outros índios acolhidos pelos jesuítas³².

31 Roma, A.R.S.I., *Bras.*, v. 3, n. 2, doc. 330.

32 BETTENDORFF, J. F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. Belém: SECULT, 1990. p. 539-541.

Sabemos que uma missão entre os índios *Tarumás* – seu nome vem de uma frutinha negra da família *Verbenaceae* – funcionava na foz do Rio Negro em 1692. Era num local elevado com boas praias banhadas pelo Rio Negro, colocado sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição. Esta missão foi fundada sob a direção de Pfeil a duas léguas do sítio da fortaleza de Jesus Maria José, situada numa elevação, em posição estratégica. O Capitão Pedro da Costa Favela dirigiu sua construção por volta de 1690³³.

A outra missão, Matari, localizada à margem esquerda do Amazonas, a 36 léguas da confluência do Rio Negro, recebeu índios descidos do Rio Negro. É ao sair de Matari que nos deparamos com o lugar denominado *Itaquatiara* (“pedra esculpida”), onde se ergue uma rocha “notável pelas numerosas figuras” que a cobrem: são petroglifos³⁴. Em 1698, o Padre Giovanni Justo da Luca fixou residência ali. “Boa terra, boa água, peixe e carne para a vida inteira, mas o ar não é bom para os brancos”, lamenta o jesuíta Bettendorff. Na região, os jesuítas também cuidaram dos índios Urubus antes que eles passassem para as mãos dos frades Mercedários de Belém. Mas eles ficaram nas vizinhanças com os índios Abacaxis, de língua tupi³⁵.

Em 1693, os jesuítas do Rio Negro eram em minoria portugueses. Pior que isso para os portugueses, eles eram em especial europeus de áreas de influência espanhola e do Império Habsburgo. Se lembramos que o Rio Negro é uma área central entre o Império Espanhol e o Império Português, entendemos que essa presença jesuíta no vale rionegrino pode ter tido para Lisboa aspectos alarmantes e ameaçadores à preponderância portuguesa. O Alvará real de 1693, que retirou esta área da administração dos Jesuítas, pareceu ser o resultado de uma política geral orquestrada a partir de Lisboa e a consequência observada pelas autoridades lusas sobre a situação local e coeva do Rio Negro. O Superior da Missão naquele momento, Johannes Philipp Bettendorff, era luxemburguês, e Luxemburgo foi território espanhol até 1714. O Superior também havia sido formado na Holanda católica espanhola entre Douai e Tournai. A Missão incluía, por conseguinte, um núcleo influente de jesuítas

33 MORAES, José de, S.J. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Comercio de Brito & Braga, 1860. p. 526.

34 MORAES, José de, S.J. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Comercio de Brito & Braga, 1860. p. 526.

35 BETTENDORFF, J. F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. Belém: SECULT, 1990. p. 38-39.

estrangeiros, muitas vezes em relações conflituosas com os jesuítas portugueses, como o luxemburguês Gaspar Misch ou o friburguês Jodoco Pérez (Perret), superior da Missão em 1684³⁶. Esses padres estrangeiros ainda estarão presentes na Missão durante o século XVIII, como Aquiles Maria Avogadri, um jesuíta romano, grande conhecedor do Rio Negro, que em 1738 teve a confirmação de que este rio e o Rio Branco foram a rota trilhada pelos *Tapuias* para chegar até o Suriname, onde eles estavam fazendo comércio de escravos indígenas com os holandeses³⁷. E outros jesuítas continuaram a frequentar a área como “experts” até a sua expulsão. Esse é, por exemplo, o caso de Ignaz Szentmartonyi em 1751, cartógrafo natural da Província da Áustria, contratado para compor a Comissão de Demarcação de Limites do lado português. Essa primeira experiência jesuíta no Rio Negro abriu espaço para os carmelitas que os seguiram.

1695: os Carmelitas sucedem aos Jesuítas no Rio Negro

A partir de 1695, os carmelitas, portanto, concentraram suas atividades missionárias no Rios Negro e Solimões. Desde então, e por um século, os frades mantiveram contato contínuo com os grupos indígenas do Rio Negro. Começaram reduzindo os Uaranacoacenas, provavelmente de língua Aruaque, com os quais fundaram sua primeira missão no Rio Negro: a aldeia de Uaranacoá (na margem direita do rio Caburi, afluente do rio Negro). Algum tempo depois, essa missão se juntou à aldeia dos índios Aranacoá: essa fusão recebeu de Frei João de Santo Elias o nome de Santo Alberto de Aracari. Ela se estabeleceu na margem sul do Rio Negro³⁸.

Os carmelitas não eram tão numerosos quanto os inacianos e não eram tão bem-organizados internamente como aqueles. Em 1704, o vigário

36 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, vol. IX. p. 44-47.

37 MORAES, José de, S.J. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Comercio de Brito & Braga, 1860. p. 526. Devemos ao padre Avogadri um dos raros registros sobre indígenas escravizados no Rio Negro datado de 20 de junho de 1738. In: LISBOA, João Francisco. *Obras*, vol. II, Lisboa: Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, 1901. p. 608.

38 AMAZONAS, Lourenço da S. A. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto-Amazonas*. Recife: Typografia Commercial de Meira Henriques, 1852, pp. 61 e 211; PRAT, André. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil (séculos XVII e XVIII)*. Recife: Convento do Carmo, 1942 (Apêndice), pp. 7 e 27.

provincial carmelita Frei Vitoriano Pimentel deu sua versão dos motivos da falta de missionários:

*"[...] nesta religião do Carmelo e neste Estado (e sem dúvida será o mesmo em outros lugares), não há vassalos suficientes para que possamos dedicar alguns deles ao serviço e ao ministério de igrejas e conventos e para ocupar outros no ministério das missões porque atualmente são apenas vinte e quatro padres que estão distribuídos nos três conventos que incluem o vicariato. E a cada vez esse número vai diminuindo por duas razões inescusáveis: primeiro, a morte que, certa e inevitável, ceifa alguns dos missionários por causa da natureza maligna dos climas em que vivem; em segundo lugar, muitos dos ditos religiosos são oriundos do Reino [Portugal] e fazem tudo para lá serem devolvidos, seja pelos prelados cuja autorização obtêm, seja pelos núncios que lhes concedem breves; daí dois danos irreparáveis, um grande e outro ainda maior: o que é grande pena é que esta província se enche de irmãos que não pode sustentar; o maior é que esse vicariato está perdendo aqueles de quem precisa [...]"*³⁹.

Diante dessas dificuldades, o vigário provincial invoca dois remédios para evitar o empobrecimento da missão: mandar de volta os religiosos naturais de São Luís ao convento do Maranhão e impedir qualquer deles de partir para Portugal⁴⁰.

Porém, mesmo sem contar com um grau de organização comparável ao dos Jesuítas, os Carmelitas do Grão-Pará progrediram lentamente no seu apostolado e alcançaram sucesso estabelecendo-se entre os indígenas da região amazônica. Substituíram os jesuítas nas primeiras aldeias fundadas no século XVII e ampliaram sua atuação na região do Rio Negro a partir de 1695 como veremos a seguir. Fruto considerável do trabalho de cristianização dos índios, foram fundadas quarenta e cinco aldeias e vilas durante a sua presença na região. Antes de examinar essa geografia urbana missionária, destacamos duas características principais desses estabelecimentos. Em primeiro lugar, a sua mobilidade. Prática usual das aldeias da Bacia Amazônica, essa mobilidade leva ao reassentamento de comunidades inteiras após ataques epidêmicos ou pragas de insetos. Eis um exemplo. A vila de São Cristóvão de Maturá (atual

39 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão, Papéis avulsos, docs. 14-11-1705, f. 2r-v., apud: WERMERS, Manuel M. "O estabelecimento das missões no Rio Negro e nos Solimões (1695- 1711)". *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1965. p. 532-533.

40 WERMERS, op. cit., p. 533.

Amaturá) – localizada na margem sul do rio Solimões, 210 léguas acima da confluência do rio Negro e 288 léguas da foz do rio Jamundá – foi na origem uma das seis Missões espanholas fundadas pelo jesuíta Samuel Fritz por volta de 1697. Desenvolveu-se primeiro na margem sul, entre os rios Aruti e Maturá, para depois passar pelo canal do Evirateua, na margem oposta; uma terceira localização ainda o situa no Evirateua, acima do canal Auati-paraná, em frente ao rio Aruti; sua quarta localização o traz de volta à margem sul entre os rios Maturá e Maturacopá; com a quinta localização passa novamente à margem norte, sob o Rio Tonantins; a sexta transferência o reinstala na margem sul entre o Rio Aucrui e o pequeno rio Yauivira, onde ainda existe. A praga dos *carapanãs* está na origem desses movimentos sucessivos, em particular do pium – mosquito búfalo ou mosca preta – (*Diptera, simuliídeos, nematocera*) e dos mosquitos (*Diptera, Culicidae*)⁴¹.

Outra característica da geografia missionária dos Carmelitas é a dificuldade de acesso às comunidades indígenas. Um obstáculo que outras ordens regulares também encontraram no vale amazônico. As rotas de penetração dos missionários necessariamente tiveram que levar em conta a geografia labiríntica do Rio Negro, em grande parte dominada por uma hidrografia extremamente recortada. A topografia desenhada pelos rios era cheia de acidentes, bloqueava tudo e dificultava o cálculo das distâncias que separavam os missionários dos indígenas. Era preciso enfrentar cataratas e corredeiras, cruzar bancos de areia, passar por sedimentos rochosos e superar todos os tipos de obstáculos que dificultavam o trânsito⁴². Exemplo disso é o Arquipélago das Anavilhanas. Esse arquipélago se estende ao longo do eixo principal do Rio Negro. Foi formado durante o Cenozoico, há cerca de 65 milhões de anos, a partir de uma falha tectônica propícia à formação de depressões e fenômenos de sedimentação. É um dos maiores arquipélagos fluviais do mundo. Constituído por uma imensa rede de cerca de quatrocentas ilhas, de aspecto labiríntico, intercalado por um grande número de passagens de canais e galerias, sua forma é tão complicada

41 AMAZONAS, Lourenço da S. A. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto-Amazonas*. Recife: Typografia Commercial de Meira Henriques, 1852, p. 200.

42 GUZMÁN, Décio de Alencar. *Dans le labyrinthe du Kuwai: Conquête, colonisation et christianisation en Amazonie (XVI-XVIII siècles)*. Paris: Éditions Le Manuscrit, 2021, pp. 498 sq.

e tão fluida que só se pode sair dela recorrendo a especialistas ou “jacumaúbas” – como são chamados os práticos pelos índios em língua tupi⁴³.

O Rio Negro drena três áreas principais: os afluentes do norte que vêm da parte sul do Escudo das Guianas, os cursos superiores ocidentais (cabecelas) que descem dos Andes colombianos e os afluentes da margem direita que emergem dos planaltos. A maior parte dessa ecorregião ou ecozona ocupa a parte inferior do planalto, que está entre 100 e 250m de altitude no oeste, e cai para menos de 50m no leste. A parte superior da bacia é dominada pelos afloramentos graníticos do Escudo das Guianas. As serras Tapirapecó e Imeri percorrem a fronteira entre o Brasil e a Venezuela, culminando a mais de 3.000m de altitude com o “Pico da Neblina”. É essa característica do relevo do Rio Negro que explica a grande quantidade de cachoeiras ao longo do rio. Isso torna a navegação perigosa e diminui a velocidade de avanço dos barcos.

Os relatos de viagens relatados pelos missionários confirmam esses obstáculos. Em 1705, Frei Vitoriano Pimentel, o provincial do vicariato de Maranhão antes citado, relatou uma viagem feita no Rio Negro em 1702⁴⁴. A sua visita a essa região tinha um objetivo específico: opor-se às incursões (descidas) do jesuíta Samuel Fritz, o Jesuíta das Missões de Maynas, que se avolumavam no interior (sertões) da região. Sua descrição se refere às aldeias missionárias administradas pelos Carmelitas. Vejamos como são descritas com base nas indicações do frei Vitoriano e outros.

As aldeias missionárias dos Carmelitas do Rio Negro

Alguns exemplos nos mostrarão como essas fundações evoluem ao longo do tempo e o que podem ter representado econômica e politicamente na perspectiva de urbanização da região. A primeira será na vila de Jahú. Fundada antes de 1728, encontra-se sob a invocação de Santo Elias. A freguesia localiza-se na margem direita do Rio Negro, logo abaixo do rio que lhe dá o nome, a 46 léguas da confluência do Rio Negro e a 124 da foz do Jamundá. Originalmente

43 IDEM, *ibidem*; SILVA, Clauzior L. da; ROSSETTI, Dilce de F. “História geológica dos rios da Amazônia”. *Ciência e Cultura*, v. 61, n. 3, p. 24-26, 2009.

44 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Conselho Ultramarino 009, cx. 10, doc. 1082, “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do exvigário provincial da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Estado do Maranhão, fr. Vitoriano Pimentel, referente às missões do rio Negro e do rio Amazonas. Refere-se à situação dos índios, Lisboa, 14 de Novembro de 1705”.

era a vila de Tarumá que havia sido fundada em 1669 por Pedro da Costa Favela e o Mercedário Frei Theodósio na margem esquerda do mesmo Rio Negro e nas proximidades de Aiurim. Em seguida, reuniu índios Tarumás e Arauaques. É provavelmente o primeiro estabelecimento português no Rio Negro, fundado vinte e cinco anos antes da missão carmelita de 1694. Frei João Evangelista tornou-se o primeiro carmelita dessa missão. A aldeia foi transferida para onde está, ampliada pela chegada de neófitos das nações Tacú e Manaus. Ela recebeu naquele momento o nome de Airão ⁴⁵ e se beneficiou da incrível fertilidade do solo. Pescam-se pirarucu (*Arapaima gigas*), peixe-boi e tartaruga. Ela produzia salsaparrilha (*Smilax aspera*), breu (betume de origem vegetal) e madeiras preciosas para carpintaria (*Carapa guianensis* Aubl., *Swietenia macrophylla*, *Aspidosperma polyneuron* etc.).

A fundação da aldeia de Mariuá, colocada sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, deveu-se a Frei Matias de São Boaventura. Data de 1728. Um ano depois, o mesmo missionário carmelita estava na origem da “Aldeinha”, que abrigava a capela de São Caetano. Mariuá estava localizada na margem sul do Rio Negro entre os rios Uatanari e Baruri, de frente para o rio Buhibuhi, 91 léguas acima do rio Negro e 169 léguas a partir da foz do rio Jamundá. É o reitor desta aldeia, o índio Manao Camandri, que a pedido de sua mãe abriu a missão às Carmelitas. Muito mais tarde, em 1754, o local receberia a visita do governador do estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que o designou como acampamento da comissão mista de demarcação luso-espanhola. Quatro anos depois, foi erguida na vila com o nome de Barcelos pelo mesmo governador e designada como sede da capitania do Rio Negro, fundada em 1755.

A 107 léguas da confluência do Rio Negro, no final do curso superior do Rio Solimões, Tefé foi a primeira das seis missões abertas pelo jesuíta Samuel Fritz (em 1709) vindo das missões dos jesuítas de Quito. Um conflito devastou a aldeia. Frei André da Costa, que evangelizou a ilha dos Veados, deslocou-se então para as ruínas de Tefé para aí estabelecer uma nova missão, aproveitando

45 “A mim me sucedeu mandar fazer uma Igreja nova muito bastante nos Turumazes (Tarumans) que são da Missão de Santo Elias, e estando já quase acabada se mudaram eles para a outra banda, deixando ficar aquela Aldeia deserta”, PIMENTEL, Vitoriano. “Relação da Jornada do Solimões e Rio Negro”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 185.

os vestígios deixados pela passagem da Companhia de Jesus. Há abundância de peixes, algodão e cacau.

Aracary, de que falamos anteriormente, foi fundada na margem oriental do Rio Caburi por Frey João de Santo Elias, depois transferida para o sítio dos índios Canauri, na margem sul do Rio Negro, a 67 léguas de sua foz e a 145 do Jamundá. Lá são cultivados mandioca e cacau. As redes são feitas ali com algodão silvestre. Camaru foi fundada antes de 1720 e Camará também mudou de nome e localização. Os carmelitas evangelizaram uma população de índios Carahiahi assentada na margem esquerda do rio Uarirás, que então se transferiu para a margem sul do rio Negro e ganhou o nome de “Pedreira”. Tapera nas margens do Rio Negro data de 1690: primeiro era um “lugar”, depois a aldeia de Tarumaz [sic]. Localizada perto das corredeiras do Rio Negro que dificultam a navegação. Bararoá provavelmente data também de 1690. Seu fundador foi Frey Anastácio Cordeiro: o povoado foi estabelecido pela primeira vez na margem sul do Rio Negro, na foz do rio em frente à Ilha Timoni. Em seguida, recebeu o nome de “Corte do Rio Negro” por ser o centro político da famosa nação Manao. Muitas aldeias estão fundadas sob a invocação de Nossa Senhora do Carmo: Dary, Camará. Muitas também se tornaram vilas em meados do século XVIII (Mariuá, Pedreira, Bararoá, Tefé) ou fortalezas (Marabitanas).

Abusos e malversações

Mas neste novo contexto urbano, como explicar a relação dos carmelitas com as populações indígenas? Em 1704, o rei Pedro II soube do desfalque cometido pelos carmelitas a partir de um relatório enviado pela Câmara de Belém, que detalhava os abusos cometidos por membros da Ordem. O relatório retratou o péssimo estado das finanças do Estado e o atribuiu à “ambição dos missionários”. Os carmelitas se distinguiram por sua indiferença ao empobrecimento geral e pareceram interessados apenas em aumentar seus lucros. Eis o relato:

“[Um] O missionário carmelita não se contentou com um barco capaz de transportar trezentas arrobas mas comprou outro de tonelagem superior e com os dois foi para o interior [sertão] no distrito da sua residência onde zelosamente não se ocupou em ganhar almas para Deus, mas em recolher os corpos [dos índios] e desfrutar dessas

*fazendas de cacau bem povoadas. Em uma única colheita, ele coletou mais de seiscentas arrobas. As contas e promessas que ele deixou com os mercadores quando ele subiu 'para cima' revelam claramente a boa intenção que ele e outros missionários tinham de trabalhar no campo do evangelho"*⁴⁶.

O autor continua no mesmo tom sarcástico:

*"Outro missionário, um corista ou irmão leigo, que ainda se encontrava na cidade, recebeu a visita de um homem a quem era cliente e que lhe pediu o favor de lhe entregar índios da sua missão para que mandasse um barco para dentro para coletar cravos e cacau, para prover as necessidades de sua casa e para saldar suas dívidas. Ao que o irmão leigo respondeu que não lhe era possível conceder-lhe um único índio porque a sua aldeia tinha apenas setenta e que, deste número, precisava de trinta que recolhessem o cacau na sua canoa, dez para um leigo que estava na sua companhia, outros dez para o barco do seu prelado, mais dez por causa da Ordem e, finalmente, dez que foram buscar-lhe comida. A conta é boa, mas está muito mal distribuída de acordo com a ordem da caridade e da justiça distributiva! E é fazendo esses cálculos que quase todos os missionários ajustam sua aritmética"*⁴⁷.

Os relatos dos missionários falam por si. Eles permitem que encontremos a lista de objetos que são trocados com os nativos para fazer contato e desenvolver relacionamentos de longo prazo com os indígenas. Não têm apenas valor material para a missão: esses objetos fazem parte de rituais de contato e são cobiçados por todos os índios que pretendem conquistar poder político e prestígio com eles.

Como os carmelitas do Rio Negro se comportam nesse assunto? Veja-se o caso de Frei Domingos do Rosário. Aparece no livro de contas do negociante Francisco Pot Feliz [Potfiz] para a compra de uma série de mercadorias destinadas principalmente à venda entre a população nativa do Rio Negro. O que são? Pano de lã crua, sarja fina, talheres de terracota, pano grosso, pano de linho fino, pano de linho cru, ferro, aço, armas, facas, ganchos, queijo, azeite

46 Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Pará (Avulsos), Conselho Ultramarino 013, cx. 5, doc. 408, "Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II, sobre a queixa apresentada pelos oficiais da Câmara de Belém do Pará contra os missionários daquele Estado, ao fazerem uso dos Índios para trabalhar nas suas próprias culturas de, cravo e cacau e outras negociações, em detrimento da administração espiritual desses Índios e prejuízo dos moradores impedindo-lhes o acesso a essa mão-de-obra, Lisboa, 28 de Setembro de 1705". Cf. doc. anexo: "Carta da Câmara de Belém ao Rei, Pará, de 19 de julho de 1704", ff. 2r-v.

47 Ibidem.

doce, pequeno pano pintado, conhaque, pano de algodão, sal, pólvora, munição. Chegamos à soma de 338.675,00 réis. Têxteis de baixa qualidade, objetos de metal e produtos comestíveis foram comercializados com as populações indígenas. Não é tão certo que tenham tido acesso à pólvora, espingardas e munições que, em princípio, deveriam ser utilizadas para garantir a proteção dos missionários. O mesmo negociante vendeu ao padre João Guilherme, também ele a caminho do Rio Negro, facas, velas, agulhas e papel. Outros missionários negociaram com este Francisco Pot Feliz para obter mais ou menos os mesmos itens.

Esses casos eram raros e isolados? A Câmara de Belém nota a quantidade exorbitante de itens comprados, que supera em muito as necessidades usuais das missões, que acabaram se tornando verdadeiros “armazéns de comércio”, ou seja, feitorias. As despesas denunciadas pela Câmara de Belém estão bem acima das parcelas de *côngruas* destinadas a cada missionário. Elas disfarçam verdadeiras “negociações ilícitas”. A 28 de setembro de 1705, diante desta situação, o Conselho do Rei recomendou aos comerciantes portugueses que se abstivessem de negociar com membros da Ordem dos Carmelitas. Também proibiu os índios de se envolverem neste tipo de operação⁴⁸.

Mas há registro de casos de abusos mais graves. São sintomáticos da integração ao mercado interno colonial da área que abastece escravos indígenas quando estavam sob a autoridade de um carmelita. A atuação do frei Jerónimo Coelho ilustra a dimensão empreendedora da atividade missionária das Carmelitas no Rio Negro durante a primeira metade do século XVIII, logo após sua instalação na região. O religioso era missionário na aldeia de Santo Elias dos Tarumazes desde 1719. Ele se dirigiu sem rodeios à Coroa para solicitar a concessão da jurisdição temporal e espiritual exclusiva sobre a aldeia que administrava como missionário católico. No entanto, legalmente um missionário isolado não podia exercer esse tipo de jurisdição em razão dos votos de pobreza que havia pronunciado. O carmelita não queria prestar contas nem mesmo ao seu superior da Ordem. No entanto, ele obteve o consentimento do rei por causa de seu “zelo” e “cuidado” em “converter os índios”. Com esse privilégio, Frey Jeronimo teve o caminho livre para tornar a sua missão uma verdadeira empresa de coleta de cacau, fabrico de embarcações, fabrico de

48 Ibidem.

tecidos e produção de manteiga de tartaruga em grandes quantidades. No ano de 1725, notamos a presença em sua casa de uma centena de índios e portugueses do Pará. Para se ter uma ideia mais precisa da produção dessa missão, basta ler o relatório que o Governador do Pará enviou à Coroa no início da década de 1730:

“[...] na baía de Tarumaz, localizada no Rio Negro, cujo missionário é Frei Jerónimo Coelho, pode haver 80 índios obrigados a produzir pelo menos 800 arrobas de cacau todos os anos [...]. Há também quantidades de rolos de tecido, para os quais fiandeiras indígenas são mobilizadas que por isso não cuidam mais da horta, faltam farinha [...] O mesmo missionário costuma dirigir uma fábrica de grandes barcos que produz quatro barcos por ano [...] Da mesma forma, a cada ano manda preparar pelo menos trezentos barris de manteiga de tartaruga. E os indígenas de sua missão não são tratados como pessoas livres, mas como escravos, sem saber quando é um dia santo ou receber um pagamento justo por seu trabalho [...]”.

Segundo os relatos da época, frei Jerónimo não limitou os seus negócios ao Rio Negro, mas aproveitando também as incursões do sócio Francisco Ferreira, estendeu a sua atividade empresarial à vizinha bacia do Rio Branco. Isso lhe permitiu manter relações comerciais particularmente intensas com os holandeses da Guiana. Os escravos indígenas extraídos do Rio Negro e do Rio Branco, bem como parte da produção da missão dos Tarumaz, acabaram chegando em mãos holandesas contra todas as leis promulgadas pela coroa de Portugal. Em 1730, esse mesmo carmelita já gozava de tamanha facilidade que requereu a licença de sua ordem para se instalar no Rio Guajará, às portas de Belém, numa propriedade para o cultivo do cacau explorando o trabalho dos índios que trazia consigo do sertão do Rio Negro. Essa licença foi-lhe concedida pelo provincial do Carmelo, frei Manuel da Esperança, no Definitório de 2 de maio de 1730. A quantidade de índios trazidos do Rio Negro pelo frei Jerónimo Coelho, “e muitos outros que Deus sabe como lá chegaram”, provocou escândalo entre os paraenses. Essa situação os inspirou a uma “representação” enviada ao rei: contudo, o protesto dos paraenses não exigia medidas contra os religiosos, mas, pelo contrário, pretendia que esse privilégio fosse alargado a todos os portugueses.

Podemos ver claramente como as práticas dos Carmelitas analisadas aqui contrastam com o apostolado dos Jesuítas. Sua falta de preparo para a missão e sua ganância extrema levaram os religiosos a dar à missão no Rio Negro

formas brutais. Além disso, também a estabelecer uma sociedade local baseada na exploração ilícita, malversação e apropriação indébita dos privilégios da lei portuguesa para fins essencialmente lucrativos em detrimento absoluto das populações locais.

Está claro que as relações coloniais estabelecidas na região do Rio Negro sob a influência do Carmelo desenvolveram-se a partir do clientelismo, da dominação pessoal (personalismo) e da violência: nestes três elementos se articularam os “laços de clientela” tecidos entre nativos de um lado e colonos, soldados e missionários por outro lado. A nosso ver, há um hiato flagrante entre o caráter tradicional da organização interna do Carmelo reformado e as “novas” demandas de conquista, colonização e expansão do território amazônico nos séculos XVII e XVIII, seja da Monarquia Católica ou aquela posterior do Império Português. Requisitos que, por outro lado, atendem perfeitamente aos Jesuítas. De fato, como vimos, foi da tensão entre ascetismo carmelitano primitivo mal assumido e as exigências da vida missionária no vale amazônico que nasceram os abusos cometidos pelos frades do Carmo no tratamento dos índios do Rio Negro. O deslize carmelita – ou o seu ativismo – se deveu ao caráter espúrio assumido na catequese dos índios: procedeu de forma abusiva e ilícita pelo acúmulo de bens e vantagens materiais arrancados dos índios que eram obrigados a participar do tráfico ilegal de escravos, usando outros expedientes legalmente questionáveis e mal dissimulados.

PELA PROPAGAÇÃO DA FÉ E DAS ARMAS: O ENVOLVIMENTO DOS RELIGIOSOS NO PROVIMENTO E CONTROLE SOCIAL DAS TROPAS MILITARES NA CAPITANIA DO PARÁ (PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII)

Wania Alexandrino Viana¹

A relação entre militarização e missão a partir da Nova História Militar

A produção historiográfica sobre o passado colonial amazônico tem há muito se debruçado sobre o papel da igreja, seus agentes e instituições nos processos coloniais instaurados na América, sobretudo a partir do século XVII². Esse aspecto está relacionado em primeiro lugar com o fato de

-
- 1 Doutora em História. Professora da Universidade Federal do Oeste do Pará. E-mail: wania.viana@ufopa.edu.br
 - 2 Sobre a atuação da igreja e missionários na Amazônia, ver: AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999 [facsimile da primeira edição, 1901]; REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. 2ª edição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997; LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943; RAIOL, Domingos Antonio. “A Catechese de índios no Pará”. In: Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, Tomo II (1902); HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990; MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2009. BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão Ibérica*

que a presença da igreja no ultramar, em larga medida, possibilitou o avanço da fronteira colonial. E, além disso, pelo conjunto significativo de documentos produzidos por seus agentes que trataram dos mais variados assuntos sobre esses territórios e as suas gentes. Os missionários são, portanto, excelentes informantes desse passado.

Me parece que é a partir desse lugar que podemos pensar a vasta produção acadêmica sobre a igreja, as suas instituições, as missões, os aldeamentos, as ordens religiosas e as suas complexas relações com os indígenas e outros agentes coloniais constituídas nas dinâmicas de suas atuações nos mais diversos lugares desse dilatado espaço que conhecemos hoje como Amazônia.

É também evidente que a expansão da ação da igreja na América portuguesa foi uma engrenagem para a presença da Coroa nesses territórios. A propagação da fé elevava o alcance das armas e vice e versa. Igreja e Estado articulavam-se nas ações. A primeira legitimava, em nome de Deus, a presença militarizada da prática colonial e esta última garantia-lhes as almas e fiéis. Embora essa imbricada relação nos pareça óbvia, a produção acadêmica sobre a atuação da igreja na Amazônia tem ancorado suas abordagens no diálogo com a produção acadêmica produzidas nesse campo de estudo. O mesmo ocorre quando se trata da produção vinculada à História Militar, cujos trabalhos dedicam-se aos estudos sobre defesa, incluindo dentre outras facetas a análise sobre as tropas, os soldados, os oficiais, as guerras, as fronteiras políticas e as fortificações. Ou seja, a fé e a militarização têm sido tratadas de forma estanque, embora na experiência colonial se verifique suas conexões.

Este trabalho tem por objetivo apresentar algumas dessas conexões a partir de dois aspectos: a interferência dos padres na distribuição de indígenas

(1440-1770). Lisboa: Edições 70, 1989. ARENZ, Karl-Heinz. "Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)". *Revista Estudos Amazônicos*, v. V, n. 1, 2010; GUZMÁN, Décio de Alencar. "O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII). In: CARDOZO, Alirio; SOUZA, César Martins de (org.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008. NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial, 2013; MATOS, Frederik Luiz de. *Os "frades del rei" nos sertões amazônicos: os capuchos da piedade na Amazônia colonial (1693-1759)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, UFPA, 2014; LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *"Deseja servi a Deus e a este Santo Tribunal": Comissários, Notários e Familiares do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão (c. 1731-1805)*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, UFPA, 2020.

para a diligência da tropa militar; e segundo da presença de padres nas tropas, das rezas e da devoção como elemento de controle social de soldados e índios. Essa abordagem é possível nos enquadramentos da Nova História Militar. Perspectiva verificada, sobretudo, a partir da década de 1970, em razão das “aproximações” com diferentes áreas de conhecimento histórico, notadamente, a história política, econômica e social, o que redefiniu novos objetos, métodos e abordagens contribuindo para ampliar os instrumentos de investigação e análise.³

Trata-se de perceber as instituições militares em conexão com a sociedade.⁴ Todos os trabalhos que se inserem nessa perspectiva buscam trazer a esse campo de estudo novas abordagens, por meio de novas metodologias e inclusão de novas fontes. Observam-se as implicações sociais da militarização, rompendo a perspectiva estanque do militarismo.⁵ Em síntese, atribui-se uma análise múltipla a partir da relação com a sociedade.

Todavia, é necessário estabelecer diálogo com outros campos de estudo. Como destacou Francisco Doratioto, os avanços permitidos pela *Nova História Militar* impõem ao estudo da guerra e militarização uma “perspectiva plural” da qual pela sua abrangência, é imperativo o diálogo com outros campos de pesquisa⁶. Nesse caso aqui, a relação que o processo de militarização do Estado do Maranhão estabelece com a igreja e os seus agentes na primeira metade do século XVIII.

3 RESTIER JUNIOR, Renato Jorge Paranhos e LOUREIRO, Marcello José Gomes. “História Política, História Social e História Militar: três histórias em busca de um eixo teórico e metodológico comum”. *Revista Brasileira de História Militar*, Ano III, nº 8, agosto 2012, pp. 13-16.

4 Essa perspectiva da Nova História Militar pode ser observada, por exemplo, nos seguintes trabalhos: TEIXEIRA, Nuno Severiano; DOMINGUES, Francisco Contente e MONTEIRO, João Gouvêia. *História Militar de Portugal*. Lisboa: a esfera dos livros, 2017. BARATA, Manuel Themudo e TEIXEIRA, Nuno Severiano (org). *Nova História Militar de Portugal*. Vol.2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. CASTRO, Celso IZECKSOHN, Vitor, KRAAY, Hendrik (orgs.). *Nova História Militar brasileira*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. POSSAMAI, Paulo (org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil. Estudos de história militar na Idade Moderna*. São Leopoldo: Oikos, 2012. CARDOSO, Alírio; BASTOS, Carlos Augusto e NOGUEIRA, Shirley Maria Silva (orgs). *História Militar da Amazônia. Guerra e Sociedade (séculos XVII-XIX)*. 1ªed. Curitiba, PR: CRV, 2015.

5 MOREIRA, Luiz Guilherme Scaldaferrri. A *Nova História Militar*, o diálogo com a História Social e o Império português. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História- ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

6 “Entrevista com o professor Francisco Doratioto”. *Revista Brasileira de História Militar*, Ano I, nº 2, agosto de 2010, p. 3.

Essa relação imbricada entre a propagação da fé e das armas, por exemplo, pode ser vista no próprio Regimento de 1655 dado a André Vidal de Negreiros, militar e primeiro governador do Estado do Maranhão. Nas primeiras linhas do texto, ressalta-se a “muita disposição que tem as terras desse Estado [...] para nelas se fazer um grande serviço ao Nosso Senhor [...] ensinando a fé católica romana aos muitos gentios de que estão povoadas”. E, logo em seguida, destaca-se que a Coroa tem como certo que a conversão e a obediência a lei de Deus, “se conseguirá também o comércio, cultura e conquista das terras no mesmo Estado”⁷.

Nas atribuições do governador, notadamente nos artigos 3, 4 e 5, lhe são recomendadas “as coisas da Santa fé”. Entre as obrigações consta que favoreça “muito aos religiosos e pregadores e todas as outras coisas eclesiásticas”. Que tenha “cuidado em procurar que todos os eclesiásticos vivam tão virtuosamente que com seus procedimentos mereçam o respeito”. Além disso, deveria o militar se encarregar de fazer “que todas as igrejas de todas as povoações, que estão feitas que estejam com perfeição” e as mais que se contraírem sejam feitas em “sítios conveniente” e em todas se celebrem os cultos e “ofícios divinos”⁸.

Como nos lembra Almir Diniz de Carvalho Junior, no Estado do Maranhão, a conversão das almas também incluía a conquista da terra⁹. Essa foi também uma prática observada para o Estado do Brasil e outras partes do império português. Por outro lado, essa aliança mostra-se muito mais complexa do que as letras das linhas do regimento de Vidal de Negreiros podem expressar.

Ora, é evidente os muitos conflitos envolvendo militares, colonos e missionários, principalmente no que se refere ao controle da mão de obra indígena, uma questão exaustivamente tratada pela historiografia. E não se pode esquecer, conforme nos mostrou os estudos de Roberta Lobão, que no decurso dessa embaraçosa relação, o discurso antijesuítico amazônico construído durante a primeira metade do século XVIII influenciou ações políticas empenhadas principalmente por Marquês de Pombal que culminaram na expulsão dos

7 “Regimento dado a André Vital de Negreiros, Governador Geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em cinquenta e oito artigos: 14 de abril de 1655”. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo I (1902), primeira série, p. 25

8 *Idem*, p. 27.

9 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos. Poder, magia, e religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017.

Jesuítas das áreas coloniais da Coroa em 1759¹⁰ em um contexto de tentativa de controle do Estado sobre esses espaços.

Mas o que queremos destacar aqui é o envolvimento dos missionários nas questões de defesa da capitania, tanto no provimento de indígenas necessários à empreitada quanto na participação nas diligências atuando com o controle social de soldados e índios. Argumenta-se que embora a relação entre militares e missionários das aldeias tenha sido, em grande medida, mediada pelo conflito, verifica-se também a colaboração no que se refere ao controle dos sujeitos integrados às tropas militares na capitania. Sem essa colaboração as diligências militares pareciam impraticáveis. É a partir desse elemento que podemos verificar a atuação dos religiosos nas questões de defesa na capitania do Pará.

Os missionários e o provimento da tropa militar

Em 22 de dezembro de 1709, o governador Cristóvão da Costa Freire relatava as contendas existentes entre o padre Francisco Pedro do Redondo com o Alferes tenente da casa-forte do Rio Negro, Baltasar Alvares Pestana. Consta no documento que o religioso da província da Piedade havia negado ao militar a solicitação que fizera de envio de índios para socorrer aquela fronteira que se encontrava na iminência de invasão de castelhanos que de “Quito tinham chegado ao Sertão dos Solimões” com a intenção de invadir aquela casa-forte. Com a negativa do religioso, ficou o militar impossibilitado de enviar o socorro de soldados e munições por “não haver índios que remassem a canoa podendo seguir desta falta em um grande dano, se os Castelhanos viessem à dita Casa Forte”.¹¹

Esse episódio não é um caso isolado. As especificidades da configuração do sistema defensivo instituído na capitania do Pará na primeira metade do século XVIII empurrava a esfera militar para indivíduos que não pertenciam, a rigor, ao militarismo luso. E, com efeito, delineou o envolvimento de missionários no provimento das tropas militares. Todavia, para compreender essa questão que envolvia o padre Francisco Pedro do Redondo, o militar Baltasar

10 CARVALHO, Roberta Lobão. “A ruína do Maranhão”: a construção do discurso do antijesuítico na América portuguesa (1705-1759). Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGPA), Belém, 2018.

11 Carta do Governador Cristóvão da Costa Freire, para o rei. Pará 22 de Dezembro de 1709. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 5, D. 440.

Alvares Pestana e o governador Costa Freire, se faz necessário entender as características desse sistema defensivo.

A primeira delas é a incongruência entre a vasta área a ser defendida e os insuficientes quantitativos de gente integrada às tropas pagas¹². Esse aspecto manteve-se durante toda a primeira metade do século XVIII e pode ser observado em todo o Estado. Os mapas e listas sobre a gente integrada às tropas pagas tanto na capitania do Pará quanto do Maranhão mostram que essas companhias estiveram sempre diminutas de soldados. Entre 1623 e 1747, nas duas capitanias, o número total de indivíduos integrados não ultrapassaram 322 soldados em cada uma. Com esse quantitativo, era impossível acudir diversas diligências em tão dilatado território como mostraram as correspondências de governadores e militares enviados à Coroa¹³.

O segundo aspecto desse sistema é a ausência sistemática das companhias de auxiliares¹⁴. Conforme os regulamentos militares, essa companhia deveria auxiliar a tropa paga em caso de necessidade e até mesmo substituí-la em situações de maior gravidade.

Ocorre que as companhias auxiliares, compostas de negros, pardos e libertos para o Estado do Maranhão, só foram instituídas a partir da carta régia de

12 As companhias regulares ou tropas pagas ou de linha foram criadas em Portugal em 1640. Nelas, serviam os soldados permanentes, que recebiam soldo pela atuação nas tropas e teoricamente não deveriam se dedicar a nenhum outro ofício, senão o da defesa. Essas companhias formaram a força responsável por acudir as fronteiras, fazer a guerra, vigilância e tudo o mais que fosse interesse da Coroa portuguesa, seja no reino ou nas conquistas. Organizava-se em cavalaria, infantaria e artilharia. Todavia, na capitania do Pará até 1750 temos apenas cinco companhias pagas, quatro de infantaria e uma de artilharia, com uma composição bastante problemática, cujo indivíduos eram integrados em sua maioria advindos de um recrutamento compulsório.

13 *AHU*, Avulsos do Pará: Cx. 1, D. 28; Cx. 1, D. 63; Cx. 1, D. 66; Cx. 3, D. 299; Cx. 5, D. 451; Cx. 6, D. 481; Cx. 8, D. 724; Cx. 9, D. 852; Cx. 12, D. 1142; Cx. 9, D. 859; Cx. 10, D. 946; Cx. 11, D. 974; Cx. 11, D. 974; Cx. 12, D. 1141; Cx. 17, D. 1632; Cx. 19, D. 1776; Cx. 20, D. 1873; Cx. 24, D. 2262; Cx. 25, D. 2317; Cx. 27, D. 2580; Cx. 28, D. 2681; Cx. 29, D. 2804. *AHU*, Avulsos do Maranhão: Cx. 12, D. 1215; Cx. 25, D. 2605. *ANTT*, MSLIV/0030, pp. 38v-39. Ver: VIANA, Wania Alexandrino. *Gente de guerra, fronteira e sertão: índios e soldados na capitania do Pará (primeira metade do século XVIII)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

14 Essa força se constituiu em Portugal em 1641, um ano após a criação das companhias regulares. Trata-se de uma segunda força militar, como o próprio nome indica, que funcionaria como auxiliar das tropas regulares; eram de serviço não remunerado e obrigatório para os civis, constituindo-se em forças deslocáveis que prestavam serviço de apoio às tropas pagas. As milícias estavam, assim como as regulares, organizadas em terços e companhias. Os corpos de auxiliares eram armados, exercitados e disciplinados. Essa força era composta por homens aptos para o serviço militar, porém a diferença em relação à primeira força é que os soldados não ficavam ligados permanentemente à função militar.

19 abril de 1766. Na missiva determinava-se o “alistamento de todos os moradores sem exceção fossem estes “nobres, plebeus, brancos, mestiços, pretos, ingênuos e libertos”. Dessa listagem deveriam formar os terços de Auxiliares e Ordenanças das companhias de cavalaria e infantaria para defesa do Estado.¹⁵

Portanto, é tardio se compararmos com outras partes da América portuguesa. Em Pernambuco, por exemplo, os terços de pardos e pretos foram constituídos no contexto da invasão holandesa (1630-1654). Luís Geraldo Silva ressalta que essa experiência inaugura a incorporação de “gente de cor” em tropas na América portuguesa designadas de “Auxiliares Pardos” e “Auxiliares Pretos”¹⁶. Ana Paula Costa, em seus estudos na capitania de Minas Gerais, especificamente a comarca de Serro Frio, entre os 1730-1763, destaca a atuação e utilidade de companhias de tropas de pardos e pretos para atuarem, sobretudo, no ordenamento do território.¹⁷

Nas capitanias do Pará e Maranhão, entretanto, na primeira metade do século XVIII, as companhias auxiliares não eram uma força com gente e nem regularidade efetiva com que a Coroa pudesse contar para atuar com as companhias pagas em ocasião de guerra e conflito. Não há registros sistemáticos em mapas e listas, como consta para as Ordenanças¹⁸ e para as Tropas de Regulares. Por ocasião da guerra do Rio Negro contra os Manao, por exemplo, Alexandre de Sousa Freire com falta de soldados na tropa recorria ao envio de 800 índios de guerra para socorro a João Paes do Amaral.¹⁹ Sem fazer qualquer referência à mobilização de uma companhia intermediária.

15 Carta régia de D. José I para o governador do Grão-Pará e Maranhão Fernando da Costa de Ataíde. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 58, D. 5270.

16 SILVA, Luís Geraldo. “Indivíduo e sociedade. Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa (1684-1768)”. *Revista Tempo*. Vol. 23 n. 2. maio-agosto. 2017, p. 198.

17 COSTA, Ana Paula Pereira. “Militares pardos e pretos e sua “utilidade” para o bom governo da região de Serro Frio: notas de pesquisa”. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 560-581, maio-ago. 2016.

18 A criação de companhias de Ordenanças em Portugal remonta ao ano de 1508, durante o reinado de D. Manuel (1495-1512), com a publicação do Alvará de Regimento de Gente de Ordenança das Vinte Lanças da Guarda (1508), estendido com o Alvará das ordenanças de 7 de agosto de 1549. Caracterizavam-se por um forte caráter local, pois tratava-se da listagem de todos os moradores capazes de pegar em armas de onde deveria, teoricamente, sair os indivíduos para as tropas auxiliares e pagas.

19 Carta do governador Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta à provisão régia de 13 de outubro de 1727 sobre a falta de soldados para servir na capitania e informando

Um quadro que, quando se observa em sua complexidade, conclui-se que nessa parte da conquista a força indígena mobilizada e integrada à tropa paga foi o que possibilitou as diligências militares, seja nas fronteiras, no sertão e/ou nas guerras. Em outras palavras, as ações militares dependiam da presença indígena. Esse sistema por um lado elevava a agência indígena e por outro abria espaço para a intermediação e interferência dos religiosos nesse provimento.

É nessa configuração defensiva que a Igreja e seus agentes interferem. Ora, além da negociação direta com as lideranças indígenas e da cooperação entre capitânias, os aldeamentos compunham um dos principais caminhos pelos quais se mobilizava indígenas para as diligências militares.²⁰ É desse lugar que se pode verificar a atuação dos religiosos nesse provimento. Uma relação nem sempre harmoniosa que envolvia militares, indígenas e missionários, conforme verificou-se nas contendas envolvendo Baltasar Pestana e o padre Francisco Redondo.

Voltando à carta de Cristóvão da Costa Freire de 1709, verificam-se alguns indícios importantes para compreender esse caminho de mobilização indígena que integra os aldeamentos e a tropa. Nesse caso, essa rede, portanto, conecta 1) a casa-forte do Rio Negro, na figura do militar Baltasar Pestana, que está na frente de linha de defesa com iminência de ataque inimigo; 2) o governador que nas suas atribuições deve resolver e dar conta ao rei dos problemas de defesa; e 3) os aldeamentos, na pessoa do padre Francisco Redondo como intermediário nesse processo.

Os religiosos deviam ceder e organizar todos os índios capazes para as diligências coloniais, isso nem sempre foi uma regra seguida. Daí a razão dos conflitos entre o padre Francisco Pedro do Redondo e o Alferes tenente da casa forte do Rio Negro, Baltasar Alvares Pestana, relatados pelo governador. Portanto, no que diz respeito à mobilização indígena para compor tropas militares, os religiosos têm interferência no processo, o que não ocorre no caso de incorporação de não índios.

acerca da guerra que se verifica no Rio Negro contra o gentio bárbaro Mayapema. Belém do Pará, 14 de setembro de 1728. Anexo: listas e mapa. *AHU*, Avulsos Pará, caixa 11, doc. 974.

20 VIANA, Wania Alexandrino. *Gente de guerra, fronteira e sertão: índios e soldados na capitania do Pará (primeira metade do século XVIII)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

Karl Arenz e Diogo Costa explicam que os aldeamentos no Estado do Maranhão e Grão-Pará ajudaram a consolidar a nova colônia. A presença e a atuação dos religiosos estavam presentes na Lei de 9 de abril de 1655, pela qual estes detinham a administração temporal e espiritual sobre os índios aldeados. Dentre suas determinações estava previsto que cabia aos religiosos autorizar as entradas aos sertões, e regulava o acesso dos colonos à mão de obra indígena.

O *Regimento das Missões*, posto em vigor em 1686, e a decorrente divisão geográfica do espaço de atuação das ordens religiosas em 1693²¹, definiram o papel dos religiosos nos aspectos de defesa, e ainda os vetores de expansão lusa e as redes de conexão entre esses pontos de presença portuguesa na região. Estava previsto nesse regimento, por exemplo, que as aldeias de repartição atenderiam às demandas militares e econômicas do Estado. É por essa razão que, quando se trata de índios para tropas, os militares recorrem aos religiosos.

Em 1733, Marcos da Costa, secretário do Estado, citava as aldeias dos padres da Companhia de Jesus, dos padres da Piedade e dos padres da Conceição ao descrever os problemas enfrentados pelo sargento Belquior Mendes de Moraes em uma diligência nas fronteiras entre Portugal e Espanha, para a qual necessitava de índios para compor sua tropa de guerra.²² Em posse de uma portaria passada pelo governador, foi até as aldeias “dos Boccas, Guaricuru e Arucara” das missões dos padres da Companhia de Jesus para pedir alguns índios. Saindo de lá com vinte quatro índios, em determinada altura da viagem, “doze índios dos quais lhe foram dados lhe fugiram logo”, ficando “tão somente uns índios que se lhe emprestou o capitão-mor da vila de Cametá”.²³

Diante da fuga dos índios, o militar pediu auxílio das “aldeias Arapijô, Cavianã, Maturu Missões dos Reverendos Padres da Piedade e Pirabiry e Itacuraca dos Reverendos Padres da Companhia”. Estes, entretanto, “não mandaram nem um só”. Desta feita, ficando “impossibilitado de prosseguir a dita

21 AREZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a Lus de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”: Fundação e consolidação da missão jesuítica na Amazônia portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açai, 2012.

22 Carta do secretário do Governo do Estado do Maranhão, Marcos da Costa, para o comissário provincial fr. André do Rosário, sobre a obrigação de conduzir índios à cidade de Belém do Pará com o objetivo de serem integrados nas tropas de guerra. Belém, 18 de setembro de 1733. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 15, D. 1413.

23 *Idem*.

viagem”. Razão pela qual voltou a Belém, onde o governador lhe passou nova portaria para que tirasse os índios “de onde quer que os achasse”²⁴.

Belquior Medes fora logo à “aldeia do Cayae Mangabeiras dos reverendos Padres da Conceição de onde trouxeram dezessete índios e chegando com eles a esta cidade logo no mesmo dia lhe fugiram nove”. Completando o número “de trinta e tantos índios, estes lhe fugiram todos ficando em um extremo desamparo que nunca experimentou o suplicante” em mais de vinte anos, que “tem de curso por estes sertões no serviço de S.M.”.²⁵

O militar sintetizava o fracasso de sua empreitada, destacando a “fugida dos índios, e principalmente a omissão dos Reverendos padres Missionários”.²⁶ Do mesmo modo, o cabo Amaro Pinto Vieira enfrentava dificuldades em 1729 ao pedir auxílio de sessenta índios das aldeias dos padres da Companhia de Jesus para o acompanharem à conquista do Xingu.²⁷ Parece que o papel desempenhado por esses religiosos no sertão era uma das possíveis conexões entre a defesa do território e os aldeamentos.

Fica evidente em 1733, por exemplo, quando o secretário-geral pedia ao governador que mostrasse o regimento no qual os religiosos eram obrigados a enviar índios para compor as tropas. No documento, solicitava às missões de Santo Antônio que conduzissem “a esta cidade os quarenta Índios Cavaleiros que lhe pedir para a Tropa de Guerra, que vai aos Tocantins”, conforme previsto em regimento.²⁸

Em 30 de novembro de 1737, uma ordem do governador foi enviada a João da Veiga, sargento-mor de Cametá, expressava que ordenasse aos religiosos que “juntasse todos os índios daquela aldeia” e “escolhesse os mais bem dispostos” para embarcar e seguir com a tropa. Solicita ainda que “esta ordem

24 *Idem.*

25 *Idem.*

26 *Idem.*

27 Carta do governador ao rei sobre o descobrimento do Xingu. Belém do Pará, 27 de setembro de 1729. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx.11, D. 1033.

28 Carta do secretário do Governo do Estado do Maranhão, Marcos da Costa, para o comissário provincial fr. André do Rosário, sobre a obrigação de conduzir índios à cidade de Belém do Pará, com o objetivo de serem integrados nas tropas de guerra. Pará, 18 de setembro de 1733. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 15, D. 1413.

mostrará ao reverendo padre missionário e me remeterá uma cópia com o nome dos índios que vêm, e dos mais que ficam na aldeia”.²⁹

Esses indígenas, de acordo com o documento, seguiriam em diligência em que se “poderá gastar de 20 até 30 dias” sem que fosse “necessário trazer consigo mulheres”.³⁰ O afastamento do convívio familiar, ao que parece, era o efeito mais imediato para o indígena que seguia com a tropa; podemos elencar ainda, o afastamento das roças e das demais atividades desempenhadas nas aldeias. Os longos dias que duravam uma jornada, somados às más condições em que viviam os soldados nas tropas tornavam inclusive delicado o retorno do indígena para a aldeia e seus familiares.

Por outro lado, a saída em uma canoa parecia ser uma ocasião propícia para a fuga, como é notável nas repetidas fugas dos índios da tropa de Belquior Mendes, relatada anteriormente. Essa é também a razão que ajuda a entender as resistências dos padres em cumprir essa determinação. Ora, seguir na tropa militar poderia significar a perda definitiva da mão de obra do aldeamento.

Todavia, os índios eram a força indispensável para uma atividade militar, pois eram os guias dos caminhos da floresta, eram os braços que remavam nas canoas e, também, os guerreiros inestimáveis nas guerras. Em 1737, em portaria, o governador João de Abreu de Castelo Branco recomendava aos padres missionários das aldeias do rio das Amazonas e do rio Negro para darem índios ao capitão e cabo da tropa de resgate, Lourenço Belfort, para o que necessitar, seja “para remarem as canoas ou para qualquer outro intento conducente para utilidade da tropa” e ressaltava que “lhe dêem todo o auxílio e favor de que necessitar, porque assim importa ao serviço de S.M”.³¹

O número de indígenas destinado a acompanhar uma tropa dependia da gravidade e importância da expedição ou diligência. Por exemplo, poderiam ser 30 índios como em 1737, o governador João de Abreu de Castelo Branco mandou pedir ao sargento-mor de Cameté.³² Em 1739, o mesmo governador

29 “Ordem a João da Veyga Tenorio sarg.^{to} mor de Camutá”. 30 de novembro 1737. *APEP*, códice 25, doc. 18.

30 *Ibidem*.

31 “Portaria passada pelo governador João de Abreu de Castelo Branco para os padres missionários das aldeias do rio das Amazonas e do rio Negro para darem índios ao capitão e cabo da tropa de resgate Lourenço Belfort, necessários a equipação das canoas na expedição de resgate”. 4 de dezembro de 1737. *APEP*, códice 25, doc. 19.

32 “Ordem a João da Veyga Tenorio sarg.^{to} mor de Camutá”. 1737. *APEP*, códice 25, doc. 18.

ordena aos principais das aldeias da boca do Aricuru, Arucara e Gurupá que dessem 52 índios, “26 em cada canoa”³³ para seguir em expedição; mas os números podiam ser significativamente maiores, como 400 índios, no ano de 1712, quando se solicitava nativos de guerra do Ceará para render índios rebeldes que haviam matado seu cabo Tomás do Vale.³⁴ Ou ainda 800 índios de guerra como citado como necessários para combater a resistência dos Manao e Maypena, no rio Negro³⁵. Esses casos mostram que o número de índios estava atrelado à gravidade e certamente também à natureza da missão.

De acordo Souza Junior, as dificuldades em mobilizar colonos para Amazônia “tornava imperiosa a necessidade de transformar os índios em colonos, levando-os a assumir a defesa do território”³⁶. Como nos lembra Celestino de Almeida, a política de aldeamentos foi importantíssima para o projeto de colonização, pois, os índios aliados integravam as tropas militares e ainda faziam parte de outras atividades coloniais.³⁷

Os aldeamentos, por essa compreensão, não são espaços isolados, mas eram parte do processo defensivo colonial, e por essa razão faziam parte das intrincadas relações de poder e domínio na capitania. O que conferia aos missionários das aldeias um papel muito importante de mobilização de gente no sertão para a tropa militar. Ou seja, faziam parte de uma conexão que passava pelo militar que informava ao governador da necessidade de índios para defesa e, este, por meio de uma portaria enviada pelo capitão de tropa, ordenava aos missionários que organizassem os indígenas que seguiriam na empreitada.

33 [Carta que mandou o governador João de Abreu de Castelo Branco as principais das aldeias Bocas de Aricuru, Aricurá e Gurupá para que estes dêem para cada canoa 26 índios para a expedição]. Belém, 27 de novembro de 1739. *APEP*, códice 25, doc. 248.

34 “Sobre o socorro de 400 índios de guerra que se lhes mandam enviar logo do Ceará para castigarem os índios do Corso por haverem morto o seu cabo Manoel do Valle e seus soldados”. 19 de dezembro de 1712. *AHU*, códice 269, cartas régias para o Maranhão e Pará, f. 4v.

35 Carta do governador Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta à provisão régia de 13 de outubro de 1727, sobre a falta de soldados para servir na capitania e informando acerca da guerra que se verifica no Rio Negro contra o gentio bárbaro Mayapema. Belém do Pará, 14 de setembro de 1728. Anexo: listas e mapa. *AHU*, Avulsos Pará, caixa 11, doc. 974.

36 SOUZA JÚNIOR, José Alves de. “Jesuítas, colonos e índios: a disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena”. *T(r)ópicos de história. Gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Editora Açaí, 2010, p. 58.

37 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 71.

Uma burocracia em que é possível perceber uma relação, ainda pouco estudada, entre *militarização* e *aldeamento*. Todavia, me parece uma possibilidade analítica, para qual é imperativo uma perspectiva plural sobre a militarização, na qual se estabeleça o diálogo da História Militar com outros campos de pesquisa. Essa mudança de eixo requer, sobretudo, postura dinâmica e dialógica do próprio pesquisador.

O “missionário da tropa”: as rezas e a devoção como elemento de controle social de soldados e índios

“Missionário da tropa” foi o termo usado pelo governador em regimento de 12 de fevereiro de 1728 para se referir ao padre Bernardino, o religioso destacado para seguir com a tropa de guarda-costas. A tropa sairia de Belém “com as quatro canoas”, passaria no lugar “em que estão fazendo aldeias, ou juntando gente para ela”, onde embarcaria o “reverendíssimo padre missionário” da “província de Santo Antônio”. De lá, o religioso seguiria junto na diligência por “ser missionário que está nomeado para ir nessa tropa”.³⁸

Na primeira metade do século XVIII, tropas de resgate, descimento, guerra e guarda-costas estão atreladas de tal modo que é difícil tratá-las separadamente. Em outras palavras, numa tropa de resgate, por exemplo, temos soldados atuando em atividades como a vigilância ou defesa do território. Assim como numa tropa de guerra, guarda-costas também se faz descimentos. A tropa é diversa tanto em sua composição humana quanto em suas finalidades. Esse aspecto está relacionado também às despesas que se faziam para expedir uma tropa, razão pela qual a ocasião deveria ser aproveitada em diferentes diligências. Dessa forma, a tropa é entendida aqui como o conjunto de homens, armamentos, apetrechos de guerra e alimentos organizados para uma diligência militar no Estado do Maranhão.

Essa característica explica, de certo modo, à presença do Frei Bernardino com o intuito de realizar descimentos, em uma tropa de guarda-costas, cuja finalidade a princípio seria a averiguação da fronteira entre França e Portugal na região do Cabo do Norte (atual estado do Amapá). Além do “missionário da tropa”, vai outro religioso da província de Santo Antônio em canoa sua a

38 “Regimento de guarda costa passada ao cabo da tropa de guerra, quanto foi vigiar as fronteiras entre Portugal e França”. 12 de fevereiro de 1728. *APEP*, código 7, doc. 25.

praticar e “recolher” os índios que estavam fugidos das suas missões “pelo contágio da bexiga”. Recomendava-se que os militares dessem o apoio necessário. Seguiu também na tropa um índio principal, “dos Maraunos de Murtigura a praticar seus parentes para virem para a mesma aldeia”.³⁹

Os religiosos tinham ainda uma outra função na jornada, a de manter o espírito dos militares e índios alinhados na fé e obediência. Em momento oportuno recomendava-se que realizassem orações durante a viagem a fim de manter essa gente em disciplina. Essa preocupação das autoridades coloniais quanto à manutenção da ordem durante a jornada está atrelada à própria constituição da tropa militar.

As tropas pagas do Estado do Maranhão durante a primeira metade do século XVIII eram constituídas, em sua maioria, por meio de um rigoroso recrutamento compulsório. Uma ação que alcançava colonos livres, degredados, “vadios”, “vagabundos”, gente proveniente da capitania ou de outras partes do império português. Indígenas mobilizados de diversas partes do “sertão” amazônico. Essa gente, em sua grande maioria, sem aptidão ao serviço das armas, era empurrada a uma condição que tornava este serviço bastante indesejável⁴⁰. Uma característica que também pode ser observada na constituição de companhias militares no reino. A aversão dos súditos à integração ao serviço militar prejudicava sobremaneira o provimento das companhias, conforme destaca Fernando Dores Costa.⁴¹

Essa aversão ao serviço das armas era potencializada pelos deslocamentos forçados às fronteiras, o afastamento familiar, os baixos soldos, as precárias condições do serviço, falta de fardamento e insuficiente alimentação. Esses aspectos traduziam-se em deserção por parte dos soldados, a fuga dos indígenas, as revoltas e descontamentos. Esse sistema de recrutamento, que na definição de Álvaro de Sousa e Fernão Teles se compõe de toda *sorte de gente*⁴², convulsionava a convivência na tropa e nas guarnições. E, por outro, impulsionava a

39 *Idem.*

40 VIANA, Wania Alexandrino. *A “gente de guerra” na Amazônia Colonial: composição e mobilização de tropas pagas na Capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII)*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

41 COSTA, Fernando Dores. *Insubmissão: aversão ao serviço militar no Portugal do século XVIII*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

42 *ANTT*, Conselho De Guerra, Consultas, Maço 3, Caixa 28, D. 119.

indisciplina militar. Sendo as expedições de tropas interpretadas como ocasiões propícias para conflitos.

Soma-se a isso o tempo da jornada que a depender da finalidade poderiam demorar dias ou até meses de convivência entre diferentes indivíduos armados. No ano de 1737, em ordem passada ao sargento-mor de Cametá, o governador ordenava-lhe que preparasse 30 índios para uma expedição, destacando que “aqueles que não tivessem armas este lhes dará como também munições e mantimentos necessários”.⁴³ Os materiais necessários eram dispostos em um rol anexo geralmente em portaria destinada ao provedor da Fazenda real, que seria responsável por haver o que continha no rol, sendo que a despesa deveria ser levada ao tesoureiro da Fazenda para que este tomasse conta dos materiais.

Em 6 de julho de 1739, um rol passado ao provedor da Fazenda pedia o fornecimento de materiais para a matalotagem de uma tropa de resgate. Nele encontramos, dentre outros materiais, “dez machados”, “dez enxadas”, “dez foices”, “meia arroba de pólvora”, “três alqueires de farinha”, “meia dúzia de chapéus” e “dois rolos de pano de algodão”.⁴⁴ Em 1742 em outro rol encontramos novos materiais, “2 arrobas de tabaco”, “40 canadas de aguardente e meia”, “36 galinhas”, “2 bois”, “1 capado”, “3 barris para salgar os ditos dois bois e capado”, “3 arrobas de açúcar”, “10 alqueire de sal”, “1 canada de hóstia” e “50 paneiros de farinha”.⁴⁵

Uma organização que inclui uma preparação de gente e materiais. Observa-se que no rol de 1742 é descrito entre os materiais “uma canada de hóstia”, o que pode sugerir que durante a empreitada fosse administrada por esses religiosos a liturgia desse sacramento. Embora a fonte não seja explícita sobre essa questão, é importante lembrar que a presença de religiosos estava na própria composição das companhias militares com a capelania⁴⁶.

43 “[Ordem enviada pelo governador ao sargento mor de Cametá, João da Veiga Tenorio para que este junte na aldeia 30 índios para saírem em expedição]”. 30 de novembro de 1737. *APEP*, códice 25, doc. 18.

44 “[Rol que se passou ao provedor mor da fazenda real sobre os materiais necessários para a tropa que desceu com o mestre de campo João Mogu de Deus, cuja despesa se levará ao tesoureiro da fazenda]”. São Luís do Maranhão, 6 de julho de 1739. *APEP*, códice 25, doc. 168.

45 “Ao provedor da fazenda real mande preparar por conta da mesma fazenda duas canoas grandes e o rol do que se faz necessário para fazer viagem do Pará ao Maranhão”. 20 de março de 1742. *APEP*, códice 25, doc. 429.

46 “Capelania significa o cargo, a dignidade ou ofício de capelão. O capelão é o sacerdote responsável por atender em uma capela ou prestar assistência religiosa a todos os que a esta capela

Nas tropas, o capelão-mor era responsável pelo atendimento espiritual dos militares. De acordo com Jorge Victor de Araújo Souza, um capelão-mor presente nas tropas na América portuguesa realizava as seguintes funções: “o cuidado com os feridos, oferecimento dos sacramentos em locais de batalha e enterros dos mortos”. Mas também os capelães poderiam “pegar em armas durante os combates”⁴⁷.

No reino em 1715, por exemplo, a figura do capelão-mor aparece nas companhias de Infantaria juntamente com o oficialato que contava com 10 tenentes, 10 alferes, 10 sargentos, 1 cirurgião-mor, 1 furriel-mor. Essa estrutura é verificada nas companhias de Infantaria do Coronel Gonçalo Teixeira de Mesquita, na Província Trás os Montes, e dos coronéis José Delgado Freire e Manoel Esteves Feio na província da Beira. Assim também se estrutura a companhia de Cavalaria da Província de Alentejo, do Coronel Conde dos Arcos, que contava com 10 tenentes, 10 Alferes, 10 furriéis e 1 furriel-mor. Além de 1 capelão-mor e 1 cirurgião-mor ⁴⁸.

Nas capitânias do Pará e Maranhão até 1750 as forças regulares estavam divididas em 5 companhias, 4 de infantaria e 1 de artilharia. Cada companhia de infantaria tinha 1 capitão, 1 alferes, 2 sargentos e 2 cabos. A companhia de Artilharia possuía 1 alferes regente, 2 sargentos e 2 cabos⁴⁹. Embora não se verifique a descrição do capelão-mor na estrutura dessas companhias como consta para o reino, não significa a sua ausência.

No auto de devassa referente à Guerra contra os Aruã do Marajó (1721-1722), o Frei Manoel é descrito como “reverendo padre capelão” e é listado na

pertençam, sejam seus adeptos ou familiares”. Essa assistência é estendida às companhias militares. ALMEIDA, Marcelo Coelho. *A religião na caserna: o papel do capelão militar*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo: 2006, p.19.

47 SOUZA, Jorge Victor de Araújo. “Com a cruz em uma mão e a espada na outra: possibilidades de ascensão de capelães nas guerras aos holandeses – Notas de pesquisa”. *ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* – Fortaleza, 2009, p.1.

48 *ANTT*. Livros de Registros do Extinto Conselho de Guerra- Nº 63- (1715-1717). Despachos 1715.

49 A recomposição da estrutura militar ver: VIANA, Wania Alexandrino. *Gente de guerra, fronteira e sertão: índios e soldados na capitania do Pará (primeira metade do século XVIII)*. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. p. 97-98.

repartição dos Aruã⁵⁰. Certamente esse religioso acompanhou a tropa do João Paes do Amaral na guerra que se fez a estes índios. Todavia, ao que parece, a presença do capelão da tropa militar se tornará mais efetiva a partir de 1750 em um contexto de reformulação do militarismo na capitania decorrente das reformas pombalinas e das reformas militares da década de 1760.

Em 1752, por exemplo, um Alvará de D. José a Francisco Xavier de Mendonça Furtado ordenava que criasse dois regimentos de infantaria na capitania do Pará – em Belém e Macapá – sendo compostas por dez companhias de cinquenta praças cada. E entre seus oficiais, designe também um Capelão⁵¹. No ano seguinte, em 1753, ofícios do secretário de estado da Marinha e Ultramar ao governador ressaltava a nomeação do frei José António de Freitas, religioso da Ordem das Mercês, para o lugar de capelão de uma Tropa de Guerra⁵².

A partir de 1752, aparecem na documentação, com o ofício de capelão, dentre outros sujeitos, Manuel Ferreira, José Torres de Brito, Nicolau Gaspar da Fonseca, João da Salvação, Manuel Eugénio da Cruz, Domingos Pereira, António Tavares da Soledade e Filipe Jaime António⁵³. O volume documental em que aparece o ofício de capelão na segunda metade do século XVIII parece indicar que a presença desses religiosos na estrutura militar das tropas se efetiva para esse período. E, por outro lado, aponta a necessidade de uma pesquisa mais sistemática sobre a presença e atuação desses sujeitos na composição militar da capitania do Pará.

Todavia, a ausência de registros sistemáticos da capelania nas tropas do Pará até 1750 pode indicar que o atendimento espiritual dos militares era realizado por esses religiosos das missões que acompanhavam a tropa, sendo o “missionário da tropa” como designado em 1728 ao padre Bernardino. Esses religiosos cumpriam não apenas as atividades referentes à missão, mas também o controle dessa gente em dias e até meses no ambiente de canoas que se deslocavam por rios e igarapés da região.

50 *Boletim de Pesquisa Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia – CEDEAM*, Universidade do Amazonas. Manaus, v. 6, n. 10, p.35, jan./jun. 1987.

51 Alvará do rei a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Lisboa 14 de novembro de 1752. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 33, D. 3148.

52 Ofícios secretário de estado da Marinha e Ultramar ao governador. Lisboa, 8 de agosto de 1753. *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 35, D. 3240.

53 Ver: *AHU*, Avulsos do Pará, Cx. 35, D. 3292; Cx. 45, D. 4172; Cx. 47, D. 4281; Cx. 48, D. 4405; Cx. 60, D. 5319; Cx. 74, D. 6216; Cx. 95, D. 7535.

Em um documento de 29 de novembro de 1739, o governador passava as instruções a uma tropa comandada pelos sargentos Aniceto Francisco de Távora e Pedro Miguel que seguia em expedição ao rio Solimões. Entre as instruções constava que “por ser causa escandalosa no que vão a estas viagens e esquecerem-se totalmente da Lei de Deus”, que se faça com soldados e índios alguma liturgia “rezando com eles um terço do rosário, ou alguma parte dele, na hora que mais comodamente o puderem fazer”⁵⁴.

A manutenção do controle social da tropa através da oração e da fé era tão importante que esse rito, como consta no documento, deveria ser realizado “sem falta” “ainda que percam algum pouco da viagem”.⁵⁵ Esse aspecto evidencia a participação da igreja e seus agentes nas tropas militares do Pará na primeira metade do século XVIII.

A oração do rosário para apaziguar os ânimos nas tropas era tão importante que em caso de ausência de missionários as orações deveriam ser realizadas pelo próprio cabo da tropa. A disciplina militar imbrica-se à obediência de Deus. O militar cristão elevava a fé católica romana. A sua prática era autorizada e legítima no ministério das orações em uma empreitada militar. E isso está relacionado a uma nova interpretação do militar e da guerra elaborada, sobretudo, a partir do século XVII.

A disciplina do soldado estava vinculada não apenas ao efetivo serviço das armas, mas também à conduta, à moral e à doutrina cristã do indivíduo. O soldado “não é um corpo separado do exército, e assim como todos os membros do corpo humano ajudam à conservação do suposto segundo as suas necessidades”, assim, o soldado “que é membro de um exército não se há de aventurar senão nas coisas necessárias à conservação vitória do mesmo exército”⁵⁶. O corpo disciplinado e organicamente integrado ao propósito do serviço das armas.

Essa mudança no traço moral e comportamental do soldado está relacionada, em Portugal, à constituição de companhias formadas por súditos do

54 “Lembrança das couzas que o Il^{mo} e Ex^{mo} S^r manda advertir ao Sarg^{to} de n^o Aniceto Fran^{co} de Távora, e a Pedro Miguel na viagem que fazem na canoa de El Rey e doa rios de Salmoens”. 29 de novembro de 1739. *APEP*, código 25, doc. 252.

55 *Idem*.

56 VASCONCELOS, Luís Mendes. “A arte militar dividida em três partes...”. Imprensa por Vicente Alvarez, Lisboa, 1612 *apud* BORGES, João Vieira. *O pensamento estratégico português, contributos (séculos XVI-XIX)*. Prefácio: Lisboa, 2006. p. 95-96.

reino (as companhias de ordenança, regulares e auxiliares) e à guerra moderna alterada pelas inovações dos aparatos bélicos e da atuação das forças militares em campanha⁵⁷.

Antonio Manoel Hespanha ressalta que nessa “guerra orgânica e regulada, a obediência e a prudência ocupam agora, o primeiro lugar nas virtudes e vícios dos militares”. Além do “caráter sacrificial da guerra – mas, em qualquer caso, a sua proximidade da justiça – faz com que o ser bom cristão constituísse uma qualidade primeira”. Compete ao militar, em primeira ordem, “defender a fé, o rei e a pátria”⁵⁸

O alinhamento disciplinar do soldado-súdito-cristão está ligado à devoção do indivíduo na professa fé na igreja católica romana. A obediência irrisrita aos superiores na hierarquia militar, cuja representação suprema é o rei, e suas ações são motivadas em nome de Deus. Como escreve Rui Bebiano “em serviço de Deus e do rei”, uma prática de guerra “vacionada para a defesa, com recurso à força, dos interesses da religião e da monarquia”⁵⁹.

O controle social da tropa pela fé e devoção é sintomático do entendimento da Coroa e da Igreja sobre o comportamento do indivíduo regulado pela conduta do bom cristão. Assim, a condição de soldado se expressa no “vínculo de subordinação e de obediência”. Ao sentar praça nos “livros de sua majestade fica obrigado em solene juramento de servir bem e fielmente a seu rei e capitão general e obedecer a todos os seus oficiais e tudo que for do serviço del rei”⁶⁰. Uma tentativa disciplinadora que não conseguiu arrefecer as diversas resistências empreendidas por soldados que desertaram, solicitaram baixa, fizeram motim, denunciaram abusos dos seus superiores e colocaram-se

57 Em Portugal essas mudanças são impulsionadas pelo ambiente de afirmação internacional no século XVII, mas, sobretudo, pelas enormes mudanças no campo da militarização e guerra na Europa verificadas a partir do século XV. Um processo, caracterizado por Michel Roberts de *Revolução Militar*, pela introdução e impacto da tecnologia da arma de fogo, no organismo militar e na relação com a sociedade. Ver: ROBERTS, Michael. *The military Revolution*. 1560-1660. Belfast: Queen's College, 1956.

58 HESPANHA, Antonio Manuel. “Introdução”. BARATA, Manuel Themudo; TEIXEIRA, Nuno Severiano (org.). *Nova História Militar de Portugal*: Nova História Militar de Portugal. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 22-23.

59 BEBIANO, Rui. “A guerra: o seu imaginário e sua deontologia”. In: BARATA, Manuel Themudo; TEIXEIRA, Nuno Severiano (org.). *Nova História Militar de Portugal*. p. 40.

60 COSTA, Fernando Soares. “Milícia e sociedade: recrutamento”. In: BARATA, Manuel Themudo; TEIXEIRA, Nuno Severiano (org.). *Nova História Militar de Portugal*: Nova História Militar de Portugal. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 93.

como agentes desse processo. Do mesmo modo os indígenas que também empreenderam fuga, fizeram guerra, negociaram em razão de seus interesses, imprimindo outros caminhos, que pelo limite deste texto não será possível desenvolver aqui.

De todo modo, a relação entre militarismo e fé parece não se encerrar na primeira metade do século XVIII. Em 1777, a Lei V das instruções militares destaca que como consta nos regimentos de infantaria e cavalaria, os “tambores e as trombetas devem dar o sinal e fazer o toque da Alvorada, de recolher, e de rezar”. E, “sendo justo que como católicos empreguem mais algum tempo do dia ou da noite nos atos da religião”, para o que se declarava “que a sobredita reza deve consistir no terço do rosário” e que as horas que se devem fazer “deve ser as que julguem mais cômodo e compatíveis com o serviço diário”⁶¹.

Essa determinação de 1777 parece sinalizar para a permanência de uma conduta militar, da qual espera-se expressa obediência não apenas aos seus oficiais superiores, mas também à lei de Deus. A devoção, a fé e a moral instituídas pela igreja ao cristão afinavam-se ao comportamento disciplinado do soldado que em tudo deveria agir para o bom funcionamento das forças militares e de suas campanhas. Afinal, esse ajuste entre as finalidades da fé e das armas produzia o soldado-súdito-cristão ao passo que promovia os interesses da igreja e da Coroa.

Considerações finais

Busquei ao longo deste texto estabelecer a conexão entre a igreja e os aspectos de defesa da capitania do Pará durante a primeira metade do século XVIII. Tracei caminhos para explicar que esse sistema defensivo complexo e particular elaborado nessa parte da conquista dilatava os limites do militarismo abalizado pelas três companhias de que se compõem os *corpos* militares de Portugal: as companhias de Ordenança, Auxiliar e Regular. Esse aspecto, por outro lado, aproximava desse universo agentes, que a rigor, não pertencem a esse lugar.

Me refiro aos diversos grupos indígenas integrados às tropas militares na região e aos missionários que nos aldeamentos e nas tropas enredaram-se nas

61 Lei V. COSTA, Veríssimo Antônio Ferreira da. *Collecção Systemática das Leis Militares de Portugal*. Tomo II, p. 58.

.....

dinâmicas constituídas em torno do provimento da tropa militar e da efetiva defesa desses territórios. Diferentes sujeitos, motivados por interesses diversos tencionaram a embaraçosa e intrincada relação entre a propagação da fé e das armas. Seja nos conflitos entre religiosos e militares em torno do provimento de indígenas para as tropas ou na presença e atuação de religiosos no controle social dos indivíduos que integravam uma diligência militar.

Mas, para além disso, ao aproximar esse sistema defensivo da igreja e seus agentes, busca-se chamar a atenção para o necessário diálogo entre a chamada Nova História Militar e outros campos de estudo. Esse deslocamento do eixo analítico das estruturas do militarismo europeu só é possível com a ampliação da perspectiva que requer a integração de novas fontes, a definição de novos caminhos metodológicos e a problematização dos limites conceituais dos estudos sobre defesa.

Aliás, é a tentativa de compreender esse sistema defensivo do Pará na primeira metade do século XVIII que tem tornado cada vez mais imperiosa a necessidade de diálogo com outros campos do conhecimento e novas possibilidades analíticas. Afinal, compreender a atuação da igreja e seus agentes no provimento e controle social das tropas militares só é possível a partir dessa conexão.

“E PELO NOME DE FRADES D’EL REI ÉRAMOS CONHECIDOS NA CORTE”: OS CAPUCHOS DA PIEDADE NA AMAZÔNIA COLONIAL (1693-1759)

Frederik Luiz de Andrade de Matos¹

Os franciscanos da Piedade: a origem

A conquista e ocupação da região hoje denominada Amazônia tiveram início a partir da expedição portuguesa que expulsou os franceses de São Luís do Maranhão, culminando com a fundação da cidade de Belém, em janeiro de 1616. Essas cidades serviram como centros de ocupação portuguesa e de defesa territorial da região contra “invasores” estrangeiros, que mantinham interesses na região, no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Os primeiros colonizadores lusos que se instalaram na região sentiram a necessidade premente da utilização do trabalho do gentio para as suas tarefas diárias. Porém, para que houvesse essa ajuda, seria necessária a prática com os

1 Doutor em História Social da Amazônia (UFPA). (Instituto Federal do Pará – Campus Parauapebas). E-mail: frederik.matos@gmail.com.
Essa pesquisa contou com uma bolsa de mestrado concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES (março/2011 – março/2013).

indígenas, tornando-se imprescindível a presença de missionários que pudessem trabalhar na catequização dos índios.²

Segundo Maria Adelina Amorim,

A única defesa possível tinha que passar pelo estreitamento de relações de paz com os índios, processo que implicava a sua conversão e consequente aldeamento, viabilizados pelo missionário. O enquadramento dos índios numa sociedade do tipo da colonial estruturava-se, simultaneamente, em termos de vida política (a missão como “pólis”) e de vida cristã (a missão como doutrina). Evangelizar era conquistar almas; conquistar almas era criar vassalos de Sua Majestade.³

Entrementes, os primeiros missionários a aportarem em Belém foram os franciscanos de Santo Antônio, em 1617. Quatro foram os frades designados para o início dessa tarefa missionária. Já em 1626, transferiram-se para o Convento, que se situava entre o Forte e o riacho do Una, local do primeiro Hospício construído por esses missionários.⁴ A partir da fundação dos primeiros aldeamentos e do trabalho de catequização, os moradores já começaram a ser beneficiados, pois o braço indígena também serviu nas disputas travadas contra os invasores estrangeiros, com destacamentos comandados pelos próprios franciscanos.⁵

Durante esse período inicial do trabalho do projeto de catequização, a questão envolvendo a mão de obra indígena e a utilização dos índios como escravos pelos colonos ainda não havia se tornado um debate intenso, mesmo com as denúncias efetuadas pelo primeiro Custódio dos franciscanos de Santo

2 REIS, Arthur Cezar Ferreira Reis. *Síntese de história do Pará*. Belém: Amazônia Edições Culturais (AMADA), 1972, pp. 31-32.

3 AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos. Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, p. 135.

4 CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: EDUFPA, 1973, v. 1, p. 163. Segundo Maria Adelina Amorim os quatro frades capuchos eram: frei Antônio da Merceana, com a função de Comissário, frei Cristóvão de São José, como vice-Comissário, frei Sebastião do Rosário e frei Filipe de São Boaventura. Estes embarcaram em direção a Belém no dia 22 de junho de 1617, na companhia de Francisco Caldeira Castelo Branco. Ver AMORIM. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, p. 81.

5 REIS. *Síntese de história do Pará*, p. 31.

Antônio no Maranhão, frei Cristóvão de Lisboa.⁶ Esses conflitos começaram a se agudizar a partir da instalação dos missionários da Companhia de Jesus, em meados do século XVII. Essa ordem religiosa defendia uma perspectiva diferente da dos moradores quanto à aquisição e distribuição de trabalhadores índios, seguindo uma política monopolista e expansionista do padre Antônio Vieira, sofrendo assim a oposição dos colonos, sendo inclusive expulsos da região duas vezes durante o século XVII (1661 e 1684). As questões envolvendo as disputas entre colonos e missionários tentaram ser resolvidas com a promulgação do *Regimento das Missões* em 1686.⁷ O *Regimento* determinava que as ordens deveriam cuidar dos aldeamentos indígenas sendo responsáveis pelo poder temporal e espiritual dessas localidades.⁸ Além disso, em 1693, uma Carta Régia determinava a jurisdição de cada uma das ordens no território do Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁹ Fora os jesuítas, outras ordens missionárias atuaram na região amazônica, como mercedários, carmelitas e franciscanos; estes últimos divididos em três Províncias. A partir de então, destaca-se uma delas, os franciscanos da Província da Nossa Senhora da Piedade.

Os primeiros franciscanos que aportaram no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão, como também os que vieram em seguida, pertenciam à corrente dos Observantes. Os Observantes eram um dos dois ramos nos quais se dividiu a Ordem Franciscana, já durante o século XIV, o outro ramo era chamado de Conventuais. Cada uma dessas correntes defendia uma forma de conduta. Os Observantes pregavam a observância integral da Regra de São Francisco, impondo aos seus adeptos a severidade e a pobreza. Essas virtudes foram levadas em conta na forma simples das edificações desses religiosos. Já os Conventuais seguiam o modelo de habitações em conventos amplos,

6 Sobre a importância do frei Cristóvão de Lisboa, durante o período em que esteve à frente da Custódia do Maranhão, ver AMORIM. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, especialmente o capítulo VII.

7 “Regimento das Missões”. In: LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, p. 369-75. vol. IV.

8 Ver MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. *Clio*, v. 27, n. 1, p. 46-75, 2009.

9 “Para Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos padres de Santo Antônio as missões do Cabo do Norte”. 19 de março de 1693. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, v. 66, p. 142-44, 1948.

seguindo a disciplina de uma vida monástica, defendendo a pobreza, porém com alguns privilégios, e assentando-se em centros urbanos.¹⁰

Como já foi assinalado, foram três as Províncias¹¹ franciscanas que estiveram presentes no Estado do Maranhão e Grão-Pará durante os séculos XVII e XVIII. A primeira a adentrar a região amazônica foi a Província de Santo Antônio, criada em 1536 em Portugal, chegando ao Maranhão em 1614, e três anos depois a Belém. Logo em seguida, vieram os franciscanos da Província da Piedade, começando o seu trabalho missionário no Vale Amazônico em 1693. Por último, os franciscanos da Província da Imaculada Conceição, também conhecidos como frades da Conceição da Beira e Minho, datando a sua criação em 1705, presentes no Estado do Maranhão desde 1706.¹²

Os Capuchos¹³ de Nossa Senhora da Piedade tem origem em fins do século XV na Espanha, organizada por Frei João de Guadalupe. Em 1509, foi juridicamente erigida em Portugal uma Custódia que, em 1517, tornou-se Província.¹⁴ É novamente Maria Adelina Amorim que nos oferece mais detalhes sobre a formação da Província da Piedade em Portugal. Segundo a autora, frei João de Guadalupe, uma figura mística inserida em uma corrente defensora

10 AMORIM. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, pp. 63-64; CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009, p. 20. Para entender um pouco mais sobre a Regra criada por São Francisco de Assis e os desdobramentos da implantação desta, com a separação entre Conventuais e Observantes, ver FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/ FAPESP/ EDUSP, 1995 (Coleção Estudos); FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

11 Conjunto de conventos com autonomia, dependentes de um superior Provincial e Definitório. Regidos por estatutos próprios, devidamente aprovados. Cf.: AMORIM. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, p. 330 (Glossário franciscano).

12 CARVALHO JUNIOR. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, p. 20. Esse autor explica que os franciscanos da Imaculada Conceição também eram chamados de frades da Conceição da Beira e Minho por conta dos agrupamentos de conventos dessa Província em Portugal, que eram divididos em áreas geográficas, no caso as regiões do Minho, e as Beiras, em Portugal, e que se originaram a partir de um cisma ocorrido entre os frades da Província de Santo Antônio.

13 Esse termo “capucho” se deu por usarem um hábito de burel de que fazia parte um capelo piramidal, semelhante ao usado por São Francisco de Assis. Cf.: AMORIM. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*. Op. cit., p. 64; Idem. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*. Tese de doutorado apresentada à Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras/Departamento de História, 2011, vol. I, p. 119.

14 FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 120.

de fundamentos mais autênticos, dirigiu-se a Roma em 1498 munido de cartas dos reis espanhóis, D. Fernando de Aragão e D. Isabel de Castela com o intuito de pedir ao papa Alexandre VI uma “autorização para seguir uma observância mais estrita da *Regra* franciscana”.¹⁵ Assim, com a autorização papal e régia, foram criadas no território espanhol algumas casas que seguiam as normas Observantes, unindo-se sob o nome de Província da Piedade. Porém, após a morte de seu fundador, em 1503, essa Província passa a ser questionada por seus pares franciscanos de outras correntes, ocasionando a fuga de vários frades para Portugal, onde foram recebidos em Vila Viçosa, obtendo imediatamente o apoio do Duque D. Jaime de Bragança. Ao ser oficializada em 1509, por uma breve papal, a Piedade tornou-se a primeira Custódia capucha da família seráfica em Portugal, algo inédito até então.¹⁶

Findo esse breve relato sobre a origem da casa franciscana da Piedade em terras lusas, é chegado o momento de compreender como tais religiosos chegaram ao Estado do Maranhão e Grão-Pará e o seu estabelecimento na capitania do Pará.

Em 1692, o Capitão-mor de Gurupá, Manoel Guedes de Aranha, se indispôs com os jesuítas que atuavam na região. Enviando um pedido ao rei que se retirassem os jesuítas dessa localidade, solicitou a vinda de outros religiosos, sendo sugerido que poderiam vir os carmelitas descalços, ou os capuchos da Piedade. Em 1693, desembarcaram em Belém nove frades da Província franciscana da Piedade, dirigindo-se diretamente para Gurupá. Iniciou-se assim, a missão desses frades no trabalho de evangelização dos gentios do então Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹⁷

É fundamental apontar que os missionários da Província da Piedade chegaram após a promulgação do *Regimento das Missões* de 1686, que delegava aos missionários o governo temporal das aldeias, dando-lhes margens

15 AMORIM. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)*, p. 120.

16 *Ibidem*, pp. 120-121. Na sua tese, Maria Adelina transcreve um documento que relata o encontro do Duque D. Jaime de Bragança com alguns frades da Piedade, narrando a forma como estes religiosos foram acolhidos pelo Duque em Vila Viçosa, a partir do pedido de D. Jaime para o rei D. Manoel, seu tio. Vale ressaltar que durante esse período, a casa de Bragança figurava como a segunda família da nobreza portuguesa. Essa casa assume o trono português, em dezembro de 1640, após o período em que a coroa portuguesa esteve unificada com a coroa espanhola (1580-1640).

17 REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997, 2. ed., p. 41-42.

para manobras jurídicas e políticas. Esse *Regimento* fazia concessão às ordens religiosas no tocante ao direito às entradas no sertão e ao estabelecimento de novas missões.¹⁸ Prevvia também a criação do cargo de Procurador dos Índios; a proibição da moradia de homens brancos e mestiços nos aldeamentos; a repartição bipartite dos índios aldeados, ficando uma parte nos aldeamentos e estando outra a serviço dos moradores e da Cora. Os índios seriam considerados livres, tendo assim os seus serviços pagos por salários a serem estipulados conforme a especificidade local. Foram atribuídos vinte e cinco índios a cada missão e, enfim, foi definido quais deveriam entrar na repartição dos serviços.¹⁹ Porém se fazia necessário uma melhor distribuição das responsabilidades dos aldeamentos entre as diversas comunidades religiosas. Essa grande divisão ocorre em 1693, fixando os campos de atuação dos missionários.²⁰ Essa rede de aldeamentos foi dividida entre as ordens que atuavam na colônia amazônica, já que os padres da Companhia não possuíam o número de missionários suficientes para garantir a assistência às missões de acordo com as disposições do *Regimento das Missões*.²¹

Na divisão ocorrida por decisão da Carta Régia de 19 de março de 1693, os Capuchos da Piedade ficaram responsáveis por todas as terras e aldeamentos junto da Fortaleza de Gurupá e as terras que estavam para cima do aldeamento de Urubucoara (atual município de Almerim), compreendendo os rios Xingu, Trombetas e Gueribi. Por conta de imprecisões geográficas e da realidade local, logo surgiram conflitos entre jesuítas e Capuchos da Piedade por conta da região do Xingu. Em 1694, o rei deliberou que o distrito da Fortaleza do Gurupá fosse confiado aos franciscanos da Piedade.²²

Os Piedosos construíram o seu primeiro convento, no interior da Fortaleza do Gurupá, ele passou a ser o centro missionário para todo o Estado, auxiliando inclusive nas defesas do forte contra as invasões estrangeiras. Também

18 FRAGOSO, Hugo, OFM. "A era missionária (1686-1759)". In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 158.

19 MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. "O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa". pp. 50-51.

20 FRAGOSO. "Os aldeamentos franciscanos no Pará", p. 131.

21 ARENZ, Karl-Heinz. "Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuítas na Amazônia portuguesa (1661-1693)". *Anais do 3º Encontro Internacional de História colonial: cultura, poderes e sociabilidades no mundo atlântico (séc. XV-XVIII)*, Recife, UFPE, 2010, p. 926.

22 FRAGOSO. "Os aldeamentos franciscanos no Pará", p. 131; WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 152.

levantaram, a partir de 1706, um hospício em Belém, com o nome de São José, já que não podiam construir um convento por conta da existência do convento dos Capuchos de Santo Antônio. O prédio ficou inacabado devido à expulsão dos capuchos da Piedade do Estado do Grão-Pará e Maranhão no ano de 1759.

Suas missões no interior eram, em ordem alfabética: Arapijó (índios Capunas, Mamins e Nambibares), situado na foz do rio Xingu, não muito distante de Gurupá que, antes de 1693 estava sob o controle dos jesuítas; Atumã (índios Pariguis), provavelmente também estava sob jurisdição dos jesuítas antes de 1693, ficou como missão dos Piedosos até 1708, quando ocorre a morte de dois frades nas mãos dos aldeados, após guerra em represália a esses índios quem assume são os mercedários; Caviana, à margem esquerda do Xingu, também missão jesuítica antes da repartição. Curuá-Manema (índios Tauiponás, Nambocoaras e Abarés), às margens do rio Curuá, perto de Surubiú (atual Alenquer), atividade missionária nesse aldeamento foi uma extensão dos trabalhos em Pauxis; Gurupá (índios Tupinambás) localizava-se nas proximidades da fortaleza homônima, pouco distante da foz do rio Xingu; Gurupatuba (índios Tapuiassus, Apamas, Gonçaris, Manaos e Juriparis), situado nas margens do rio homônimo, também era pertencente aos jesuítas, atualmente Monte Alegre. Maturu (índios Sumas e Toras), à margem esquerda do Xingu, próximo a sua desembocadura, antiga missão jesuíta, hoje Porto de Moz; Jamundá (índios Babuís, Jamundás, Parucoatós e Uaboís), antiga missão jesuítica situada abaixo da confluência do rio Pratucu, os Piedosos mudaram o lugar dessa missão em 1698 para a confluência do Tanaquera, voltando posteriormente ao seu primitivo lugar, se tornou a vila de Faro; Pauxis (índios Pauxis, Arapiús, Coriatis, Candorizes, Mepuris e Janatuãs), situado junto à fortaleza de Pauxis, servia de auxílio e defesa, já que era lugar estratégico para a vigilância de embarcações que subiam e desciam o rio Amazonas, tornando-se depois a cidade de Óbidos. Surubiú (índios Abarés, Apamas, Orossans e Manaos), antes de 1693 os jesuítas haviam desenvolvido trabalhos na região do rio Cumá, os Piedosos ao receberem este aldeamento o transferiram, depois de 1701, para o rio Surubiú, se tornou a cidade de Alenquer e Tocantins (índios

Tocantins), fundada por frei Manoel de Marvão em 1739, provavelmente se situava nas proximidades da vila de Cametá.²³

A vida e o convívio nesses espaços e a forma como os religiosos se adequaram a cada um deles, criando redes de alianças para se beneficiarem em certas situações, ou para se oporem a outros, demonstram que os missionários da Piedade também se transformaram em agentes políticos na colônia. Eles não se abstiveram de ingressar em tramas e “teias”, tanto políticas ou econômicas, visando ao benefício próprio, como no caso da repartição dos aldeamentos. Tais relações e minúcias desse cotidiano, ocorridas ao longo dos anos, nos espaços de convivência onde os capuchos da Piedade se fizeram presentes serão apresentadas a seguir.

Os espaços de convivência: o cotidiano nos aldeamentos

A missão dos franciscanos da Piedade inseriu-se em um contexto em que a Coroa portuguesa procurava afiançar o seu domínio na Amazônia, por meio de uma ocupação ao mesmo tempo colonizadora e catequizadora. Para Ângela Domingues,

O território amazônico, habitado desde tempos imemoriais pelas etnias indígenas, era considerado à luz do direito colonial europeu da época como terra livre, porque sobre ela não se exercia a autoridade de outro soberano cristão, nem nela viviam povos cristãos. Assim, juridicamente, a autoridade da coroa portuguesa sobre solo amazônico só encontraria contestação legítima quando a colonização luso-brasileira colidisse com a colonização de outro país europeu. Para tornar sólida e fundamentada a sua autoridade, o

23 Os etnônimos dos grupos indígenas citados estão de acordo com a grafia apresentada pela historiografia aqui referendada. Ver MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. “*Desobedientes e absolutos*”: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado. Monografia de conclusão de curso (História), Belém: UFPA, 2010; CARVALHO JUNIOR. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, p. 29; FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 135-137; REIS. *A Conquista espiritual da Amazônia*, p. 44-45; WILLEKE. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 152. Sobre o aldeamento às proximidades da vila de Cametá, nos informa Manoel Barata que, era primeiramente administrada pelos frades carmelitas (1643), depois, em 1655, para as mãos dos jesuítas, sendo substituídos pelos capuchos da Piedade, em 1693, permanecendo estes até 1759. Ver BARATA, Manoel. “A capitania de Cametá”. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, T. 69, parte II, 1908, p. 185-186; CRUZ, Ernesto. “Cametá: aspectos da sua formação”. *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos (ABAPP)*, tomo XI, São Paulo: Editora Monumento, 1969, p. 51.

príncipe cristão devia proceder à ocupação física do espaço e manifestar o desejo de integrá-lo, de forma permanente, na sua área de soberania.²⁴

É nesse *locus* que os recém-chegados Piedosos, desconhecedores desse ambiente, irão começar o seu trabalho missionário. Vale ressaltar que eles se inserem no Estado do Maranhão e Grão-Pará a partir do sertão amazônico – no caso Gurupá – e não nas duas principais cidades, Belém e São Luís. Isso é um dado interessante na medida em que a experiência inicial desses missionários em plagas maranhenses se dá diretamente em lugares de maiores conflitos, em espaços de difusão da penetração portuguesa pela Amazônia; a Fortaleza do Gurupá chegou a ser chamada de “boca do sertão”.²⁵ Portanto, os capuchos da Piedade aprendem no dia a dia os obstáculos impostos pelos homens e pela natureza ao trabalho missionário.

Infelizmente, por motivos de limitações documentais e historiográficas, esse cotidiano não poderá ser analisado de forma mais ampla, inclusive havendo casos em que ficou incompleto todo o desenrolar dos eventos. Entretanto, com as fontes disponíveis, e com o amparo de uma incipiente historiografia que versa sobre o trabalho dos franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, será possível verificar algumas situações pontuais que impactaram na vivência dos Piedosos no Vale Amazônico.

Entre essas situações, a maior parte refere-se à questão do trato com os indígenas nos aldeamentos e aos conflitos advindos tanto com estes índios como com as autoridades coloniais desejosas de contar com esse contingente de trabalhadores nativos. Esses casos revelam como os religiosos da Piedade integraram-se à sociedade colonial, não sendo meros coadjuvantes nos contextos locais, mas atuando de forma decisiva nas situações que os envolviam. Também foi permitido saber, através dos relatos dos missionários, a situação de escassez de mantimentos nos aldeamentos, além da falta de ornamentos e

24 DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 78.

25 CHAMBOULEYRON, Rafael. “As capitanias privadas no Estado do Maranhão e Pará durante os séculos XVII e XVIII”, *Anais do VII Encontro Humanístico CCH-UFMA*. São Luís: EDUFMA, 2008, p. 260. Esta expressão “boca do sertão” foi cunhada pelo geógrafo e estudioso paraense Eidorfe Moreira.

vestimentas litúrgicas para as celebrações religiosas e do problema para o envio de produtos de primeira necessidade para os religiosos nas missões.

O frei franciscano Hugo Fragoso aponta que as ordens religiosas adotaram três tipos de aldeamentos no seu trabalho missionário. O primeiro tipo seriam os aldeamentos régios, com os índios sendo destinados ao serviço do rei ou dos colonos, situando-se esses aldeamentos em áreas de administração direta real, exercida através de um governador geral. A maior parte das missões do Pará pertencia a esse grupo. O segundo tipo denominado aldeamentos de donatários, localizados nas terras destes, sofrendo assim a intervenção direta dos proprietários, e por último, os aldeamentos dos religiosos, denominados de “doutrinas”, se destinando ao uso exclusivo dos missionários.²⁶

Essa classificação de aldeamentos adequava-se mais à realidade franciscana. Claramente, há uma generalização por parte desse autor em colocar em análise única as formas de aldeamento das três Províncias franciscanas. Entretanto, as mudanças, quando ocorreram, não alteraram significativamente a visão dos missionários sobre os aldeamentos e a relação com os indígenas que habitavam esses espaços. Poucos estudos dedicaram-se a mostrar esse trabalho missionário diário desenvolvido pelos franciscanos. Dessa feita, se tomará como base o estudo do frei Hugo Fragoso. Este, pauta seu trabalho em fontes que versam sobre os franciscanos, presentes em arquivos portugueses, mas principalmente nos Estatutos das três Províncias franciscanas que estiveram na Amazônia: Santo Antônio, Conceição e Piedade. Infelizmente, para o caso dos capuchos da Piedade, não foi possível a consulta desses Estatutos. Dessa forma, as descrições feitas por Fragoso serão de fundamental importância.

Fragoso chama a atenção para o fato de que toda a atividade missionária estava ligada às Províncias franciscanas sediadas em Portugal. Por conta dessa ligação, os religiosos estavam como que presos por um “cordão umbilical”. Entrementes, os missionários que aqui aportavam observavam a Amazônia sob uma perspectiva portuguesa, pois vinham para o Maranhão e Grão-Pará como “uma prestação de serviço temporário, e não como uma opção pela terra”. Na colônia, os franciscanos primeiramente respondiam ao seu Comissário regional e abaixo desse, o Presidente das Missões, um superior

26 FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 131-132.

subalterno. Cada Província franciscana portuguesa tinha, no Pará, os dois cargos referidos anteriormente.²⁷

Os missionários, ao serem enviados para os aldeamentos, recebiam uma preparação prévia. Acredita-se que essa preparação adicional já se dava nas próprias Províncias franciscanas em Portugal, transparecendo isso dos estatutos provinciais, sendo já orientados para as missões aqueles que faziam a opção de serem enviados para as colônias. Porém, somente ao chegarem ao Pará, os missionários recebiam sua introdução, de fato, à atividade missionária, que incluía estudos filosóficos e teológicos, além do estudo das línguas dos índios. Posteriormente, eram imediatamente inseridos nas atividades dos aldeamentos para os quais foram destacados, devendo haver em cada um desses, livros de catequese, em língua indígena. Nesses aldeamentos recebiam as visitas do Comissário ou do Presidente das Missões, no intuito de observarem o bom andamento dos trabalhos desenvolvidos. No Pará, os missionários deviam permanecer de cinco a dez anos, de acordo com os estatutos de cada Província, só devendo retornar a Portugal, antes desse prazo, em casos extraordinários.²⁸

Passavam então os missionários aos seus primeiros contatos com os indígenas, destacando-se o descimento de índios para os aldeamentos. Foram organizadas incursões para persuadir com a ajuda dos índios já cristianizados aqueles que ainda se encontravam em suas aldeias originais, a “descerem” para os aldeamentos, com a perspectiva de torná-los cristãos. Utilizou-se o exemplo dos que já estavam cristianizados para convencerem os demais. Mas, nem sempre essa tarefa era bem-sucedida, pois os índios eram conhecedores dos abusos, violências e escravizações por parte dos colonos, dificultando assim o trabalho dos missionários. Os missionários incorriam grandes perigos nesses descimentos, além das dificuldades naturais das viagens²⁹, mas também enfrentavam obstáculos até mesmo nos próprios aldeamentos.

27 FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 141.

28 *Ibidem*, pp. 141-142. Maria Adelina Amorim, em sua tese, demonstra, para o caso dos capuchos de Santo Antônio, como os Estatutos dessa Província já se adequavam às questões concretas da missão, como a questão indígena, dos produtos colhidos no sertão e os assuntos sobre a língua a ser falada nas missões. A historiadora também demonstra as estratégias de aprendizagem e os estudos teológicos formadores dos antoninos que vinham para o trabalho missionário na Amazônia. Ver AMORIM. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)*, pp. 355-367.

29 FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 142.

Passada essa primeira etapa de contatos, seguia-se então outros aspectos-chave do trabalho missionário dos franciscanos. O primeiro deles era a catequese. O estabelecimento dos aldeamentos visava alguns benefícios para a coroa portuguesa, como a garantia da posse da terra, o favorecimento da expansão da conquista e a defesa de pontos considerados estratégicos. Por essas razões, a transmissão da “doutrina” cristã aos índios, em horários regulares, todos os dias era tida como fundamental para consolidar as missões. Deveria essa “doutrina” ser repassada na língua nativa dos índios, enquanto ainda não tivessem aprendido o português, sendo incentivado ao longo dos anos o ensino da língua portuguesa nos aldeamentos.³⁰

Também era considerada de primordial importância para o múnus missionário, a administração dos sacramentos e a celebração da liturgia. Olhava-se com atenção principalmente para dois deles, o batismo e a extrema-unção. No caso da extrema-unção, esta deveria ser estritamente aplicada por conta do elevado índice de mortandade de índios, principalmente durante os períodos de epidemias. Com relação à liturgia, sempre se procurava dar um aspecto de solenidade às cerimônias para impressionar por meios visuais o gentio em busca de uma adesão mais íntima ao cristianismo.³¹ Por isso, constará em diversas correspondências de religiosos da Piedade ao longo dos anos pedidos aos seus procuradores no reino de ornamentos e paramentos para a execução solene do culto nas missões.

A situação moral dos índios nos aldeamentos, de acordo com a percepção dos religiosos, também foi objeto de ações dos padres. Os missionários defendiam a renúncia total, por parte dos índios, dos seus “ritos gentílicos” e costumes considerados pagãos, como por exemplo, a nudez. Deveriam abandonar essas tradições ancestrais e adquirir os “bons costumes”. Os religiosos então precisavam dar um bom exemplo, chamado também de testemunho de vida, ou seja, manter uma vida irrepreensível nos aldeamentos, mas também evitar o contato dos índios com os colonos. Essa segregação foi uma das principais causas de queixas dos colonos contra os missionários, pois reclamavam que quando necessitavam do braço indígena, este era recusado pelos religiosos³², gerando alguns conflitos, como será visto mais adiante.

30 *Ibidem*, p. 143.

31 *Ibidem*, p. 144.

32 FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, pp. 144-145.

Um último ponto a ser discutido era o tratamento caritativo a ser aplicado aos indígenas. Recomendava-se ser de forma paternal, principalmente para com os doentes, mas também deveria manifestar-se no tocante ao sustento dos índios nos aldeamentos, que tinha que ser providenciado pelos missionários.³³ Nos Estatutos, havia a indicação de que os trabalhos destinados aos indígenas não fossem demasiado pesados. E até nos castigos infligidos pelos missionários aos nativos, conforme a lógica da administração temporal que exerciam sobre os aldeamentos, os missionários não deveriam exceder-se.³⁴ Possivelmente esses castigos e maus-tratos impostos aos indígenas tenham suscitado o levante destes contra os religiosos, como será visto a seguir, levando inclusive a casos de diversos missionários assassinados nos aldeamentos.

Passaremos, assim, a demonstrar as dificuldades, problemas e as respectivas soluções tomadas pelos Piedosos, no decorrer dos anos, nos diversos espaços da colônia.

Uma das dificuldades enfrentadas pelos missionários se relacionava ao trato com os indígenas nas missões, visto que as relações entre esses dois agentes nem sempre foram amistosas. Vamos a alguns casos e seus desdobramentos. Em 1709, na aldeia de Arapijó, uma das administradas pelos capuchos da Piedade, ocorreu um caso de violência praticada no interior da missão. Quem relata tal fato é o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Cristóvão da Costa Freire, ao rei D. João V. De acordo com Costa Freire, após viagens efetuadas pelo padre Inácio Roiz Távora, Visitador Geral do Bispado do Maranhão, este requereu ao governador que mandasse investigar uma pessoa que havia ateado fogo em três índias da aldeia de Arapijó, sendo que duas corriam perigo de morte. Ao efetuar-se o sumário das testemunhas que depuseram no dito caso, verificou-se que o executor do castigo às índias havia sido

33 Essa conduta que deveria ser levada a cabo pelos franciscanos assemelha-se ao modo de proceder dos jesuítas, instituído a partir de um regulamento interno conhecido como *Visita*. Como já foi citado no primeiro capítulo, no século XVII, o padre Antônio Vieira produziu a *Visita*, que formava um conjunto de recomendações para os missionários acerca do trato com os índios aldeados. Esse documento denotava um duplo objetivo: fortalecer a coesão entre os jesuítas espalhados pelo “sertão amazônico” e impressionar os índios através de um comportamento paternal. Ver ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade*”: Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açaí, 2012, p. 30-33.

34 FRAGOSO. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 146.

o próprio missionário da aldeia, o padre frei João de Marvão³⁵, religioso da Piedade. O governador apontava então a culpa do religioso e, também, acusava a conivência do Comissário das Missões da Piedade, frei Manoel de Souzel, que não advertia e nem castigava os seus missionários subordinados.³⁶ A correspondência do governador ainda acrescentava um outro caso de um índio que havia ferido o rosto de um padre, frei José do Monte Mor, pertencente aos capuchos da Piedade, e missionário da aldeia Maturu.

Em casos como esses, o Conselho Ultramarino se pronunciava para o conhecimento do rei. E na resposta enviada ao governador constavam algumas orientações. Para o primeiro caso, das índias queimadas, ordenava-se que as investigações fossem mais diligentes, para que não houvesse prejuízos na propagação da fé católica entre os índios, pois não se mostrava crível o sumário das testemunhas, e como medida imediata se determinava a retirada do religioso da Piedade da missão, não sendo permitido que se fixasse em outra. Sobre o outro caso, o do padre ferido no rosto, as ordens seguiam o mesmo padrão – mais investigações por dúvidas nos testemunhos – com o acréscimo de averiguar também se este ato praticado pelo índio não foi uma resposta a outro ato, mais excessivo, praticado pelo religioso, possivelmente castigos físicos praticados contra os índios. Essas ordens vinham acompanhadas de uma crítica aos missionários da Piedade de que estariam incorrendo em condutas impróprias, causando ruína ao trabalho missionário. Mais abaixo no documento, vem o parecer do Conselho, datado de julho de 1710, determinando que o missionário fosse indiciado em culpa gravíssima, devendo o Prelado da Piedade, enviá-lo ao Reino, e depois de averiguada a verdade, se procederia conforme a vontade real.³⁷

As violências ocorreram de ambos os lados, algumas com casos mais graves chegando a assassinatos. Em 1705, dois missionários da Piedade, residentes no aldeamento de Atumá, foram assassinados, causando reações por parte da Coroa contra os indígenas. Esse caso aparece citado em uma consulta feita

35 Deve-se explicar para efeito de dirimir quaisquer dúvidas que os nomes de batismo dos frades da Piedade sempre vêm acompanhado do local do seu nascimento, enquanto nos outros ramos franciscanos, usam o nome dos santos de sua devoção, ver AMORIM. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)*, p. 374.

36 “Carta do governador e capitão-general, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 15 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 450.

37 *Ibidem*.

pelo Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, respondendo ao pedido do frei Manoel de Souzel, Presidente dos religiosos da Piedade do Estado do Maranhão, para o envio de mais religiosos, por conta do assassinato do frei Antônio de Vila Viçosa e seu companheiro religioso, pelos índios de Atumá. Em anexo a essa consulta constavam duas cartas, a enviada pelo padre que gerou a consulta por parte do Conselho, e outra escrita por Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, que havia sido governador do Maranhão. Morando no Reino, este costumava ser sempre consultado quando se tratava de assuntos relacionados ao Maranhão e Grão-Pará.

Frei Manoel do Souzel dizia em sua carta que em 1703 os “tapuias” tinham matado o frei Antônio de Vila Viçosa, e seu companheiro, ateando fogo em tudo. Aproveitava com isso para reclamar do estado das missões e do reduzido número de missionários, sendo que na maioria das missões havia somente um religioso. Ameaçava, dessa forma, que os Piedosos abandonariam algumas missões, se o rei não procurasse o Provincial no Reino e mandasse frades para suprirem essa necessidade.³⁸ Já a carta de Antônio Coelho de Carvalho versava também sobre o assassinato do frei Antônio de Vila Viçosa e pedia um castigo ao gentio pela aleivosia cometida e pelo dano causado à missão do Atumá, servindo assim de exemplo para os outros índios. Quanto à falta de missionários da Piedade, aconselhava que fossem remetidos religiosos ao Maranhão a fim de remediar esse problema.³⁹ A partir da análise dessas correspondências, os conselheiros seguiram, em sua maioria, os conselhos de Antônio Coelho de Carvalho, e no caso do assassinato dos padres, o Conselho deixava a cargo do rei a medida apropriada a ser tomada. Com relação ao pequeno número de missionários da Piedade no Estado do Maranhão, os conselheiros propunham ao rei que escrevesse ao Provincial da Piedade em Portugal para que enviasse novos sujeitos para aquela missão.⁴⁰

38 “Carta do Presidente dos religiosos da Piedade do Estado do Maranhão, Padre Frei Manoel de Souzel, para o rei D. Pedro II”, datada de 25 de fevereiro de 1705, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

39 “Carta de Antônio Coelho de Carvalho para o rei D. Pedro II”, datada de 16 de setembro de 1705, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

40 “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

O caso dos padres assassinados no aldeamento de Atumá só terá o seu desdobramento final alguns anos depois dessa correspondência. De acordo com uma carta enviada pelo rei, em abril de 1708, para o governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, este lhe referia que havia no seu Conselho Ultramarino uma consulta que fora enviada pela Junta das Missões, dando conta das missões do Pará e de uma devassa efetuada para averiguar a morte de dois padres, frei Antônio de Vila Vianna⁴¹ e frei Pedro de Évora, assassinados pelos índios do aldeamento de Atumá. Ordenava, assim, ao governador que averiguasse com os índios dessa missão, mandando que lhe entregasse aqueles que cometeram tal delito, devendo o governador castigá-los de acordo com as leis reais. E caso os índios não entregassem os culpados, deveria o governador, nesse caso, proceder à guerra.⁴²

A partir de então, correspondências esparsas e incompletas revelam que em 1709, em outra carta enviada pelo rei ao governador Cristóvão Freire, este dá conta ao rei sobre como se deu a execução da ordem de castigo aos índios de Atumá. O governador enviara o sargento-mor Pedro da Costa Raiol, como cabo da Tropa, e por capitães Francisco Fernandes Meira e Manoel de Braga, por serem grandes conhecedores dos sertões amazônicos para atacarem os índios. Porém, o Provedor da Fazenda não havia colaborado nas despesas, munições e mantimentos para soldados e índios que tomaram parte nessa expedição, forçando assim o governador a aceitar a proposta de Bento Gomes Correa que oferecera ajuda nas despesas e provimentos da Tropa, em troca do recebimento de índios que fossem feitos cativos na referida expedição por Pedro Raiol.⁴³

Tal diligência liderada por Pedro da Costa Rayol não fora bem recebida pelos Principais dos índios, que se recusaram a entregar os culpados do suposto delito. Os indígenas atacaram a tropa de Pedro Raiol, matando um índio e ferindo outros cinco que estavam em companhia dos soldados, o que resultou

41 Na missiva enviada pelo Presidente dos religiosos da Piedade, o nome deste frei é grafado como Frei Antônio de Vila Viçosa. Acreditamos ser este o nome correto, ocorrendo talvez aqui um erro do copista que transcreveu esta carta contida no chamado “Livro Grosso do Maranhão”.

42 “Sobre a morte que o Gentio da Aldeia do Atumá deram a dois missionários”. 9 de abril de 1708. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 26.

43 “Sobre o castigo dos índios da aldeia do Atumá, pela morte que deram aos dois missionários Frei Antônio de Vila Viçosa, e Frei Pedro de Évora”. 27 de agosto de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 61.

na ofensiva da tropa, matando mais de quarenta índios revoltosos e fazendo outros prisioneiros. Entre os pertences dos prisioneiros foram encontradas duas casulas, pertencentes aos religiosos mortos, dando provas da cumplicidade dos índios da missão com os infratores. Concluía o rei dizendo que o governador havia feito o correto nessa expedição, fazendo guerra a esses índios que não quiseram entregar os culpados das mortes dos missionários, e que procedesse à aplicação das leis aos que foram presos em poder das casulas dos missionários, pois se supunha que seriam estes os verdadeiros culpados do crime. Também mandava agradecer a Bento Gomes Correa pelo serviço prestado em dar todo o necessário para a guerra.⁴⁴

Acompanhando a repercussão desse caso nas correspondências, não foi possível identificar a real motivação que levou os índios da aldeia de Atumá a levantarem-se contra os frades. Podemos inferir que fosse uma possível reação a algum tipo de maus-tratos ou a castigos infligidos aos índios por desobedecerem às obrigações do cotidiano do aldeamento. Porém, tanto esse caso como o anterior, do padre que tinha tido o rosto cortado por um índio, ilustram uma situação bastante interessante do ponto de vista da administração dos aldeamentos religiosos: a reação ou resistência dos indígenas aldeados. Cabe então uma reflexão acerca desses “levantes” praticados pelos indígenas.⁴⁵

Ao trabalhar com uma perspectiva sobre os comportamentos de resistência para a Amazônia portuguesa no século XVIII, Rui Gomes Coelho demonstra que, ao tratar de um processo de

[...] choque e tensão que pode adoptar contornos variados, devemos assumir com certa naturalidade o surgimento de vias alternativas de gestão de poder, quer na direcção da satisfação dos intentos dos grupos que detém o poder dominante – neste caso económico, social e político –, quer buscando formas de lhe resistir, tanto perifericamente, como abrindo caminho para a sua suplantação.⁴⁶

44 *Ibidem*.

45 Para efeito de conhecimento, o padre jesuíta João Daniel no século XVIII, também se refere ao comportamento inapropriado de alguns missionários como motivo para reações imprevisíveis dos indígenas. Ver DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004, pp. 299-301.

46 COELHO, Rui Gomes. “Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)”. *Anais de História de além-mar*. Lisboa/ Ponta Delgada, vol. X, 2009, p. 131.

Para o referido autor, há uma historiografia que se habituou a ver nos grupos sociais menos favorecidos, especialmente os indígenas, o papel de vítimas da história, surgindo atualmente trabalhos que mostram que estes possuíam voz ativa, particularmente na perspectiva de construção dos poderes coloniais. Assim, os estudos das comunidades indígenas revelam estas como “participantes dinâmicos de um processo histórico cuja leitura tem sido, também ela, cada vez mais contextual”.⁴⁷ Dessa forma, ao analisar esses processos de resistência, Rui Coelho os divide em categorias. Utilizaremos a primeira delas denominada de “resistência violenta”. O referido autor destaca três elementos dentro da “resistência violenta”: a guerra, as fugas e deserções e as revoltas.⁴⁸ A análise de Rui Coelho nos auxilia na compreensão sobre a dimensão da atitude tomada pelos indígenas que feriram/mataram os padres da Piedade a partir do seu olhar sobre as revoltas.

Entendendo revolta como uma “atitude de ruptura violenta tendente à reposição de uma ordem pré-estabelecida, entretanto violada”, Rui Gomes nos mostra que os fundamentos de uma rebelião vão além das crises de abastecimento ou de agravamento de uma determinada carga fiscal, principalmente para o caso dos índios aldeados. Os indígenas tinham como pretexto para levantes, sobretudo o desrespeito de colonos e autoridades aos seus hábitos culturais, e um sentimento de unidade étnica.⁴⁹

Mas olhando de perto o caso dos índios que se levantaram contra os missionários Piedosos, mesmo que não fosse um levante mais organizado, pois iniciado, possivelmente, a partir de uma reação espontânea, podemos acrescentar à análise feita por Rui Gomes que os índios também se rebelaram contra os possíveis abusos e excessos de poder cometidos pelos religiosos nos aldeamentos. Esse comportamento violento atacando um símbolo religioso – o missionário – pode ser entendido como um modo de reação a todo o sistema colonial

47 *Ibidem*. Neste ponto Rui Gomes Coelho enumera três principais obras que marcariam essa “virada” historiográfica: DOMINGUES. *Quando os índios eram vassalos*; SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002; COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Tese (doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

48 COELHO, Rui Gomes. “Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)”, pp. 134-152.

49 *Ibidem*, pp. 148-149.

e a forma como os indígenas se viam inseridos nesse sistema. Corrobora para isso a atitude dos indígenas do aldeamento que decidiram não entregar os possíveis culpados, sofrendo assim uma guerra ofensiva por parte das autoridades coloniais. A recusa obstinada resulta em um conflito armado, que termina com a prisão dos possíveis infratores do delito que estavam em poder dos pertences dos religiosos, além da escravização e da morte de muitos índios.

Mas o cotidiano das aldeias não se resumia apenas a violências praticadas de ambos os lados. Também se vivia, no dia a dia do sertão amazônico, a constante ameaça de invasões (castelhanos e franceses), a iminente possibilidade de batalhas e conflitos pela posse de territórios. Recorria-se aos braços indígenas dos aldeamentos para guiar e auxiliar os soldados das fortalezas e casas-fortes, além dos afazeres diários que necessitavam, segundo a ótica dos soldados, do trabalho dos índios. Por conta dessa situação, os missionários, caso atendessem a todos esses pedidos por índios, poderiam ganhar a simpatia dos sargentos e capitães desses citados espaços, ou serem duramente criticados e reprimidos por não cederem os índios requisitados pelas autoridades militares. O caso a seguir ilustra uma situação de conflito entre um militar responsável por uma casa-forte e um missionário responsável por um aldeamento que resolve não atender ao pedido deste militar.

O governador do Estado do Maranhão Cristóvão da Costa Freire escreve ao rei D. João V em 1709, relatando um conflito ocorrido entre um missionário e militares. Tudo começou quando o alferes tenente da Casa-Forte do rio Negro, Balthazar Álvares Pestana, obteve informações de que os castelhanos de Quito haviam chegado ao sertão do rio Solimões. Com receio de invasões havia pedido socorro de munições e soldados ao cabo da Fortaleza do Tapajós. Este enviou o sargento Joaquim Pereira até a aldeia de Gurupatuba para pedir alguns índios ao missionário responsável por ela. Porém, o sargento recebeu uma recusa por parte do frei Pedro do Redondo, religioso da Piedade, negando ceder os índios e ainda o destratou. E completava o missionário, dizendo que a guerra, caso ocorresse, se daria no distrito dos religiosos do Carmo (fazendo referência a repartição das missões ocorrida em 1693), cabendo a estes ceder os índios, e só cederia índios se houvesse uma ordem expressa do seu Prelado que estava em Belém.⁵⁰ A carta do governador terminava dizendo que não houve

50 “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 22 de dezembro de 1709. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 440.

invasões, mas também não ocorreu o envio de reforços para a Casa-Forte do rio Negro por ausência de índios que remassem as canoas. Assim, o governador pedia ao rei que advertisse os religiosos sobre este caso e lhes mostrasse como deveriam proceder com relação ao serviço real.⁵¹

A partir dessa denúncia do governador, o destino do frei Pedro do Redondo passa a ser objeto de diversas missivas trocadas com o Reino. Em 1710, duas cartas reais apontavam a resolução desse caso: o recolhimento do frei para Portugal. Na primeira correspondência, determinava que o frei embarcasse no primeiro navio e que, chegando à capital, fosse enviado para o convento mais “retirado, e distante que tiver na sua Província, para que veja, que este castigo se lhe dá pela culpa em que incorreu”. Também orientava ao Prelado que advertisse aos seus religiosos para que, quando fossem solicitados índios para os serviços reais, se cumprisse a solicitação imediatamente, pois caso contrário, estariam descumprindo as ordens reais.⁵² Um mês depois, em segunda carta, o rei confirma o recolhimento do frei Pedro do Redondo, pedindo urgência, sugerindo que, caso o navio que estava indo ao Pará não tivesse capelão para vir na viagem de volta a Portugal, colocasse o frei como capelão, para vir melhor acomodado; e se já houvesse capelão no dito navio, deveria ordenar ao Provedor da Fazenda Real que lhe desse todo o necessário para a viagem e passagem livre por conta da Fazenda, pois, visto que os religiosos da Piedade eram pobres, não teriam como suprir essas despesas.⁵³

Quase dois anos após o envio da ordem para que fosse remetido ao reino, o frei Pedro do Redondo ainda permanecia na capitania do Pará. Em nova

51 Ibidem.

52 “Os prelados das Missões não podem recusar os índios que o serviço do Rei exija”. 7 de julho de 1710. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, tomo I, 1902, doc. 89, p. 131. Esta carta do rei também se encontra no “Livro Grosso do Maranhão” e nos anexos de um ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, datado de 1755. Ver “Sobre se lhe ordenar faça embarcar na primeira embarcação para este Reino ao missionário Frei Pedro do Redondo, pela negação e desobediência que fez em não dar os índios que se lhe pediram para o serviço Real”. 7 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 75; “Carta do rei, D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire” (cópia), datada de 7 de julho de 1710, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

53 “Sobre se lhe recomendar remeta no primeiro Navio que d’aquele Estado sair para este Reino a Frei Pedro do Redondo, para se lhe dar o castigo igual a culpa em que incorreu pela negação que fez dos índios sendo-lhe pedidos para o meu serviço”. 13 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 85.

correspondência trocada entre o rei e o governador, o monarca relatava que de acordo com o Comissário dos religiosos da Piedade, em carta endereçada ao rei anteriormente, o frei já havia sido retirado da missão em que residia para embarcar para o reino. Todavia, o frei achava-se doente, impossibilitando o seu embarque imediato. Ordenava então o rei que o governador deveria fazer embarcar o religioso quando este estivesse livre de suas moléstias.⁵⁴

O que se pode compreender a partir da atitude do frei Pedro do Redondo e da resolução, imposta pelo Conselho Ultramarino, determinando a sua expulsão da colônia? Primeiramente, a atitude do frei demonstra um comportamento ativo perante os agentes coloniais, contrariando uma ideia de passividade dos franciscanos inseridos no projeto de expansão do Império português. Adota uma postura de desobediência e afrontamento às decisões reais, primeiramente ao recusar-se de ceder os índios e, depois, ao esquivar-se de embarcar para o reino. Essas atitudes são “oposições direcionadas aos representantes do poder régio, em nenhum momento esses frades vão tentar atingir a Coroa”.⁵⁵ Relacionam-se a fatores políticos e econômicos, como nesse caso, que envolvia a mão de obra indígena dos aldeamentos.

O motivo alegado para o seu não embarque, por encontrar-se doente, também foi um recurso utilizado por alguns capuchos da Piedade no contexto da expulsão da Província, em 1759, durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado.⁵⁶ Provavelmente, frei Pedro do Redondo utilizou-se desse artifício na tentativa de ludibriar a decisão do Conselho Ultramarino. A determinação repressiva imposta pelo Conselho Ultramarino, e confirmada pelo monarca, parte do pressuposto da gravidade da infração cometida pelo frei. Essa infração, a recusa de ceder índios requeridos para a defesa de territórios fronteiriços com os domínios espanhóis, incorria em desobediência grave, pois a atitude do frei colocava em risco a própria soberania lusa sobre os territórios amazônicos, levando a uma fragilização da força portuguesa perante o adversário ibérico. Por isso, a atitude enérgica, rígida e quase que instantânea do Conselho Ultramarino e do rei.⁵⁷

54 “Sobre remeter para este Reino a Frei Pedro do Redondo”. 27 de janeiro de 1712. *ABN*, vol. 67 (1948), pp. 99-100.

55 CARVALHO JUNIOR. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, p. 109.

56 Ver MATOS. “*Desobedientes e absolutos*”, pp. 98-100.

57 CARVALHO JUNIOR. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, pp. 127-128.

Todavia, nem sempre os religiosos da Piedade foram caracterizados como desobedientes ou abusivos aos olhos dos agentes coloniais. O mesmo governador Cristóvão da Costa Freire elogiou o comportamento do padre Comissário da Província da Piedade, frei Manoel de Moura em correspondência trocada com o rei. Tal elogio se deu a partir da atitude do padre Comissário em aceitar a proposta de transferência do aldeamento de Maturu para próximo da Casa-Forte do rio Trombetas, com a justificativa de que os soldados daquele espaço (que também possuía um presídio) pudessem ter “pescadores, e braços para remarem as canoas em que iam buscar farinha, e outros serviços reais”.⁵⁸ Concluía o governador afirmando que o frei Manoel de Moura empregava grande zelo nos serviços reais, porém enfrentava um grande obstáculo, que era a falta de missionários para trabalharem nas missões da sua Província. O governador pedia ao rei que mandasse na primeira ocasião alguns religiosos para acudirerem à Missão dos Capuchos da Piedade.⁵⁹ Em relação a esse pedido por mais religiosos, o monarca respondeu informando que já havia mandado ordem ao Provincial dos religiosos da Piedade, em Portugal, para que enviasse alguns missionários à missão da capitania do Pará.⁶⁰

Entretanto, os elogios proferidos pelo governador alguns anos antes deram lugar a queixas contra o padre Comissário frei Manoel de Moura. Tal mudança aconteceu com a negativa do Comissário em mandar missionário para o aldeamento que ficava junto à Casa-Forte do rio Trombetas. Essa negativa se dava por conta do número reduzido de religiosos suficientes para prover os aldeamentos que pertenciam a sua administração. O governador então queixou-se ao rei, que respondeu com uma ameaça por escrito ao Provincial da Piedade em Portugal, determinando que mandasse os religiosos necessários para acudirerem às missões do Maranhão, e que se não o fizesse, mandaria tirar da administração os Piedosos das suas missões entregando a missionários de outra ordem religiosa.⁶¹

58 “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 9 de agosto de 1712. *AHU*, Pará, cx. 6, doc. 490.

59 *Ibidem*.

60 “Sobre a falta que há de missionários da Província de Nossa Senhora da Piedade”. 17 de janeiro de 1713. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 112.

61 “Sobre o comissário dos Religiosos da Piedade não mandar um missionário que o Governador lhe pediu da parte de Sua Majestade para uma aldeia com pretexto da falta de Religiosos se lhe ordena escolha de outras Religiões aqueles sujeitos que entender podem ser úteis para este

É interessante essa mudança repentina do governador do Maranhão e Grão-Pará. Primeiramente, elogia e até mesmo chega a interceder pelos Piedosos, para logo depois reclamar quando a sua solicitação não foi atendida. Roberto Zahluth lança luz sobre essa situação. Segundo esse historiador, os capuchos (englobando as três Províncias) criaram laços com diferentes agentes e assumiram uma multiplicidade de posturas quanto à questão da administração dos aldeamentos indígenas. De fato, ao criarem mecanismos que os auxiliaram na formatação de redes de relação no espaço colonial amazônico, os franciscanos podiam manter tanto relações de conflito como também de alianças, de acordo com o que fosse conveniente.⁶²

Voltando aos frades Piedosos, podemos inferir que, ao decidir transferir o aldeamento para próximo da Casa-Forte do Trombetas, o frei capucho buscava algo que beneficiasse também a sua missão, não visando somente ajudar os soldados da referida fortificação, mas também a possibilidade de uma vantagem futura advinda com a transferência do aldeamento. Diversas são as possibilidades para o pedido de transferência ter sido aceito. O padre Comissário poderia estar buscando proteção para o seu aldeamento, visto que a nova localização lhe facultaria essa intenção; poderia também estar buscando estabelecer-se em um terreno mais fértil, ou nas proximidades de algum espaço abundante de drogas do sertão. Ou até mesmo, buscava o padre Comissário valer-se dessa iniciativa para poder conseguir prestígio com o governador para, assim, conseguir o seu intento, ou seja, o apoio do governador para que pedisse ao reino mais missionários para a sua Província, um pedido antigo dos padres Piedosos.

Para além de conflitos, alianças e violências sofridas ou praticadas pelos Piedosos, outro tema surge na documentação: o sustento dos padres nas missões. Durante as décadas de 1740 e 1750, diversas cartas enviadas pelos religiosos ao Reino se concentravam em solicitações e reclamações para pagamento de suas cômputas (espécie de “salário”), além de pedidos de ornamentos, vestimentas litúrgicas e mantimentos para o dia a dia nos aldeamentos. Mas tais fontes

ministério não os danos aquele Comissário sendo requerido”. 5 de junho de 1715. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 128.

62 CARVALHO JUNIOR. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, pp. 100-101.

não revelam explicitamente o motivo dos pedidos, assim, podemos conjecturar alguns motivos que levaram os Piedosos a procederem em tal contexto.⁶³

Inicialmente, a própria situação do Padroado português, que determinava o sustento das missões sob a responsabilidade real, transformando o missionário em uma espécie de “funcionário” do rei. Mas essa grande incidência de pedidos se dá justamente no final do reinado de D. João V e início do de D. José I. Qual a relação então? Nuno Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva destacam o caráter “generoso” de D. João V quando se tratava de doações e concessões à Igreja, principalmente porque almejava um relacionamento mais estreito com a Santa Sé.⁶⁴ Então, inferimos que os capuchos da Piedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará, ao verem-se privados de seus pagamentos e de gêneros necessários para o seu sustento, não se furtaram de reclamar e pedir ao monarca. Mas talvez outro fator seja mais preponderante como motivo para esses envios de requerimentos de produtos e cômmodos: a situação de penúria e escassez do Estado do Maranhão e Grão-Pará na virada da década de 1740 para 1750 por conta de graves epidemias que grassaram a região.

Como nos diz Claudia Rocha de Sousa, durante a primeira metade do século XVIII, o Estado do Maranhão e Grão-Pará enfrentou diversos surtos

63 Esses pedidos e reclamações podem ser vistas em diversas correspondências: “Requerimento do missionário apostólico e Comissário Provincial dos religiosos da Piedade, frei Alexandre de Portel, para o rei D. João V”, com datação anterior a 18 de maio de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2412; “Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Félix Gomes de Figueiredo, para o rei D. João V”, 29 de novembro de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2484; “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 28 de março de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2700; “Requerimento do Procurador Geral da Província da Piedade e das Missões, frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 16 de agosto de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2736; “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 8 de julho de 1747. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2763; “Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 1 de junho de 1754. *AHU*, Pará, cx. 36, doc. 3398; “Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 11 de janeiro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3479 “Petição do Provincial da Piedade, para o rei D. João V” (cópia), sem data, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

64 MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. João V (1706-1750). O ouro, a Corte e a diplomacia”. In: HESPANHA, Antônio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 413-414; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Temas e Debates, 2009. p. 190-191.

epidêmicos, como os de varíola nas décadas de 1720 e 1740 e o de sarampo no final da década de 1740. Essas epidemias teriam sido determinantes para a região, pois constituíram um dos principais fatores de mortandade entre os indígenas dos aldeamentos, além de influenciar, em vários aspectos, o cotidiano na colônia, como o comércio, a cultura das fazendas, a busca das “drogas do sertão”, as viagens fluviais e, também, a arrecadação da Fazenda Real.⁶⁵ Os efeitos desses surtos epidêmicos fizeram-se sentir ao longo dos anos subsequentes.⁶⁶

Os oficiais da Câmara de Belém enviam ao rei, em maio de 1750, listagens de indígenas e moradores que morreram em decorrência das epidemias. E são justamente os missionários de cada ordem religiosa que certifica através dessas listagens a quantidade de mortos em cada aldeamento.⁶⁷ Particularizaremos as listagens dos aldeamentos dos capuchos da Piedade.

Informava frei Joaquim de Évora, Comissário Provincial da Piedade e morador do Hospício de São José, em Belém, que na doutrina do dito hospício havia cento e oitenta e seis almas, sendo que noventa e oito destas morreram de sarampo; e na doutrina do Convento do Gurupá, habitavam cento e sessenta e oito almas, falecendo cento e vinte. Perfaziam então o total de duzentos e dezoito índios mortos e que estavam a serviço dos religiosos da Piedade. Já o número de índios que morreram nos aldeamentos administrados pelos Piedosos foi de mil quatrocentos e dezessete.⁶⁸ Só para efeito de comparação, o número de indígenas aldeados pelos capuchos da Piedade que morreram nessa epidemia, foi inferior apenas aos índios mortos dos jesuítas e dos carmelitas.⁶⁹

65 SOUSA, Cláudia Rocha de. *O “lastimoso castigo, e fatal estrago” das epidemias no Estado do Maranhão e Grão-Pará na primeira metade do século XVIII*. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2011, p. 11-12.

66 CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Cláudia Rocha de. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, out-dez. 2011, p. 993.

67 *Ibidem*, p. 992; MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p. 299.

68 “Resumo da gente falecida do serviço das religiões e das aldeais, que administram, e dos moradores desta cidade”, agosto de 1750, anexo à “Carta dos Oficiais da Câmara de Belém, para o rei D. José I”, datada de 15 de setembro de 1750. *AHU*, Pará, cx. 32, doc. 3001. O número de índios mortos em cada aldeamento dos capuchos da Piedade foi o seguinte: 80 em Camutá, 37 no Gurupá, 40 em Arapijô, 118 em Caviana, 180 em Maturu, 550 em Gurupatuba, 200 em Surubiú, 30 no Curuá, 3 em Pauxis, 40 no Jamundás, 63 no Merui e 76 no Igarapé Pexuno.

69 MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império*, p. 299.

Portanto, após esse grave surto epidêmico, os capuchos da Piedade viram os seus rendimentos decaírem vertiginosamente por conta da perda dessa força de trabalho. Essa situação de penúria e escassez provavelmente levou os religiosos a tomarem a decisão de recorrer ao reino, solicitando gêneros e pagamentos para que pudessem suprir as necessidades dos seus missionários.

Considerações finais

Através dos casos relatados e seus desdobramentos, a partir de correspondências oficiais trocadas entre os agentes coloniais e a Metrópole, acompanhou-se a trajetória desses frades desde o momento de chegada, em 1693, passando pela fase inicial de estabelecimento nos aldeamentos. Destaca-se que os capuchos da Piedade se localizaram em uma zona privilegiada, uma “artéria vital” da bacia hidrográfica do rio Amazonas, a área do delta deste rio, às proximidades da entrada do rio Xingu e a região do Baixo Amazonas. Esses espaços eram os verdadeiros corredores no final do século XVII e primeira metade do XVIII, por onde passavam produtos, índios e moradores.

Mostramos então como os capuchos da Piedade se fizeram presentes de forma ativa nesses espaços. Mas ativos de que forma? Através de acordos e de enfrentamentos. Vimos os capuchos da Piedade aliando-se a capitães-mores, militares, governadores e indígenas, mas também combatendo estes mesmos atores sociais em determinadas situações. Pudemos compreender que esses religiosos souberam adequar-se à realidade colonial amazônica, sofrendo por isso críticas constantes e severas a sua conduta nesse espaço. Se houve excessos por parte dos franciscanos, ou transgressão dos seus votos religiosos, isso não nos cabe julgar. É importante dizer que esses frades também eram agentes que estavam inteiramente inseridos no projeto colonial português. Como tais, eles não se abstiveram de também utilizar aquilo que a colônia amazônica poderia oferecer: terras, mão de obra indígena e produtos.

Justamente com os indígenas, os frades da Piedade nem sempre mantiveram relações amistosas. Assim, percebemos que os anos iniciais do trabalho missionário desses frades foram marcados por conflitos com os nativos, que culminaram com assassinatos. Talvez por imprudência ou inexperiência, o certo é que os Piedosos aprenderam no cotidiano os percalços da labuta catequética nos “sertões amazônicos”. Não cabe aqui defesa e nem acusação

.....

aos capuchos da Piedade, sobretudo em comparação ao trabalho dos jesuítas. Nossa intenção é demonstrar que para além dos feitos da atuação e do destaque que os membros da Companhia de Jesus tiveram em solo amazônico, os franciscanos, assim como os demais missionários, se fizeram presentes, atuantes e decisivos também para os caminhos e direcionamentos da sociedade amazônica que, nos séculos XVII e XVIII, esteve em vias de constituição.

OS JESUÍTAS E A LÍNGUA GERAL NA AMAZÔNIA PORTUGUESA (SÉCULOS XVII E XVIII): POLÍTICA LINGUÍSTICA E MEDIAÇÃO CULTURAL

Gabriel de Cássio Pinheiro Prudente¹

Introdução

Um dos principais desafios para o trabalho missionário na América portuguesa foi a diversidade linguística entre os povos indígenas. Superar esse entrave era primordial para o sucesso da evangelização. No litoral brasileiro, viviam grupos indígenas majoritariamente falantes de línguas do tronco tupi. Ainda no século XVI, quando os primeiros grupos de jesuítas chegaram ao Brasil, o tupi passou a ser gradualmente sistematizado por escrito de modo a possibilitar tanto o aprendizado da língua – por meio da criação de listas de palavras, dicionários e uma gramática – como também a criação de catecismos em tupi que servissem para a atividade missionária. Posteriormente, o tupi estandardizado pelos jesuítas passou a ser chamado

1 Professor em escolas da rede privada do ensino básico de Belém (Pará). Mestre em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Língua Geral, tornando-se o idioma escolhido para o desenvolvimento da atividade missionária no Brasil Colônia².

Quando a colonização portuguesa se iniciou de maneira efetiva na Amazônia no início do século XVII, um *corpus* textual em tupi já havia sido produzido pelos jesuítas no Estado do Brasil, fruto do esforço das primeiras gerações de missionários. Após a tentativa do padre Luís Figueira em firmar a missão jesuítica no Amazônia lusa entre as décadas de 1620 e 1630, o padre Antônio Vieira retomou com sucesso o trabalho missionário na região a partir da década de 1650, consolidando a posição da Companhia de Jesus a frente da evangelização dos grupos indígenas amazônicos. Nesse processo, a Língua Geral teve um papel fundamental como idioma que mediou as relações cotidianas entre jesuítas e indígenas, tanto no processo de descimentos dos índios de suas aldeias para os aldeamentos jesuíticos como principalmente no interior das missões³. O uso da Língua Geral para a evangelização dos indígenas amazônicos foi parte do *modus operandi* dos jesuítas até a expulsão dos membros da ordem no final da década de 1750 durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado à frente do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Este capítulo apresenta um panorama da política linguística jesuítica na Amazônia portuguesa entre meados do século XVII até a proibição da continuidade do trabalho missionário dos inacianos no território luso-americano no século XVIII. Buscarei destacar os usos e funções da Língua Geral no processo de evangelização, aproximando a análise de uma história social da linguagem como proposta por Peter Burke⁴. Em um segundo momento, tratarei sobre a produção textual jesuítica em Língua Geral na Amazônica, enfocada

2 Sobre a constituição do tupi como Língua Geral no Brasil colonial cf. CASTELNAU-LESTOILE, Charlotte. “En raison des conquêtes, de la religion e du commerce: l’invention de la langue générale dans le Brésil du XVI^e siècle”. *Mélange de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, v. 45, n. 1, p. 77-98, 2015.

3 Para uma reflexão sobre o conceito de Língua Geral no processo de colonização na Amazônia cf. BARROS, Cândida. “Em razão das conquistas, da religião e do comércio: notas sobre o conceito de língua geral na colonização portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII”. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 45 (1), 2015, pp. 99-112; Sobre a os usos da Língua Geral na Amazônia lusa cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

4 BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995; BURKE, Peter. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: UNESP, 2010; BURKE, Peter & PORTER, Roy (org.). *Linguagem indivíduo e sociedade: história social da linguagem*. São Paulo: UNESP, 1993.

a formulação de dicionários como instrumentos fundamentais no processo de aprendizado da Língua Geral e na contínua de atualização dos conhecimentos linguísticos pelos inicianos que atuaram na Amazônia portuguesa no século XVIII⁵.

Política linguística jesuítica no século XVII na Amazônia portuguesa

A atuação do padre Antônio Vieira como superior e visitador da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará de 1653 a 1661 foi fundamental para o reflorescimento da missão jesuítica na Amazônia portuguesa. Após a sua chegada, os jesuítas rapidamente conquistaram a preponderância sobre o trabalho pastoral na região com a criação de uma rede de aldeamentos que se expandiu a partir de então⁶.

Nesse contexto de consolidação jesuítica na Amazônia, era condição fundamental que os missionários que atuassem na região fossem proficientes na Língua Geral. É importante destacar que na região amazônica havia grupos indígenas falantes de idiomas do tronco linguístico Tupi, como também falantes de idiomas não Tupi. No entanto, diante da diversidade linguística, os jesuítas já haviam estabelecido a Língua Geral como o idioma de catequização no aldeamentos sobre a direção dos membros da ordem, o que não descartava o aprendizado de outras línguas indígenas na experiência local e a tradução de alguns trechos dos catecismos.

No caso amazônico, fica claro na documentação a preocupação do padre Antônio Vieira em trazer padres e irmãos que dominassem a Língua Geral como condição *sine qua non* para o sucesso da missão jesuítica com os indígenas no Maranhão e Grão-Pará. No conhecido Sermão da Epifania, proferido na Capela Real em Lisboa em 1662 (após Vieira ter sido expulso da Amazônia juntamente com outros jesuítas pelos colonos), podemos visualizar a síntese do

5 Apresento neste capítulo algumas reflexões que fiz em minha dissertação de mestrado cf. PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

6 Sobre a consolidação da missão jesuítica na Amazônia cf. ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. *“Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”*: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVIII). Belém: Editora Açaí, 2012.

pensamento de Vieira acerca da importância do aprendizado da língua indígena para a viabilização do processo de catequização quando afirma:

Se eu nam entendo a lingua do Gentio, nem o Gentio me entende a minha como hey de converter, & trazer a Christo? Por isso temos por regra, & instituto aprender todos a lingua, ou linguas da terra, onde irmos pregar: & esta he a mayor difficultade, & o mayor trabalho daquela cõquista [...] ⁷.

Vieira fez referência à normativa jesuítica presente nas Constituições da ordem que indicavam a necessidade do aprendizado das línguas dos povos a serem cristianizados pelos missionários da Companhia de Jesus para onde fossem destinados⁸. O êxito da missão requeria grande capacidade de adaptação dos jesuítas aos lugares e sociedades nas quais exercessem o trabalho pastoral o que incluía o aprendizado das línguas dos catecúmenos como parte do *modus operandi* da ordem⁹. Nesse processo de “inculturação da fé, como denominou Adone Agnolin¹⁰, os missionários imergiam nas culturas indígenas para introduzir os conceitos e práticas cristãs pela resignificação dos signos indígenas.

A preocupação de Vieira em trazer para a Amazônia confrades que fossem proficientes em Língua Geral fica evidenciada nas cartas enviadas da Amazônia ao provincial do Brasil, o padre Francisco Gonçalves e ao rei D. João IV. Por meio de missivas, Vieira diversas vezes pediu para que fossem enviados padres “línguas” para o trabalho catequético com os indígenas na região. Os línguas eram indivíduos proficientes na Língua Geral e que, portanto, poderiam evangelizar os indígenas aldeados sem a necessidade de intérpretes não-religiosos¹¹. O conhecimento da Língua Geral permitia com que

7 VIEIRA, Antônio. “Sermam da Epiphania”. In: VIEIRA, Antonio. *Sermoens do P. Antonio Vieira (volume 4)*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1685, pp. 512-513.

8 *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 148.

9 Para uma reflexão sobre o processo de acomodação dos jesuítas aos aspectos culturais das sociedades com as quais tiveram contato cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 130.

10 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 42.

11 Para uma reflexão sobre a figura do “língua” no Brasil colonial cf. BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. “Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI)”. *Ameríndia*, Paris, 19/20, 1995, pp. 3-14.

os línguas fossem mediadores culturais nos aldeamentos¹² na medida em que não apenas faziam a tradução linguística da doutrina cristã, como também, ao fazer isso, traduziam tradições, retomando aqui um termo de John Monteiro¹³. Nesse sentido, os línguas seriam indivíduos de fundamental importância para o reflorescimento da missão jesuítica sob a gestão de Vieira.

Em carta ao padre provincial Francisco Gonçalves, antes mesmo de embarcar de Lisboa para o Maranhão nos fins de 1652, Vieira pediu para que fossem enviados da Bahia para a missão maranhense alguns padres línguas e, na impossibilidade de todos os línguas serem padres, ao menos irmãos deveriam ser enviados, afirmando “que todo o outro inconveniente é menor do que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito”¹⁴. A análise da carta esclarece o quanto o conhecimento da Língua Geral era uma qualidade fundamental para a atuação missionária na missão do Maranhão e Grão-Pará. Essa qualidade se sobrepõe a outras na medida em que, na compreensão de Vieira, conhecer a língua da terra era condição basilar para o sucesso do trabalho pastoral com os índios. Contudo, somente em 1654, em outra carta ao padre provincial, Vieira acusou a chegada dos padres línguas oriundos da Bahia¹⁵.

Poucos meses após chegar ao Maranhão, em carta dirigida ao rei D. João IV em 20 de maio de 1653, Vieira descreve os “desemparos espirituais” da missão, indicando seus problemas e suas possíveis soluções. A diversidade dos grupos indígenas nos sertões e as necessidades espirituais dos colonos na região são apresentados como desafios a serem superados. Essa situação é utilizada

12 Sobre o conceito de mediação cultural e o aldeamento como espaço dessa mediação cf. MONTERO, Paula. “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 31-66.

13 MONTEIRO, John M. “Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa”. In: BRITO, Joaquim Pais de (org.). *Os índios, Nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 36-43.

14 VIEIRA, Antônio. “Carta LV – Ao Padre Provincial do Brasil [P. Francisco Gonçalves]. Lisboa, 14 de novembro de 1652”. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 288.

15 VIEIRA, Antônio. “Carta LXVI – Ao padre Provincial do Brasil [P. Francisco Gonçalves]. Maranhão, 1654”. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, pp. 384-385.

como forma de requerer ao monarca o envio de mais padres jesuítas para a Amazônia lusa, em especial aqueles que fossem línguas, bem como a construção de igrejas¹⁶. Pode-se perceber que, neste contexto inicial de consolidação da missão jesuíta na Amazônia, Vieira preocupava-se em formar o mais rápido possível um corpo de missionários que dominassem a Língua Geral acionando, para isso, tanto o padre provincial do Brasil quanto o próprio rei português, valendo-se de seu prestígio e trânsito na corte.

Além do empenho em constituir um quadro de missionários línguas para atuarem na missão maranhense, pode-se visualizar nas missivas de Vieira outras questões acerca da política linguística jesuítica como o aprendizado da Língua Geral e a formulação de catecismos nas línguas indígenas. Em carta de 22 de maio de 1653, direcionada ao provincial do Brasil, Vieira relata suas primeiras experiências no Maranhão. Cerca de três meses antes de sua chegada, um grupo de jesuítas fora enviado para a Amazônia. Esse grupo recepcionou-o e, segundo Vieira, poucos dias depois “entendemos logo em começar ao que viemos, e a primeira foi assentar quotidianamente uma lição da língua da terra, indispensável até nos dias santos, para nos fazermos instrumentos hábeis da conversão dos índios”¹⁷. Assim, para aqueles que não fossem versados em Língua Geral, o estudo deste idioma se apresentava como uma prioridade antes do início efetivo do trabalho missionário com os índios.

Embora na carta citada Vieira não descreva a forma como as aulas ocorriam, sabe-se que nesse momento os jesuítas já contavam com um *corpus* textual linguístico tupi forjado por gerações anteriores de inacianos que atuaram sobretudo no Estado do Brasil. Já era bastante conhecida e difundida a gramática do padre José de Anchieta¹⁸ e a do padre Luís Figueira¹⁹, obras que se

16 VEIRA, Antônio. “Carta LXII – Ao rei D. João IV. Maranhão, 20 de maio de 1653”. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 306.

17 VIEIRA, Antônio. “Carta LXIV – Ao provincial do Brasil. Maranhão, 22 de maio de 1653”. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 327.

18 ANCHIETA, José de. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

19 FIGUEIRA, Luis. *Arte da lingua brasilica*. Lisboa: Manoel da Silva, 1621. Para uma análise histórica sobre a gramática de Figueira e sua importância para o aprendizado da língua e o estabelecimento de alianças entre os jesuítas e os indígenas no Maranhão cf. MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglésias. “A palavra e o império: a arte da língua brasilica e a conquista do Maranhão”. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, jul-dez. 2011, pp. 367-401.

constituíram como referências incontornáveis para o aprendizado da Língua Geral pelos jesuítas que vinham ao Brasil no período colonial. Além dessas obras impressas que tinham aprovação oficial, circulavam entre os missionários outros instrumentos linguísticos manuscritos como listas de palavras e dicionários. Assim, em meados do século XVII, havia material escrito para o aprendizado sistematizado da Língua Geral pelos jesuítas antes do contato com os indígenas nos aldeamentos.

O estudo prévio da Língua Geral pelos missionários recém-chegados também era essencial para que estes pudessem utilizar os catecismos em tupi na evangelização dos indígenas aldeados. Em meados do século XVII, o catecismo impresso do padre Antônio de Araújo²⁰ era a principal obra catequética em Língua Geral, sendo uma referência tanto para os missionários jesuítas no Estado do Brasil quanto para aqueles que estavam na refluorescente missão do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Para a utilização adequada da obra, era fundamental que os missionários soubessem a Língua Geral. Segundo Vieira, o catecismo de Araújo era extenso, o que levou aos jesuítas do Maranhão a criarem duas versões reduzidas do texto para facilitar sua utilização pelos padres e o aprendizado das orações pelos indígenas aldeados²¹.

A carta de Vieira ao provincial do Brasil datada de maio de 1653 também revela a circulação de obras catequéticas reproduzidas de maneira manuscrita, visto que a imprensa estava proibida na colônia. Na mesma carta, o padre revela a criação de uma escola que contava então com cerca de setenta alunos, provavelmente filhos de colonos que eram proficientes na Língua Geral. O inaciano tinha a expectativa de “havermos de ter deles alguns, que recebidos na Companhia nos sirvam muito bem, principalmente porque quâsi todos sabem a língua da terra”²². Na América portuguesa, os jesuítas frequentemente foram responsáveis pela instrução formal dos filhos dos colonos. Eventualmente, alguns destes poderiam tornar-se membros da Companhia de Jesus. Alguns

20 ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Com tudo o que pertence aos Mystérios de nossa sancta Fê & bõs costumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons linguas da Companhia de IESUS. Agora novamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingoa da mesma Companhia*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618.

21 VIEIRA, Antônio. “Carta LXIV – Ao provincial do Brasil. Maranhão, 22 de maio de 1653”. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. L. D’Azevedo (Tomo Primeiro). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 350-351.

22 Ibidem, p. 352.

desses indivíduos nascidos na colônia tinham conhecimento da Língua Geral, um saber valorizado pelos jesuítas. Fica explicitada na carta supracitada que Vieira interessava-se em trazer para o seio da ordem os filhos dos colonos que soubessem tupi e tivessem vocação religiosa de modo a aumentar o quadro de missionários línguas na Amazônia portuguesa.

A importância dos línguas ia além da necessidade do trabalho de catequização. Em carta a D. João IV enviada em 1653, Vieira sugere que as expedições de resgate de índios no sertão, em que índios “de corda” já escravizados fossem encontrados, contassem com a presença de “um teólogo e de um bom língua” para averiguar a legalidade do resgate. Nesse caso, os religiosos línguas poderiam interrogar os indígenas aprisionados sobre as circunstâncias do resgate, sem a necessidade de um intérprete²³. Em 1654, em nova carta ao rei português, Vieira faz diversas sugestões acerca do governo dos índios, apresentando dezenove pontos a serem modificados. Novamente, o inaciano insiste em recomendar a necessidade de que houvesse religiosos para acompanhar o processo de resgate dos índios “de corda” no sertão indicando que houvesse um missionário teólogo e outro versado na Língua Geral:

XII. Que, se nas entradas que se fizerem ao sertão forem achados alguns índios de corda, ou que de alguma outra maneira sejam julgados por justamente cativos, estes tais se poderão resgatar, com condição que os religiosos, com assistência do cabo que fôr, julguem primeiro os ditos cativeiros por justos e lícitos, examinando-os por si mesmos; e, para este fim, irão sempre às ditas jornadas religiosos que sejam juntamente bons línguas e bons teólogos, e quando menos que um seja bom teólogo, outro bom língua²⁴.

Para Vieira, a formação de um quadro de jesuítas línguas seria de fundamental importância tanto para o trabalho catequético quanto para o governo dos índios ao investigarem a licitude do cativo nas expedições de resgate. Isso era possível graças ao saber a Língua Geral, que permitia com que os “línguas” fossem mediadores culturais por excelência ao terem acesso

23 VEIRA, Antônio. “Carta LXII – Ao rei D. João IV. Maranhão, 20 de maio de 1653”. In: VEIRA, Antônio, op. cit., p. 310.

24 VIEIRA, Antonio. “Carta LXIX – Ao Rei D. João IV. Maranhão, 6 de abril de 1654”. In: VIEIRA, op. cit., p. 435-436.

à cultura indígena sob uma perspectiva distinta em relação àqueles que não tinham o domínio do tupi.

A política linguística jesuítica na Amazônia a partir de Vieira seguia a tendência já estabelecida no Estado do Brasil desde o século XVI ao estabelecer a Língua Geral como idioma supraétnico na comunicação com os indígenas, em especial, os aldeados. Também se buscava mobilizar os padres línguas enquanto especialistas em tupi na expectativa de potencializar para o trabalho missionário num contexto de afirmação da posição jesuítica na Amazônia portuguesa.

Porém, em 1661, os jesuítas sofreram um revés em virtude de uma insurreição dos colonos que estavam insatisfeitos com o controle que os inacianos exerceram, com o aval real, sobre a mão de obra indígena²⁵. Apenas em 1663, Dom Afonso IV restituiu os jesuítas ao Estado do Maranhão. Ao mesmo tempo, o rei, mediante duas provisões, garantiu o perdão geral aos insurretos, punindo apenas seus líderes, e proibiu o retorno do padre Antônio Vieira, o que explica o tom exasperado do inaciano contra os colonos em seu Sermão da Epifania²⁶.

Um dos poucos jesuítas que conseguiram escapar da expulsão foi o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff que havia chegado pouco tempo antes da sublevação dos moradores. Bettendorff permaneceu por quase quarenta anos no Maranhão e Grão-Pará (1661-1698), ocupando, inclusive, os cargos de superior da Missão, reitor de colégio e procurador da Missão. Nessa última função, ele foi uma figura importante no contexto das negociações que culminaram na redação do Regimento das Missões, de 1686, que reconfigurou as missões e redefiniu a administração da mão de obra indígena²⁷. Sua vasta experiência como missionário no norte da conquista lusa o qualificou para compor uma doutrina em Língua Geral que foi impressa, em 1687, e, principalmente,

25 Os jesuítas controlavam a repartição dos índios que estavam sob sua tutela, o que gerou descontentamento entre os moradores no Maranhão, culminando em uma revolta popular contra os inacianos que foram obrigados a embarcar para Lisboa. Para uma análise da história e da historiografia sobre a revolta dos colonos contra os jesuítas em 1661, que ocasionou a expulsão destes últimos, cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. "Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)". *Lusitania Sacra*, 2. série, v. 15, 2003, p. 163-209.

26 VIEIRA, Antônio. "Sermam da Epiphania", pp. 501-506, 520-521.

27 Sobre a vida de Bettendorff e sua atuação na Amazônia, cf. ARENZ, Karl Heinz. "Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)". *Revista Estudos Amazônicos*, v. 5, n. 1, 2010, p. 25-78.

a escrever uma crônica abrangente sobre a atuação dos jesuítas na Amazônia. Por ela podemos apontar diferentes aspectos do cotidiano das missões amazônicas administradas pelos inacianos. Assim, a partir desses documentos, analisarei a política de línguas dos jesuítas para a Amazônia, no fim do século XVII, avaliando suas estratégias cotidianas de aprendizado da Língua Geral, a confecção de catecismos nas línguas indígenas e de uso de intérpretes nativos.

No mesmo ano em que chegou à Amazônia, Bettendorff foi designado para a aldeia de Mortigura. Em uma passagem de sua crônica em que lamenta a morte do padre Francisco da Veiga, considerado um grande língua, afirma que esse missionário foi “homem de muita caridade para com os pobres, de que sou testemunha de vista, pois tive o bem de estar com elle, seu companheiro, em Murtugura, pelo anno de 1661, e aprender delle os principios da lingua geral”²⁸. De modo geral, logo que um novo padre chegava à missão, um missionário mais antigo ficava responsável, dentre outras coisas, para ensinar ao novato a Língua Geral. A promoção de um “estágio linguístico” em um dos aldeamentos era uma estratégia jesuítica de aprendizado da língua desde o século XVI no Estado do Brasil, tanto para jovens membros em formação como para jesuítas já formados.

Além de aprender a Língua Geral com auxílio de um padre experiente em uma missão de porte maior, a convivência em meio aos índios fazia com que os missionários novatos aperfeiçoassem seu conhecimento da língua para além das lições diárias e do estudo da gramática. Tratava-se de uma “imersão cultural” do missionário na aldeia, entendida aqui como uma zona de interculturalidade. Podemos ver essa realidade através da passagem em que Bettendorff descreve uma cena ocorrida em Mortigura na qual ele ensina crianças indígenas a doutrina e a ler e a escrever, sendo que, na ocasião, o padre luxemburguês também melhorava seus conhecimentos na Língua Geral:

Em esta aldêa de Murtigura, tendo o Padre Subprior e visitador Antonio Vieira despedido o Padre Manoel Nunes e o Padre João Maria Gorsony para os Ingaybas, e mandado ficar-me a mim por companheiro, do Padre Francisco da Veiga para aprender a lingua, ensinando o A B C aos meninos,

28 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 228.

voltou-se ao Pará; dei-me bellamente com o Padre Francisco da Veiga, tomando á minha conta a doutrina de cada dia, e a classe dos meninos para ensinal-os a lêr e escrever; juntaram-se muitos dicipulos e entre elles o capitão Jacaré; e são estes hoje os mais autorizados e velhos da aldêa (os meus dicipulos) e por que, por falta de livros tinta e papel, não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e summo de algumas ervas, e com ella escrevia em as folhas grandes de pacobeiras e para lhes facilitar tudo lhes puz um páuzinho na mão por penna, e os ensinei a forma e conhecer as letras assim grandes como pequenas no pó e arêa das praias com que gostaram tanto que enchiam a aldêa e as praias de letras, ficando aldêa e praias alaistradas todas; mas como os mysterios da nossa Santa Fé são os que se devem saber e ensinar antes de tudo o mais, em elles também os exercitava em o fim da classe, e com isso ia também eu aprendendo a lingua da terra, cuja grammatica já tinha trasladado em latim, estando ainda em Portugal, e mandando-a para a minha provincia para que aprendessem por ella os que lá quizessem vir para esta missão do Maranhão²⁹.

Pelo trecho ficamos sabendo que Bettendorff já havia estudado a Língua Geral por meio de uma gramática, tendo inclusive feito uma versão em latim para seus confrades *indipetae*, que pedissem para atuar no Maranhão, pudessem, assim, adquirir algum conhecimento prévio da língua antes mesmo de chegar à Amazônia, mas certamente ainda sem grande proficiência. Em uma carta enviada ao provincial Hubert Wiltheim, em 1660, Bettendorff faz referência à gramática escrita em Língua Geral pelo padre Luís Figueira, que fora traduzida por ele para o latim durante sua estadia em Portugal³⁰. Ainda assim, o aprendizado da língua pelos novatos continuava na missão por outros meios além dos livros. Sem dúvida, a preocupação com o ensino da língua antecedia à vinda dos missionários ao Maranhão. As gramáticas publicadas ajudaram aqueles que eram designados para a América portuguesa a anteciparem o aprendizado da Língua Geral, como foi também o caso do jovem padre Paulo

29 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 156-157.

30 "Carta de Jean-Philippe Bettendorff ao provincial da Província Galo-Belga, Hubert Wiltheim, Lisboa, 27/07/1660". *Bibliothèque Royale* (Bruxelas), Cabinet des Manuscrits, cod. 6829-69, fl. 397.

Luiz que, vindo do Colégio de Coimbra, tão logo começou a estudar o idioma “para com mais efficacia poder ajudar as almas”³¹.

Como já enfatizamos anteriormente, além de meio imprescindível para a conversão, o conhecimento da língua da terra representava uma grande vantagem para os missionários que iam ao sertão exortar os índios para estabelecer-se nos aldeamentos. Esse foi o caso do padre Francisco Velloso, descrito como “peritissimo na lingua dos Tupinambás, além disso de muito bôa saude”³², que havia sido escolhido, ainda no tempo de Antônio Vieira, para descer os índios Tupinambás do rio Tocantins. A desenvoltura do padre Velloso ao falar a Língua Geral foi fundamental para o sucesso da missão, como mostra Bettendorff ao constatar que

foi recebido [pelos índios] o Padre Missionário como um anjo vindo do Céu, e apenas lhes propoz esta causa de sua vinda a suas terras, quando ouvidas suas praticas que lhes fazia em sua lingua propria, que lhe falava como natural entre elles e ainda muito melhor, d’elles não houve um só que não quizesse descer em sua companhia³³.

Apesar de algum provável exagero na descrição de Bettendorff, fica evidente a importância do domínio da Língua Geral pelos missionários para que estes tivessem acesso direto aos índios sem depender exclusivamente de intérpretes³⁴. A diversidade étnica e linguística das populações indígenas na Amazônia representava um verdadeiro desafio aos missionários. Embora o povo Tupinambá tenha sido um dos primeiros a serem convertidos, outros grupos indígenas falantes de línguas não tupis ou “tapuias” – para usar um termo da época –, também eram reduzidos em aldeamentos, o que significava novos obstáculos linguísticos para os missionários. O padre Vieira, em seu tempo como superior e visitador das missões, orientou os missionários a produzirem catecismos em outras línguas indígenas com a ajuda de intérpretes.

31 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 126.

32 Ibidem, p. 109.

33 Ibidem, p. 110.

34 ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 523-527.

Podemos visualizar como isso ocorria na prática, citando uma passagem na qual Bettendorff descreve o procedimento. Assim, ao chegar à aldeia do principal João Curuparé, na “ilha de Iriy”, na região do rio Xingu,

Tratei logo de aprender a lingua ingayba, e para ajuda disso tinha feito quantidade de dialogos de toda a materia que commumente houvera em lingua portugueza juntamente e ingayba, valendo-me para isso de um mameluco versadissimo em ambas ellas, por ser filho do capitão-mór Ayres de Souza e uma ingaiba, e destes dialogos me ia ajudando admiravelmente em tudo quanto os indios me vinham falar, por achar ahi as suas perguntas e juntamente as respostas que lhes havia de dar, e assim ia aprendendo a sua lingua delles, de sorte que dentro de três mezes já a fallava fazendo minhas viagens e conversando com elles e ensinando-os pelas aldêas, em as quaes dentro de três mezes que la assisti, baptizei algumas oitenta ou mais crianças que parte foram para o céu³⁵.

A adaptação de Bettendorff à dada realidade local leva-o a aprender mais uma língua indígena de modo a se aproximar ainda mais dos índios de outras etnias que não falavam a Língua Geral ou outra da família linguística tupi próxima a esta última. O trecho evidencia uma tentativa do missionário de se aproximar dos indígenas pelo aprendizado da sua língua e a produção de um texto catequético em forma de diálogos, com o objetivo de doutrinar os índios *Ingayba* – nome genérico para qualquer povo não tupi – em seu próprio idioma. Por isso, insisto em argumentar que a política linguística jesuítica no período colonial, que orientava os membros da ordem a aprenderem as línguas nativas nas áreas do mundo em que a Companhia de Jesus estava presente, era parte fundamental do processo de “inculturação da fé” que podemos visualizar na prática através do relato de Bettendorff sobre suas experiências iniciais de missionário na Amazônia portuguesa. Nesse sentido, ao imergir nas sociedades indígenas para tentar compreendê-las minimamente por dentro, aprendendo a língua do Outro, os missionários se transformavam em mediadores e tradutores culturais.

35 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 336.

A produção de instrumentos linguísticos pelos missionários como dicionários, gramáticas e catecismos em Língua Geral impressos, além de curtos diálogos escritos em outras línguas indígenas, que, em sua maioria, nunca chegaram a ser impressos, como evidenciou o trecho supracitado, “traduziam mais que as palavras: traduziam tradições”, segundo John Monteiro³⁶. Vale lembrar que, antes de Bettendorff atuar entre os *Ingayba*, o padre Manoel Nunes havia sido o primeiro missionário a pregar junto a estes índios, chegando a escrever um catecismo em sua língua que, desde então, era utilizado pelos missionários que o seguiram³⁷.

No mundo colonial, os missionários não eram os únicos a se tornarem mediadores culturais. Como já foi dito, índios e mamelucos (mestiços, filhos de colonos com índias), a serviço de padres e autoridades coloniais na condição de intérpretes, ajudavam a traduzir as línguas indígenas, e com isso as tradições e conceitos que davam certa inteligibilidade ao mundo das sociedades indígenas. O trecho citado anteriormente serve como exemplo para esta situação, pois o padre luxemburguês admite a ajuda de um “mameluco” e de uma índia *ingayba* para traduzir para a língua destes índios alguns diálogos da doutrina, enquanto ele próprio aprenderia no convívio com os *Ingayba* a língua destes.

Ao chegar ao Tapajós, juntamente com o alferes João Corrêa, Bettendorff compôs, em 1661, com a ajuda desse militar e de “alguns indios grandes linguas”, catecismos em várias línguas faladas pelos indígenas daquelas partes, tendo como modelo o catecismo escrito na Língua Geral para poder catequizar os índios do Tapajós em suas próprias línguas³⁸.

Embora sujeitos geralmente não nominados na história, indivíduos bilíngues como o mameluco identificado apenas como filho do capitão-mor Ayres de Souza ou os índios intérpretes no Tapajós foram fundamentais, desde o início da colonização, por ajudar os europeus a negociar com outros grupos indígenas. Também poderiam ajudar a traduzir termos dos diálogos da doutrina para outras línguas indígenas e persuadir outros grupos indígenas a saírem do

36 MONTEIRO, John M. “A língua mais usada na Costa do Brasil: gramática, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa”. In: MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livre-Docência), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 52.

37 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 311.

38 Ibidem, p. 168.

sertão para morar nos aldeamentos administrados pelos padres ou colaborando com as autoridades coloniais. Sem o auxílio desses indígenas e mestiços, o empreendimento colonizador e conquista espiritual da América portuguesa – e de outras áreas coloniais – teriam sido muito mais difíceis.

A cooptação de mamelucos ou índios para servirem de intérpretes foi uma prática constante desde o início da missão jesuíta no Maranhão e Grão-Pará sob o comando do padre Antônio Vieira e parte integrante da política linguística jesuítica na Amazônia. Em alguns casos, os filhos dos principais eram levados pelos missionários para as aldeias ou aos colégios jesuítas para serem cristianizados e aprender a Língua Geral – no caso dos índios não falantes de línguas tupi – no intuito de ajudar os missionários a reduzirem seus parentes e outros grupos indígenas.

Mesmo com o conhecimento da Língua Geral, os missionários não dispensavam o uso de indígenas que não serviam apenas de intérpretes, mas, sobretudo, de “persuadores” de parentes e aliados de grupos que não falavam a Língua Geral para instalar-se em um aldeamento. Em uma entrada missionária ao sertão da aldeia de Urubuquara para “descer gentio de lingua geral”, os jesuítas contavam com a ajuda de Pantaleão, um índio com patente de sargento-mor que ia “praticando os seus parentes, e trazia pouco a pouco muita e bellissima gente, que nós iamos ensinando e baptizando, conforme entendiamos e era conveniente, e não ha duvida que se hia formando uma poderosa aldêa”³⁹. O nome português do índio, bem como sua patente, indica que este indígena, certamente já cristianizado e integrado à vida do aldeamento, foi muito útil aos jesuítas em sua incursão de descimentos no sertão do Baixo Amazonas.

Conforme os jesuítas iam avançando para o sertão amazônico, a cooptação de indígenas para servirem de intermediários com seus parentes continuou a ser frequentemente praticada. O padre superior Jódoco Peres⁴⁰, ao chegar ao rio Madeira, encontrou os índios Irurizes, predicando-lhes por alguns dias e,

39 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 340-341.

40 Esta é o nome aportuguesado do padre Jodocus Perret (1633-1707). Natural de Freiburg (Suíça), ele chegou ao Pará em 1678, atuando como missionário, reitor e professor no Colégio de Santo Alexandre e superior da Missão. Cf. MEIER, Johannes & AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuítas aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-America. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760)*. Münster: Aschendorff Verlag, 2005, p. 307-310.

ao ir embora, lhes prometeu enviar um padre missionário para continuar seu trabalho de evangelização. Ao partir, o padre Peres levou consigo para o colégio dos jesuítas no Pará um filho do principal para que este ficasse tempo suficiente para aprender a Língua Geral e fosse batizado. Esse índio voltou para a sua aldeia, acompanhando os padres João Ângelo Bonômi e José Barreiro para ajudá-los a continuar o trabalho missionário iniciado pelo padre Peres junto aos Irurizes⁴¹.

Contudo, às vezes o tiro poderia sair pela culatra, haja vista que nem todos os índios que eram levados para as aldeias ou colégios dos jesuítas para aprender a Língua Geral e ser cristianizados estavam realmente dispostos a colaborar com os missionários. Ao ir evangelizar os índios Albuquerque no rio Urubu, o padre João Maria Gorzoni trouxe consigo um filho do principal desse grupo indígena para que este aprendesse a Língua Geral. Posteriormente, Bettendorff entregou o filho do principal, “vestido de novo”, ao padre Teodósio da Veiga, um monge mercedário, para que este, por sua vez, levasse o índio de volta ao seu pai quando fosse a sua aldeia com a esperança de que este, ao retornar junto aos seus, pudesse convencer o pai e sua etnia a descer para serem doutrinados. O índio prometeu que iria fazer o que os missionários queriam, porém nunca mais retornou ao aldeamento para junto dos padres⁴².

Os índios que falavam Língua Geral além da sua língua materna também eram requisitados pelas autoridades coloniais para servirem de intérpretes em julgamentos de índios considerados sediciosos. Em 1688, os padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes atuavam na ilha de Camunixary no Cabo Norte com a permissão do principal Macuraguaya. Os índios da nação Oivanecas, liderados pelo principal Canariá e seu irmão Amapixaba, foram acusados de invadirem a ilha, matarem dois padres a pauladas, comerem os seus corpos e colocarem fogo em sua casa, matando também os índios que serviam de domésticos aos missionários. Segundo Bettendorff, o motivo seria provavelmente o “ódio á nossa santa fé católica e pregação evangelica” que combatia a bebedeira, o amancebamento e os ritos praticados por aqueles índios. Ao receber

41 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, pp. 354-355.

42 *Ibidem*, p. 494.

a notícia, o então encarregado do inquérito, o padre Aloizio Conrado Pfeil⁴³, informou ao capitão-mor Antônio de Albuquerque. Este último enviou tropas de índios para procurar os acusados, achando-os escondidos em Maimaime e, após um confronto que resultou em alguns mortos, prenderam 35 índios, entre os quais os líderes Canariá e Amapixaba. O padre Aloizio interrogou o principal Canariá com a ajuda da índia Nathalia. Canariá confessou, por meio da intérprete, que havia matado o padre Antônio Pereira. Depois do interrogatório, o índio foi brevemente instruído na fé e batizado, passando a chamar-se Francisco Canariá. Depois disso, foi amarrado à boca de uma peça de artilharia e, após novamente confessar o que tinha feito, morreu despedaçado. Quanto a Amapixaba, ele permaneceu preso por meses sem responder a qualquer pergunta, tanto que lhe tomaram por mudo, até que, por via da índia Nathalia, confessou ter matado o padre Antônio Pereira, ganhando o mesmo destino de seu irmão, depois de ser batizado com o nome de Paulo⁴⁴.

Vale a pena nos determos neste episódio, pois é um dos poucos momentos no relato de Bettendorff em que uma índia intérprete aparece exercendo um papel fundamental no julgamento de outros índios. Sua linhagem nobre e suas qualidades justificariam a sua escolha:

[...] e para que se não faça reparo na verdade e sinceridade da interprete chamada Nathalia, saiba-se que era filha de um dos maiores principaes da nação dos Maraunizes e irmã uterina do principal Guacaziri, da nação Chipiri, mulher de idade, sizuda e discreta entre seus e os brancos, cuja lingua sabia mui bem como domestica da casa do capitão mór Manoel Guedes, o qual a tinha concedido para serviço de Deus e d'El Rei Nosso Senhor, para poderem seguramente tratar por via della o capitão-mór Antonio de Albuquerque e mais ministros os negocios do cabo do Norte, e procederem, até dar sentença de morte, fundados na lealdade com que servia de lingua para tudo⁴⁵.

43 O padre Alois Konrad Ludwig Pfeil (1638-1701), natural de Konstanz (Alemanha), chegou em 1679 a São Luís do Maranhão como cartógrafo e missionário. Ele permaneceu na região até 1701, morrendo durante uma viagem a Lisboa. Cf. MEIER, Johannes & AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-America. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760)*, pp. 315-317.

44 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 429-435.

45 *Ibidem*, p. 434.

Em virtude de suas habilidades linguísticas, a índia ganha destaque na crônica de Bettendorff por ajudar os missionários e autoridades coloniais no julgamento dos índios sediciosos que atacaram um aldeamento. Mais uma vez, fica evidente a importância do estabelecimento de redes de aliança com os índios e a cooptação destes por missionários e colonos no e para o processo de colonização. Contudo, os índios não eram meros joguetes nas mãos dos europeus, mas também tinham interesses nas relações com os missionários e colonos. A aparente lealdade da índia Nathalia em ajudar os brancos pode ser também interpretada como uma adaptação às regras da nova realidade, vivida pelos índios após a chegada dos europeus. Nesse sentido, a colaboração da indígena como língua (intérprete) não seria indicador de uma total submissão e aceitação das prescrições dos missionários e colonos, mas uma estratégia de sobrevivência neste mundo hostil ao modo de vida tradicional dos índios. Essa perspectiva sobre a história indígena já vem sendo trabalhada pela historiografia brasileira há algum tempo⁴⁶.

Após muitos anos de experiência como missionário, Bettendorff se tornou um perito na Língua Geral falada entre os índios amazônicos aldeados. Isso o qualificou a escrever e publicar, em 1687, um compêndio da doutrina cristã bilíngue Português-Língua Geral, escrita em forma de diálogos de pergunta e resposta⁴⁷. Na sua crônica, ficam claras as razões que o levaram a escrever esse compêndio catequético. Os padres que atuavam nas missões “[...] não concordavam sobre os pontos das perguntas e respostas das doutrinas que cada dia se mandava fazer aos índios das aldeas, e que uns ensinavam uma parte, outros outra, acrescentando ou mudando o mais que lhes parecia[...]”. O padre luxemburguês estava preocupado em homogeneizar os discursos que estavam circulando nas missões do Maranhão e Grão-Pará, “[...] acrescentando-lhe somente umas perguntas mais necessarias sobre os actos de Fé, Esperança e

46 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Catequese, aldeamentos e missionação”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial. Volume 1 (ca. 1443-ca. 1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 435-478; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003; CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 24-25.

47 Cf. BETTENDORFF, João Felipe. *Compêndio da Doutrina Christã na Língua Portuguesa e Brasileira*. Lisboa: Imprensa Miguel Deslandes, 1687.

Caridade, da confissão e comunhão [...]”⁴⁸. A impressão de catecismos era uma estratégia para fixar um discurso cristão na Língua Geral, embora isso não evitasse que novos discursos ou traduções fossem redigidos.

Através dos documentos produzidos pelos padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, podemos ter uma ideia da política linguística pensada pelos jesuítas e sua adaptação à realidade amazônica. O aprendizado das línguas nos locais de missão, assim como a autossuficiência econômica, era um meio que os jesuítas utilizavam para atingir o objetivo de levar a fé católica aos pontos mais recônditos do mundo, ganhando novas almas “para a maior glória de Deus” em face do avanço do protestantismo na Europa moderna. Esse aprendizado, previsto nos documentos normativos da ordem, além de tentar sanar o problema de comunicação com os indígenas, fazia parte do processo de adaptação dos padres e constituía-se como uma estratégia missionária de evangelização. Para que os jesuítas obtivessem êxito em seu trabalho evangelizador, o auxílio de índios que servissem como intérpretes era essencial para a composição de instrumentos linguísticos em idiomas indígenas e no descimento de grupos de índios do sertão para o interior dos aldeamentos, como evidencia a análise dos documentos supracitados. Logo, a participação indígena também era condição *sine qua non* para o sucesso da política linguística no Grão-Pará e Maranhão e, principalmente, do trabalho catequético. Outro ponto importante dessa política era a construção de instrumentos linguísticos, aspecto que abordarei no tópico a seguir.

Produção linguística jesuítica na Amazônia e mediação cultural no século XVIII

Catecismos, gramáticas e dicionários foram produzidos pelos missionários no Novo Mundo com o intuito de reduzir as línguas nativas, muitas vezes ágrafas, do campo oral para o escrito uniformizando-as com base na estrutura latina e no catecismo tridentino⁴⁹. A confecção de dicionários era correlata à produção de catecismos devido à necessidade de compreender as línguas

48 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, p. 483.

49 Para uma reflexão sobre estes instrumentos linguísticos, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*.

ameríndias antes de iniciar a catequese⁵⁰. Dessa forma, podemos afirmar que não só os espaços geográficos, mas também as línguas passaram por um processo de colonização. Nesse sentido, a língua também serviu como instrumento de dominação.

A sistematização das línguas locais por meio desses instrumentos linguísticos também era condição fundamental para a compreensão do mundo indígena ante o trabalho de evangelização. Segundo Agnolin, “os missionários empreendiam uma tradução religiosa ocidental para uma cultura que não era partícipe dessa tradição”. Para tanto, era fundamental os missionários compreenderem os códigos culturais indígenas, de modo a “inscrever sua própria tradição (religiosa)”⁵¹. Pode-se dizer que os resultados dessa operação de compreensão da alteridade indígena e da negociação de sentidos são os dicionários, gramáticas e catecismos.

A orientação dos missionários da Companhia de Jesus era aprender os idiomas locais como disposto em seus documentos normativos. Para tanto, era imperiosa a produção de instrumentos linguísticos que auxiliassem nesse aprendizado. A criação desses instrumentos, segundo Andrea Daher, era “constitutivo das estratégias apostólicas levadas a cabo nos impérios coloniais ibéricos pelas ordens missionárias”⁵². No entanto, essa produção não ocorreu sem problemas, haja vista que a tradução linguística não estava descolada da tradução cultural. Termos e conceitos europeus (principalmente religiosos) muitas vezes eram difíceis e, em alguns casos, impossíveis de serem traduzidos preservando integralmente seu significado original. Nesse sentido, o missionário era um mediador cultural que tinha que dar conta de operar a tradução (conversão) de sentidos entre a sua cultura e a dos indígenas. Esse processo ocorreu tanto do lado europeu quanto do nativo. A operação de dicionarização das línguas do Novo Mundo envolvia uma série de complexas técnicas como

50 Idem, p. 69.

51 AGNOLIN, Adone. “Catequese da língua e gramática ritual na conversão indígena: limites e espaço para o processo de conversão e negociação jesuítica e indígena na América portuguesa – Sécs. XVI-XVII”. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (org.). *A Companhia de Jesus e os índios*. Curitiba: Prismas, 2016, p. 42.

52 DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 62.

a tradução e empréstimo linguísticos, a fim de formular equivalências entre os conceitos indígenas e europeus⁵³.

Na América portuguesa, as gramáticas e catecismos em Língua Geral foram produzidos e publicados principalmente entre os séculos XVI e XVII, frutos de um trabalho coletivo de diversas gerações de missionários. Mas enquanto esses instrumentos ganharam edições impressas, os dicionários em Língua Geral se mantiveram em sua forma manuscrita. A ausência de imprensa na América lusa até o início do século XIX também foi um grande obstáculo para a impressão dos instrumentos linguísticos (especialmente os dicionários), pois os textos tinham que passar por uma série de revisões de censores régios para serem autorizados à reprodução em Portugal.

Os dicionários coloniais escritos nas línguas indígenas podem ser estudados e entendidos de diversas maneiras. No período colonial, além de funcionarem como textos de tradução, os dicionários também eram textos de classificação da alteridade em que as categorias aparecem fora de contexto de uso. Classificar era um ato político e, portanto, também fazia parte da colonização. O domínio do outro não ocorria apenas no plano territorial e do uso da violência física, como também pelo domínio e ressignificação dos códigos culturais indígenas e pela imposição de outros sentidos que até então lhes eram estranhos. Assim, os dicionários não são meras listas de palavras, mas instrumentos de conquista de um espaço epistemológico, como afirma Claudio Pinheiro. Na definição do antropólogo,

[...] os dicionários funcionam, tanto quanto as espadas, armas e canhões como instrumentos de conquista, mas da **conquista de um espaço epistemológico** aberto pelo confronto de sistemas cognitivos. São armas de um império e não simples listas, ou por outra, são listas de classificação que se remetem a todo um universo de embates de sistemas classificatórios, de cognição e significação associados à língua e à cultura e tomados a partir dos processos moderno de ação e conquista imperiais⁵⁴.

53 Sobre a questão da tradução dos conceitos pelos missionários, cf. ZWARTJES, Otto. “Colonial missionaries’ translation concepts and practices: semantics and grammar”. In: SÁENZ, Sabine Dendenbach-Salazar (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*. Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2016, p. 43-76.

54 PINHEIRO, Cláudio Costa. *Traduzindo Mundos, inventando um império: língua, escravidão e contextos coloniais portugueses dos alvores da modernidade*. Tese (Doutorado em Antropologia

Para Michel de Certeau, os dicionários são, além disso, instrumentos teológicos, pois neles “a tradução *faz passar* a realidade selvagem para o discurso ocidental”⁵⁵. Dessa forma, esse gênero textual permite pensar a práxis missionária enquanto atividade de classificação do outro por meio da redução de sua linguagem do plano oral ao plano escrito, o que provoca uma descontextualização dos signos indígenas, adequando-os em verbetes.

Enfoco aqui os dicionários como instrumentos linguísticos que ajudam a compreender historicamente a política linguística jesuítica na Amazônia setecentista até a expulsão dos membros dos domínios portugueses a partir de 1759. Até o momento, sabe-se da existência de dez códices manuscritos contendo dicionários escritos em Língua Geral na Amazônia portuguesa, maioritariamente produzidos no século XVIII. A grande maioria desses documentos encontra-se em arquivos portugueses⁵⁶. São fontes ricas e pouco exploradas, principalmente por historiadores que possam estar interessados em estudar a produção desses documentos e o percurso histórico da Língua Geral na América. O fato de esses gêneros textuais terem permanecido manuscritos possibilita ao estudioso observar a estrutura, as rasuras, correções e adições que os autores fizeram e que ajudam a entender o processo de construção dessas obras. Dentre os dicionários tupi produzidos na Amazônia portuguesa que se têm notícia destaca o dicionário de 1756 como objeto de análise a partir do qual pode-se pensar a política linguística jesuítica na Amazônia do século XVIII⁵⁷.

Acondicionado no Arquivo e Biblioteca Municipal de Trier (Alemanha), o dicionário de 1756 é anônimo, mas certamente produzido por um missionário originário da Europa Central dentre os que atuaram na Amazônia portuguesa em meados do século XVIII⁵⁸, hipótese comprovada em razão da

Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 157.

55 CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 242.

56 Para uma lista completa destes dicionários, cf. BARROS, Cândida BARROS; MONSERRAT, Ruth; PRUDENTE, Gabriel. “O “ocapora” em listas de repartição de índios e nas fontes da língua geral na Amazônia no século XVIII: um vassalo indígena?”. *Tellus*, ano 14, n. 26, jan.-jun. 2014, p. 89-90.

57 ANÔNIMO. [*Dicionário Português-Língua Geral e Língua Geral- Português*]. Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier, Ms 1136/2048 4° [1756].

58 Sobre os jesuítas da Europa Central que atuaram na Amazônia em meados do século XVIII cf. ARENZ, Karl Heinz & PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. “Os padres “tapuitinga”:

presença de expressões e escrita germânica em alguns de seus verbetes⁵⁹. O dicionário de 1756 é dividido em duas partes (Português-Língua Geral e outra em Língua Geral – Português) e em razão de seu caráter manuscrito, apresenta em seus verbetes inúmeras alterações e inclusões feitas por seu autor que permitem analisar o processo de confecção do documento, bem como possibilita inferências acerca do processo de aprendizado da Língua Geral pelos jesuítas como parte de sua política linguística na Amazônia.

É importante destacar que na primeira metade do século XVIII, a Coroa portuguesa criou uma legislação específica através da qual passou a ordenar o ensino da língua portuguesa aos índios, embora não condenasse explicitamente o uso da Língua Geral pelos missionários até aquele momento. Ao contrário, o rei D. João V reconhecia a importância do conhecimento da língua dos índios como saber fundamental para o trabalho pastoral, mas não deixava de recomendar também o ensino do português por meio de leis⁶⁰.

As ordens reais nunca de fato foram cumpridas e a Língua Geral continuou a ser utilizada no interior dos aldeamentos nas relações cotidianas entre missionário e indígenas. No entanto, a partir na década de 1750 com a ascensão em Portugal de Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal, ao cargo de secretário régio, e o início do governo de seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, à frente do Estado do Grão-Pará e Maranhão, o uso da Língua Geral passa a ser combatido. No mesmo contexto, os jesuítas passaram a ser gradualmente expulsos dos domínios portugueses e o Diretório dos Índios foi criado como forma de laicizar os aldeamentos antes administrados pelos jesuítas, transformando-os em vilas geridas por diretores.

a atuação de jesuítas alemães na Amazônia pombalina (1750- 1757)". *Anais Eletrônicos VI Encontro Internacional de História Colonial: mundos coloniais comparados: poder, fronteiras e identidades*. Volume 1. Salvador: EDUNEB, 2017, pp. 950-963.

59 PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. "Ler e copiar, ouvir e registrar: um dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da língua geral na Amazônia setecentista". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, v. 10, 2015, pp. 641-657.

60 "Provisão para o Governador do Maranhão em que se lhe recomenda que os Missionarios que se houverem depor nas Aldeas sejam praticos na lingua dos Indios." Lisboa, 2 de dezembro de 1722. *Anais da Biblioteca Nacional*, volume 67, 1948, pp. 189-191; "Provisão para o Superior das Missões do Estado do Maranhão sobre se lhe ordenar que os índios da sua repartição se lhe façam praticos na sua Língua Portuguesa. Lisboa, 12 de fevereiro de 1727". *Anais da Biblioteca Nacional*, volume 67, 1948, pp. 214-215; "Os prelados das religiões são obrigados a ensinar os índios a língua portuguesa, e officios mechanicos, no que deve haver a maior vigilancia. Se alguns houver que não o cumpram, serão advirtidos, de modo a ter infallivel observancia a ordem. 12 de setembro de 1727." *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, tomo II, 1902, p. 190-191.p

Dentro desse projeto, a promoção do ensino da Língua Portuguesa e o combate ao uso da Língua Geral faziam parte de uma proposta de civilização dos índios⁶¹.

Foi nesse contexto antijesuítico e de críticas do governador Mendonça Furtado ao uso da Língua Geral, que o dicionário de 1756 foi criado. Fiel à diretriz de aprendizado das línguas da terra para onde os missionários fossem designados, o autor do dicionário constrói o documento utilizando outros dicionários manuscritos como base, as gramáticas e catecismos jesuíticos disponíveis impressos, bem como incluiu novas palavras que aprendeu em sua experiência cotidiana com os indígenas com os quais teve contato. No quadro a seguir, pode-se observar alguns exemplos de verbetes em que aparecem referência a gramáticas e catecismos jesuíticos impressos que eram utilizados para o aprendizado da Língua Geral e na evangelização dos indígenas:

Quadro 1: Referências as gramáticas e catecismos em Língua Geral no dicionário de 1756

Cruz. vulgo: Cruzà. arte: ybyrà òaçaaba (fl. 12r, 1ª coluna, grifo meu)
Menuba vnelius Menduba. sogro. Anch. pag. 3. (fl. 47v, 2ª coluna, grifo meu)
Borrifar. acepyí. acepycepyí. freq. Cate. acypyí. pag. 20. borrifarse aieypyí, Cat. pag. 19. (fl. 8r, 1ª coluna, grifo meu)
Xeem. videtur sigfcre effluere. derramarse. Catchi. pag. 93. sic activû: amoem. Bettendorff. pag. 47. (fl. 50r, 2ª coluna, grifo meu)

É possível perceber no Quadro 1 a utilização de obras impressas em tupi como fontes de referências para o autor do dicionário compor os verbetes. No verbete “Cruz” a uma referência à “Arte da gramática da lingua brasílica”, obra de autoria do padre Luís Figueira em sua versão publicada em 1687. No verbete “Menduba” (na parte Língua Geral-Português), há referência à “Arte de Grammatica da Língua mais usada na costa do Brasil”, uma gramática publicada em 1595 sob autoria do padre José de Anchieta. No verbete em português “Borrifar”, uma menção aos “Catecismo brasílico da doutrina cristã” dos padres Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão e impresso em 1686. Já o verbete em tupi “Xeem” apresenta menção ao “Compêndio da doutrina Chistam

61 No sexto parágrafo do Diretório dos índios há a indicação da criação de escolas em que as crianças indígenas aprenderiam a língua portuguesa, sendo proibido o de suas línguas materna e da Língua Geral cf. *Directório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1758, pp. 3-4.

na língua Portuguesa e Brasilica”, de autoria de João Felipe Bettendoff e publicado em 1687. Essas obras contavam com autorização oficial para terem sido impressas, o que as tornou referências linguísticas e catequéticas em tupi fundamentais para os jesuítas na América portuguesa. Mesmo tendo sido produzidas no Estado do Brasil entre o final do século XVI e o século XVII, essas fontes ainda eram consultadas e utilizadas pelos jesuítas que atuaram no Estado do Grão-Pará e Maranhão ao longo do século XVIII. Percebe-se que, apesar de a Língua Geral falada no cotidiano das missões jesuíticas na Amazônia no Setecentos apresentar diferenças em relação ao sistematizado nas obras impressas supracitadas, os missionários não abriam mão do *corpus* textual tupi já consolidado.

A construção do dicionário de 1756 e o aprendizado da Língua Geral também ocorreram com a experiência de convívio com os indígenas. O missionário autor do documento registrou em alguns verbetes palavras que ouviu no cotidiano da missão. Esse procedimento foi importante como parte de um esforço de atualização do conhecimento linguístico, fundamental para estabelecer uma comunicação adequada com os catecúmenos. No quadro a seguir, podemos visualizar alguns exemplos de registros de oralidade:

Quadro 2: Menções a grupos indígenas no dicionário de 1756

Madre ou may. cýv ⁶² xemaia. Coribarè diz tamì.xeramì. minha may. (fl. 26r, 2ª coluna, grifo meu)
Temer. acykyiè. Goyapi diz: akjyè v xekyjè. (fl. 40r, 1ª coluna, grifo meu)
Açapucái. gritar chamando. Xapi. aicara (fl. 45v, 1ª coluna, grifo meu)

Os Coribaré, os Goyapi e os Xapi eram grupos indígenas que viviam na região do rio Xingu, uma área com presença de três aldeamentos jesuíticos: Aricará, Piraguiri e Itacuruça. No dicionário de 1756, os Coribaré são mencionados quatro vezes, os Goyapi, duas vezes e os Xapi 20 vezes. Pelos verbetes pode-se inferir que o missionário autor consultou informantes indígenas e registrou novos termos e variações de pronúncia de palavras em tupi. Nesse sentido, a construção de dicionários como o de 1756, bem como o aprendizado da Língua Geral, se processava na vivência nos aldeamentos que aglutinava distintas etnias indígenas, configurando-se como espaço intercultural.

62 Abreviatura de “vel” que significa “ou”.

A análise de dicionários manuscritos como o de 1756 permite entender a situação da Língua Geral falada na Amazônia portuguesa no século XVIII, o processo de fabricação desses instrumentos e de aprendizado do tupi pelos missionários. Estes se valiam tanto de fontes escritas quanto de suas experiências com os indígenas que podiam lhe fornecer informações sobre variações na pronúncia de palavras, bem como novos termos. Assim, a política linguística jesuítica no Grão-Pará e Maranhão setecentista pautou-se em uma atualização e ampliação do conhecimento da Língua Geral pelo registro de suas mudanças percebidas no cotidiano dos aldeamentos. Os missionários como mediadores culturais fizeram um esforço contínuo de dicionarização do tupi acompanhando suas mudanças, mas não deixando de se remeter ao *corpus* textual linguístico que se constituía como referência, processo que perdurou até os últimos anos da presença jesuítica na Amazônia portuguesa antes da expulsão dos membros da ordem em meados do século XVIII.

UMA RELIGIÃO QUE NÃO É DE IGNORANTES: OS CONTRATADORES, OS JESUÍTAS E OS DÍZIMOS NA AMAZÔNIA COLONIAL (SÉCULOS XVII E XVIII)

Raimundo Moreira das Neves Neto¹

Os dízimos eclesiásticos no Maranhão e Grão-Pará

Segundo o padre Oscar de Oliveira, os reis de Portugal tinham delegação da Igreja para arrecadar os dízimos em diversas dioceses, entre elas a de São Luís do Maranhão (que até 1719 abrangia a de Belém do Pará)² e posteriormente a de Belém do Pará. Segundo ele, as

Bulas criando as dioceses do Rio de Janeiro e Olinda, a 16 de novembro de 1676, de São Luís do Maranhão, a 30 de Agosto de 1677, de Belém do

-
- 1 Professor do Instituto Federal do Pará – IFPA. Doutor em História pela Universidade Federal do Pará. E-mail: rmnetohistoria@yahoo.com.br
 - 2 Em 30 de agosto de 1677, o Papa Inocêncio III criou a diocese do Maranhão, fazendo parte dela o Pará e mais uma vasta região. Contudo, em 4 de março de 1719, Sua Santidade, Clemente XI, erigia a diocese do Pará por meio da Bula *Copiosus in misericordia*. Interessante notarmos que a dita bula não deixou de lado os poderes conferidos ao rei de Portugal (enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo), graças ao Padroado. Assim, Dom Antonio de Almeida Lustosa ressaltava que “a mesma bula confere ao Bispo de Santa Maria de Belém o direito de instituir as próprias Dignidades, Canonicatos, Prebendas e Benefícios, conforme a apresentação dos reis de Portugal, e eleva a igreja de Nossa Senhora das Graças à categoria de Catedral”. ALMEIDA LUSTOSA, D. Antônio. *D. Macedo Costa: Bispo do Pará*. Belém: SECULT, 1992, pp. 10-13. Grifos nossos.

Pará, a 4 de março de 1719 fazem menção dos dízimos que os reis recebem graciosamente no Brasil, chamando-os de rendas “*speculiter in Brasilia percipiuntur gratiose*”.³

Ao que tudo indica, o rei administraria os dízimos do Brasil somente enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo, de modo a suprir as necessidades do culto divino. O mesmo parece ter ocorrido para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, já que as bulas se referiam às conquistas ultramarinas de uma maneira geral.

Da receita dos dízimos provinham os recursos necessários para a manutenção do culto divino. Um exemplo disso, para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, é um decreto de 5 de maio de 1724, pelo qual o rei reservava 12 mil cruzados anuais dos dízimos da capitania do Pará para o pagamento dos ministros eclesiásticos dela e para a construção da sua nova catedral. Caso os dízimos da capitania não bastassem para o pagamento, em parte ou na sua totalidade, dos ditos 12 mil cruzados, o rei mandava que se tirassem das sobras dos dízimos das capitanias do Estado do Brasil.⁴

A questão da cobrança dos dízimos eclesiásticos pela Coroa na Amazônia colonial gerou inúmeros conflitos com as ordens religiosas, principalmente com os jesuítas, como procurarei traçar neste capítulo. A análise dessa questão é necessária para se pensar melhor o patrimônio da Companhia de Jesus no Maranhão e Pará, mais especificamente como ele enfrentou alguns empecilhos para o seu aumento e conservação, já que uma das implicações do não pagamento dos dízimos pelos jesuítas era a recusa do rei em confirmar as suas sesmarias. Por outro lado, tal questão nos auxilia a refletir sobre a relação da Ordem não somente com o governador do Estado ou com o rei. É que o não pagamento dos dízimos pelos jesuítas gerava algumas hostilidades entre a Companhia e os demais moradores devido ao fato de o monarca colocar em pé de igualdade padres e leigos com relação à tributação dos dízimos. Como explicar aos portugueses mais um privilégio alegado pela Companhia quando

3 OLIVEIRA, Oscar. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da colônia e do império*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1937, p. 42.

4 “DECRETO do rei D. João V, ordenando o envio de doze mil cruzados anuais, com base no rendimento dos dízimos da capitania do Pará, destinados ao pagamento dos ministros eclesiásticos e mais despesas da nova catedral daquela capitania”. 5 de maio de 1724. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 8, doc. 690.

o próprio rei alegava a sua não existência? Acrescente-se a isso a relação hostil aos demais privilégios que a Ordem detinha (aldeias de administração própria, isenção alfandegária, entre outros, como vimos). Nesse sentido, João Lúcio de Azevedo expõe que

Destes gêneros, que extraíam do sertão, dos produzidos em suas roças e fábricas, os religiosos não pagavam dízimos no Estado, nem direitos nas alfândegas da metrópole. A isenção, odiosa aos habitantes da colônia, justificava-se com serem tais valores aplicados ao sustento das missões; mas a vantagem, que logravam os padres, consumava a ruína dos particulares, incapazes, no seu mesquinho comércio, de travarem competência com eles.⁵

Percebamos a clara distinção que Azevedo faz entre dízimos e direitos alfandegários. Contudo, tal debate terá lugar mais à frente.

Em carta ao governador Pedro César de Meneses, de 19 de setembro de 1676, o rei determinava o pagamento dos dízimos pelas ordens religiosas, pois estas produziriam frutos em terras que lhes haviam sido concedidas com a contrapartida do pagamento das mesmas pensões dos demais vassalos.⁶ Como dissemos anteriormente, padres e colonos estavam em pé de igualdade no tocante à tributação dos dízimos. Ao menos era isso que o monarca buscava impor por meio de um sem-número de cartas régias. Todavia, a carta deixava claro que poderia ocorrer a dispensa de tais cobranças mediante ordens reais. No entanto, o rei deveria agir como Grão-mestre e, de tal feita, não caberia apenas tributar as ordens religiosas, mas também auxiliá-las em suas missões.

Especificamente com relação aos jesuítas, temos a carta régia de 4 de janeiro de 1687 ao governador Artur de Sá de Menezes.⁷ Por ela era engrossada a verba da consignação aos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará. Como podemos atestar, o papel do monarca era significativo: dele vinham as constantes resoluções para que as Ordens pagassem os dízimos, o que elas quase

5 Azevedo, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização*, Bosquejo histórico. Belém: Secult, 1999, p. 197.

6 “Regula o despacho das drogas da Caza da India em Lisboa...”. 19 de setembro de 1676. *ABAPP*, tomo I (1902), pp. 64-65.

7 “Accentua de novo a utilidade de continuarem os padres da Companhia de Jesus nas Missões e regula o modo de ser dos noviciados nas suas respectivas casas”. Lisboa, 4 de janeiro de 1687. *ABAPP*, tomo I (1902), pp. 90-91.

sempre se negavam a fazer, e, ao mesmo tempo, era ele também o responsável pela manutenção do culto divino. Esse caráter duplo acabava gerando para a Ordem alguns problemas de compreensão sobre o “verdadeiro” papel do monarca português ante a expansão da fé católica. Havia uma ambiguidade que não se explicava para a Companhia de Jesus, ou ao menos era isso o que ela alegava. Se não, vejamos.

Por meio de carta expedida, em 23 de janeiro de 1712, ao governador Cristóvão da Costa Freire, o rei mostrava-se satisfeito com o trabalho dos jesuítas nos descimentos de índios, pois tal trabalho beneficiava os moradores com o acesso à mão de obra e, mais que isso, aumentava a receita dos dízimos. A carta faz referência às aldeias de repartição. Trata-se de uma resposta a outra missiva enviada ao monarca, em 24 de julho de 1711, por aquele mesmo governador. Nela, Costa Freire expunha “o quanto se convém continuar-se com os descimentos dos Índios, que se fazem com os Missionários dos padres da Companhia do Rio Amazonas para as aldeias de repartição”. De tal feita, em sua resposta, o rei lembrava que do início do governo de Cristóvão da Costa Freire (1707) até aquele período (no qual ele escrevia), os dízimos do Estado do Maranhão haviam aumentado em 10 mil cruzados e que isso se devia aos índios descidos. No tocante à conservação do Estado do Maranhão a partir dos descimentos de índios por missionários jesuítas, o monarca era enfático ao expor ao governador: “e entendeis que sem o descimento deles, se não podia conservar esse Estado pelo serviço que fazem aos moradores”.⁸

Podemos abstrair da carta régia citada que a Coroa reconhecia que a Companhia de Jesus participava ativamente na conquista de mão de obra para o “aumento e conservação” do Maranhão. No entanto, como já foi dito, tal relação de beneficiamento mútuo entre a Ordem e o monarca tinha um limite: se por um lado a Companhia contribuía para o aumento das rendas dos dízimos por meio da maior disponibilidade de braços indígenas, por outro se recusava a pagar os mesmos dízimos relativizando o poder do rei. Ora, com o correr dos anos, e o aperto maior que a Coroa fazia nessa questão, algumas vozes jesuíticas engrossaram o tom do debate. Assim, os padres chegaram a afirmar ao Juízo das Ordens que “os dízimos que se lhe pedem é de Cristo, e que V.M., os não possui como rei, mas como Grão-mestre”. Em verdade a Ordem queria

8 “Descimentos no rio das Amazonas”. Lisboa, 23 de janeiro de 1712. *ABAPP*, tomo I (1902), doc. 95, p. 137.

ver como “Se mostra tem a Coroa doação destes dízimos por ser certo que [...] a não tem achado, nem outra alguma mais que à feita à Ordem de Cristo, e pela mesma, e por V.M. como Grão-mestre se administram os ditos dízimos, e governa todo o espiritual da América”.⁹

Conforme visto, além de não pagarem os dízimos com base em vasta argumentação, os jesuítas também polemizavam, em alguns momentos, sobre o raio de alcance da jurisdição do monarca. Este, contudo, fazia valer suas prerrogativas como Grão-mestre e rei. Assim, em 25 de maio de 1740, emitia ordem régia ao Conselho Ultramarino para que ouvisse o procurador geral da Companhia de Jesus, padre Jacinto de Carvalho, sobre uma polêmica levantada pelo procurador das Missões do Maranhão, padre Julio Pereira, que teria afirmado que “o furtar a V.M., e aos seus dízimos não é pecado, nem há obrigação de restituição”.¹⁰ Ao que tudo indica, o padre Jacinto de Carvalho estava no reino, pois a consulta com seu parecer data de 30 de maio do mesmo ano. Portanto, apenas cinco dias após a ordem real para que ele fosse ouvido.

O jesuíta demonstrou muita habilidade ao defender a Ordem, tentando absolver o padre Julio Pereira de tais acusações. Destreza necessária se considerarmos o contexto no qual se enquadra o episódio. É que no Pará, durante o mesmo período, estava ocorrendo o processo de tombamento das terras do Colégio de Santo Alexandre, do qual resultou a dupla e dura oposição de moradores e oficiais da Câmara.

Em verdade, o impasse teve sua gravidade majorada devido ao embate entre o provedor e o ouvidor da capitania, no qual o primeiro acusava o segundo de beneficiamento aos padres. Tanto moradores quanto vereadores alegavam que tal tombamento tinha por intenção máxima a não tributação dos dízimos. Ora, tal processo já corria no Conselho Ultramarino. Tudo o que a Ordem necessitava agora era evitar outra pendência, e mais ainda, livrar-se de um escândalo em que um jesuíta instigasse a população a roubar os dízimos a Sua Majestade. Mais que isso: se anteriormente, como vimos, a Ordem relativizava

9 “Sobre o que o provedor da fazenda real da capitania do Pará dá conta do que tem obrado em execução de várias ordens que lhe foram para que as religiões daquela capitania pagassem os dízimos das fazendas que possuísem; e vão os papéis que se acusam”. *AHU*, códice 209 (consultas do Maranhão), ff.122 – 124.

10 “CARTA do [padre do Colégio de Santo Antão], Jacinto de Carvalho para o rei [D. João V], sobre a suspeita de furto dos dízimos feito pelo padre jesuíta Júlio Pereira, procurador das Missões”. 31 de maio de 1740. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 23, doc. 2188.

a jurisdição do rei na cobrança dos dízimos, na questão do tombamento (conforme veremos em momento oportuno) ela também se viu às voltas com o embate entre ouvidor e o provedor da capitania do Pará no qual os dois duelavam pelo poder de jurisdição naquele pleito. Portanto, dada a gravidade do contexto, o padre Jacinto de Carvalho preparou sua argumentação com vista a debelar um dos problemas, o da possível proposição do padre Julio Pereira. Sua arguição nesse particular foi excelente, o que quase permitiu lograr êxito na questão, se não fossem o provedor e o Bispo do Pará. Vejamos.

Jacinto de Carvalho inicia sua carta-defesa exaltando a formação do jesuíta Júlio Pereira como “teólogo, douto e virtuoso” e, como parte de uma “religião que não é de ignorantes”. Alegava que tal proposição tinha sido proferida por algum inimigo da Companhia no intuito de a prejudicar. Declara:

E que isto seja um testemunho falso, com que o delator quem quer que é quis por ódio, inveja, e persuasão diabólica incriminar ao dito padre [...] e são inumeráveis os autores da Companhia e todos ensinam o contrário. Que na mesma cidade do Pará tem havido muitos lentes da mesma Companhia, e prescrito nas suas apostilas [...] que o furtar ao rei era pecado, e que quem furtasse não somente dízimos, mas também [...] ou outra coisa grave tinha obrigação de restituição, e que sem restituir se não poderia salvar donde sendo claramente falsa, que a Companhia siga, e publique que furtar dízimo a V.M. não é pecado se infere também ser falso que o padre Julio Pereira que não tem outra doutrina, mais que a da Companhia, proferisse, e afirmasse tal proposição que quem impõe um testemunho falso tão grave a uma religião que não é de ignorantes.¹¹

O jesuíta é perspicaz ao invocar o potencial da Ordem naquilo que tange ao conhecimento daquele assunto. Nada obstante, faz menção ao papel da Companhia de Jesus como uma Ordem docente na capitania do Pará, onde sempre ensinava que ações daquela espécie eram passíveis de punição. Ora, essa era a política inaciana e, de rebote, também era a professada pelo padre Julio Pereira. De tal feita, a acusação caía por terra. No intuito de minimizar o caso, também advertia que tais práticas difamatórias eram habituais contra

11 “Da proposição errada e perniciosa aos dízimos reais do dito Senhor que proferiu no mesmo Estado o padre Julio Pereira da Companhia de Jesus”. 30 de maio de 1740. *AHU*, códice 209 (consultas do Maranhão), ff.-138v-139.

os inácianos como uma forma de “afrontar a Companhia atribuindo-lhe proposições errôneas [...] muito usado entre os hereges de França, [...] e o que ali obra a heresia, obra no Pará a inveja, ódio e má querença, com que sempre perseguiram a Companhia por amor dos pobres, e miseráveis índios”.¹²

A desenvoltura do jesuíta parece ter convencido o Conselho Ultramarino, já que quando ouvido, o procurador da Fazenda da Coroa teria declarado ao mesmo Conselho que “lhe parecia se não devia insistir mais neste ponto, e que ao *provedor da Fazenda* [do Maranhão] se devia mandar a cópia da sua resposta [dele procurador do reino], para que *pelo meio que lhe parecer mais suave e sem estrondo* a faça pública em toda aquela capitania”. Ora, podemos deduzir que o procurador da Coroa já havia sido informado bem antes sobre o fato, já que ele pediu ao provedor da Fazenda do Maranhão para que não insistisse naquele ponto. Tudo indica que a administração colonial vinha insistindo naquela denúncia. Assim, o procurador da Coroa pediu ao provedor do Maranhão para que tomasse uma resolução menos escandalosa possível nesse particular, o que não ocorreu.

Se, por um lado, a Companhia alegava que conhecia as diretrizes metropolitanas sobre os dízimos, que reconhecia o poder do rei enquanto Grão-mestre, e por isso jamais um membro seu iria fazer uma proposição como aquela, por outro lado, o provedor da Fazenda do Pará, Félix Gomes de Figueredo, buscou gente igualmente capacitada para contra-atacar. Assim, foi consultar o Bispo do Pará. Inicialmente, em carta de 21 de outubro de 1740, afirma que tal proposição “não foi proferida diante dele só, mas também dos oficiais da fazenda de V.M.”, e de tais “lembranças” iria remeter relatos ao Conselho.¹³ Portanto, o primeiro ponto foi simplesmente garantir que o episódio tinha ocorrido. Agora restava rebater a defesa de Jacinto de Carvalho naquilo que o jesuíta tomou como ponto forte de sua justificação: a doutrina, que tanto afastaria a Companhia de tamanhos escândalos. Astuto, de modo a dar mais crédito a sua contra argumentação, Félix Gomes de Figueredo, ao ponderar que lhe

12 *Ibidem*.

13 “Sobre a conta que dá o provedor da Fazenda Real do Pará acerca de uma justificação que os padres da Companhia pretendem fazer para mostrar serem falsas as contas que o dito provedor dá a V.M. sendo um dos artigos justificativos a respeito da doutrina errônea, que o padre Julio Pereira di Serra, que havia de defender publicamente que o que se pagariam tempo do embarque que não eram dízimos se não direitos”. 7 de maio de 1741. *AHU*, códice 209 (consultas do Maranhão), ff.-144-145v.

faltava o traquejo necessário para tratar de tema tão espinhoso que era a “doutrina”, expõe que “para que V.M. venha na certeza de que a dita doutrina dos padres se distava, e seguia naquela cidade faz presente a V.M. que se consultou ao Excelentíssimo Bispo”. Tal consulta foi necessária, pois conforme expõe o provedor ao se reportar à defesa jesuítica vista anteriormente “se deixa ver a inteligência [do padre Julio Pereira], que lhe davam os ditos padres”.¹⁴ É que, conforme havia afirmado o padre Jacinto de Carvalho, a Companhia não era uma “religião de ignorantes” e “são inumeráveis os autores da Companhia” e, mais que isso, “que na mesma cidade do Pará tem havido muitos lentes da mesma Companhia”.¹⁵ Com o auxílio do Bispo, agora o debate estaria em pé de igualdade, ao menos pensava o provedor da Fazenda do Pará.

O Bispo Dom Frei Guilherme de São José¹⁶ (religioso do Tomar), segundo Bispo de Belém entre 1739 e 1748, inicia sua ponderação ajuizando que tais dízimos “foram concedidos pela Sé Apostólica com condições de pagarem as côngruas aos Ministros eclesiásticos ou a quem V.M. tem transferido os ditos dízimos”. Defendia ainda que não se podiam colocar tais obstáculos em tal tributação utilizando o subterfúgio de alegar que “os ditos dízimos são direitos e não dízimos”, estratégia muito empregado pela Companhia conforme veremos. Ressaltava que, por parte da Coroa, eram previstas leis penais a tais sonegações. Contudo, era enfático ao declarar “que as ditas leis penais [...] não tiram o pecado do furto dos ditos dízimos”, e, portanto, “anexamos pena de excomunhão maior *ipso facto in currenda* a quem não pagar os ditos dízimos passando de um cruzado, quer sendo no tempo do embarque, quer fora dele”.

Como podemos perceber, Dom Guilherme justificou a sua censura eclesiástica, a ameaça de excomunhão, com base naquele estratégia da Companhia, quando esta alegava que os dízimos eram direitos. Aqui cabe uma ressalva. Conforme ressalta Kuhnen, a jurisdição eclesiástica da Ordem de Cristo no seu aspecto espiritual (não temporal: administração dos dízimos

14 *Ibidem*.

15 “Da proposição errada e perniciosa aos dízimos reais do dito Senhor que proferiu no mesmo Estado o padre Julio Pereira da Companhia de Jesus”. 30 de maio de 1740. *AHU*, códice 209 (consultas do Maranhão), ff.-138v-139.

16 Dom Antônio de Almeida Lustosa nos informa sobre D. Frei Guilherme de São José afirmando que tal bispo era religioso do Tomar, estando à frente do Bispado entre 10 de agosto de 1739 e agosto de 1748, renunciando nessa data. ALMEIDA LUSTOSA, D. Antônio. *D. Macedo Costa: Bispo do Pará*. Belém: SECULT, 1992, p. 14.

e patrimônio da Ordem) coube ao Prior-Mor ou Vigário do Tomar até 1514¹⁷. Contudo, respeitando a discrepância temporal, mas considerando o conhecimento que tal instituição alcançou em sua participação na empresa colonizadora-catéquética levada a cabo pelo padroado, é forçoso notarmos que Dom Frei Guilherme de São José pertencia à Ordem de Cristo de Tomar.¹⁸ Tomar não deixou de existir com a criação da diocese de Funchal (1514), só deixou de participar mais diretamente nos planos do padroado. Posto isso, tudo indica que o provedor do Pará buscou pessoa tarimbada no assunto. Se o fato de Dom Guilherme ter sido religioso da Ordem de Cristo do Tomar influenciou o seu parecer a favor do Grão-mestre da Ordem de Cristo, rei de Portugal, isso não podemos afirmar. De mais certo é que o provedor Félix Gomes vai trabalhar sua argumentação exatamente versando sobre o posicionamento do Bispo. Assim, declara que

Já que o Excelentíssimo Bispo tomou o expediente para extirpar o erro que se praticava no seu bispado sendo os padres da Companhia os que só por causa da sua conveniência ditavam, e aconselhavam doutrina tão errônea, assim pedia a V.M. mandasse declarar que a mercê que o Senhor rei Dom Sebastião fizera aos padres da Companhia e se acha confirmada por V.M. é só para não pagarem direitos pertencentes as alfândegas que se não entende das drogas, que daquele Estado se embarcam para aquele reino; das quais no tempo do embarque é que costuma pagar os dízimos delas.

O que quis dizer o provedor com tal afirmação? O que ele intentava? Já que adentramos tal assunto, o da diferença entre dízimos e direitos alfândegários, deixemos de lado a controvérsia referente ao padre Julio Pereira e passemos a analisar mais detidamente essa questão por meio da qual também entenderemos a alegação de Dom Guilherme.

17 KUHNNEN, Alceu. *As origens da igreja no Brasil: 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005.

18 No site da Arquidiocese de Belém do Pará consta o seguinte histórico do bispo: “Nasceu em Lisboa, em 1686, e pertencia à Ordem de Cristo de Tomar. Sagrado em 1738, tomou posse no ano seguinte. Renunciou ao bispado e retornou a Portugal, em 1748. No seu governo, foi inaugurado o convento de Santo Antônio (1743) e iniciada a construção da Catedral (1748). O padre Gabriel Malagrida, por iniciativa particular, fundou um Seminário em Belém (fechado posteriormente)”. Consultar em: www.arquidiocesedebelem.org.br.

Dízimos ou direitos alfandegários?

Por alvará expedido em 4 de maio de 1543, Dom Sebastião isentava a Companhia de Jesus de impostos alfandegários de tudo aquilo que ela comerciasse entre as várias conquistas. Assim, tal documento fazia daqueles tributos

Esmola e irrevogável doação para sempre às ditas casas e colégios da Companhia de Jesus das ditas partes do Brasil, e religiosos deles, e sendo que pelo tempo em diante, se façam contratos ou arrendamentos das ditas alfândegas, e direitos delas, ou casas outras, em que se ora paguem ou adiante pagarem os tais direitos, se entenderá ficarem sempre os ditos colégios da Companhia de Jesus das ditas partes do Brasil e religiosos dela, livres e desobrigados dos tais direitos de que por este lhes assim faço doação e esmola

Dom Sebastião justificava tal privilégio, pois dizia respeito

Ao muito serviço, que nas partes do Brasil se faz a Nosso Senhor por meio dos padres da Companhia de Jesus que residem nas ditas partes, na conversão dos gentios, e ensino, e doutrina dos novamente convertidos, e em outros benefícios espirituais que os moradores, e povoadores das ditas partes recebem dos ditos padres, e vendo também respeito a muita despesa que tem, e gastos que fazem nos colégios, e casas, que tem nas ditas partes do Brasil.¹⁹

Fala-se em Estado do Brasil. Todavia, àquele momento, dele fazia parte o território que posteriormente passou a ser o Estado do Maranhão. De tal feita, os jesuítas desta outra conquista continuaram utilizando tal prerrogativa. Mais que isso, na esteira dos acontecimentos do século XVII, em virtude daquela regalia inaciana, outras ordens religiosas requereram igual benefício. Assim, aos padres de Santo Antonio foi passada uma ordem real para que lhes ficassem livres de impostos na alfândega 100 arrobas de cravo e 100 arrobas de cacau que exportassem. Contudo, como o cravo estava escasso naquela época,

19 “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Lourenço de Anvéres Pacheco, para o rei D. João V, dando seu parecer relativamente ao comércio de cacau e de outros produtos do sertão praticado pelos religiosos no Pará”. Anexos: certidões, carta, provisões, carta de confirmação e relações. 20 de outubro de 1747. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 29, doc. 2799.

atendendo um pedido dos ditos padres, em janeiro de 1698, o monarca ordenou que “se dêem livres aos ditos padres 200 arrobas de quaisquer gêneros que do sertão trouxerem”. Contudo, na dita cédula real, o monarca, ao fazer menção ao primeiro privilégio, diz que “para se lhe darem livres de *dízimos* no dito Estado 100 arrobas de cacau e 100 de cravo”. Portanto, aparece o termo dízimo, e não direitos alfandegários.²⁰ Caso seja dízimo, isso levantaria uma questão: o mesmo imposto seria cobrado não somente do que fosse plantado pelos religiosos em suas fazendas, mas também daquilo que buscassem no sertão, como é o caso das “200 arrobas de quaisquer gêneros que do sertão trouxerem”. De fato, como lembra Rafael Chambouleyron, o desenvolvimento da economia na Amazônia acabou engendrando novos dízimos como os “do ‘cacau e cravo’ e os dízimos da ‘salsa’, cobrados somente no Pará”. Nesse sentido, como ressalta o historiador, o bando publicado em 1686 pelo governador Gomes Freire de Carvalho determinando que as canoas que fizessem entradas nos sertões se registrassem em Belém e Gurupá, confirmado em 1688 pelo rei, tinha duas intenções: a primeira, e mais clara, era ter ciência se estava havendo apresamento de índios para a então ilícita escravização. A segunda dizia respeito a “uma atenção com o controle da própria produção e coleta das drogas”.²¹ Que fique bem entendido: tais dízimos eram cobrados das drogas recolhidas no sertão e não somente dos gêneros cultivados pelos moradores.

Para além da questão posta, o que até agora podemos afirmar com maior segurança é que a Companhia estava isenta dos tributos alfandegários. Já adentrado o século XVIII, vendo jesuítas e franciscanos isentos daqueles tributos, os carmelitas resolvem pedir semelhante mercê. Assim, o rei expunha que o Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Maranhão, Frei Inácio da Conceição, havia lhe apresentado que

20 “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, José da Silva Távora, para o rei [D. João V], sobre o pagamento dos direitos nos contratos dos dízimos de cravo, cacau e salsa, aos religiosos da Ordem de Santo Antônio do Maranhão e aos padres da Companhia de Jesus”. 25 de agosto de 1724. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa. 8, doc. 707.

21 CHAMBOULEYRON, Rafael. “Mazelas da fazenda real na Amazônia seiscentista”. In: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de & ALVES, Moema Bacelar (orgs.). *Tesouros da memória: história e patrimônio no Grão-Pará*. Belém: Ministério da Fazenda/Museu de Arte Sacra de Belém, 2009, p. 20. Para uma maior análise do caso consultar: “Alvará em forma de lei sobre as canoas que forem a saque do pau cravo e cacau do sertão do Maranhão”. Lisboa, 23 de março de 1688. *ABNRJ*, vol. 66 (1948), pp. 87-88; “Regimento de que hão de usar os capitães da capitania do Gurupá”. Lisboa, 23 de março de 1688. *ABNRJ*, vol. 66 (1948), pp. 89-91.

Não pagando os padres da Companhia, Piedade, e Conceição, me pediam ordenasse que nas alfândegas das capitanias do Maranhão e Pará, se dê livre de direitos tudo o que for [...] Hei por bem se dêem livres de direitos da dízima as coisas que remeterem os ditos religiosos para o seu provimento.²²

A provisão passada à Ordem do Carmo, como se vê anteriormente, parece colocar o privilégio passado aos padres de Santo Antônio no mesmo bolo dos direitos alfandegários a serem pagos nas alfândegas, já que houve a comparação com os benefícios dos franciscanos e jesuítas. Para além dessa questão, parece haver uma confusão feita pela Companhia com o intuito de se livrar também da tributação dos dízimos. Nesse particular, um parecer dado pelo provedor dos Feitos da Real Coroa e Fazenda é esclarecedor: “nem a morrer querem estes padres que o que se paga de gêneros nesta capitania sejam dízimos, e a força querem que sejam direitos que se costumam pagar nas casas da alfândega”.²³

A defesa da Companhia passava, entre outras coisas, por dois elementos. Primeiro, o fato de não se poder cobrar os dízimos enquanto ela recorria da execução de cobrança. Segundo, o direito de isenção alfandegária passado por Dom Sebastião e depois confirmado, portanto, referente a direitos alfandegários, servia de pretexto para se escapar ao pagamento dos dízimos. É com esses dois argumentos que o padre Bento da Fonseca tenta defender a Ordem do pleito oferecido pelo contratador dos dízimos reais da capitania do Pará, João Francisco, embate travado em meados da década de 1740. O contratador alegava que não poderia cumprir o pagamento do contrato devido ao

Grande prejuízo que lhe fazem os P.P. da Companhia de Jesus tirando tão expressivo número de arrobas de gêneros daquele Estado para fora dele sem pagarem coisa alguma, que na monção presente importa perto de cinco mil cruzados a respeito de quatro mil e quinhentas arrobas de cacau,

22 “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Lourenço de Anvéres Pacheco, para o rei D. João V, dando seu parecer relativamente ao comércio de cacau e de outros produtos do sertão praticado pelos religiosos no Pará”. Anexos: certidões, carta, provisões, carta de confirmação e relações. 20 de outubro de 1747. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 29, doc.2799.

23 “Requerimento do reitor e mais religiosos da Companhia de Jesus do Colégio de Santo Alexandre da cidade de Belém do Pará, para o rei [D. João V], solicitando ordem régia, para que o provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, [Félix Gomes de Figueiredo] não os obrigue ao pagamento dos dízimos, até que se obtenha resposta à apelação por eles apresentada no Juízo dos Feitos da Fazenda sobre esta matéria”. Anterior a 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 22, doc. 2025.

salsa, cravo, e café que extraíram, e isto com o pretexto de terem alcançado do Senhor rei Dom Sebastião graça para não pagarem direitos, sendo que quando assim fosse, nunca era aplicável ao caso presente por ser de dízimos eclesiásticos e não direitos reais.²⁴

Em defesa da Companhia, o padre Bento da Fonseca afirmava que o requerimento do contratador não se justificava, pois quando ele havia arre-matado o contrato dos dízimos estava ciente do “privilégio da Companhia, e da posse de que estava de se não pagar coisa alguma dos gêneros que costuma embarcar para este reino”. Para o jesuíta, o requerimento do contratador tinha duas finalidades: uma era de representar ao rei que ele não poderia arcar com o pagamento do contrato; o outro era tentar “Restringir a graça, e privilégio, que V.M. e os Senhores reis seus antecessores concederam à Companhia de Jesus no Brasil, Maranhão, pelos relevantes serviços que ela lhe tem feito, e continua a fazer nas mesmas conquistas”.²⁵

Não podemos perder de vista que o pleito entre o contratador dos dízimos e a Companhia é referente ao pagamento de dízimos, e não de direitos alfandegários. Então, qual seria o privilégio alegado anteriormente pelo padre Bento da Fonseca? Um pouco mais adiante na sua defesa, o jesuíta afirma:

Este privilégio foi concedido pelo sereníssimo rei Dom Sebastião de gloriosa memória, e confirmado pelos senhores reis seus sucessores, e por V.M. a província do Brasil, à qual pertence o Maranhão, em remuneração dos serviços, que a Companhia lhe tem feito, e continua a fazer nas ditas conquistas, como melhor consta do dito privilégio.²⁶

Além do argumento citado, o padre Bento da Fonseca alegava que o contratador dos dízimos não poderia proceder à cobrança pelo fato de “Saber muito bem que ela [a Companhia] não paga por ora dízimos a V.M. o que ocorre atualmente pleito nessa matéria com os procuradores da Fazenda de

24 “Requerimento do contratador dos Dízimos Reais da capitania do Pará, João Francisco, para o rei [D. João V], solicitando que na Casa da Índia não sejam pagos aos padres da Companhia de Jesus, sem que estes paguem os dízimos que devem”. Anterior a 1745. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 28, doc.2602.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

V.M., sem a decisão do qual não pode o contratador pretender coisa alguma da Companhia”.²⁷

Em alguns momentos, um único pleito em torno dos dízimos envolvia mais que uma ordem religiosa, a exemplo do que envolvera os religiosos de Santo Antonio e os da Companhia. Tudo gravitou em torno da já mencionada provisão real de 7 de janeiro de 1698, que declarava isentas do pagamento dos dízimos 200 arrobas de quaisquer gêneros trazidos do sertão pelos religiosos de Santo Antônio. Apesar da clareza do texto da provisão, tais religiosos entenderam que eles deveriam receber da Fazenda Real a quantia referente aos dízimos daqueles produtos, em vez de apenas os não tributarem. O provedor da Fazenda do Pará e então contratador dos dízimos da capitania, José da Silva Távora, decidiu denunciar tal mal-entendido ao rei através de carta de 25 de agosto de 1724. Nela o provedor também denunciava algumas negociações estranhas entre os religiosos de Santo Antônio e os padres da Companhia referentes às tais 200 arrobas. Segundo José Távora os religiosos de Santo Antônio distribuíam parte desses produtos à Companhia de Jesus, e esta logo os fazia embarcar sem pagar qualquer tributo devido ao então vigente alvará passado por Dom Sebastião.²⁸ Alam da Silva Lima atenta ao fato de que tal provedor, enquanto contratador dos dízimos, alcançou grandes inimizades com tais cobranças. Afirma que a atividade de contratador dos dízimos não trazia

Prestígio na sociedade colonial, já que grave problema poderia ocorrer com aqueles responsáveis por ela, uma vez que poderiam ficar estigmatizados nessa sociedade. Nesse sentido, observa-se o caso de José da Silva Távora, que, na época em que foi provedor da capitania do Pará, fez muitas cobranças das pessoas que deviam à Fazenda Real, ganhando muitos inimigos. Ao deixar o cargo, queixava-se que vivia sendo ameaçado por aqueles a quem cobrara as dívidas ou por quem prendera nesse processo.²⁹

27 *Ibidem*.

28 “Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, José da Silva Távora, para o rei [D. João V], sobre o pagamento dos direitos nos contratos dos dízimos de cravo, cacau e salsa, aos religiosos da Ordem de Santo Antônio do Maranhão e aos padres da Companhia de Jesus”. Belém do Pará, 25 de agosto de 1724. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 8, doc. 707.

29 LIMA, Alam da Silva. *Do “dinheiro da terra” ao “bom dinheiro”*: Moeda natural e moeda metálica na Amazônia colonial (1706-1750). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006, p. 50.

Como vimos, a questão da cobrança dos dízimos era muito delicada, pois a Companhia alegava que tais tributos faziam parte da isenção passada pelo rei Dom Sebastião. Por outro lado, os contratadores declaravam que o monarca teria apenas isentado o pagamento dos direitos alfandegários, e não dos gêneros granjeados em suas fazendas. Em outro tópico, explicaremos mais detidamente a relação entre os contratadores dos dízimos e os jesuítas. Antes disso, vejamos uma outra estratégia utilizada pela Ordem para escapar da tributação daqueles impostos: as terras de fundação.

Terras de fundação e tombamento das fazendas

Para entendermos o que viria a ser uma “terra de fundação”, examinemos uma carta régia de 11 de janeiro de 1701. Por ela, o rei advertia ao provedor da Fazenda da capitania do Pará que os religiosos deviam pagar dízimos de suas fazendas à exceção daquelas com as quais haviam principiado as suas fundações. Em verdade, o monarca se reportava a outra carta que fora enviada pelo provedor, em 31 de março de 1700. Dizia o rei:

Viu-se a vossa carta de 31 de março do ano passado com as respostas que vos deram os religiosos dessa capitania à notificação que lhe mandastes fazer como se vos ordenou para pagarem dízimos de todas as fazendas que possuem, *exceto aquelas com que teve princípio a sua fundação*. E pareceu-me ordenar-vos que dos frutos da terra que as religiões pagavam dízimos ou seus antecessores e foram arrendados a Bartolomeu Pereira do Quintal no seu contrato procedais executivamente como dispõe na Ordenança, exceto os frutos das fazendas que as religiões tiveram na sua *fundação, e de que nunca pagarão dízimos*.³⁰

As ditas terras, em verdade, consistiam em propriedades com as quais cada ordem religiosa havia iniciado o seu apostolado em uma dada conquista e, como tais, eram isentas de pagar dízimos. A alegação de que uma dada propriedade era de “fundação” foi argumento amplamente utilizado pela Companhia. Esse era o caso da fazenda de Anindiba, propriedade passada em sesmaria

30 “Para o provedor da Fazenda do Pará. Sobre a notificação que mandou fazer aos religiosos daquele Estado para pagarem o Dizimo das Fazendas, que possuem nelle”. Lisboa, 11 de janeiro de 1701. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [ABNRJ]*, vol. 66 (1948), pp. 203-204. Grifos nossos.

pelo governador Alexandre de Moura ao casal Apolônia Bustamante e Pero Moreno, e depois doada pelo mesmo casal à Companhia,

Sem que nunca jamais pagassem da dita légua de terras pensão, foro, ou tributo algum nem ainda dízimos dos frutos, que delas colhem, tanto pelos privilégios, e isenções, que por repetidos indultos, e bulas lhes têm concedido vários Sumos Pontífices, em que os isenta da solução deles, como por ser a dita terra de *fundação de igrejas, e por tal privilegiada em todo o direito, e livre de todo tributo, pensão, e dízimos*, como V.M. foi servido declarar por suas reais cartas de 6 de [novembro?] de 1699, e de 17 de janeiro de 1701.³¹

Lembremos, no entanto, que nem todas as fazendas jesuíticas eram “dotes de criações” ou de “fundação de igrejas” e, portanto, sujeitavam-se aos dízimos conforme a lei comum. O documento citado é um pedido de confirmação de sesmaria de Anindiba feito pelo reitor do Colégio de Nossa Senhora da Luz ao rei. O motivo do requerimento, segundo os padres, era um alvará de 27 de junho de 1715, que determinava ao governador que notificasse aos religiosos que, no prazo de dois anos, mandassem confirmar no reino as suas sesmarias, *caso contrário as terras seriam passadas a leigos que pudessem pagar seus dízimos*. É que, conforme ressaltava o monarca na carta, para que uma sesmaria tivesse validade ela deveria tanto pagar os dízimos “dos frutos que produzem” quanto ser confirmada no reino – dependendo tal confirmação do pagamento dos dízimos.³² Em outras palavras: sem o pagamento dos dízimos, a confirmação não ocorreria, e sem esta, a sesmaria era tida por nula. Como Anindiba estava isenta do pagamento dos dízimos, ela deveria apenas ser confirmada sem a tributação de tal imposto, o que justifica a atitude do reitor do Colégio da Luz.

Se o reitor do Colégio de São Luís estava preocupado com o alvará de 1715, foi o colégio inaciano de Santo Alexandre, de Belém do Pará, que granjeou as mais graves consequências de tal determinação régia, fruto, sem dúvida, das inúmeras negativas dos religiosos em pagar os dízimos.

31 “Petição sobre as terras de Anhindiba. Mandousse ja pedir informação” (XVIII). *ANTT*, CJ, maço 89, doc. 41. Grifos nossos.

32 “Marca-se o prazo de dois anos para que os prelados das religiões mandem confirmar suas cartas de datas no reino e paguem os dízimos atrasados, sob pena de lhes serem confiscadas as que possuem e dadas a outrem”. *ABAPP*, tomo I, p. 148-49, 1902, grifos nossos.

O rigor com o qual o rei tratava deste particular parecia extremo. A vigilância sobre as terras das religiões ganhava fôlego ante ao aumento substancial do patrimônio dessas ordens. Assim, Dom João V, em carta régia de 13 de novembro de 1717, ratificava o prazo de dois anos para a confirmação das datas. Caso não ocorresse, “E não vos mostrando no dito tempo a tal confirmação, lhas tirareis [as terras], e as dareis a pessoas que vo-las pedirem, e que as possam cultivar, e satisfazerem os seus encargos”.³³

O governador Cristóvão da Costa Freire, levando a cabo as ordenações metropolitanas, não acatadas pelos inacianos, fez valer as ordens régias de 1715 e 1717 e, assim, retirou as terras do Colégio de Santo Alexandre passando-as a moradores leigos. Contudo, os padres apelaram, e, em carta de 21 de fevereiro de 1720, ao novo governador Bernardo Pereira de Berredo, o rei expunha que a Ordem já havia pedido a dita confirmação e, assim, determinava que as terras voltassem aos padres até sua última resolução.³⁴ Significativa foi a argumentação utilizada pelos religiosos, a mesma que o soberano reportou a Berredo:

E como não podiam sustentar, nem viver e subsistir nesse Estado sem os frutos que delas colhem, me pediam mandasse declarar por nulas, e de nenhum vigor todas as cartas de datas concedidas a quaisquer pessoas em prejuízo dos suplicantes por razão de não ter mostrado confirmação.³⁵

A exemplo do documento, a defesa jesuítica era pautada por um discurso que passava constantemente pela alegação da falta de recursos necessários para suprir as necessidades da Missão. Nesse sentido, quando, em 1711, foi oferecido um libelo contra a Ordem para que ela pagasse os dízimos das propriedades que possuía fora das terras de fundação, o Colégio de Santo Alexandre se defendia alegando que “não tinha fundação própria, e que tudo que possuíam pertencia a sua fundação, como bens necessários, e precisos, para

33 “Se findo o prazo marcado de dois anos as Ordens Religiosas não confirmarem as suas sesmarias no reino, o governador poderá concede-las aos moradores que as requererem para cultivo”. Lisboa, 13 de novembro de 1717. *ABAPP*, tomo I (1902), pp. 153-54.

34 “Carta Del Rey sobre as terras dos Coll.^{os} senão darem”. Século XVIII. *ANTT*, CJ, maço 82, doc.35.

35 *Ibidem*.

a sua subsistência”.³⁶ Nesse sentido, na lógica jesuítica, todo patrimônio estaria isento de pagamento dos dízimos, tudo era terra de fundação, já que necessária era à subsistência da Missão. Tanto é assim que, para além de tal argumento, os padres recorreram

Não somente com privilégios apostólicos, mas também com os decretos dos sereníssimos reis deste reino, que V.M. lhes fez mercê confirmar, pelos quais isenta a suas religiões de pagarem direitos alguns de tudo que embarcaram assim deste reino para aquela conquista, como dela para este reino, e também dos dízimos de todas as terras.³⁷

Em verdade, a Companhia trabalhava, mais uma vez, com vários argumentos. Contudo, como o rei, enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo, desconhecia em várias cartas régias a defesa da Companhia quando pautada em privilégios de bulas pontificias e decretos reais que a isentaria do pagamento daquele tributo, a Ordem logo tratou de contornar tal questão alegando que não tinha condições de saldar os dízimos devido à falta de recursos. Tal questão fica bem clara quando os padres declaram que

Todas [fazendas] as que o Colégio possui são insuficientes, para as pessoas dos religiosos, ornato das igrejas, pessoas que trabalham, e conduções de missionários, necessário tudo para a subsistência precisa da Companhia naquele Estado, com atenção do que V.M. foi servido isentá-la da solução dos tais dízimos.³⁸

Ao discurso de pobreza, vez e outra invocado pela Companhia de Jesus, se opunha o da opulência jesuítica em prejuízo da fazenda real e ruína dos moradores do Maranhão.³⁹ Tal foi o caso do tombamento das terras do Colégio de

36 “Requerimento do reitor e mais religiosos da Companhia de Jesus do Colégio de Santo Alexandre da cidade de Belém do Pará, para o rei [D. João V], solicitando ordem régia, para que o provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, [Félix Gomes de Figueiredo] não os obrigue ao pagamento dos dízimos, até que se obtenha resposta à apelação por eles apresentada no Juízo dos Feitos da Fazenda sobre esta matéria”. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22, doc. 2025.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 A questão do “oxímoro pobreza-opulência” no Maranhão, conforme pondera Chambouleyron, a partir de documentos de autores pouco conhecidos, é mais ampla. É que em fins do século XVII a sociedade colonial tomava pé da verdadeira situação do Estado devido ao maior conhecimento

Santo Alexandre. É que a Coroa passou a adotar uma série de medidas no intuito de “legalizar” as terras inacianas. Em verdade, o que ela intentava era restringir ao máximo um patrimônio que vinha crescendo a passos largos sem o seu consentimento. Assim, poucos anos após as cartas régias de 1715 e 1717, que quase tiraram todas as terras de Santo Alexandre, esse colégio resolve adotar a “política metropolitana de legalização” das terras religiosas e, de tal feita, pediu ao monarca a autorização necessária para tombar todas as suas propriedades com o auxílio do ouvidor da capitania do Pará. Contudo, ao contrário do que poderíamos imaginar, a Ordem longe estava de se curvar aos ditames régios. Em verdade, aquele processo de tombamento, aprovado pela Coroa, consistia num estratagema com um duplo objetivo: em primeiro lugar burlar a vigilância real sobre as suas propriedades, já que elas estariam todas tombadas por um funcionário da Coroa; em segundo lugar, buscava, no dito processo de tombamento, a anexação de terras que pertenciam aos seus vizinhos. Esse duplo objetivo será denunciado tanto pelos moradores quanto pela administração colonial, dando vazão àquela já mencionada oposição de discursos.

Antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre a questão do tombamento-demarcação das terras de Santo Alexandre, cabe fazer uma dupla ressalva. A primeira é que devemos atentar, conforme adverte a historiadora Carmen Alveal, ao fato da necessidade da demarcação para a posterior confirmação no reino. A segunda, e mais importante, ainda como advertência da dita autora, é que devemos levar em consideração a pessoa responsável por tal processo de demarcação-tombamento. Alveal afirma que a tarefa, a princípio, cabia aos ouvidores e provedores, mas que devido ao acúmulo de trabalhos de ambos, outros ministros passaram a executá-la. Contudo, as pessoas que requeriam a demarcação geralmente intentavam conseguir o ouvidor para o serviço. Assim, antecipando-se à decisão do Conselho Ultramarino em indicar o responsável pela demarcação, de antemão enviavam cartas requerendo ou o ouvidor atual ou o ex-ouvidor para aquela tarefa. Diz Alveal:

sobre ele, deixando de lado a visão puramente opulenta da região descrita nos textos até então. A miséria passou a fazer parte do vocabulário colonial, mas atrelando-se ao fator humano (e não aos recursos naturais): falta de povoadores, colonos que se recusavam a trabalhar, uma administração colonial que explorava demasiadamente os recursos da região em detrimento dos moradores, acusação essa última também destinada aos clérigos, como a Companhia de Jesus. CHAMBOULEYRON, Rafael. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. *Raízes da Amazônia*, vol.1, n.1 (2005), pp.105-124.

Isto indica que os moradores estavam bem informados do procedimento e chegavam mesmo a indicar outro ministro por conta própria no sentido de apressar o procedimento, ao invés de esperar que o Conselho Ultramarino enviasse carta indicando de forma genérica que o governador nomeasse alguém. Ao mesmo tempo, o fato de indicar alguém que tivesse ocupado o cargo de ouvidor anteriormente pode significar duas estratégias: a primeira, o morador tinha conhecimento do fato que aquele ministro, por ter sido ouvidor, sabia como realizar uma demarcação e assim poderia executá-la. Outra estratégia poderia ser que ele conhecesse pessoalmente este ouvidor e o preferia em detrimento do outro talvez por agilizar o processo.⁴⁰

Significativa é a ponderação de Carmen Alveal. Ela joga luz na nossa análise quando buscamos compreender o motivo de tanta insistência da Companhia nesse particular: primeiro requisitou o ouvidor. Quando ele largou a ouvidoria, pediu que, ou ele continuasse como juiz do tombamento de suas terras (enquanto ex-ouvidor), ou que a pessoa que viesse a substituí-lo na ouvidoria tomasse para si o término do processo de tombamento-demarcação. Ora, atrelado a isso, e ainda esclarecidos pela advertência de Carmen Alveal, nos será mais fácil entender as críticas do provedor da Fazenda quando alega que o ouvidor estava beneficiando a Companhia na demarcação. Passemos ao caso.

Por real cédula de 12 de março de 1729, o ouvidor-geral do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro, ficou obrigado a fazer medição e tombamento das terras do Colégio jesuítico de Santo Alexandre. É que a Ordem havia alegado ao monarca que tais terras vinham sendo ocupadas por terceiros, ou, nos termos utilizados pela Companhia, “por várias pessoas com quem confrontam, e outras confusas demarcações por não estarem tombadas nem demarcadas”.⁴¹ Todavia, segundo alguns depoimentos de moradores de Belém e de oficiais da Câmara da cidade, colhidos pelo ouvidor-geral a mando do rei para averiguar a situação, as propriedades em litígio haviam sido dadas à Companhia de Jesus em tempos remotos, sem que ela houvesse tomado posse, tendo, apenas, alcançado alguns despachos por parte dos governadores. Assim, aquelas terras

40 ALVEAL, Carmen. *Converting Land and Property in the Portuguese Atlantic World 16th- 18th Century*. Baltimore, Dissertation submitted to Johns Hopkins University, 2007, pp. 225-226.

41 “Requerimento do reitor e religiosos do Colégio jesuíta de Santo Alexandre da cidade de Belém do Grão-Pará, para o rei [D. João V], solicitando provisão para que o ouvidor-geral do Pará, [Luís Barbosa de Lima], possa continuar os autos de demarcação, medição e tombo das terras que pertencem ao referido Colégio”. 1732. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 13, dc. 1223.

estariam devolutas para que fossem passadas aos moradores que as requeressem, como de fato ocorreu. Entre os oficiais da Câmara de Belém que deram depoimento ao ouvidor-geral, em 24 de setembro de 1732, estavam: os juízes Roque Beckman de Albuquerque, Baltasar do Rego Barbosa (sesmeiro com terras vizinhas da fazenda de Jaguarari, dos padres jesuítas)⁴²; os vereadores Antonio de Faria, Antonio Furtado de Vasconcelos (sesmeiro), João Antonio de Siqueira e o procurador Tomás Gonçalves de Andrade (sesmeiro). Em verdade, tais depoimentos só confirmaram o teor das declarações anteriores colhidas também pelo ouvidor-geral Luís Barbosa a alguns moradores da cidade, em 23 de agosto daquele mesmo ano.⁴³ O teor de tais declarações é significativo, pois põe em xeque a defesa da Companhia quando pautada pelo “aumento e conservação” do Estado. Se não, vejamos.

O primeiro depoente foi Jacob Correia de Miranda (sesmeiro), de 60 anos de idade e morador em Belém havia 10 anos. Dizia que os padres, ao fazerem tombamento das terras, “expulsaram muitos moradores das suas fazendas que com muito trabalho tinham fabricado de cacuais [...] pagando os dízimos a Real Majestade com datas e confirmações do dito senhor [rei] há muitos anos”. O problema, para o depoente, era que, devido à falta de documentos fidedignos da ação da Companhia, “se segura grande prejuízo à Fazenda de S.M. na falta dos dízimos”. Já o primeiro testemunho traz a afirmação de que aquelas terras tanto estavam na posse dos moradores como eles já vinham pagando os dízimos delas, condição necessária para a confirmação real. Lembremos que, conforme denúncia já vista, a Companhia teria alcançado aquelas terras sem

42 Como dissemos, Baltasar do Rego Barbosa tinha uma propriedade contígua à fazenda jesuítica de Jaguarari. Se Baltasar estava em litígio com a Companhia, não tivemos notícias. Contudo, é sintomático o fato denunciado de que a Ordem intentava tomar parcelas de terra dos seus vizinhos. A concessão da sesmaria de Baltasar foi feita pelo Governador João da Maia da Gama, em 1º de março de 1727. A confirmação se deu em 8 de março de 1728. Vejamos um trecho da solicitação feita por Baltasar do Rego Barbosa: “que ele se acha sem terras próprias para fabricar suas lavouras, e porque no rio Moju se acham coisa de 600 braças, pouco mais ou menos de terra devoluta, que começa do marco das terras do engenho de Amanigituba, que é de Jerônimo Vaz Vieira, *correndo para o marco das terras de Jaguarari, fazenda dos reverendos padres da Companhia de Jesus*, indo rio acima, à mão esquerda, com 1 légua de fundo”. *ANTT, Chancelarias, Dom João V*, livro 71, ff. 323-323v; *Arquivo Público do Estado do Pará [APEP], Sesmarias*, livro 3, ff. 41-41v. Grifos nossos.

43 “Carta dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará para o rei [D. João V], sobre as queixas dos moradores contra os padres da Companhia de Jesus e da Ordem do Carmo, por usurparem as suas sesmarias já demarcadas e confirmadas” [Anexo: “Sumário de testemunhas que mandou fazer o Doutor ouvidor Geral Luís Barbosa sobre o conhecido na provisão junta”]. 1732. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 14, doc. 1316.

tomar posse delas. De tal feita, foram passadas a quem pudesse cultivá-las e pudesse arcar com as despesas dos dízimos.

Antônio Faria, outro depoente, de 65 anos de idade, alertava que o tombamento havia ocorrido de modo arbitrário, através do rio e com o auxílio de um piloto não prático chamado Manuel de Freitas. Para Antonio Faria, o Colégio, ao tomar a iniciativa de tomar as terras através do rio, tinha por objetivo tomar mais terras do que lhe pertencia, muitas delas já cultivadas com plantações de cacau. Reafirma a preocupação com o prejuízo da Real Fazenda decorrente do não pagamento dos dízimos daqueles frutos por parte dos padres. Já Antonio Figueira dos Santos, 69 anos, foi mais enfático. Explicava que por força do alvará de 1729, os jesuítas pretenderam granjear a “muitos sítios, roças e fazendas que tinham sido fabricadas e povoadas com cacuais”, propriedades que estavam nas posses de seus donos “por cartas de datas de sesmarias medidas e demarcadas pelo provedor da fazenda com confirmação de S.M.”.⁴⁴

As apreciações formuladas pelos depoentes nos encaminham para dois pontos nevrálgicos: 1) a Companhia de Jesus feria, indevidamente, a posse de propriedades já doadas e confirmadas, atropelando, de tal feita, as autoridades do rei (que confirmava a sesmaria) e do governador (que concedia tal sesmaria a quem merecesse); 2) após a indevida (para os depoentes) reintegração de posse, a Companhia não pagaria os dízimos dos produtos por ela cultivados, já que alegava – também indevidamente segundo os depoentes – estar isenta de tais impostos. É notável, nesse sentido, o argumento dos três moradores com relação ao prejuízo da Real Fazenda. Os moradores, no intuito de voltar à posse de suas propriedades, arguem de modo a comprovar o cultivo daquelas terras, o que refletia no aumento da receita dos dízimos da real fazenda, ao contrário do total desrespeito da Companhia no tocante aos mesmos tributos.

Em documento datado de 2 de fevereiro de 1732, anterior aos depoimentos dos oficiais da câmara de Belém e dos três moradores da mesma cidade, percebe-se certa preocupação por parte da Companhia de Jesus do Colégio de Santo Alexandre. Ocorre que o ouvidor Francisco de Andrade Ribeiro, a quem o rei havia encarregado, em 1729, o tombamento das terras do colégio, largava seu cargo, deixando inacabada tal tarefa. Dessa feita, não restava alternativa aos padres do Pará se não recorrer ao rei para que o mesmo ouvidor prosseguisse

44 *Ibidem*.

naquela empreitada, ou para que o ouvidor que viesse a substituí-lo no cargo findasse o serviço. Foi até sugerido o nome do Dr. Luís Barbosa de Lima, que posteriormente colheria os depoimentos dos oficiais da câmara e dos moradores. A sentença favorável à Ordem, permitindo a continuação do processo de tombamento, saiu em 3 de março do mesmo ano de 1732.⁴⁵

Ao que tudo indica, o impasse se arrastou por mais alguns anos e se desdobrou em novo conflito, entre o provedor e o ouvidor do Pará. Assim, em carta ao rei, de 21 de outubro de 1740, o provedor do Pará, Félix Gomes de Figueiredo, além de denunciar o escândalo das possíveis proposições do padre Julio Pereira, também alertava para o fato de que os padres haviam tomado ciência previamente de algumas denúncias oferecidas contra eles no reino sobre o processo de tombamento das terras do Colégio do Pará. Contudo, como deixa claro o provedor, o processo ainda estava correndo na Coroa, mas como os padres haviam tido aquela notícia prévia, se anteciparam e “entraram logo a provar na presença do mesmo ouvidor (do Pará) vários artigos para representarem com a justificação deles, que todas as contas que se dão a V.M. contra eles são falsas”.⁴⁶ Em outras palavras: enquanto corria o tombamento das terras de Santo Alexandre alguns moradores representaram no reino contra tal demarcação que os prejudicava. Contudo, os padres de Santo Alexandre souberam que no reino corriam aquelas denúncias antes mesmo que o Conselho notificasse a administração do Maranhão sobre elas. Com receio do que elas poderiam causar à demarcação de suas terras quando o juiz do tombamento tomasse ciência do caso, logo se adiantaram a dar notícias disso ao ouvidor (que era o juiz do tombamento), sem, é claro, deixar de defender o Colégio ao contra-atacar cada uma das ditas denúncias oferecidas ao rei. Tratou-se, portanto, de um caso de notícia privilegiada. Imperativo lembrar que o ouvidor continuava como o juiz dos tombos das terras de Santo Alexandre, o que nos remete à ponderação já mencionada de Carmen Alveal quando alerta para um possível beneficiamento no processo de demarcação decorrente de provável

45 “Requerimento do reitor e religiosos do Colégio jesuíta de Santo Alexandre da cidade de Belém do Grão-Pará...” 1732. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 13, dc. 1223.

46 “Sobre a conta que dá o provedor da Fazenda Real do Pará acerca de uma justificação que os padres da Companhia pretendem fazer para mostrar serem falsas as contas que o dito provedor dá a V.M. sendo um dos artigos justificativos a respeito da doutrina errônea, que o padre Julio Pereira di Serra, que havia de defender publicamente que o que se pagariam tempo do embarque que não eram dízimos se não direitos”. 7 de maio de 1741. *AHU*, códice 209 (consultas do Maranhão), ff. 144-145v.

amizade entre o requente da demarcação e o ouvidor. Acompanhemos o caso partindo da denúncia feita pelo provedor.

O provedor expõe que a Companhia foi se defender alegando que o processo de tombamento não prejudicava a pessoa alguma do Pará, com as exceções de Isabel da Fonseca e de um clérigo. Todavia, a Ordem deixava claro que até essas únicas duas pendências já estavam resolvidas, pois haviam alcançado sentença favorável. Contudo, quem havia dado tal sentença em favor dos padres? Aqui reside o ponto da discórdia.

Ora, o provedor alegava que tal sentença favorável aos padres havia sido dada na ouvidoria. Contudo, como o próprio ouvidor estava no processo de tombamento das fazendas jesuíticas, foi necessário passar aquelas duas demandas para a esfera da provedoria, como se fez. Nessa segunda instância, provedoria, a sentença foi desfavorável aos padres de modo que eles haveriam de ser despejados das terras de Isabel e do clérigo. Entretanto, mais uma vez entra em cena o ouvidor que, influenciado pela Companhia ao ver sua sorte mudar, relativiza a sentença do provedor.⁴⁷ Era patente o conflito entre jurisdições, pelo que o provedor pedia ao rei: “que deste extraordinário procedimento de que já dera conta a V.M. merecia o ouvidor geral uma grande repreensão para se evitarem confusões de jurisdições”.⁴⁸

Daqui em diante não foram encontrados mais documentos que tratassem desse episódio. Contudo, em documento analisado anteriormente que traz os depoimentos dos moradores lesados pelo tombamento, há um extenso e interessante anexo capaz de nos dar a dimensão do evento. Ele se inicia da seguinte forma:

Possuem os padres da Companhia de Jesus nesta capitania do Pará várias fazendas populosas, de que tiram muitíssimo lucro sem dela pagarem dízimo a S.M. que Deus guarde, por cuja causa perde o dito senhor todos

47 O provedor fala nos seguintes termos: “Alcançaram (os jesuítas) sentença a seu favor; *mas foi na ouvidoria*, depois que por causa dos tombos fizeram passar as causas pertencentes à *provedoria* aonde a dita [?] tinha alcançado duas sentenças em que lhe julgaram por boas as demarcações [as demarcações da Isabel e do clérigo, não a da Companhia] que tinha feito pelas quais *fizeram lançar os padres fora das suas terras demarcadas, e sendo o dito despejo mandado fazer por ordem do provedor dera os padres da Companhia uma força na presença do ouvidor como juiz dos seus tombos*, e o ouvidor a aceitou, e sentenciou, como extra juiz superior que pudesse tomar conhecimento das sentenças proferidas pelo provedor da Fazenda”. *Ibidem*. Grifos nossos.

48 *Ibidem*.

os anos muitos mil cruzados de que se tem originado a falta de dinheiro com que se acha a real fazenda.⁴⁹

Tal apontamento, em verdade um inventário que vem em anexo ao documento do tombamento, foi produzido pelo governador Alexandre de Souza Freire, opositor ferrenho dos padres. Consta de 98 tópicos: em cada um é analisada uma fazenda ou aldeia da Companhia, de modo a evidenciar as suas atividades temporais, o lucro de tais atividades e a quantia em dízimos que a Ordem deixava de tributar à Real Fazenda. Exagerado ou não, a modo de um resumo final, o documento traz os seguintes tópicos com as somatórias:

[Parágrafo 95] Perde S.M. em um ano nos seus dízimos do rendimento das aldeias dos padres da Companhia 5:810\$500.

[Parágrafo 96] Reduzida a quantia à margem em três anos importa [em] 17:431\$500.

[Parágrafo 97] Ajuntando-se com o rendimento das suas fazendas que atrás se declara de 23:775\$000.

[Parágrafo 98] Importa todo o dízimo em um triênio o que ao diante se vê 41:206\$500.

[Parágrafo 99] Lucram os ditos padres em um triênio, assim das fazendas como das aldeias, de que devem pagar o dízimo à margem declarado, o que se vê salvo erro 412:065\$000.⁵⁰

O depoimento dos moradores que tiveram suas terras retiradas no tal tombamento, a declaração dos vereadores da Câmara de Belém e o inventário do que cada aldeia e fazenda jesuítica deveriam tributar em dízimos convergem para um mesmo ponto: o prejuízo da Real Fazenda que nada haveria de receber dos dízimos. Em verdade, esse discurso não era inédito, já vinha sendo amplamente utilizado por aqueles sujeitos ao afirmarem uma concorrência desleal em se tratando da prática do comércio, já que a Companhia, além das inúmeras fazendas que possuía, também detinha o privilégio de não pagar os

49 “Requerimento do reitor e religiosos do Colégio jesuíta de Santo Alexandre da cidade de Belém do Grão-Pará...” [Anexo: uma relação das propriedades jesuíticas e os valores dos dízimos que cada uma deveria tributar]. 1732. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 13, dc. 1223.

50 *Ibidem*.

direitos nas casas da alfândega de tudo que comerciasse. Portanto, a concorrência desleal, como diria João Lúcio de Azevedo, não só prejudicava os moradores; prejudicando-os afetava em cheio também a Fazenda Real. Contudo, a relação entre Companhia de Jesus com os moradores e a Fazenda real, ao tratarmos da questão do comércio, é tema para outro capítulo.

“AS TERRIBILIDADES JESUÍTICAS”: UMA ANÁLISE DOCUMENTAL DO DISCURSO ANTIJESUÍTICO AMAZÔNICO (SÉC. XVIII)^{1*}

Roberta Lobão Carvalho²

Introdução

Neste capítulo, visamos analisar o corpus documental conhecido como *Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D’El Rei dom João Quinto*³. Essa volumosa documentação seria a compilação de vários documentos arrolados por Paulo da Silva Nunes, inimigo assumido da Companhia de Jesus, que realizou uma dura e longa campanha contra os jesuítas – primeiro na colônia e depois na corte – durante a primeira metade do século XVIII⁴. Porém,

-
- 1 Este artigo faz parte da minha tese de doutorado – “A RUÍNA DO MARANHÃO”: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759) – defendida em agosto de 2018, sob a orientação do professor Dr. Karl Arenz. A tese teve apoio financeiro da CAPES, por um ano, e recebeu *Menção Honrosa*, do Prêmio CAPES de Tese 2019.
 - 2 Professora EBTt do IFMA/Campus Santa Inês. Doutora em História Social pelo PPHIST da UFPA. E-mail: roberta.carvalho@ifma.edu.br.
 - 3 Doravante *Terribilidades Jesuíticas*.
 - 4 Para maiores informações ler CARVALHO, R. L. Antijesuítismo na Amazônia portuguesa (primeira metade do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, v. 39, n. 82, p. 153-17.

consideramos essa informação incompleta, uma vez que existem na coleção documentos que remetem a acontecimentos da segunda metade do século XVIII, ou seja, ocorridos após a morte de Silva Nunes, que teria falecido de um mal súbito no ano de 1746 durante seu cárcere no Limoeiro, onde ficara preso por 8 anos⁵.

Logo, é provável que, após as *Terribilidades* serem trazidas à luz, outros papéis tenham sido anexados para compor melhor as acusações que encontramos nela. Segundo João Lúcio de Azevedo, essa coleção documental teria sido reunida por um escriba de Pombal após ter ficado esquecida por cerca de 17 anos. Paulo de Carvalho (inimigo da Companhia de Jesus⁶), que era amigo de Berredo e que, sem dúvida, conheceu Paulo da Silva Nunes, teria se lembrado da existência do libelo e mandado proceder a busca no sobrecarregado Arquivo Ultramarino, ainda segundo Azevedo, o próprio Pombal haveria dado ao documento o nome de *Terribilidades Jesuíticas*⁷.

As *Terribilidades* são compostas por três maços documentais numerados como 3, 4 e 5⁸. O maço nº 3 é uma coleção nomeada *Consultas e papéis originais pertencentes às liberdades, repartições barbaras dos índios, que Deus nosso Senhor criou livres*; o maço nº 4 tem o título de *Consultas e papéis originais do Conselho Ultramarino concernentes à fundação dos conventos e conservatórios que os denominados jesuítas tomaram por pretextos para absorverem os fundos da terra do Estado do Grão-Pará e Maranhão, e de todo o Estado do Brasil*; e o maço nº 5 foi nomeado de *Consultas da Mesa da Consciência e Ordens muito interessantes sobre a liberdade de índios do Maranhão e sobre o comércio que ali fazem os regulares denominados da Companhia de Jesus e sobre a sujeição que estes devem ter aos bispos na Igrejas das suas missões*. Após analisar a composição dos documentos que constituem os maços, observamos que existe nele o objetivo de ressaltar a situação econômica complicada da região amazônica; a riqueza da Companhia de Jesus, comprovada por meio de seus bens, terras, índios e receitas em geral; e o suposto excesso de liberdade tida pelos padres jesuítas na Amazônia

5 AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas Missões e a colonização*. Belém: Secult, 1999. (Série Lendo o Pará, 20), p. 187.

6 MORAES, Alexandre José de Mello. *Corographia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. T. 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 308.

7 AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 187.

8 Na documentação não encontramos maços anteriores (1 e 2), nem posteriores (6 em diante).

portuguesa, pois não se submetiam às autoridades civis ou às religiosas. Para um melhor entendimento do discurso construído nessa coleção, resolvemos analisar os maços de maneira separada.

Maço 3: Sobre as Liberdades, as Repartições e os Resgates

A temática central discutida exaustivamente em vários documentos do maço 3 é a liberdade dos indígenas, assim como as questões que eram ligadas a ela como o descimento e a repartição dos índios, o poder temporal dos jesuítas sobre os aldeamentos, entre outros. Um dos documentos fundamentais para compreendermos a função discursiva das *Terribilidades* é um parecer do Conselho Ultramarino datado de 1711 sobre o descimento e a repartição dos índios, no qual encontramos a opinião dos conselheiros Francisco Mondrego de Miranda e Antônio Rodrigues da Costa. Esse parecer discute a diferença entre sujeição e escravização, como também entre sujeição e liberdade. A intencionalidade dessa problematização nos parece clara: dar legitimidade à escravização dos índios.

O conselheiro Antônio Rodrigues da Costa confirmava o direito de conquista que o rei possuía sobre os índios, afirmando que o soberano não somente poderia, mas deveria “mandá-los reger e governar, por que este é o motivo principal para a conquista, fazendo que se apartem da abominação de suas idolatrias e do horror inumano com que se matam e se comem uns aos outros”. Por isso, segundo ele, nem juristas e nem teólogos poderiam duvidar da autoridade possuída pelo rei de mandar baixar índios dos sertões para se aldearem sobre o comando de um missionário, responsável por “doutriná-los, civilizá-los e corrigi-los de suas culpas e erros”. Portanto, o rei, como “um bom pai de família[,] deve cuidar de seus filhos e criados⁹”. Na concepção da época, ao pai caberia a proteção e tutela dos filhos e da casa. Por isso, colocar os índios sob a autoridade real não consistiria em atentar contra a liberdade de outrem, mas utilizar de sua autoridade de pai. O documento é empregado para desabonar a argumentação dos defensores da liberdade natural dos índios, pois

9 “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resoluta por S. Magestade com Requerimento dos moradores do Estado do Maranhão feitos por um procurador Paulo da Silva Nunes, 31 de outubro de 1734/ 5 de outubro de 1736”, *AHU*, cód. 485, vol. 1.”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 184r-185v.

diante da teoria romana do *pater familias*, ou “pai de família”, não teriam como afirmar ser esse ato uma ofensa à liberdade¹⁰.

Para Antônio Rodrigues, nenhum homem viveria em sujeição total, uma vez que nem os pais poderiam tirar a vida de seus filhos e nem os senhores a de seus servos ou vassalos. Da mesma forma, tampouco existiria liberdade plena. Além disso, todo homem livre e sem condição de se sustentar sujeitar-se-ia para servir a outros que o sustentasse. Em sua argumentação alguns elementos são essenciais: todos estão debaixo de sujeição (maior ou menor); o rei deveria agir como um pai, tendo a obrigação de corrigir seus filhos e servos; os índios que trabalham para os moradores não deveriam ser declarados escravos, pois na Europa central havia práticas de trabalho compulsório – mas não escravo – parecidas; homens de natureza inferior sempre serviram a outros de origem social elevada na Europa sem receber nada por isso; e os índios, por sua natural barbaridade, deveriam viver sob uma tutela perpétua¹¹.

As ideias defendidas são baseadas no jusnaturalismo moderno, segundo o qual todos estão sujeitos a uma ordem social e política desde o nascimento, uma vez que os indivíduos abandonam, ou deviam abandonar, o estado de natureza e se organizar em um Estado politicamente constituído e dotado de autoridades reconhecidas¹². Logo, sujeitar-se a outro homem com maior poder estaria longe da escravidão. Era uma necessidade de organização social não possuída pelos ditos índios de costumes “inumanos e bárbaros”, que precisavam ter sua liberdade natural controlada por homens de maior poder e civilidade.

Após a discussão sobre a liberdade dos índios, o mote dos títulos seguintes – do oitavo ao décimo terceiro – são as guerras ofensivas contra os índios realizadas de forma ilegal, especialmente a de Belchior Mendes de Moraes, expedida pelo governador Alexandre de Souza Freire (1728-1732), e a forma

10 “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5...”. AHU, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 184r-185v.

11 Aristóteles no livro *Política* faz uma discussão sobre os diferentes governos de um homem sobre outro homem. Ele defende a escravidão, rebatendo as críticas daqueles que afirmavam não ser a escravidão uma condição natural dos homens, mas fruto da pura violência, pois todos os homens seriam livres por natureza. Para Aristóteles havia a distinção entre “escravo por lei e por natureza”. Ver TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-99, jan./jun. 2003.

12 FASSÒ, Guido. Jusnaturalismo. BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. (Trad. Carmen C. Varriale et al), 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 665-670, p. 658.

como deveriam ser feitas, conforme a lei de 09 de abril de 1665: somente se autorizada pelo rei e posta em votação pela Junta das Missões, na qual seus deputados votariam de forma livre e secreta. Os documentos demonstram a insatisfação da Coroa com os governadores Alexandre de Souza Freire e José da Serra por descumprirem as leis régias e questionarem a competência exclusiva dos deputados da Junta das Missões em aprovar ou não guerras ofensivas contra os índios¹³.

Notamos que essa documentação intercala posições de órgãos diferentes em função e localização espacial para compor uma narrativa com o objetivo de salientar uma provável falta de conhecimento da realidade local por parte das instâncias metropolitanas, em especial da Junta das Missões. Após a apresentação do conjunto de documentos, produzidos pelo Conselho Ultramarino e por funcionários enviados pelo reino para tirar devassas e residências, que pensavam as coisas do Maranhão e Grão-Pará a partir de Lisboa e ressaltavam o papel exclusivo da Junta das Missões na questão da liberdade dos índios e das guerras ofensivas, são destacados os escritos redigidos pelas Câmaras de Belém, São Luís, Cametá, Vigia e outras cidades.

Neles solicitava-se, de forma unânime, que fosse retirada da Junta das Missões a decisão sobre a liberdade dos índios, pois para os órgãos locais os deputados da Junta não eram idôneos e nem doutores no assunto. Por isso, tomavam decisões de forma sempre parcial, a favor das ordens religiosas e contra os moradores¹⁴. Nas mesmas cartas existem petições sobre diversos temas

13 “CÓPIA da consulta sobre a injusta guerra, que aos índios [cavianas] a qual não baixa resoluta: O lembrete da Consulta que fez no ano de 1731, sobre as providencias, que se podiam aplicar para se aumentar o rendimento do Estado do Maranhão, 26 de março de 1733”; “CARTA para José da Serra, sobre a forma com que se deve votar para se fazer guerra ofensiva aos índios, 13 de abril de 1734”; “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluta em qual foram as de nº 6, e 8. Com todos os seus documentos sobre as diligencias que a respeito dos particulares conteúdos faz no Maranhão Francisco Duarte dos Santos, 15 de abril de 1736”; “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluta, em que foram as consultas acima das Nº 5, e 7 nos seus [ileg.] com todos os papeis nelas referidos sobre as diligencias feitas naquele particular pelo Desembargador Francisco Duarte dos Santos, 15 de outubro, dito”; “ORDEM para se conhecer sumariamente das coisas da liberdade dos índios, 31 de março de 1739”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 133v; 205v; 207r-208v; 209r- 208v.

14 “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo governador do Estado do Maranhão, em que pede, que as coisas da liberdade dos índios, julgadas pelos ouvidores, viessem apeladas para a Relação, 16 de dezembro de 1745”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Maranhão em uma relação de despesa de dois anos, 25 de agosto de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo Governador do Maranhão sobre os índios, que proclamam a liberdade serem obrigados a assistirem em casa de seus senhores, 14 de setembro de 1747”; “CARTA da Câmara

como a solicitação de concessões para se fazerem tropas de resgate por conta de uma epidemia de bexigas e sarampo; petições contra a liberdade dos Tapuia e petições contra a introdução de escravizados de origem africana na região, visto que os moradores não tinham como arcar com a despesa de sua compra¹⁵.

do Pará, que pede se permitam as Tropas de Resgate em qual se mandou apurar a resolução da Consulta Nº3 por despacho da consulta de 23 de maio [do dito ano], em que vão juntas três cartas do Governador e Capitão-general daquele Estado, de 8 de março do dito ano, que leva à margem a ordem que mandou pôr em liberdade os índios, que desceu Antonio dos Santos Ar[r]uda, de 6 de maio do mesmo ano; o de 5 de agosto de 1750 sobre a mesma matéria que acompanhou as contas sobreditas, 30 de maio de 1749”; “CARTA do Governador e capitão-general do Estado do Pará com dois maços de despesa da Fazenda Real daquela capitania, feita com militares e filhos da folha, 18 de setembro de 1750”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”; “CARTA da Câmara da Ilha de Cametá, sobre o mesmo escrito no Doc. 18, 26 de dezembro de 1751”; “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espírito da de Nº18, 20 de novembro de 1752”; “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camata da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de maio de 1753”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará em um resumo dos rendimentos e despesas da mesma provedoria, 22 de novembro 1753” e “CARTA do Governador do Maranhão com uma relação de receitas e despesa da Provedoria da Fazenda daquela Capitania, 12 de janeiro de 1754”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 216r-239v; 240r-243r; 245r-252v; 260r-289r; 285r-295r; 291r-292v; 305r-309r; 310r-313r; 318r-322r; 325r-328r; 330r-338r.

- 15 “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo governador do Estado do Maranhão, em que pede, que as coisas da liberdade dos índios, julgadas pelos ouvidores, viessem apeladas para a Relação, 16 de dezembro de 1745”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Maranhão em uma relação de despesa de dois anos, 25 de agosto de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo Governador do Maranhão sobre os índios, que proclamam a liberdade serem obrigados a assistirem em casa de seus senhores, 14 de setembro de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, que pede se permitam as Tropas de Resgate em qual se mandou apurar a resolução da Consulta Nº3 por despacho da consulta de 23 de maio do dito ano, em que vão juntas três cartas do Governador e Capitão-general daquele Estado, de 8 de março do dito ano, que leva à margem a ordem que mandou pôr em liberdade os índios, que desceu Antonio dos Santos Ar[r]uda, de 6 de maio do mesmo ano; o de 5 de agosto de 1750 sobre a mesma matéria que acompanhou as contas sobreditas, 30 de maio de 1749”; “CARTA do Governador e capitão-general do Estado do Pará com dois maços de despesa da Fazenda Real daquela capitania, feita com militares e filhos da folha, 18 de setembro de 1750”; “Carta do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”; “CARTA da Câmara da Ilha de Cametá, sobre o mesmo escrito no Doc. 18, 26 de dezembro de 1751”; “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espírito da de Nº18, 20 de novembro de 1752”; “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camata da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de maio de 1753”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará em um resumo dos rendimentos e despesas da mesma provedoria, 22 de novembro 1753” e “CARTA do Governador do Maranhão com uma relação de receitas e despesa da Provedoria da Fazenda daquela Capitania, 12 de janeiro de 1754”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 216r-239v; 245r-252v; 260r-280r; 285r-286r; 305r-307r; 310r-313r; 319r-324v; 325r; e 330r-339r.

Além disso, nesse maço, destacou-se a preocupação com a situação de ruína do Maranhão e Grão-Pará, tanto econômica quanto securitário, pois havia para a defesa do território um contingente de apenas 380 homens entre oficiais e soldados e as despesas públicas não eram cobertas pelas arrecadações da fazenda real. Essa situação foi ressaltada em uma carta escrita pelo provedor da Fazenda Real do Pará, Matias da Costa Sousa, em 1751. Nela, o funcionário régio informava ser a renda, auferida na capitania do Pará, insuficiente para cobrir as despesas do Almojarifado, pois não supria nem a terça parte delas. De acordo com o documento, só os dízimos eram fontes de receitas da região, ainda perigando extinguir-se devido a uma epidemia de sarampo e bexigas que acentuou a falta de índios para cultivar as terras e coletar as drogas do sertão. Por esse motivo, os moradores não possuíam cabedais nem mesmo para entrarem no sertão e nem descerem índios¹⁶.

Dá em diante, o provedor Matias da Costa Sousa solicitava ao rei a revisão das leis de liberdade dos índios, pois eles eram “os operários, com que essa terra se cultivam nas fazendas¹⁷”. Segundo ele, as epidemias dizimaram mais de quarenta mil índios no ano de 1750, deixando as fazendas dos colonos praticamente desassistidas de operários. Além disso, a proibição dirigida aos moradores de descerem índios do sertão os impediria de se refazerem, agravando ainda mais a situação econômica da colônia. Para justificar seus argumentos, apresentou uma lista de receitas e despesas da Fazenda Real, na qual deixava claro o descompasso das finanças atribuído por ele à falta de índios para o trabalho nas lavouras e na coleta das drogas do sertão, circunstância responsável por levar a região à miséria e a Coroa ao prejuízo¹⁸.

Como mencionamos, existem várias cartas das Câmaras do Maranhão e Pará, datadas dos anos de 1750, 1751, 1752 e 1753, com o pedido de não considerarem os Tapuia livres e com a afirmação de que os moradores não achavam conveniente o envio de escravizados de origem africana para o Maranhão

16 “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292.

17 “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292.

18 “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292v.

por não saberem como seria realizado o pagamento pelas “peças”, desse modo, seria importante a “concorrência dos índios que é precisa em respeito às circunstâncias; porque o tráfico e o modo de viver sem eles não se pode efetuar, em razão de remar as canoas, pescar, caçar¹⁹”. Além disso, reafirmavam terem as epidemias ocorridas em meados e no final dos anos 1740, causado grandes prejuízos aos moradores impossibilitando-os de auferirem escravizados de origem africana, pois não possuíam cabedais para tal²⁰.

Ao observarmos de um lado os pareceres dados pelo Conselho Ultramarino e pelos funcionários enviados pela Coroa à região e de outro as cartas e petições das Câmaras e dos órgãos locais, percebemos uma profunda contradição, pois as leis e ordens reais não condiziam com as demandas regionais. De nada adiantaria a Coroa ordenar a introdução de escravizados de origem africana se o povo afirmava, conforme as Câmaras, não possuir condições de adquiri-los. Dessa forma, os órgãos citadinos solicitavam a revisão da legislação a partir da situação da população e afirmavam não ter como respeitar os capítulos do Regimento das Missões e demais alvarás se não ocorresse a divisão da administração dos índios em uma espiritual, exercida pelos religiosos, e uma temporal, nas mãos das autoridades.

O imperativo para eles não era a introdução de escravizados de origem africana na região, mas uma revisão da regulamentação do trabalho indígena, uma vez que, em sua percepção, escravizados de origem africana não sabiam o modo de proceder naquelas terras enquanto os índios eram peritos em todos os afazeres essenciais. Assim, os colonos e autoridades locais solicitavam a reabertura das portas dos sertões para a realização dos descimentos de índios dando repetidas desculpas ou motivos para não aceitarem a entrada de escravizados de origem africana na região, a saber, a falta de dinheiro para adquiri-los, a imperícia destes para o trabalho na Amazônia e a limitação de serem destinados somente às fazendas por conta da possibilidade de fugas.

Os oficiais da Câmara da Vila de Nossa Senhora de Nazareth e da Vila de Vigia no Grão-Pará escreveram uma representação ao rei, na qual expunham

19 “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espirito da de Nº18, 20 de novembro de 1752”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 310r-313r.

20 “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espirito da de Nº18 *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 312r-312v.

toda uma discussão sobre a legalidade de um homem escravizar outro homem, tudo para justificar a escravização dos Tapuias, ou índios do sertão, pelas mesmas razões da escravização dos africanos. Por fim, reafirmavam e justificavam a impossibilidade de se cumprir leis proibindo a escravidão dos índios, como a de 1º de abril de 1680 que declarava a liberdade irrestrita dos índios, “pela razão de não poder ter esta lei proibitiva dos escravos a devida observância nestas partes, sem a total ruína, deplorável atrasamento [sic], e conhecida decadência do estado”. Além disso, os oficiais afirmavam “que se os pretos podem ser e são escravos, também os Tapuias podem ser e são escravos; se estes não podem ser, também nem aqueles²¹”.

Essa mescla de documentos, datados do final do século XVII até meados do XVIII, montou um cenário intenso, no qual encontramos contradições entre a política do reino e as necessidades dos colonos. Entre as políticas mais criticadas pelos órgãos locais estão as relacionadas ao uso da mão de obra indígena e ao poder temporal dos missionários, especialmente a Companhia de Jesus na administração dos aldeamentos. Esse mote perpassa praticamente toda a documentação de forma clara e nos não ditos, como comércio realizado pelos jesuítas, monopólio sobre a mão de obra indígena, culpa pelo fechamento das portas do sertão, não pagamento de dízimos, entre outros. Para reforçar essa construção discursiva, o maço 4 das *Terribilidades* trata das propriedades possuídas pela Ordem inaciana. Segundo os documentos, a ação dos religiosos junto aos índios e moradores só causaria a não observância das leis e ordens régias e a ruína do Estado, enquanto os conventos e os bens jesuíticos eram vistos como pretexto para dominar as terras do Maranhão e Grão-Pará.

Maço 4: Sobre os colégios, “conventos e conservatórios” dos jesuítas

Os documentos do maço nº 4 consistem, em sua maioria, em pedidos realizados entre as décadas de 1740 e 1750 pelos padres da Companhia de Jesus com o objetivo de erigir conventos, conservatórios e seminários em todo o Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Grande parte deles são cartas escritas

21 “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camara da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de Maio de 1753.” *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 320r.

pelo missionário Gabriel Malagrida²², nas quais solicitava autorização para abrir seminários com a finalidade de educar jovens brancos da colônia e recolhimentos para mulheres pobres. O missionário parecia ter como sua missão pessoal erigir o máximo de conventos e seminários jesuítas no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará.

No entanto, nem sempre as obras de Malagrida eram bem recebidas. Por exemplo, o padre teve atritos com o bispo do Pará quando almejou fundar em Belém um abrigo para moças. O bispo afirmava não haver sustentos para alimentar as mulheres e jovens e nem quem as pudesse dirigir, pois os jesuítas não podiam administrar mulheres. Por isso aquela responsabilidade acabaria recaindo sobre ele (o bispo)²³. Além da questão da administração dos abrigos femininos, outro ponto causador de conflitos no Pará era a falta de cabedais para a realização de seus empreendimentos. Mesmo assim, o padre seguia buscando soluções para cada uma das dificuldades apresentadas. Em um pedido de autorização para a ereção de um seminário ou uma casa de recolhimento, Gabriel Malagrida assinalou a aquisição de meios para iniciar a construção. De fato, no pedido, informava ter recebido como esmola de um morador chamado Antônio da Costa Fonseca a doação de suas casas. O padre afirmava que nelas poderia ser fundado um seminário para estudantes ou um recolhimento para mulheres, para esse fim já havia celebrado uma escritura pública²⁴.

Porém, essa “solução” causou problemas ainda maiores com as autoridades locais: primeiro por se tratar de mais um bem adquirido pela Ordem na região e segundo porque as referidas casas há muito eram almejadas para a construção de um prédio público. Por essas questões rapidamente as autoridades locais

22 Gabriel Malagrida nasceu em 18 de setembro de 1689 em Menaggio, Itália. Em 1711, então com 22 anos, entrou para a Companhia de Jesus, em Gênova. Foi para a Missão do Maranhão em 1722. O padre foi executado pela inquisição a mando de Pombal, o que gerou muita polêmica à época. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 8. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1938, p. 340.

23 TAVARES, Célia Cristina. *Entre a Cruz e a Espada: jesuítas e a América portuguesa*. 1995. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 1995, p. 129.

24 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para do estabelecimento que lhe parece tem o seminario daquela cidade. O lembrete da consulta de 20 de março de 1750 sobre a conta que deu o mesmo Bispo para se fundar o mesmo Seminario. O decreto de 20 de agosto de 1752; por que Sua Magestade fez merce ao Seminario da Bahia de se lhe pagar 300 \$ 000 annuais contados de 2 de março de 1751. Julho de 1755”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 385r-385v.

interpuseram embargos à obra. Segundo eles, as moradias estavam hipotecadas aos credores de Antônio da Costa, colocando sob suspeita a validade da doação. Outrossim, afirmavam terem as mesmas casas sido compradas pela Fazenda Real “por ordem de vinte e [oito] de maio de mil setecentos e trinta e cinco, em tempo do governador José da Serra, com o fim de mandar fazer neles quartos para soldados pagos, o que até agora não teve efeito²⁵”. No entanto, mesmo diante desses embargos, o padre insistia em continuar com seu projeto e solicitava licenças e índios para a reforma dos prédios, o que não ocorreu por causa da justificativa de haver a necessidade de primeiro conseguir uma ordem positiva do rei para executar aquele empreendimento. O que lhe foi concedido mais tarde, em 1748²⁶.

O padre poderia até ter seus pedidos aceitos pelo monarca, porém os órgãos locais negavam-se a dar autorização para a referida obra sob as mais diversas alegações. Por exemplo, no ano seguinte, a Câmara colocou o pedido de Malagrida novamente em análise sob a justificativa de que a construção de cercas de pedras ou taipas no seminário deveria ser autorizada pelo rei²⁷; em outro documento escrito em 1749 pelo secretário de Estado, João Antônio Pinto da Silva, questionava-se o fato de haver falhas na autorização apresentada pelo missionário, visto que concedia à Companhia de Jesus a propriedade e direção do seminário. Ou seja, contestava-se a veracidade daquela ordem que deu aos padres a posse de um imóvel e de toda a produção proveniente dele²⁸. Além desses embargos, os agentes da governança local asseguravam não haver cabedais para a realização da obra e, ante a afirmação dos padres de que a faria com recursos próprios, buscavam desfazer todas as modificações e reformas realizadas na casa, como o fato de os inacianos terem aberto janelas no prédio²⁹. A justificativa para essa ação era a de que os missionários não teriam apresentado portaria para as modificações e o prédio teria sido, pretensamente,

25 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 386r.

26 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 386r.

27 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 388r-388v.

28 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 390r.

29 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 397r.

comprado para se fazer quartéis de soldados e todas as coisas relacionadas a “pólvora, balas, artilharias, fortificações e tudo o que toca o militar” deveriam ser administradas e autorizadas pelo governador³⁰.

Diante das negativas e embaraços para realizar seus projetos no Pará, o jesuíta partiu para a Corte, onde ficou de 1749 a 1751 em busca de proteção para os conventos que havia erigido e para os que desejava ainda construir. Mas encontrou um cenário bem diferente do esperado, pois pelos frequentes milagres supostamente operados por ele, foi rapidamente recebido por D. João V que, doente de paralisia, o tomou como seu guia espiritual. Esse cargo permitiu receber amplos recursos para realizar suas obras por meio do decreto de 23 de julho de 1750, assinado uma semana antes da morte do soberano. Com esse reconhecimento, Malagrida retornou ao Maranhão e Grão-Pará em 1751 no mesmo navio que o novo governador e capitão-general, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, estando este a serviço do novo rei D. José I³¹.

Em 1752, o padre conseguiu as ordens para continuar com suas obras e para receber o pagamento de trezentos mil réis de cômputo para a sustentação dos religiosos e seminaristas, que deveriam ser retiradas das Provedorias de cada Estado de acordo com o alvará de 2 de março de 1751. Porém, o Senado e a população de Belém afirmavam não haver condições de arcar com aquela despesa, principalmente em virtude das epidemias de bexigas e sarampo ocorridas em 1750³². É importante destacarmos que os contratadores eram responsáveis por todas as rendas reais, pelos dízimos e pelos subsídios e que dos contratos vinham parte das rendas da Conquista³³. Dessa forma, caso eles estivessem em “queda” não haveria rendas para financiar qualquer tipo de obra, muito menos de ordens que se recusavam a pagar o dízimo, como a Companhia de Jesus. Tal fato talvez tenha sido levado em consideração para a recusa dos agentes coloniais em financiar as obras de Malagrida. Acreditamos que ao destacar o impedimento dos contratos, as fontes parecem referir-se a um déficit causado

30 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 397r.

31 TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 130.

32 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 403r.

33 ELLIS, Myriam. Comerciantes e contratadores do passado colonial: uma hipótese de trabalho. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo (USP), n. 24, p. 97-122. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69710>. Acesso em: 18 jun. 2018, p. 121.

pela mortandade dos índios, tanto na exploração de matérias-primas ou na prática do comércio de mercadorias quanto na arrecadação dos impostos. Daí a recusa da Provedoria Real em pagar as cômguas para os seminários, conforme a lei de 1751.

Os documentos do maço nº 4 ressaltam que, além dos problemas com as Câmaras, com o bispo, especialmente o de São Luís³⁴, e com a população, o padre Malagrida teve muitos atritos com o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Claramente, o governador pôs em prática as determinações dadas a ele nos artigos 24, 25 e 26 das *Instruções Públicas e Secretas* – que tratam diretamente de Malagrida, seus conventos e seminários – para adiar a maior parte dos projetos do jesuíta³⁵. O artigo 26 orientava o governador, se fosse necessário, a não observar o decreto de 23 de julho de 1750 no tocante à ereção de conventos, usando como desculpa a falta de meios para a subsistência dos recolhimentos. Argumento esse, como vimos, muito utilizado pelas Câmaras da colônia e pelos moradores. Desse modo, muitos pareceres favoráveis dados aos pedidos de Malagrida apresentaram ressalvas relacionadas à falta de condições para a ereção dos seminários ou casa de recolhimentos e a falta de recursos para o pagamento das cômguas dos noviços e religiosos. Afirmava-se, como ordenava as *Instruções*, não haver cabedais para essas despesas.

Em 1752, o governador e capitão-general do Maranhão e Grão-Pará fez clara oposição à ereção de um seminário na Vila de Cameté, no bispado do Pará. Essa contenda é assunto do sétimo título do maço. Ela teve início com uma petição do padre Gabriel Malagrida, na qual representava contra o governador que – mesmo diante da ordem expedida pela Coroa em 02 de março de 1751 autorizando que a Companhia de Jesus construísse seminários na Paraíba, em São Luís do Maranhão, em Belém do Pará e Cameté e um recolhimento em Iguaçu com os estatutos das Ursulinas – embargou a obra do missionário impondo duas condições, sem as quais não consentiria a dita fundação: a primeira afirmava ser necessário que o suplicante recorresse logo ao rei pela licença, pois a doação feita por Nicolao Ribeiro e sua mulher poderia

34 O Bispo de São Luís, D. Francisco de S. Tiago, afirmava que só a ele competia fundar seminários, segundo o Concílio de Trento. Ver TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 131.

35 “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*. Tom. 1, 2. ed. Brasília: Senado Federal, 2005. 1, p. 75-77.

render até mil réis por ano, por se tratar de bens de raiz³⁶. E a segunda era que a Companhia de Jesus deveria sustentar, por meio da dita doação, cinco seminaristas. Porém, se a dita doação viesse a render mais de cem mil réis, seria obrigada a religião a sustentar mais seminaristas a proporção de vinte mil réis³⁷.

O governador exigia mais do que os missionários consideravam justo para dar início à obra na Vila de Cametá. Como a doação consistia em bens de raiz seria bastante lucrativa à Ordem e justamente por causa disso, conforme o governador, os jesuítas deveriam pedir nova licença ao rei e sustentar os seminaristas com os lucros advindos dessa doação. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, assim como seu irmão, mostra-se extremamente contrário à autonomia econômica dos jesuítas e considerava seus estabelecimentos como fazendas produtivas e escolas ilegais. Segundo Gabriel Malagrida, o governador não deveria fazer essas exigências por não poder obrigar a Companhia de Jesus a assumir tal ônus. No máximo, afirma o padre, os jesuítas poderiam se comprometer a erguer o seminário com recursos próprios e a oferecer mestres e religiosos para educarem os seminaristas, tendo em conta que não poderiam atender aos estudantes de graça, muito menos sustentá-los, pois não possuíam cabedais suficientes nem mesmo para o sustento de seus próprios missionários. O jesuíta afirmava que nos seminários da Europa nunca possuíram nenhuma outra obrigação, além da boa educação dos jovens. Desse modo, escreveu suplicando ao soberano que obrigasse o governador a permitir a dita obra de acordo com o decreto real, sem exigir mais coisas do que estava determinado nele³⁸.

A doação feita pelo morador era uma fazenda com mais de sessenta escravos, conforme escreveu o próprio Malagrida na petição direcionada ao bispo D. Fr. Miguel de Bulhões, e por isso foi considerada suficiente para gerar os recursos para a sustentação dos padres que nela iriam assistir. Mediante esse

36 De acordo com o *Rafael Bluteau*, bens de raiz eram “herdades, casas, quintas, olivais, vinhas, terras de pão, e chamãose [sic] assim porque estão arraigados”. BLUTEAU. *Vocabulário portuguez e latino*, v. 7, p. 97. Já segundo o Código Civil atual, bens de raiz são bens imóveis, ou seja, as coisas que não podem ser removidas de um lugar para outro sem causar destruição, como uma casa. Afirma o Art. 79, CC: “São bens imóveis o solo e tudo quanto se lhe incorporar natural ou artificialmente.”

37 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão em que expõem a duvida que o governador pos a licença para a fundação do Seminario da Villa do Cameta, março de 1755”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 410r.

38 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 410r.

patrimônio, o bispo dava parecer favorável para a ereção do seminário. Porém, também deixava claro que os jesuítas deveriam sustentar os seminaristas, visto “ser suficiente o patrimônio que oferecia Nicolao Ribeiro e sua mulher, não só para a cônica de sustentação do reitor e mais padres que neles hão de assistir, mas também para os seminaristas³⁹”. Destacamos que D. Fr. Miguel de Bulhões era um árduo defensor dos interesses dos colonos, e qualquer obra ou ação que viesse a prejudicar os colonos não seria bem-vinda⁴⁰.

O procurador da Coroa, Luiz Francisco Barreto, por sua vez, afirmava ser expressamente necessário ao rei passar licença para a ereção do seminário por serem os bens da doação de raiz e profanos, e, a rigor, não deveriam nem mesmo passar aos regulares⁴¹. No entanto, a despeito do parecer dado pelo procurador e das posições do bispo e do governador, surpreendentemente o rei deu a questão por encerrada concedendo a licença para a construção do seminário. Diante da súplica de Gabriel Malagrida, o rei deu dispensa da lei atribuindo à Companhia de Jesus três anos para ficar recebendo como esmola os rendimentos da fazenda doada, porém sem poder reputar ou adjudicar bens eclesiásticos ao seminário recebedor desta dispensa⁴². Além disso, advertiu ao governador afirmando ter sido imprudente o empecilho que ele colocou para a realização daquela obra. Igualmente reafirmou o pagamento das cônica por meio dos rendimentos dos dízimos das Provedorias em que os seminários estivessem situados, entregues pelos provedores aos respectivos reitores ou superiores da Companhia responsáveis por aplicarem-nos na sustentação dos seminários. Porém, por conta de serem os missionários sustentados pelos dízimos, o rei decidiu que a Companhia de Jesus só poderia ter um seminário na capital de cada uma das dioceses da colônia⁴³.

O governador respondeu à provisão em 1754, quando Malagrida já estava de volta ao reino, esclarecendo não ter imposto condição alguma para

39 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 211r.

40 Sobre a relação entre o bispo e os colonos, ver AZEVEDO, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, 1999.

41 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 411v.

42 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 413r-413v.

43 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 413r-413v.

a construção do seminário. Apenas teria tomado cuidado para que o mesmo fosse realizado conforme a lei “para os bens seculares se poderem adjudicar ao seminário, a qual entende era a favor do mesmo seminário por não ficarem possuindo os bens de raiz contra as reais leis de V. Majestade⁴⁴”. Afirmou ainda terem sido as condições expostas na representação e, portanto, impostas pelo próprio padre Malagrida, conforme documento anexado. Já o procurador régio Luiz Francisco Barreto respondeu que se o rei havia permitido a ereção do seminário, estava implícita a permissão dada aos missionários de possuírem os bens e que o padre estaria certo, pois não lhe seria lícito obrigar a Companhia de Jesus a sujeitar-se a um encargo que poderia vir a prejudicar o seu patrimônio⁴⁵. O missionário interpretava a oposição do governador às suas obras como incompetência e incapacidade administrativa. Ao criticar o representante da Coroa de maneira tão contumaz, o padre italiano só acirrou a inimizade entre os dois.

Gabriel Malagrida retornou a Portugal em 1754 para ocupar o cargo de confessor da rainha Maria Ana D’Áustria, mãe de D. José I. O padre acabou cometendo um grave erro, pois se aliou aos opositores de Pombal. Quando a saúde da rainha piorou, o jesuíta foi proibido de vê-la até seu falecimento em 14 de agosto de 1754. Há evidências de que a morte da rainha-mãe foi o ponto de partida para o acirramento da perseguição pombalina aos jesuítas. Porém, já pelas *Instruções públicas e secretas* e pela política de oposição aos jesuítas realizada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado na Amazônia colonial, fica evidente que Pombal nutria forte oposição aos jesuítas desde o início da década de 1750. O certo é que com a morte da consorte de D. João V declinou também o apoio da Casa Real à Companhia de Jesus. A relação entre Pombal e Malagrida tencionou de vez em fins de 1755 com o terremoto de Lisboa.

Sabemos que a contenda com Pombal levará à brutal e controversa execução do padre, já senil, em praça pública, mas esse não é o tema de nosso capítulo. O que nos importa aqui é destacar o peso que as contendas apresentadas nos documentos possuíam no antijesuitismo amazônico, que acabará por influenciar a campanha antijesuítica de Pombal. O desgaste entre

44 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 414r e 415r-415v.

45 “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 414r e 415r-415v.

o missionário e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, era óbvio. E sua obstinação em construir seminários e abrigos para moças foi interpretada como uma forma de ampliar as posses da Companhia de Jesus na América portuguesa e prejudicar a população e o próprio corpo administrativo português, uma vez que Malagrida considerava o governador incompetente e despreparado para exercer o cargo. Outro ponto importante é que Francisco Xavier de Mendonça Furtado administrou o espólio da Companhia de Jesus ao criar 28 vilas organizadas a partir das missões e fazendas jesuíticas, apenas substituindo o cruzeiro missionário pelo pelourinho português⁴⁶. Lembremos que os bens da Companhia de Jesus sempre foram frutos de discórdia e, ao que tudo indica, faziam parte dos planos de reorganização política e econômica da região amazônica desde a primeira metade do século XVIII, com as demandas de Paulo da Silva Nunes.

Enfim, tais documentos, colocados juntos, proporcionam a construção de uma narrativa destacando duas vertentes opostas em relação à Amazônia portuguesa. A primeira, explorada principalmente no maço nº 3, nos remete à necessidade dos moradores de retornar ao sertão com tropas de resgate para a recuperação da economia do Maranhão e Grão-Pará após duas grandes epidemias – solicitação que sofria dura oposição da Companhia de Jesus, a segunda trata do pedido feito por Malagrida de cômruas para a ereção de seminários em um prédio que seria destinado para a construção de residências aos soldados. Essa solicitação era colocada como prova da pouca preocupação dos jesuítas com a situação local, pois a fazia num contexto de uma sociedade empobrecida pela falta de servos, escassos por conta das epidemias e desprotegida pela falta de soldados e oficiais. Acreditamos que esses documentos tenham a função de persuadir uma determinada audiência de que exigir dinheiro para sustentar os missionários e tomar residências destinadas à proteção da região seria um grande passo para arruinar mais ainda o Estado⁴⁷. Para arrematar de vez a narrativa, o maço 5 demonstra que nem mesmo a Igreja Católica, representada pelo clero secular, estava de acordo com as ações da Companhia de Jesus.

46 GOVONI, SJ. Ilário. Malagrida e o triunvirato pombalino. In: GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVEDO, Silva Maria Azevedo (Orgs.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 375-384, p. 376.

47 “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispo do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (COLEÇÃO das Representações), fl. 386r.

Dessa forma, desenhava-se de modo mais claro o cenário do antijesuitismo amazônico.

Maço 5: Sobre a liberdade de índios, o comércio e a relação com o bispo

O maço 5 é o menor e, ao contrário do que sugere o título, não trabalha com a questão do comércio realizado pelos jesuítas; apenas com o mote sobre o desacordo entre o clero regular e secular em relação, principalmente, à administração episcopal e à visitação do bispo às missões. Ou melhor, em relação ao poder dado ao bispo para regular e vigiar as ordens missionárias, em especial a Companhia de Jesus que, por sua vez, repudiava quaisquer tipos de intromissões em suas missões e aldeias. Os padres da Companhia de Jesus não aceitavam a jurisdição e as visitas episcopais em suas missões sob o argumento de não serem párocos. Mas, diante das constantes investidas do clero secular para sujeitar às ordens regulares da Amazônia portuguesa à sua jurisdição, os missionários do Maranhão e Grão-Pará enviaram na década de 1730 uma consulta ao Conselho Ultramarino, na qual solicitava a suspensão das visitas do bispo às igrejas e capelas das missões com o objetivo de serem isentos da jurisdição episcopal⁴⁸.

A consulta foi remetida à Mesa da Consciência e Ordem, que relembrou serem aquelas questões as mesmas ocorridas entre o arcebispo de Goa e os franciscanos. Desse modo, seus membros decidiram aplicar no Maranhão e Grão-Pará o mesmo parecer dado sobre a Índia, ou seja, os regulares deveriam ser tratados como párocos e sujeitar-se ao bispo⁴⁹. Os jesuítas acabaram recebendo uma resposta contrária às suas pretensões. No entanto, o referido

48 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão; CONSULTA do Conselho Ultramarino; PAPEIS consermentes [sic] a dita; resposta original do procurador geral das ordens; COPIA da consulta, que nesta se acuzza; COPIA das provisões para o dito Bispo; governador do Maranhão; Provincial dos ditos religiosos da Companhia daquelle Estado”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 438r. É importante chamarmos atenção para o fato de que esse é o primeiro título do Maço 5, e que ele é composto de vários documentos, como o título nos permite perceber, dessa forma, faremos menção a vários documentos diferentes com essa mesma referência, modificando apenas os fólios.

49 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 438r.

parecer não foi colocado em prática na Amazônia, pois – segundo a versão dos jesuítas – o bispo de Belém, à época D. Fr. Bartolomeu de Pilar, decidiu suspê-lo no ano de 1733 por não acreditar que uma lei destinada ao governo da Índia fosse adequada à realidade local⁵⁰.

Observamos haver certa contradição nessa afirmação, pois, ao que parece, desde 1727 o tema preocupava os jesuítas, uma vez que o bispo havia solicitado ao rei, naquele ano, o direito de visitar as missões, assim como de impedir que os missionários confessassem sem sua aprovação. Em resposta a essa petição, Jacinto de Carvalho escreveu uma carta na qual afirmava serem os jesuítas isentos das visitas conforme afirmaram diversos pareceres de lentes e doutores da Universidade de Coimbra, pois não eram curas e párocos de alma por não gozarem de direitos paroquiais, como dizimos paroquiais ou ofertas de funerais⁵¹.

Ainda segundo Jacinto de Carvalho, os jesuítas ministravam confissões e outros ministérios aos índios apenas por serem “verdadeiramente missionários apostólicos, que só trabalham pelo bem das almas, e pela maior honra e glória de Cristo, Nosso Senhor de quem unicamente esperam a paga e prêmio dos seus trabalhos⁵²”. Para o procurador das missões, além das aldeias, as igrejas e capelas jesuíticas também eram isentas das visitas, pois foram construídas para atender às necessidades das residências fundadas nas aldeias dos índios por ordem de D. João IV e pela custa exclusiva dos missionários, afora não possuírem e nem receberem benefício algum⁵³. Como podemos notar, pode não ter ocorrido visitas às missões durante quase uma década. Mas não foi pelo desinteresse do bispo.

50 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 449v.

51 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 454r, 456r e 457r -457v.

52 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 454r e 456r.

53 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 457r -457v.

Em 1743, D. Fr. Guilherme de São José Antônio de Aranha, segundo bispo do Pará de 1738 a 1748, solicitou à Corte que reconfirmasse a ordem régia suspensa em 1733, mas só para os missionários da Companhia de Jesus. O prelado acreditava que estes haviam suprimido a dita ordem por conta própria e não por decisão do seu antecessor. Ele repensou seu posicionamento alguns anos depois por ter percebido a necessidade de estender o poder secular a todas as ordens missionárias, causando ainda mais furor na região⁵⁴. As ordens demonstraram-se surpresas com as determinações apresentadas pelo bispo e asseguraram, de forma assertiva, não serem párocos, reforçando a sua autonomia. Porém, ao mesmo tempo em que afirmavam sua obediência às ordens reais, frisavam que por serem subordinados, antes de aceitarem as visitas e a sujeição ao bispo, necessitavam consultar os seus superiores maiores. Essa estratégia foi utilizada pelos Fr. José de Santa Thereza, comissário provincial dos frades franciscanos de Santo Antônio; Fr. Onofre de Santa Clara, provincial dos frades da Província da Conceição e Fr. Gabriel de Castello de Vida, comissário provincial dos franciscanos da Piedade que residiu no Hospício de São José.

Os únicos a baterem de frente foram os jesuítas. Eles afirmavam que “a ordem interina não tem lugar com os missionários da Companhia que nunca foram, nem são e nem podem ser párocos”; porém, estimariam muito o envio de clérigos e párocos para as aldeias. Mas, “seria preciso mandar fundar mais igrejas por que as que estavam eretas tinham sido feitas com expensas da Companhia⁵⁵”. Os inacianos não estavam dispostos a acatar a ordem e muito menos a ceder suas igrejas e capelas. Afirmavam serem missionários. Portanto, as igrejas erigidas nas missões com expensas próprias e por privilégio de Paulo III, na Bula *Licet debitum* de 18 de outubro de 1549, não eram paróquias, e sim igrejas e casas de residências da Companhia, servindo para exercitarem o ofício de missionário e conservarem os índios na fé católica e na vassalagem do rei⁵⁶.

54 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paróquia...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 442r-44r.

55 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paróquia...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 432r, 434r, 436r e 438r.

56 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paróquia...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 440r e 449r.

Desse modo, por serem isentos na administração dos sacramentos e na execução da catequese, suas missões, localizadas no território da diocese do Pará, estavam imediatamente sujeitas aos superiores da Ordem e de nenhum modo ao bispo, justamente por eles e as igrejas que administravam serem regulares. Além disso, levaram a questão aos superiores maiores, ou seja, os provinciais das outras missões, e à Junta das Missões. Essas esferas religiosas, de acordo com os jesuítas, destacaram que as igrejas da Índia eram diferentes das missões do Maranhão e Grão-Pará, onde nunca os missionários da Companhia foram visitados, a não ser por seus prelados superiores, por terem sido eles a principiarem aquela cristandade⁵⁷. Diante do posicionamento dos missionários, D. Fr. Guilherme de São José solicitou ao rei o envio de uma ordem interna aos prelados maiores das religiões para observarem a lei das visitas e garantir seu cumprimento pelos missionários a eles subordinados, uma vez que não eram somente os padres da Companhia que administravam as missões e paroquiavam os índios, mas também os religiosos do Carmo, das Mercês e das três províncias de capuchos⁵⁸.

Em outro documento datado de 1747, o bispo deixou claro a sua intenção em relação às missões jesuíticas. Destacamos que nessa contenda não havia apenas a disputa pelo direito de visita, mas a vontade de expansão do poder do clero secular na região. O religioso buscou evidenciar o fato de um bispado tão dilatado, com cerca de mil léguas de extensão, ser assistido por apenas onze igrejas paroquiais⁵⁹. Segundo ele, essa desproporção constituía um grande impedimento para o fortalecimento e o crescimento do clero secular naquelas terras. Por outro lado, havia no bispado, na década de 1747, quase oitenta

57 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 440r e 449r.

58 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 444r.

59 Igreja Paroquial da Vila de Vigia, igreja do Caeté, igreja do Cametá, o curato do Sé, o curato do Igreja de Nossa Senhora do Rosário na Campina, o curato na fortaleza do Gurupá, a igreja de Nossa Senhora da Natividade, a paróquia de São Félix das Minas, Paróquia de Nossa Senhora dos Remédios, Freguesia do Paraná e Freguesia de São Félix da Barra da Palma. Informação retirada da “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 446-r-447r.

missões formando populosos estabelecimentos habitacionais, as melhores eram administradas pelos jesuítas com gente doutrinada e com boas igrejas⁶⁰.

O bispo evocava a falta de igrejas paroquiais e as necessidades financeiras enfrentadas. Em contraste com isso destacava as missões, especialmente as jesuíticas, com capelas sólidas e bem populosas que, no entanto, em nada serviam para o clero secular, pois o poder deste não alcançava aquelas missões por causa das competências jurisdicionais sem boa definição. D. Fr. Guilherme de São José, mais uma vez, solicitava ao rei a resolução da questão, esperando, finalmente, exercer a função de mando nas referidas missões. Observamos a pretensão do bispo de remover os missionários e dar a jurisdição sobre as missões aos párocos seculares, mais fáceis de serem controlados pela Igreja e pelo próprio reino, principalmente por conta do padroado régio.

Todavia, os jesuítas afirmavam preferir abandonar suas missões a sujeitar-se à jurisdição episcopal. Salientavam ser isso a ruína das missões e dos índios, pois não haveria párocos suficientes para assistir nas oitenta missões existentes naquelas terras. Além disso, os padres seculares não estariam aptos para exercer aquele ministério. Essas questões não pareciam representar nenhuma preocupação maior para os seculares, pois o bispo já havia informado ao rei que poderia tomar conta das missões, com seus poucos sacerdotes, se assim fosse ordenado. Em 1751, diante da constante ameaça dos missionários de abandonarem suas missões, caso fossem obrigados a aceitar a jurisdição episcopal como havia sido determinado pela lei de 1732, ou mesmo por interesse do governo em retirá-los da região, o rei mandava pedir informações ao bispo sobre a capacidade dos párocos seculares de assumir os aldeamentos e missões⁶¹. Segundo o bispo, havia mais de sessenta aldeias⁶² administradas por missionários, não sendo possível contar o número de pessoas nelas residentes. Especialmente as dos jesuítas seriam bem povoadas, não havendo aldeia com menos de 150 pessoas, e uma das maiores possuía até 800. Em relação aos

60 "CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão ...", *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 446r-447r.

61 "CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão ...", *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 442r.

62 Acreditamos que o número de aldeias informados entre os anos de 1747 (quase 80) e 1751 (60), diminuiu devido à grande epidemia que matou muitos índios durante a década de 1740.

párocos, afirmava serem poucos, porém, “sempre creio que se aos clérigos V. Maj. [pode] mandar e entregar as aldeias paroquiarão na mesma forma que os regulares⁶³”.

Nessa documentação fica claro que há muito mais elementos em jogo do que a jurisdição do bispo sobre os missionários, a saber, o controle sobre o espaço espiritual e político da região. Sabemos que a conquista e colonização da América, tanto portuguesa quanto espanhola, teve como ponta de lança o trabalho missionário. Porém, o clero secular, por constituir a hierarquia ordinária da Igreja, rapidamente assumiu um papel dominante em diversas regiões das Américas. No Brasil, os missionários, aos poucos, cederam espaços para o clero secular e toda a sua estrutura burocrática de poder e cargos⁶⁴. Mas na Amazônia, a Igreja secular demorou a se estabelecer, abrindo um vácuo durante muito tempo ocupado pela relevância das ordens missionárias, notadamente a Companhia de Jesus, detentoras de poder econômico, político e, sobretudo, espiritual. Tudo indica que a Coroa, já desde fins do século XVII, estava tentando por meio das estruturas da hierarquia eclesiástica ordinária, articulada em torno da figura do bispo e com base no Padroado Régio, estabelecer um controle incontestado no que se refere aos assuntos políticos e econômicos da região.

Considerações finais

A análise das *Terribilidades* mostra que a organização dessa coleção não foi aleatória. Ao contrário, conforme seu objetivo, seus maços parecem retomar e, assim, sustentar os argumentos levantados por Paulo da Silva Nunes em sua campanha antijesuítica. Praticamente todos os meios elencados pelo procurador para “remediar” a situação da suposta ruína do Maranhão e Grão-Pará foram apresentados nesse *corpus* documental. Eles concernem aos descimentos, ao comércio, ao uso da Língua Geral, à visitação episcopal, à cunhagem de moedas, à inadequação do Regimento das Missões à realidade local, à

63 “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionários da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paróquiação...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 442r.

64 Sobre o conflito de jurisdição no Maranhão colonial recomendamos os trabalhos da professora Pollyana Gouveia, especialmente o artigo MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdição no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 39-58, 2012.

necessidade do trabalho indígena e à reserva em relação ao trabalho escravo africano, ao patrimônio da Companhia de Jesus, à falta de soldados para a defesa do território, às questões acerca de resgates e repartições e, enfim, à liberdade indígena. Todos esses itens estão alinhados de modo a compor um tecido conjuntivo denso para demonstrar o quanto o poder da Companhia de Jesus – espiritual, econômico, e político – seria pernicioso. Além de evidenciar a suposta ineficácia do projeto político, por muito tempo destinado àquela região, para os moradores e seus empreendimentos na colônia.

A análise realizada permite afirmar que as *Terribilidades* são, em parte, fruto da relevante produção documental amealhada e produzida por Paulo da Silva Nunes em sua campanha antijesuítica na colônia e na Corte, durante a primeira metade do século XVIII. Mas, podemos ainda afirmar que ela deu sustentação às leis e discurso pombalinos criados para a Amazônia portuguesa na segunda metade do século XVIII. Nos dois discursos (nuneano e pombalino), o antijesuitismo foi concebido como uma política de governo, de cunho protonacional, que se sentiu profundamente incomodada com o fato de a Companhia de Jesus ser gerenciada a partir do exterior do Estado português. Ou seja, a Ordem agia por conta própria com interesses e estratégias nem sempre condizentes com os poderes públicos e buscando, antes de tudo, seu próprio bem. A ideia passada pelos discursos é que a Companhia de Jesus era uma máquina de guerra irredutível ao aparelho de Estado, exterior à soberania desse, anterior a seu direito e provinda de outra parte⁶⁵. Paulo da Silva Nunes e Pombal parecem ter esquecido que a Companhia de Jesus foi, durante muito tempo, o principal instrumento da Coroa no processo de expansão e consolidação territorial e, também, social português. Se não esqueceram, deixaram claro que, para eles, a Ordem já havia cumprido seu papel. Portanto, deveria agora abrir caminho para a ação do Estado de cunho (proto)nacional, separado da ação missionária.

65 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

“SUAS IMAGINAÇÕES SÃO AS MESMAS QUE A DE ANTIGOS MISSIONÁRIOS”: FRADES ANTONINOS NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO (1751-1770)

Roberto Zahluth de Carvalho Jr.¹

No ano de 1757 foi anunciado em Junta das Missões, e publicado pelo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado o conjunto de leis e instruções que encerraria um ciclo importante da história da administração colonial do estado: o governo missionário dos aldeamentos indígenas.

Responsáveis pela administração secular, assim como pelo governo espiritual dos aldeamentos desde a instituição do Regimento das Missões, em 1686, as ordens regulares viram-se despojadas desse governo no fim da década de 1750, reflexo da política josefino-pombalina de enquadramento da Igreja católica portuguesa.² Essa política visava fortalecer o poder régio, assim como dimi-

1 Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Email: rzahluth@gmail.com.

2 De acordo com José Pedro Paiva, no período moderno, Igreja e Estado se confundiam, não possuíam fronteiras muito bem definidas ou claras entre suas jurisdições. Em diversos setores, ocorria a interpenetração entre ambos. PAIVA, José Pedro. “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencia y disidencia entre la Monarquía e la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”. In: *Manuscripts: Revista d’historia moderna*. Barcelona: Universidad Autonoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 50; PO-CHIA HSIA, Ronald. “Disciplina Social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”. In: *Revista d’historia moderna*. Barcelona:

nuir a influência da Igreja, principalmente das ordens regulares, em território português, tanto no reino quanto em suas colônias. Seu principal alvo eram os padres da Companhia de Jesus, um dos maiores obstáculos ao regalismo português. Porém, na colônia teve reflexos no quadro geral da ação missionária, atingindo além dos jesuítas todos os religiosos que estivessem envolvidos nessa campanha. No caso do Grão-Pará, capuchos franciscanos (divididos em três casas provinciais), mercedários e carmelitas.³

O processo de remoção da administração regular resultou também no aprisionamento e expulsão de parte do corpo clerical de regulares que viviam e exerciam seu ofício no Estado. Jesuítas e mercedários foram expulsos, assim como franciscanos piedosos e da Conceição da Beira e Minho, que não possuíam licença para missionar onde os frades de Santo António tivessem primazia. No entanto, diante dos desafios da colônia e da necessidade de religiosos para ocupar os cargos de curas e párocos das vilas recém-fundadas, nem todos foram removidos ou enclausurados em seus conventos. Coube ao bispo do

Universidad Autonoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 29-34. Isso não significa que essa interpenetração pudesse ser traduzida em coesão ou sintonia constante. Diversos conflitos e querelas surgiam entre representantes do Estado e membros da Igreja, além de cisões no interior de cada uma dessas instituições em sua versão moderna. SOUZA, Evergton Sales. "Igreja e Estado no Período Pombalino". In: *Lusitania Sacra*. Editora da Universidade Católica: Lisboa, n.º 23 (Janeiro-junho), 2011, pp.207-230. Nesse sentido, apesar de já haver um posicionamento regalista no governo josefino desde seu início, é a partir de 1756, com o fortalecimento de Sebastião José de Carvalho e Melo, após assumir o cargo de Secretário de Negócios do Reino. Carvalho e Melo era primeiro ministro e homem de extrema confiança de D. José I; também é o principal condutor da política regalista de controle e enquadramento da Igreja portuguesa, na década de 1750 ascendia entre cargos ministeriais, conquistando o título de Conde de Oeiras em 1759, e Marquês de Pombal, seu título mais conhecido, somente em 1769. PAIVA, José P. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2006, p. 526-527.

- 3 Sobre as políticas desenhadas por Carvalho e Melo, e implantadas por Francisco Xavier de Mendonça Furtado na Amazônia, ver: ALMEIDA, Rita Heloísa. *Diretório dos Índios*. Brasília: Ed. da UNB, 1997; AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa: Clássica Editora, 1990; BOXER, Charles R. *O Império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia – o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2005. DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001; MCLACHLAN, Colin M. "The Indian Directorate: forced acculturation in Portuguese America (1757-1799)". In: *The Americas*. Washington (DC), v. 28, n. 4, (abr. 1972) pp. 357-387; MAXWELL, Kenneth R. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; Santos, Francisco J. dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: Ed. da Universidade do Amazonas, 1999.

Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões, sancionar entre as ordens presentes aquelas que manteriam missionários no Estado para dar suporte à autoridade episcopal e exercer o ofício de guias espirituais dos habitantes das antigas missões, transformadas em vilas com administradores seculares na figura dos diretores, como estabelecido pela nova legislação. Nesse caso permaneceram frades carmelitas e, principalmente, os franciscanos capuchos de Santo António, que há mais tempo exerciam o apostolado no Maranhão.

Os capuchos de Santo António no norte colonial

Das três casas franciscanas presentes no Norte colonial, a mais antiga e primeira a iniciar o trabalho de catequese é a Província de Santo António de Lisboa, sendo os prováveis primeiros frades capuchos a alcançarem a conquista frei Cosme de São Damião e frei Manuel da Piedade, capelães de Santo António, acompanhando o “capitão da conquista e descobrimento das terras do Maranhão”, Jerônimo de Albuquerque, que vinha retomar o Maranhão dos franceses, o que aconteceria em 1615, alguns meses após a vitória dos portugueses na batalha de Guaxenduba. Com isso ocorreu também a expulsão dos capuchinhos, franciscanos franceses, que tiveram seu trabalho e morada ocupados pelos dois capuchos portugueses, vindos com Jerônimo de Albuquerque.

Na capitania do Pará, seguiram a chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco, quando este veio dar continuidade à conquista portuguesa na Amazônia. Chegaram em 28 de julho de 1617, quatro capuchos ao Pará: fr. António de Merciana, fr. Cristóvão de São José, fr. Sebastião do Rosário e fr. Felipe de São Boaventura, enviados a pedido do governador Jerônimo de Albuquerque, dado o sucesso dos capelães militares franciscanos no combate aos franceses protestantes no Maranhão, e na conversão de nações indígenas na região, em meados de 1614.⁴ Foram encarregados, por uma Ordem régia de

4 Sobre os primeiros capuchos vindos à conquista: seguimos a opinião de Amorim, que admite não haver pistas o suficiente para comprovar a lendária vinda de frei Francisco do Rosário e um companheiro anônimo, citados por Jorge Cardoso em seu *Agiolégio Lusitano* e por Jaboatão no seu *Orbe Seráfico Novo Brasilico*, para quem os freis teriam chegado à região num período entre os anos de 1600 e 1614. A autora admite a presença dos capuchos portugueses a partir da sua vinda junto a Jerônimo de Albuquerque para a expedição contra os franceses em 1614. AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*. Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/ Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, pp. 110-111; JABOATÃO, fr. António de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos*

20 de julho de 1618, a dar início à cristianização e “civilização”⁵ das sociedades indígenas, alojando-se no hospício que ergueram na área do Una, nas proximidades do povoado, a cerca de dois quilômetros do forte do presépio, depois se mudando para Belém, em junho 1626, para o convento erguido naquela cidade.⁶

No período inicial da conquista, os portugueses se defrontaram com diversos desafios ao projeto colonizador na região, principalmente frente a outras nações europeias, que instaladas há mais tempo na região, e com quem os frades, junto aos outros colonos, tiveram constantes entreveros. Franceses, ingleses, holandeses e irlandeses tentavam estabelecer seu controle na região através de alianças com povos nativos, além da construção de fortes e introdução de feitorias comerciais. A origem desses europeus era um importante motivador para que os frades não só se envolvessem na contenda como envolvessem o índio catequizado também no auxílio às defesas portuguesas, pois além de suas obrigações para com a coroa, estavam suas obrigações para o catolicismo, desafiado na conquista pela presença do europeu protestante, “herege”, contra quem os missionários, junto aos seculares, deveriam conduzir uma “cruzada”. Some-se a esse esforço o fato de núcleos protestantes estarem há mais tempo

Frades Menores da Província do Brasil. Rio de Janeiro: IHGB/Typographia Brasiliense, 1858, 2vols.

- 5 A expressão “civilização” nesse sentido se refere aos resultados esperados do processo de evangelização. Era necessário resgatar os índios da “bárbarie” e do pecado em que viviam, introduzindo-os, através da catequese em um novo mundo. Essa nova vida seria pautada pelos critérios de civilização portuguesa, onde as sociedades autóctones submetiam-se às leis da igreja e principalmente à coroa. Para isso, era preciso retirar o indígena do espaço em que vivia, introduzi-lo à missão, e através desse processo, reconstruir seu universo cultural de forma a adequá-lo ao modelo cristão, assim integrando o índio à sociedade colonial. Para o projeto colonial português, as ideias de conquista e colonização sempre tiveram um forte componente religioso. PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 118; BOXER, O. *Império marítimo português (1415-1825)*, p. 227; SOUZA, Laura M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 77; AZZI, *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*, pp. 113-115; Para melhor explicitar essa concepção, lembramos o jesuíta Antônio Vieira, para quem aqueles que “nasceram nas trevas da Gentilidade” e não conheceram nem “o lume da fé” e nem o “conhecimento de Deus” estavam condenados à danação eterna. VIEIRA, Pe. Antônio (S.J.). *Sermões I*. São Paulo: Hedra, 2014, p. 648; evidentemente que dentro dessa concepção de salvação, os indígenas seriam feitos vassalos, mas não como iguais aos colonizadores, tornar-se-iam cidadãos de segunda classe, sujeitos a uma legislação especializada, e ao trabalho compulsório. ALMEIDA, Maria R. C. de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 102.
- 6 WILLEKE, fr. Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 138.

da região, criando laços de amizade e alianças com os povos indígenas locais, o que tornaria mais dificultosa a empreitada lusa de colonização do território, e por consequência acabaria por tornar mais importante o papel dos frades, primeiros missionários capuchos na região, que acabaram por romper os contatos hostis com os índios, forjando alianças imediatas e trazendo muitos para o lado dos portugueses.

O esforço missionário dos frades não passou despercebido pelas autoridades coloniais, que por diversas vezes, ao menos na primeira metade dos seiscentos, insistiam na continuidade de seu trabalho, como fora o caso do capitão-mor Jácome Raimundo de Noronha, em 1637, ao afirmar que “o gentio tem em muita veneração” os frades antoninos.⁷ Isso não quer dizer que colonos e frades vivessem em harmonia no início da colonização.

Em 1618, Belém encontrava-se em um cenário de extrema conturbação política em torno de Castelo Branco, que havia dado cobertura a um homicida e perseguido seus acusadores, que foram buscar refúgio no convento do Una, colocando os frades no meio dos conflitos.⁸ Mas as principais disputas entre frades e moradores desde o início eram em torno da liberdade das nações indígenas em que missionavam, o que se aprofundou em 1624, quando foram decretadas medidas de defesa da liberdade dos índios, medidas estas que opuseram os moradores, interessados na escravização dos índios, aos frades, e principalmente a fr. Cristóvão de Lisboa. Fr. Cristóvão foi um dos mais importantes capuchos a vir para a colônia, mandado do reino com os títulos de “primeiro superior da Custódia do Grão-Pará”⁹ e “Comissário do Santo Ofício e da Mesa da Consciência na Prelazia Eclesiástica, patente do conselho Real de ajudante do Governador e Protector dos Índios”.¹⁰

Era a elevação do comissariado de Santo António no Estado do Maranhão a Custódia. Frei Cristóvão chegou a São Luís em 6 de agosto de 1624, erguendo

7 REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997, p. 13.

8 Para uma melhor análise dessas disputas, ver: DIAS, Joel Santos. “Apaixonadas Negociações: os frades franciscanos de Santo António e o ‘terrível motim’ de 1618 no Grão-Pará.” In: BEZERRA NETO, José Maia; Guzmán, Décio de Alencar (org.) *Terra Matura: Historiografia & Historia Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 347-364.

9 Willeke. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 141.

10 Reis. *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 14.

a igreja de Santa Margarida¹¹, deixando dez frades, número que se acreditava suficiente para dar continuidade ao trabalho de catequese. Partiu para o Pará, chegando ao convento do Una em abril de 1625. E seguindo as atribuições dadas pelo título, o capucho tentou aplicar sem sucesso um alvará régio sobre a liberdade dos índios, forçado a ceder ou entrar em conflito com os moradores, até sua saída do Estado e retorno para o reino, em 1635. A essa sucessão de fracassos somou-se o confronto com os jesuítas, que estabelecidos na capitania perceberam a importância do convívio com os poderes locais e com os membros da autoridade régia, estabelecendo diálogos com esses grupos, fortalecendo dessa forma sua posição diante da rivalidade do apostolado capucho.¹²

Mas nem esses reveses iniciais dos frades significaram seu fracasso total, nem ensejaram a saída dos Menores da capitania. Pelo contrário, os capuchos antoninos perduraram ao longo do processo de conquista e povoamento do território, sendo peça fundamental para isso. Em 1666, já possuíam aldeamentos entre os indígenas Aruã, do Marajó, antigos aliados dos holandeses. Também serviram como resistência ao avanço francês, próximo à Guiana. O conflito girava em torno da posse do Cabo Norte – o Amapá, hoje – que os franceses acreditavam fazer parte do seu território. A luta perdurou ao longo do século XVIII, mas a partir de meados do XVII (principalmente na década de 1660), os antoninos adentram a zona de disputa, convertendo grupos indígenas e deslocando alguns desses grupos para as proximidades de Belém.

Durante o século XVII, suas áreas de missionamento no Estado foram no sertão do Cabo Norte com as seguintes missões: Jarim, Tuarém, Parú e Urubucuará. Na ilha grande dos “Joanes” (ilha do Marajó): Peracaguari, Aldeia Nova, Aldeia dos Joanes, Caiá, Camará Aldeia Nova, Camutá, Maracanã, Guarapiranga e Poções.¹³

11 Futuro Convento de Santo Antônio dos capuchos da Conceição, no século XVIII, a partir da divisão das Províncias, em 1707.

12 Para melhores esclarecimentos do conflito entre a Companhia e os capuchos de Santo Antônio no estado do Maranhão, ver: CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002, p. 147-168.

13 Memória do Maranhão, desde o seu descobrimento. Acção dos Religiosos Capuchos de Santo Antônio, desde 1614 a 1701. Belém, s. d. (1701). IAN/TT, OFM, Província de Santo Antônio, maço 18, D. 59. In: Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, p. 284.

Já no contexto do século XVIII, as missões dos padres de Santo António passaram por uma série de cismas, tanto pelas repartições que se fizeram para todas as ordens, além de aldeamentos régios e aldeamentos de donatários (nos anos de 1687, 1693, 1694), quanto por aquelas feitas devido à divisão no seio da Província, que deu origem à Província da Imaculada Conceição da Beira e Minho (1707, 1714 e 1715).¹⁴

Com essas divisões, restaram aos frades de Santo António os seguintes aldeamentos, com alguns deles sendo criados após a repartição, ao longo da segunda metade do século XVIII: os aldeamentos do Parú, compostos por duas missões: Santo Cristo de Acarapy (onde habitavam indígenas das nações Acarapi, Mapuá e outras), às margens do rio Amapaú, um afluente do Rio Parú e Nossa Senhora da Conceição do Parú (com indígenas Aparai, Urucuiunas, Aracaju, Apama e Carapeuara), que se tornou a vila de Almeirim, durante o processo de secularização dos aldeamentos; nas proximidades de Belém, havia o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga (várias nações), destinado ao sustento do convento no povoado, e situava-se onde hoje se localiza o município de Vigia; Cametá era um aldeamento de donatários, sob os cuidados dos frades de Santo António, daí não ter entrado na divisão; Santana de Macapá ou Santana do Cajari, um pequeno reduto para a defesa contra incursões francesas; Urubucoara, que se tornou o município de Prainha; na ilha do Marajó, estavam as missões de Santo António de Anajatiba ou Anaiatiba (Aruã), depois nomeada a vila de Chaves; Bom Jesus ou Marauanazes (nações Aruã e Marauanazes), depois se tornou a vila de Soure; São José ou Igarapé (Aruã), destinado ao pesqueiro real; Nossa Senhora do Rosário ou Joanes (Maracanu, Sacaca, Abaiatezes, Muacaras e Aroari), que se destinava ao pesqueiro real e aos serviços nas salinas; Caviana ou Piyé (Aruãs), em uma ilha que faz parte do arquipélago; dessa forma, a área de atuação dos frades no Pará se estendia de Belém ao norte do Amazonas, cobrindo sua desembocadura, o Cabo Norte, e a ilha do Marajó.¹⁵

14 Reis. *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 16.

15 FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará”. In: Hoornaert, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, pp. 132-134; Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, pp. 91-92; Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, pp. 153-154.

O apostolado dos frades de Santo António continuou pelos séculos XVII, XVIII e XIX sobrevivendo à laicização das aldeias, transformadas em vilas pela política josefino-pombalina da segunda metade do século XVIII e à expulsão dos missionários que não se enquadravam no projeto nascente. Ainda assim, mesmo permanecendo como vigários e curas dos aldeamentos recém-transformados em vilas seculares, os antoninos perderam qualquer poder temporal que possuísssem sobre esses núcleos povoadores.

O governo de Mendonça Furtado

A década de 1750 teve início sem sinais das grandes transformações pelas quais passariam a Igreja no estado. Apesar de meio século de acusações acumuladas contra a administração missionária dos aldeamentos e as constantes relações entre as ordens religiosas e as autoridades administrativas e episcopais, o poder das ordens regulares sobre as missões parecia no auge.¹⁶ O governador

16 Sobre a presença dos missionários no Maranhão colonial e o conflito com moradores em torno da administração das aldeias missionárias, principalmente entre o fim do XVII e a primeira metade do XVIII, há vasta e diversa bibliografia. Citamos aqui algumas obras consideradas fundamentais para o tema: Sobre conflitos em torno da mão-de-obra indígena, ver: ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; ALMEIDA, *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*; AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. [facsimile da primeira edição]; AZZI, *A Cristandade Colonial: Um Projeto Autoritário*; BOXER, Charles R. *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 284-303; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005; CHAMBOULEYRON. Rafael Ivan. *Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de História da Universidade de Cambridge (Inglaterra); COUTO, Jorge. “O poder temporal nas aldeias de índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre os jesuítas e a coroa (1751-1759).” In: Silva, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 53-66; DOMINGUES, Ângela. “Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do Norte do Brasil”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; FARAGE, Nádia. *As muralhas do Sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991; HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007; HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992; HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil na primeira época*. Petrópolis-RJ: Ed. Paulinas/Vozes; KIEMEN, Mathias C., OFM. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1954; LISBOA, João Francisco de. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis/Brasília, 1976; MATOS, Frederik

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do futuro Marquês de Pombal, e responsável direto pela aplicação das mudanças legislativas referentes aos aldeamentos, apontava em correspondência com seu irmão, de 1751, a extensão do controle das ordens missionárias. Jesuítas, mercedários e carmelitas sob sua administração possuíam cerca de 12.000 homens, sem contar mulheres e crianças, que utilizavam como mão de obra barata e acessível. De acordo com Mendonça Furtado, o poder reservado pelos religiosos seria tanto que cada uma das ordens religiosas, considerando as províncias franciscanas como casas separadas, seria em si uma “República”, com controle sobre a produção da colônia, sugerindo à coroa que as ordens religiosas, em particular a Companhia de Jesus, estivessem cultivando um Estado paralelo à metrópole.¹⁷ O governador as considerava como “vinhas”, uma praga que deveria ser removida do estado. Sobre as casas províncias franciscanas em particular, escreve o governador:

Os capuchos, que no Portugal conservam aquelas aparências de penitentes, aqui trocam inteiramente: vejo-os com botas calçadas e esporas, armados de espingardas, catanas e pistolas, ao mesmo tempo que me pedem lhes fale ao Contratador para lhes dar licença para irem ao Pesqueiro Real, com suas canoas, à pescaria, para aparecerem nos conventos rendas públicas, vendendo-se peixe seu por preços exorbitantes, em ocasião de necessidade.¹⁸

Além de portarem-se como negociantes e não como frades, os religiosos também abusavam das mulheres aldeadas, que eram utilizadas tanto como escravas sexuais para os frades, quanto nas obras de conventos e viagens de

L. A. Os “*frades del rei*” nos sertões amazônicos: os capuchos da Piedade na Amazônia colonial (1693-1759). Dissertação de Mestrado. Pará: PPHIST/UFPA, 2014; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras/Sec. Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, pp. 115-132; RAIOL, Domingos Antonio. “A Catechese de índios no Pará”. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, tomo II. Belém: Arquivo Público do Pará, 1968, pp. 117-183; REIS, *A Conquista Espiritual da Amazônia*; SANTOS. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina.*, 1999.

17 MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina*. Brasília: Edições do Senado Federal, vol. I, 2005, pp.119-120.

18 Idem, p. 121.

canoas, o que seria papel dos homens, situação em que se destacam do restante dos missionários.¹⁹

O comércio praticado pelos frades, assim como maus-tratos e violências a mulheres indígenas das aldeias não eram as únicas acusações direcionadas por Mendonça Furtado aos capuchos. Segundo ele, a exploração do trabalho indígena nas missões pelos mendicantes permitia que não precisassem de “fazendas neste Estado, só com o trabalho dos índios das suas aldeias, vivem com a mesma riqueza, passam com a mesma abundância, e as mantêm do mesmo modo que as outras Religiões que aqui têm aldeias e Fazendas”.²⁰

Outra acusação importante e antiga em relação aos missionários, inclusive os capuchos, seria uma possível incitação aos índios contra os colonizadores. De acordo com o governador, os trabalhadores indígenas das missões, cedidos ao serviço da administração, resistiam a esse trabalho e “se metem [...] no mato, de onde não há forças humanas que os possam extrair”. Ainda de acordo com o governador, a saída seria forçar os fugitivos a reaparecem utilizando suas famílias como chamariz, levadas a povoamentos fortalezas para que fosse tentar resgatá-los, e assim sendo recapturados.²¹

As tensões entre governador e capuchos de Santo António não diminuíram após a aplicação do Diretório dos índios e da secularização das vilas em 1757. Em 1759, Mendonça Furtado acusava ao secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, Tomé Joaquim Corte Real, os capuchos de inflacionarem o valor de suas cômputas, “sem mais fim que o quererem-se enriquecer, apesar do santo e estreitíssimo voto de pobreza que professam”.²²

É provável que o governador exagerasse em relação à independência das missões, mas a prosperidade das mesmas principalmente diante dos desafios encontrados pelos povoados coloniais era latente e constante fonte de rivalidades entre missionários e moradores. No caso particular dos capuchos de Santo António, eram constantemente acusados de romper seu voto de pobreza

19 Idem, p. 337-338.

20 MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, vol. II, p. 117.

21 Idem, vol. I, pp. 525-526.

22 Ofício do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, par ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. AHU, Pará (Avulsos), cx. 44, doc. 4042.

à custa do trabalho dos índios e empobrecimento dos moradores, acusações muito comuns durante a primeira metade dos setecentos.

O conflito não se restringia somente ao poder secular. Os bispos do Pará e do Maranhão sempre entenderam que sua jurisdição deveria se estender as missões religiosas, com forte resistência de todas as ordens regulares, que compreendiam serem independentes da autoridade episcopal, devido a privilégios e isenções concedidas por Roma devido aos desafios do trabalho missionário.²³ Por outro lado, o cargo do bispo era entendido pela coroa por um viés duplice: eram tanto líderes religiosos, quanto agentes políticos. Assim, o critério utilizado para selecioná-los variava de acordo com a perspectiva do governante. A partir da segunda metade do século XVIII, essa perspectiva era focada no fortalecimento do poder régio frente a influência da igreja.²⁴ Assim, as tentativas das autoridades episcopais de submeterem a ação missionária à sua jurisdição, poderia significar também uma submissão maior do clero regular ao poder régio.

No caso particular do Estado do Grão-Pará e Maranhão, com as grandes extensões de terra do estado, esse controle era instável. Até a primeira metade dos setecentos, (quando ainda se tratava do Estado do Maranhão e Grão-Pará), era difícil para o antístite, com a sede da diocese em São Luís, exercer qualquer tipo de poder sobre as missões do Pará, assim como tornava mais fácil aos regulares resistirem às visitasões. No entanto, a partir da criação do bispado do Pará pelo papado, por iniciativa do rei D. João V, em 1720, os bispos que ocuparam a diocese tenderam a lutar para expandir sua jurisdição sobre as missões. O caso da infame disputa pela jurisdição das missões entre o primeiro bispo do Pará, o carmelita D. fr. Bartolomeu do Pilar, e a Companhia de Jesus é, nesse sentido simbólico.²⁵ A luta demorou a encerrar-se, com uma conclusão

23 BOXER, C.R. *A Igreja militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 86; FRAGOSO, *Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará*, p. 141.

24 PAIVA, *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. pp. 526-559; SOUZA, “Igreja e Estado no Período Pombalino”, p. 222.

25 Analisamos brevemente o caso em nossa tese de doutorado: CARVALHO JÚNIOR, Roberto Z. “*Dominar homens ferozes*”: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). PPGH/UFBA: Salvador, 2015.

tempos após a morte do bispo, com decisão régia favorável a diocesano tanto na década de 1730, quanto na década de 1740.²⁶

D. fr. Miguel de Bulhões, bispo do Pará a partir de 1751 possuía mais vantagens no confronto com os missionários. Em provisão régia de 1751, estabelecida de acordo com decisão do Tribunal de Consciência e Ordens, D. José I resgatou ordem de seu antecessor, estabelecendo que o governo diocesano nas missões amazônicas se exerceria da mesma forma que em Goa, com visitas episcopais às missões do sertão.²⁷ A reação missionária foi consideravelmente hostil, alegando que “antes largariam as missões que sujeitarem-se ao ato da Visita”. Essa resposta reforça tanto na autoridade episcopal quanto para a coroa a necessidade de substituir o clero regular por padres seculares na administração das missões. A dificuldade para a empreitada estava em arranjar o corpo clerical necessário para ocupar as missões no lugar dos regulares, pois não existiam seculares o suficiente no estado para tanto.²⁸

O discurso do bispo alinhava-se ao de Mendonça Furtado, pois alegava que o domínio tanto secular quanto espiritual das missões impedia os regulares de agirem com imparcialidade, comprometendo inclusive a autoridade da Junta das Missões, principal tribunal regulatório sobre a liberdade dos índios e a ação missionária, e órgão para onde convergiam as demandas dos setores mais importantes da sociedade colonial.²⁹ De acordo com o bispo, na Junta das Missões, onde os padres regulares seriam os “Juizes Supremos das escravidões e liberdades dos índios”, o que era um contrassenso para o diocesano, pois como seria do interesse dos padres regulares a manutenção da escravidão indígena, eles não poderiam julgar “as causas (...) na Junta com retidão e justiça”. Diante desse problema, era necessário que o poder missionário fosse contestado, “por

26 Cópias de cartas régias em anexo. Requerimento dos religiosos reformados de São Francisco do Maranhão ao rei D. João V. 5 de novembro de 1744. AHU, Maranhão (Avulsos), cx. 28, doc. 2878.

27 Ofício do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. Pará, 3 de junho de 1757. AHU, Pará (Avulsos), cx. 42, doc. 3868.

28 Provisão do rei D. José I para o bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Souza. Lisboa, 26 de Abril de 1751. AHU Pará, (Avulsos), cx. 32, doc. 3036.

29 MELLO, Márcia Eliane A. S., “As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)”. *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003; MELLO, E. A. S. *Fé e Império: a Junta das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

serem evidentes os injustos motivos que os obrigavam a favorecer presentemente a escravidão dos índios”.³⁰

Da mesma forma que ocorreu com o governador do estado, a secularização das vilas e remoção dos missionários dos aldeamentos não amenizou inicialmente as relações entre autoridades episcopais e o clero regular, mesmo aquele que permaneceu ativo, trabalhando nas paróquias do sertão amazônico. Apesar de reconhecer que não possuiria sacerdotes necessários para preencher as paróquias e da necessidade que alguns regulares permanecessem nas vilas, D. fr. Miguel de Bulhões não parava de tentar interceder no governo das ordens, principalmente dos frades capuchos.

Em 1759, dava suporte às queixas de Mendonça Furtado para o secretário do Ultramar, Joaquim Corte Real sobre os frades capuchos inflacionarem os valores das côngruas que lhes deveriam ser pagas. Também fazia alarido contra fr. João da Salvação, antonino chegado recentemente ao estado, cuja função era a de reformar os frades de Santo António, de acordo com as mudanças instituídas por D. José I, e que não teria nenhum apreço pelo diocesano. Segundo D. fr. Miguel de Bulhões:

As suas imaginações são as mesmas que as dos antigos missionários. Com eles foi criado, e no tempo deles governou este convento pelos anos de 50, 51 e 52, tendo eu já ano e meio deste Bispado, costumando os ditos missionários sem atenção ao seu Sagrado Instituto, comerciar com tanta publicidade e escândalo [...], não fez que o dito padre reformasse tão péssimos e abomináveis costumes, lembrando-se da estreitíssima pobreza que professa esta religião.³¹

Além de questionar a competência de fr. João da Salvação, D. fr. Miguel de Bulhões questionava também a formação dos religiosos capuchos que iam para o Grão-Pará e Maranhão, que segundo ele, eram “coristas”, e que “vieram praticamente mandados para aprender Filosofia e Teologia no mesmo

30 Ofício do governador interino e bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa para o Secretário dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Mello. Pará, 9 de setembro de 1756. AHU. Pará (Avulsos), cx. 41, doc. 3784.

31 Ofício do Bispo do Pará, D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaqui da Costa Corte Real. Pará, 23 de fevereiro de 1759. AHU, Pará (Avulsos) cx. 44, doc. 4049.

convento”. A opinião de D. fr. Bulhões sobre estes religiosos refletia sua posição sobre os capuchos na colônia.

Ecoando as queixas do bispo do Pará, estava também o bispo do Maranhão, D. Fr. Antônio de São José, que acusava os missionários de “traidores”, além de agradecer a D. José I por este ter tomado a decisão que o bispo julgava correta: substituir por párocos seculares o clero regular das missões, que somado ao processo de secularização das missões, transformadas em vilas, teria servido ao fortalecimento do bispado, em detrimento do poder regular.³² No entanto, diferente de D. fr. Miguel de Bulhões, o bispo do Maranhão acabou expulso da capitania e encarcerado, como resultado de discordâncias com o poderoso ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, e disputas com o governador da capitania, Joaquim de Mello e Póvoa.³³ Recluso no convento de Leiria, o bispo pareceu arrepender-se de sua postura com os missionários, pois em apelação pelo fim de sua reclusão à rainha, D. Maria I, elogiava os regulares, pois “cuidavam bem de suas ovelhas”. De acordo com o bispo: “Eles lhes ensinavam a doutrina, eles as instruíram na gramática, retórica, filosofia e teologia; Eles no púlpito e no confessionário eram úteis operários da vinha do senhor [...]”, que, no entanto foram tratados com “tirania” por parte do ex-governador Mendonça Furtado e por Carvalho e Melo, naquele momento como Conde de Oeiras, e centralizando as decisões régias em seu gabinete.³⁴

Apesar das tensões crescentes entre a administração colonial e episcopal contra os clero regular, os capuchos continuaram a expansão de suas missões durante os primeiros anos da década de 1750. Fundaram uma nova missão (de Santa Ana, sem identificação de que povos habitavam ali). Em 1753, requisitavam a D. José I a proibição de qualquer religioso que quisesse sair do estado para o reino, assim como o pagamento do viático a um grupo de antoninos que vinha de Lisboa para a colônia (em que chegaram somente em 1755), pois necessitariam dessa mão de obra para o trabalho evangelizador. Todas essas

32 Carta do bispo do Maranhão, D. fr. Antônio de São José ao rei D. José I. São Luís do Maranhão, 27 de fevereiro de 1759. AHU, Maranhão (Avulsos), cx. 39, doc. 3809; Carta do bispo do Maranhão, D. fr. Antônio de São José ao rei D. José I. São Luís do Maranhão, 3 de dezembro de 1760. AHU, Maranhão (Avulsos), cx. 40, doc. 3894.

33 PAIVA, *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, p. 529.

34 A extensão do conflito do bispo com o governador é mais abrangente e envolveu Pombal, que como secretário de Estado, indeferiu o pedido do diocesano em passar as posses dos missionários para a Diocese do Maranhão. Representação para a rainha D. Maria I. 1769. AHU, Maranhão (Avulsos), cx. 40, doc. 3904.

medidas, necessárias para a manutenção da ordem no Grão-Pará.³⁵ Tais movimentos por parte dos religiosos capuchos também nos sugerem que, apesar de todas as críticas e contenciosos na colônia, não havia sinal por parte deles de consciência sobre a mudança profunda em curto prazo, articulada pelo governador, o bispo e a coroa.³⁶

O Diretório dos Índios e a decadência missionária

Apesar de pensadas e elaboradas desde o início da década, as leis e instruções régias que alteraram a paisagem administrativa e religiosa da colônia somente foram publicadas em 1757. De forma resumida, eram estas: o alvará de 7 de junho de 1755 que instituía o Diretório dos Índios, e concebia uma liberdade tutelada e sob o governo dos diretores aos índios das missões;³⁷ a transformação das missões religiosas em vilas e lugares seculares, onde habitariam tanto indígenas quanto moradores brancos; a remoção de boa parte do corpo missionário (expulsos para o reino como jesuítas e mercedários ou trancafiado em seus conventos, como franciscanos da Beira e piedosos), que deveria ser substituído por párocos seculares, escolhidos pelo bispo.

A reação do clero regular quando do anúncio das reformas, na Junta das Missões, foi a aceitação. Apesar de posteriormente ocorrer alguma resistência, os Provinciais de cada ordem religiosas decidiram pela entrega dos cargos de missionários. Ainda assim, apesar da aceitação dos Superiores dos missionários, a ausência de padres seculares para ocupar as paróquias obrigou o bispo a

35 Respectivamente: Requerimento do Procurador-Geral da Província de Santo António para o Rei D. José I. 13 de janeiro de 1755. AHU, Maranhão (Avulsos), cx. 35, doc. 3499; Requerimento do Provincial da Província de Santo António de Portugal e do Estado do Grão-Pará para o rei D. José I. 3 de abril de 1753. AHU, Pará (Avulsos) cx. 34, doc. 3178; Requerimento do Procurador Geral do convento de Santo António do Grão-Pará, fr. Jose do Sacramento para o rei D. José I. 8 de abril de 1755. AHU, Pará (Avulsos), s/c, doc. 3536.

36 A percepção também não surgia entre os jesuítas, aparentemente. P. João Daniel (S.J.) lembrava a visita feita por D. fr. Miguel de Bulhões às missões (provavelmente com o governador), o que teria reforçado no bispo a importância do clero regular na administração secular das missões. Para o jesuíta, a opinião do bispo somente se alteraria em 1757, quando “mudaram-se os tempos” e o bispo viu a necessidade de acabar com o poder dos missionários. DANIEL, Pe. João (SJ). *Tesouro descoberto no máximo Rio das Amazonas (1722-1776)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, vol. II, p. 344. No entanto, dois anos antes, já estava pronto as ordens e instruções régias que implodiriam esse poder, e em 1751 o bispo antes mesmo de fazer a visita, já defendia a troca do clero regular pelo secular nas missões. Provisão (1751). AHU, Pará (Avulsos), cx. 32, doc. 3036.

37 Cartas do Bispo do Pará para o Rei D. José I, 27 de agosto de 1757, AHU, Pará (Avulsos), Cx. 42, D. 3890.

manter em “lugares”³⁸ e algumas vilas párocos regulares interinos enquanto não conseguia ocupar a vacância dos postos com membros do hábito de São Pedro, pedindo aos provinciais de cada ordem prelados que “pudessem desempenhar dignamente as obrigações”.³⁹

Alguns fatores podem explicar o porquê somente a Ordem do Carmo e, em maior número, os capuchos de Santo António permaneceram para servir como auxiliares ao poder episcopal, ainda que o bispo demonstrasse pouca simpatia a qualquer uma das ordens regulares.

A companhia de Jesus seria expulsa em definitivo. Os conflitos que levaram a sua dissolução, suas muitas posses no estado, e a rivalidade com Sebastião José de Carvalho e Melo exigiam essa saída. Da mesma forma, os mercedários também não teriam sua presença admitida, tanto por sua origem espanhola quanto por suas fazendas, tomadas pela administração colonial. A única ordem com fazendas de gado a permanecer no estado foi a Ordem do Carmo, provavelmente por sua experiência missionária no Rio Negro, região de fronteira em disputa com os espanhóis. Mesmo assim, as fazendas e posses carmelitas também foram confiscadas.

Os padres capuchos não possuíam fazendas, mas a produção de suas missões era considerável, principalmente aquelas da Ilha de Joanes. No entanto, nesse cenário, é possível especular que uma grande diversidade de casas provinciais atrapalharia o controle destas pelo poder episcopal. Dessa forma, franciscanos da Conceição foram enclausurados em seu convento, na cidade de São Luís, enquanto piedosos foram expulsos para o reino, junto com jesuítas e mercedários.

Há outras possibilidades para a permanência antonina. Pode-se considerar sua influência entre membros do governo colonial e reinol ainda que de forma especulativa. Em 1751, D. José I declarava que a Província de Santo António de Portugal estava sob proteção régia, em homenagem a seu trabalho tanto no reino quanto nas missões “que exercitam no Grão-Pará”, missões

38 A expressão “Lugar” aqui faz referência a uma pequena povoação, intermediária entre uma vila e uma aldeia.

39 Ofício do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. Pará, 3 de junho de 1757. AHU, Pará (Avulsos), cx. 42, doc. 3869.

estas que o rei considerava fundamentais para a proteção do estado e vassalização dos povos autóctones.⁴⁰

Além de um possível favorecimento régio, outra possibilidade seria a influência exercida sobre o governador e o bispo por um capucho de Santo António, chamado fr. Dionísio de São Francisco. Pouco se sabe sobre o frade, somente o que o governador informa, e aparentemente, Mendonça Furtado tinha fr. Dionísio em alta estima, descrevendo-o como “dos poucos que ali compreende que começavam alguns sentimentos de religiosos e que cuidava mais na sua obrigação”. Segundo o governador, o frade tinha sido provincial da ordem no Pará, e por insistência do próprio Furtado e do bispo, retornou ao cargo. No entanto, como Provincial, teve problemas, pois de acordo com o governador:

[...] um levantado a que aqui se chama Presidente das Missões, que não tem cuidado senão fazer violência às aldeias, como eu presenciei muitas [...]. E querendo o prelado evita-las e faze-las conter, ele e os seus autores, o vão perseguindo [...] querendo que o mesmo presidente e os que cá mandaram, que ele sem justiça ou razão alguma, e até contra as regras da sua mesma Religião, junte quanto dinheiro puder para os fins que a eles lhe parecerem [...].⁴¹

Não é possível saber a gravidade da cisão interna que ocorria entre esses religiosos. Mas elas se mantiveram com a substituição de fr. Dionísio pelo novo provincial, fr. Francisco de Santa Teresa, que o governador descreve como “um dos maiores velhacos, régulo absoluto que eu conheço; tem atormentado ao seu antecessor sendo a melhor coisa que achei neste Estado homem de vida inculpável”.⁴² Por provocação a fr. Santa Teresa ou afinidade com fr. Dionísio, o governador resolveu tomar o último como confessor, e acompanhante em viagens pelo sertão, substituindo o confessor anterior, o jesuíta José da Gama (expulso com o resto de seus irmãos de hábito).

40 Alvará Régio. Lisboa, 23 de março de 1751. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT), Província de Santo António, Documentos Régios, mç. 1, fls. 40-41.

41 Ofício do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo. Arraial de Mariuá (Rio Negro), 22 de novembro de 1755. AHU Pará (Avulsos), cx. 39, doc. 3688.

42 MENDONÇA, *A Amazônia na Era Pombalina*, vol. III, pp. 318-319.

É difícil saber se houve de fato alguma influência de fr. Dionísio na decisão de conservar os antoninos na colônia, ou mesmo se o frade teria disposição em argumentar a favor de seus irmãos. Como alternativa, alguns critérios importantes podem ter pesado na escolha, como a primazia do convento de Santo António, há mais tempo na cidade de Belém, e provavelmente o trabalho missionário dos capuchos de Santo António no Cabo do Norte, outra área de constantes disputas entre potências coloniais europeias, nesse caso com franceses. Por outro lado, foi utilizada pelo secretário Carvalho e Melo como justificativas para a remoção das casas menores a ausência de licenças para missionar no estado do Pará e a ilegalidade da construção de conventos e hospícios onde já habitavam os frades antoninos.⁴³

Presença contínua no Grão-Pará e Maranhão

As mudanças impostas a partir das reformas josefino-pombalinas não amainaram as tensões entre a administração colonial e o clero regular. No caso dos capuchos, especificamente, apesar de submetidos à autoridade episcopal, ainda entravam em conflito constante com representantes do poder secular. Importante lembrar que, em 1759, Mendonça Furtado acusava os frades de fraudar as contas enviadas à coroa para o cálculo de suas cômputos anuais.

Bernardo de Melo e Castro, sucessor de Mendonça Furtado (agora secretário de Estado), acusava, em 1761, os religiosos de serem possuidores de “um grande número de índios”, que mantinham em “escandalosa escravidão”.⁴⁴ Já o governador da capitania do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, em 1763, defendia os franciscanos como “os únicos que vivem como religiosos e se fazem dignos da maior atenção”. Em oposição, criticava os carmelitas em São Luís. Contestava também a autoridade da Junta das Missões, esvaziada, para julgar a liberdade dos índios, pois a ingerência dos religiosos nesse tema foi abolida pela coroa.⁴⁵

43 Idem, vol. II, pp. 470-472.

44 Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 5 de outubro de 1761. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 50, doc. 4611.

45 Carta do governador da capitania do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Maranhão, 3 de agosto de 1762; Ofício do governador da capitania do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas

As relações entre padres regulares e governo diocesano estabilizaram na década de 1760, após o a expulsão de boa parte dos missionários e a presença em número considerável de frades capuchos de Santo António nas vilas e lugares. A perda do poder secular por parte dos missionários e sua submissão à autoridade episcopal pesou na pacificação. Se D. fr. Miguel de Bulhões e D. fr. António de São José, diocesanos do Pará e do Maranhão, respectivamente faziam ataques concisos entre 1759 e 1760, o beneditino D. fr. João de São José, bispo do Grão-Pará, em seu diário de viagem e visitas às vilas da diocese tratava, os frades capuchos que trabalhavam nas paróquias como aliados. Segundo D. fr. João, os frades de Santo António “com desinteresse exemplar deixaram vestígios de observância, religião e pobreza de espírito em muitas partes, com tanta edificação, que é uma das ordens que mais ajudam a igreja, e de quem fiamos sem cuidado maior as nossas ovelhas atualmente”.⁴⁶

É importante notar que, apesar desses entreveros constantes com bispo e a governadoria do estado, mesmo após aplicação das reformas, os capuchos de Santo António se reorganizaram de acordo com o espírito dos novos tempos, e solidificaram sua presença em um cenário onde continuavam a ser necessários, além de ter capilaridade considerável entre as populações do sertão do Grão-Pará; dos povoados visitados por D. fr. João, em ao menos seis, o diocesano diz ter encontrado frades capuchos como párocos. E essas paróquias não estavam restritas a *lugares*, como planejou fr. Miguel de Bulhões em 1757, quando requisitou a ajuda dos capuchos, mas também vilas como Cametá, Porto de Moz e Franca, onde administravam o ofício espiritual não somente para indígenas, mas também para moradores.⁴⁷

Um frade importante para esse contexto foi fr. João da Salvação, reformador da ordem no Estado entre as décadas 1750 e 1760. O reformador já fora alvo de reclamações por parte do bispo, com quem tinha claras animosidades.⁴⁸ No entanto, apesar da oposição diocesana, fr. Salvação acumulava prestígio

para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Maranhão, 14 de julho de 1763. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 41, doc. 4017.

46 SÃO JOSÉ, D. Fr. João de. “Viagem e Visita do Sertão, em o Bispado do Grão-Pará, em 1762 e 1763”. In: *Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, Tomo IX, 2.^a Edição, 1869, p. 65.

47 SÃO JOSÉ, “Viagem e Visita do Sertão, em o Bispado do Grão-Pará, em 1762 e 1763”, pp. 70-104, 477-497.

48 Ofício do Bispo do Pará, (1759). *AHU*, Pará (Avulsos) cx. 44, doc. 4049.

dentro e fora da ordem. Além de reformador da ordem e frade pregador, era ex-comissário provincial da ordem no Pará, examinador sinodal, visitador da Ordem de Santo António, ex-comissário geral da ordem em Portugal, além de ter assumido o cargo de deputado da Junta das Missões.⁴⁹ Como visitador e reformador, cabia a ele decidir que rumos a Ordem de Santo António no Pará deveria assumir, o que fez apesar dos protestos de D. fr. Miguel de Bulhões, que pretendia ter ingerência sobre as ordens que permaneceriam atuantes na colônia. Fr. João da Salvação também atuou sobre as irmandades seculares na colônia, reformando a Ordem Terceira de São Francisco, uma das maiores e mais importantes ordens terceiras do Estado, cujo comissário, o carmelita fr. João do Monte Carmelo impedia a aceitação de membros indígenas. Fr. Salvação agiu de acordo com o estipulado pelo Diretório dos Índios, que permitia o acesso de indígenas a irmandades seculares, destituiu o carmelita de seu comissariado e o enviou de volta ao reino e liberou o acesso à Ordem Terceira para indígenas.⁵⁰ Seria da responsabilidade de fr. Salvação também a reforma dos capuchos da Conceição, naquele contexto, enclausurados em seu convento no Maranhão. Porém, estando a diocese do Maranhão com sede vacante, a jurisdição era do bispo do Pará, e o diocesano, disposto a limitar a ação do reformador, impediu que fr. Salvação exercesse qualquer ingerência em outra casa capucha que não fosse a de Santo António.

A necessidade da ação clerical na colônia era tão considerável, mesmo após secularização das vilas, que os frades presentes no Estado não possuíam número suficiente. Fr. Bernardo de Santa Clara, provincial da ordem em 1764 no Pará, pediu a Mendonça Furtado, secretário de Estado da Marinha e do Ultramar naquele ano, que requisitasse ao provincial antonino em Portugal a vinda de mais religiosos para a colônia, pois os 23 frades que possuía trabalhando nas vilas e lugares não eram o suficientes, e nem havia “clérigos” (padres

49 Ofício do Capelão fr. João da Salvação para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Convento de Santo António do Pará, 12 de setembro de 1760. AHU, Pará (Avulsos), s/c, doc. 4281.

50 Ofício dos religiosos da Ordem Terceira da Penitência de São Francisco da cidade do Pará para o secretário da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 11 de setembro de 1760. AHU, Pará (Avulsos), cx. 47, doc. 4270.

seculares) para ocupar as paróquias vacantes.⁵¹ Essa presença estendeu-se ao longo das próximas décadas.

Na década de 1780, fr. Antônio do Nascimento, frade pregador do convento no Pará, requisitava ao seu prelado em Lisboa o reconhecimento dos religiosos antoninos que fossem pregadores, trabalhassem no estado e que possuíssem “25 anos de hábito”, retornarem ao reino. Diz fr. Nascimento que fazia aquela requisição com atraso, pois trabalhava “em aldeias distantes no Grão-Pará”.⁵²

Assim, é possível perceber que a ação capucha não se encerrou com a desarticulação do poder missionário no estado, durante o governo de Mendonça Furtado. Os frades de Santo Antônio ocuparam os lugares que deveriam ser em parte do clero secular, mas também ocuparam antigas missões pertencentes a outras ordens religiosas. Sua experiência como missionários permitiu que permanecessem no trabalho de párocos das vilas, mesmo que tivessem que lidar tanto com as cobranças dos governos administrativos e episcopais quanto com a autoridade dos diretores. Submeteram-se à autoridade régia e reorganizaram-se de acordo com a política de D. José I e do Marquês de Pombal para a colônia, que por sua vez, levaram as vilas, antigas missões, a um lento processo de decadência.

51 Ofício de fr. Bernardo de Santa Clara para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Convento de Santo Antônio do Pará, 30 de setembro de 1764. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 57, doc. 5171.

52 Requerimento de fr. Antônio do Nascimento. Convento do Pará, s/d. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], *Província de Santo Antônio*, Processos de Jubilação, mç. 2.

AS CONFISSÕES D'AQUÉM E D'ALÉM MAR – O SACRAMENTO DA CONFISSÃO NO REINO E NO ULTRAMAR – SÉCULO XVII

Sarah dos Santos Araujo¹

Introdução

A confissão vai ser oficializada como parte dos sacramentos da Igreja Católica no Concílio de Trento. Mas antes do século XVI a prática já era realizada em diversas regiões da Europa, ainda que sem um padrão determinado; a confissão, então, era feita pelo menos uma vez ao ano, na Quaresma, período em que os pecados eram absolvidos pelos prelados.

Criados ao longo do período medieval para orientar os padres, os manuais de confissão surgiram justamente para afirmar um modelo de sacramento que seria utilizado inclusive na Idade Moderna². Em Portugal, é possível encontrar vários desses manuais impressos, desde o século XVI, e disseminados ao longo do século XVII, com todas as permissões ditadas a respeito do seu conteúdo³.

-
- 1 Mestra em História Social e Doutoranda pela Universidade Federal do Amazonas, professora de rede estadual de ensino do Estado do Amazonas – SEDUC e do Centro Universitário do Norte – UNINORTE. Contato – araujosarahsantos@gmail.com
 - 2 DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
 - 3 MACEDO, José Rivair. *Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV*. *Revista Aedos*, V.2, n.2, 2009. LOPES, Bárbara Macagnan. Os Pecados em manuais de confesores ibéricos (séculos XIV-XVI). *Revista Aedos*, v. 3, n. 9, 2011.

Destacamos também o potencial que os catecismos oferecem para o estudo das confissões, uma vez que neles se encontram maiores detalhes sobre o universo ritualístico da Igreja Católica⁴. O que nos leva a uma discussão mais extensa, e diante disso vamos partir da leitura de alguns documentos específicos direcionados ao ensino da doutrina cristã na colônia, traçando paralelos com os catecismos que eram usados em Portugal. Nosso objetivo é identificar as similaridades, contradições e ambiguidades entre os documentos produzidos e as práticas realizadas no mundo colonial.

Precisamos destacar que antes do Concílio Tridentino as missões na colônia já estavam sendo realizadas e um modo de converter e catequizar as populações indígenas já era traçado⁵. De acordo com Cândida Barros, podemos dividir as ações para conversão implementadas pelos missionários nas colônias em dois momentos, um antes de Trento e um após a realização do concílio. O primeiro momento se configuraria com padre Manuel da Nóbrega conduzindo a política de evangelização “ao modo gentio”:

A política de Nóbrega de aproximar a evangelização ao modo gentio contribuiu para que o texto da doutrina em tupi fosse assimilado à oratória tupi dos pajés e dos profetas. Essa política dos primeiros anos dos jesuítas no Brasil representou usar a prática da doutrina no espaço, o tempo e a retórica do pajé e do “senhor da fala”, figuras reconhecidas na cultura tupi como tendo capacidade de oratória. Os grupos tupi eram mencionados como apreciadores dos discursos públicos pela importância que davam aos “senhores da fala”⁶.

Nesse primeiro momento, podemos observar uma tentativa de se apropriar de elementos da cultura indígena para introduzir a doutrina cristã. Manuel da Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil, vai ver na representatividade dos pajés como “senhores da fala”, um meio de conduzir as populações indígenas no caminho da fé cristã.

4 FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão pós-Trento. Via Spiritus*, v. 2, 1995.

5 BARROS, Cândida. *Interpretes e confessionários como expressões de políticas linguísticas da Igreja voltadas à confissão*. D.E.L.T.A., v. 7, n. 2, 2011.

6 BARROS, Cândida. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. Academia-Edu. julho 2001. p. 25.

Sobre o segundo momento, após Concílio de Trento, uma nova dinâmica é estabelecida de acordo com a pesquisa de Cândida Barros; a autora destaca que a inserção da cultura do gentio deixa de fazer parte do repertório dos missionários:

Um quarto de século depois do início da evangelização entre os índios, a política jesuítica adotada não parece mais se enquadrar com aquela defendida por Nóbrega de usar modos gentios na pregação. Não se encontra mais descrições de evangelização usando a retórica e cerimonial dos senhores da fala. As missões não eram mais itinerantes e as pregações se faziam nos púlpitos das igrejas construídas nas aldeias jesuíticas e não mais no espaço dos “senhores da fala”⁷.

Vemos a partir de então, uma nova dimensão para ação missionária nas colônias. Na tentativa de conter propostas sincréticas de culto, os modos de evangelizar vão ser pautados no modelo de pregação ao “modo dos brancos” como era feito na Europa. Essa escolha tem consequências na forma de agir dos missionários, e podemos dizer que, diante de um modelo de doutrina que ainda passava por transformações, ele não foi completamente padronizado. Assim, a introdução dos catecismos ou confessionários, moldados a partir dos que já circulavam na Europa, é o percurso que tomaremos para observar como se efetivou um modelo de instrumentalização da fé que foi ensinada às populações indígenas.

Cândida Barros apresenta em suas notas de pesquisa uma distinção básica entre as missões espanholas e portuguesas: enquanto os missionários espanhóis realizavam concílios provinciais que os atualizavam sobre a doutrina que vinha sendo aplicada na Europa, o mesmo não acontecia nas possessões portuguesas⁸. Ainda que se pautando naquilo que foi pensado em Trento, vemos que até se consolidarem as formas de ensinar a doutrina cristã, cada colônia busca caminhos de adaptação e missões que atuaram no Maranhão e Grão-Pará vivenciaram suas experiências de forma distinta de outras regiões do além-mar.

7 BARROS, Maria Cândida D. M. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. p.27.

8 BARROS, Cândida D. M. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. p. 12

No Reino, as orientações já estavam dadas para serem feitas no confessionalário por clérigo instruído na teologia e na fé. Apesar de o domínio da Teologia ainda ser deficitário em parte do corpo eclesiástico, as orientações têm objetivos de serem as mais simples para que possam ser facilmente compreendidas:

[...] Procuramos em toda doutrina. quanto foi possível fugir de pontos de Teologia que poderiam parecer ser mais pera letrado que pera meninos. Mas como muitas cousas da Doutrina Cristã seja o mais alto e mais subido de toda a Teologia principalmente os artigos da Fé, que todos devem saber os quais são princípio donde toda Teologia nasce. Quanto mais, que se há de ter respeito, que a doutrina não se fez somente pera os meninos, mas tanto e mas pera os grandes pois acontece algumas vezes muitos deles terem tanto maior necessidade de a saber, que os meninos, quanto por sua idade a isso tem maior obrigação⁹.

Ao longo do século XVII, a Igreja ainda estava sofrendo os impactos das transformações conciliares e o corpo eclesiástico ainda absorvia essas mudanças. Assim, entender o que acontecia no Reino e a forma como os padres eram orientados ajuda a perceber como as missões encararam o processo de conversão na colônia¹⁰. Por mais que estejamos falando de ordens missionárias, como a jesuíta, criada com o objetivo de “ir por todo mundo e pregar o evangelho a toda criatura”, as pessoas do “Novo Mundo” precisavam ser pensadas em suas especificidades e uma delas era o idioma. Para isso então foram criados os manuais catequéticos em língua Brasileira, o tupi, para dar conta dessa nova realidade que se colocou aos missionários¹¹.

9 Decidimos fazer a atualização da escrita para melhor compreensão do texto do documento citado. Mantendo pontuação e minúsculos e maiúsculos como no texto. JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam* [orde]nada a maneira de [diálogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora. - [E]m Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 165[5]. Prólogo não numerado.

10 FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Gradiva: Lisboa, 2006. MARQUES, João Francisco. *Os jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1500-1700)*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1995.

11 Para ter um breve histórico de como se desenvolveu o que os padres, principalmente jesuítas chamaram de “Língua Brasilica” ver o levantamento: “Além de instituições educativas, os jesuítas produziram gramáticas e dicionários, como: *Arte de Gramática da Línguas mais Usadas na Costa do Brasil* (José de Anchieta-1590); *Catecismo na Língua Brasilica* (Antônio de Araújo-1618);

Mas uma coisa é conseguir traduzir o idioma para ser compreendido pelos indígenas e outra coisa é fazê-los entender a doutrina cristã e seus múltiplos significados. Dentre tais significados, vemos a confissão como elemento de interesse nesse processo de tradução, pois ele remete à esfera da subjetividade dos sujeitos históricos: na Europa, confessar suas culpas era uma prática coerente com a subjetividade ocidental¹². Mas como os missionários foram introduzindo esse “desencargo de consciência” ou o entendimento do que era a culpa cristã? Essas inquietações marcam nosso texto e nos levaram às leituras das orientações para confissão por meio dos textos jesuíticos e as produções de estudos já consolidadas na historiografia. Assim, nossa intenção é tentar rastrear a inserção da culpa cristã na colônia, bem como a busca por perdão que mobiliza a confissão sacramental.

Existem trabalhos que perpassam esse tema, mas com o olhar voltado para as questões mais empíricas na atuação missionária, como a formação dos aldeamentos ou a dinâmica interna e orientações dos priores das missões¹³. Evidentemente, tais aspectos são importantes, mas não são os únicos. A centralidade que a culpa cristã adquiriu na Europa, como assinalam Jean Delumeau e Adone Agnolin, aponta para a necessidade de se levar em conta a confissão em si como objeto de estudo no processo de ação missionária¹⁴.

Vocabulário da Língua Brasília e Dicionário Português-Brasiliano (anônimos); Arte da Língua Brasília (Luís Figueira-1621); Arte, Vocabulário y Tesoro de La Lengua Guarani (Antônio Ruiz de Montoya-1639/1640); Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasília da Nação Kiriri e Arte da Gramática da Língua Brasília da Nação Kiriri (Luís Vicencio Mamiani-1698/1699); Gramática da Língua Geral do Brasil com Hum Diccionario dos Vocábulos mais Uzuaes para a Intelligencia da Dita Língua (1750 no Pará). Em: FERRAÇO, Lisiani. BONFIM, Bernadette Barbara. O ensino e a aprendizagem de línguas nos primeiros tempos do Brasil. *HELB – História do Ensino de Línguas no Brasil*, ano 1, n. 1, 1/2007. <http://www.helb.org.br/index.php/revista-helb/ano-1-no-1-12007/95-o-ensino-e-a-aprendizagem-de-linguas-nos-primeiros-tempos-do-brasil>. Acesso em: 10 abr. 2021.

- 12 “[...] Todo esse conjunto de princípios, ou melhor, tal prática de expiação dos pecados dos fiéis, nunca é demais lembrar, tornou-se o esteio do exame de consciência do fiel, em uma época em que clérigo seculares, monges e mendicantes estavam por todo o território cristão como responsáveis, entre outras missões, pela administração e divulgação do sacramento da Penitência.” TEODORO, Leandro Alves. *A função Moral da memória na prática da confissão*. *Dimensões*, v. 28, p. 211, 2012.
- 13 BARCELOS, Artur H. F. Os Jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. *Revista Complutense de História de América*, v. 26. p. 93-116.
- 14 “Ao delinear-se o contraste entre penitência como conversão e tribunal das culpas, constituiu-se, nesse sentido, o conflito entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade: todavia nem uma nem outra se mostram como prerrogativa (exclusiva) do luteranismo ou do catolicismo. Como está bem evidenciado na obra de Jean Delumeau, parece-nos, de fato, que na época

A confissão no Maranhão e Grão-Pará ensinada aos indígenas e a confissão ensinada às crianças no Reino

Expoente da missão no Maranhão e Grão-Pará, Antônio Vieira será o religioso que definirá os termos que vão reger as missões e como será aplicada a ordenação interna nos aldeamentos missionários. Em sua visita, iniciada oficialmente no ano de 1658, quando foi nomeado, temos as descrições que vão orientar as ações dos missionários para a conversão do “gentio”. Luiz Felipe Baeta Neves, ao estudar a vida e obra do missionário, descreve suas definições para a missão:

O primeiro legislador, que organizou o regime delas (Aldeias) foi Padre Antônio Vieira. e em tão boa hora e com tanto acerto e conhecimento do espírito da Companhia e do ambiente local, que se constituiu, depois de algumas tentativas frustradas para alterar a lei definitiva durante a permanência dos Jesuítas na Amazônia. Vieira representa para a missão do Maranhão e Grão-Pará o que o visitador Cristovão de Gouveia foi para a Província do Brasil¹⁵.

Percebemos a importância dada na citação de Baeta Neves à representatividade de Antônio Vieira ao compará-lo com o Visitador da “Província do Brasil”. Delimitando a diferença das localidades e as formas de lidar com a missão na região Amazônica. Ensjando as distintas realidades que marcam as ações no interior no território e as experiências de atuação dos colonos que se fixaram ao longo da costa do Atlântico.

Assim adentramos os temas que fazem parte das preocupações dos visitantes nas missões, dos quais listamos as matérias: religiosa, espiritual,

que vai do século XIII ao século XVIII, o inteiro sistema cristão do Ocidente europeu se caracteriza por uma ‘hiper-culpabilização’: essa atravessa toda sua cultura religiosa [...]”. DELUMEAU, Jean. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*, v. 144, 2001. p. 30. Jean Delumeau, em o “Pecado e o Medo: A culpabilização no ocidente”, mostra-nos como o ato de alcançar as multidões humildes da Europa era feita à custa da pregação dos padres, em que complementa: “Para superar o enorme obstáculo psicológico constituído pela dificuldade da confissão obrigatória, a pregação jamais deixou de insistir sobre a ‘clemência de Deus que não tem limites’ e sobre a certeza de que ‘se fizermos a penitência, seremos salvos’”. AGNOLIN, Adone. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. p.261.

- 15 NEVES, Luiz Felipe Baeta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 137.

catequética, escolar, social, econômica, sacramental, hospitalar, linguística e civil. Dentre os quais direcionamos nosso olhar para o tópico “Do que pertence à cura espiritual das almas” uma preocupação com os ritos e sacramentos a serem realizados nos aldeamentos. Nele, Antônio Vieira enfatizou em suas instruções que seguissem a mesma lógica da “Roma seiscentista”, porém, como nos diz Baetas Neves: “[...] se abre a porta do pragmatismo inaciano e se aventa a possibilidade de alterações, em ‘caso de necessidade’, de alguns sacramentos”¹⁶. Essas mudanças vão acontecer à medida que as missões avançam e conhecimento sobre os habitantes das florestas vai sendo aprofundado: a necessidade de se comunicar foi um dos embates vivenciados pelos religiosos que vão definir o papel dos sacramentos de formas específicas nas missões.

Ainda sobre a questão da comunicação, ela vai continuar marcando a narrativa das missões. A preocupação dos padres com o sacramento da confissão demonstra como a relação com a conversão e o ensino da fé cristã não se realizava da forma prática que os missionários queriam transparecer. É o que está expresso no relato de Vieira: “[...] ‘O padre que tiver à sua conta alguma povoação ou povoações de índios, fará todos os anos lista de todos dos que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar’¹⁷. Baeta Neves endossa os termos “todos” e “nenhum” por entender a importância que Vieira confere ao que a doutrina prevê, mas essa doutrina que quer se mostrar rígida como na Europa, na colônia foi adaptada à realidade local.

No relato, já demonstra que não são todos os indígenas que são capazes de se confessar. Essa falta da capacidade está conectada à questão do idioma como um dos entraves para a correta coleta dos pecados por meio da confissão. É nesse ponto que Antônio Vieira começa a definir as ideias de flexibilização e adaptações às necessidades das tarefas missionárias. Por mais que a preocupação em alcançar os indígenas fosse presente, a conversão ainda partia de uma perspectiva eurocêntrica, o que justifica levarmos em consideração a forma como a doutrina era ensinada no Reino.

Vieira, quando pensou o regulamento das Missões, já compreendia a importância da adaptação, mas não desistia de seguir o que ditava a Igreja.

16 NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica*: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. p. 159.

17 NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica*: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. p. 164.

Dessa forma, podemos ver na continuidade das ações missionárias as tentativas de manutenção da lógica cristã europeia que podem ser vistas com a tradução dos manuais para orientar o ensino da fé para as populações indígenas. Assim, levando em consideração a estrutura textual que precisamos tratar para comparar o estilo de manuais confeccionados para se usar no reino e o estilo usado no ultramar, utilizaremos o manual do jesuíta Marcos Jorge de 1655¹⁸ e alguns trabalhos que traduziram partes do Manual de confessor de 1686 de Antônio de Araujo¹⁹.

Podemos relacionar o uso da adaptação do Manual de ensino da “doutrina para meninos” de Marcos Jorge com o perfil de ensino da Companhia de Jesus e sua continuidade nas edições de Antônio Araújo como caminho para perceber como a confissão foi ensinada. Assim o modelo de doutrina tomado nos aldeamentos indígenas foi o ensino para crianças e por meio dele vamos perceber como se davam as adaptações mencionadas.

Essas ideias permanecem ao longo do século XVII e se materializam na visita de Vieira com as ordens dadas para alcançar o objetivo de converter o gentio. A visão do padre como professor também é muito visitada quando tratamos do “método de ensino” jesuítico. Na colônia, o método trabalhado a partir da repetição fazia parte da doutrina nos aldeamentos. Por mais que o conteúdo não pudesse ser compreendido de todo, a necessidade de introduzir a fé, traduzir e padronizar para a língua do “gentio”, pensada desde Vieira, era mantida.

Outro elemento que endossa essa perspectiva do missionário-professor na relação de ensino com as populações indígenas fica explícito no tratamento com as crianças indígenas:

E se os meninos sempre são o bem mais caro a conquistar, *A teoria da tábula rasa*, do vácuo cultural/moral/ do indígena, parece agora re-aparecer na imagem da criança como ponto privilegiado da promessa. A “inocência infantil” não é de ser vista como impossibilidade ou incapacidade congênitas

18 JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [diálogo], pera ensinar os meninos*. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora. [E]m Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 165[5]. Prólogo não numerado.

19 MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *O índio “traveço” em um confessional jesuítico tupi de 1686*. *TELLUS*, ano 11, n. 29, p. 261-272, jan./jun. 2011.

de saber, de conhecer o Bem. Não, este frutificara em terreno virgem mas ao qual se atribui uma positiva valoração; é sempre fértil e propício à sementeira. Plantada a santa semente, se evita a gentildade, espécie de perdição cultural que atinge somente... os adultos indígenas não-cristianizados²⁰.

Os missionários mantêm, em alguma medida, a lógica de ensinar a doutrina cristã como no Reino. Isso pode ser percebido a partir dos primeiros relatos de missionários que veem os indígenas como crianças necessitadas do conhecimento da fé para terem suas almas salvas. Porém, essa percepção vai mudando ao longo do processo de conversão quando percebem que as relações com os habitantes da colônia são muito mais complexas do que imaginavam.

Nas missões no Grão-Pará e Maranhão, podemos ver o deslocamento desse olhar, quando os padres passam a tomar as crianças indígenas para ensiná-las na doutrina, entendendo que elas eram mais “fáceis” de conduzir para conhecimento da fé do que os mais velhos. Almir Carvalho Jr. destaca a estratégia de tomar essas crianças nas aldeias, ensiná-las na fé cristã e depois reintroduzi-las nas aldeias com os pais para que elas façam uma espécie de convencimento aos mais velhos para aceitarem a fé católica²¹. Comenta o autor ao analisar a atuação do padre João Daniel, século XVIII:

São também estes seminários o melhor meio de atrair, e aldear os índios bravos, que podem ter os missionários; porque instruídos bem, e civilizados os meninos, e levados ao depois a praticar a seus parentes, ou nacionais do mato são os melhores oradores daqueles brutos, que não se deixam penetrar tanto das práticas, quanto da vista. Vendo a seu parente, ou nacional bem vestido, e ladino; vendo que é estimado pelos europeus facilmente lhe dão crédito, e seguem para as aldeias [...] ²².

No trecho, algumas menções que chamam atenção para a discussão que estamos fazendo, quando o jesuíta indica que “civilizados os meninos [...]” são

20 NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p. 161.

21 CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017.

22 CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. p. 230.

os melhores oradores”. Essa referência remete à primeira forma de converter o gentio que era usada ainda por Manuel da Nóbrega quando se apropria de noções da cultura indígena, no contato com os pajés para poder alcançar os objetivos da missão. Nesse contexto, já nos idos do século XVIII, podemos perceber que poderia estar havendo um retorno a essa dinâmica da busca pelos “senhores da fala” ou “melhores oradores”, só que nesse momento na figura das crianças, doutrinadas na fé e reinseridas entre os indígenas com o fito de convencê-los a se tornarem cristãos²³.

Nesse sentido, a mudança de tom ao longo do processo de colonização impunha novas realidades, logo, novas adaptações. Isso pode ser verificado a partir das traduções dos confessionários para o tupi e a orientação do olhar dos padres para a questão da sexualidade dos indígenas. Nesse ponto nasce a inflexão sobre o modelo de ensino pautado para crianças. Podemos ver o modo como passam a constituir os confessionários, principalmente no que diz respeito a perguntas de teor sexual a partir da leitura do sexto mandamento²⁴. Tal mudança é marcada pelo aprofundamento das relações dos missionários nos aldeamentos indígenas.

Com a missão liderada pelo padre João Felipe Bettendorff, podemos ver a continuidade dessa lógica, quando retoma a doutrina pensada na visita de Antônio Vieira e endossa, na missão do Maranhão e Grão-Pará, que ela precisa ser padronizada e não se deve fazer qualquer outra adaptação que não seja seguir aquilo que já estava posto como orientação para os sacramentos:

Achei em tempo desta minha visita que os padres missionários não concordavam sobre os pontos das perguntas e respostas das doutrinas que cada dia se mandava fazer aos índios das aldeias, e que uns ensinavam uma parte, outros outra, acrescentando ou mudando o mais que lhes parecia, e assim para reduzir todos à uniformidade prescrevi e mandei publicar a doutrina que se usava em toda missão, desde os seus princípios, acrescentando-lhe somente umas perguntas mais necessárias sobre os atos de fé, Esperança e Caridade, da confissão e comunhão, e como ainda agora alguns não tem,

23 O aprofundamento sobre a relação das crianças vistas como instrumento de privilégio na propagação da fé com os missionários, que as tomavam como “melhores oradores” ou “senhores da fala” são parte das discussões da tese que estou desenvolvendo.

24 MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686*. p. 6.

quis pô-la aqui, para que em todo o tempo se possa recorrer a ela, para uniformidade de doutrina em toda a missão²⁵.

Centrado no mesmo desafio de incorporar o padrão da doutrina e alcançar o indígena, temos a publicação em 1697 do “Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa e Brasilica”. Nele está descrito de forma objetiva as orientações para os missionários. No tocante à confissão, podemos notar a permanência de tópicos oriundos ainda do Manual de Marcos Jorge, mas também da obra de Antônio Araújo em sua estrutura. Além da manutenção do estilo em diálogo como forma de ensinar, mantendo a lógica de repetição como método de ensino.

Do século XVII ao XVIII, o mote das missões continuará sendo essa tentativa de sintetizar as orientações da fé com as demandas dos aldeamentos, como comprovam os estudos. A partir dos escritos do padre João Bettendorff e nos estudos e traduções da doutrina jesuítica em tupi, já existem algumas hipóteses explicativas sobre a redução do repertório temático e linguístico, de acordo com Monserrat, Bastos e Mota:

a) A redução do tempo de evangelização no cotidiano da missão, devido à intensa mobilidade dos índios causada pelo sistema de repartição da mão de obra indígena. b) A presença de índios com diferentes línguas na missão, exigindo uma simplificação do discurso tupi para atender àqueles recentemente introduzidos na missão²⁶.

Enquanto na doutrina das colônias buscava-se ser breve por conta da necessidade de uma tradução e toda a gama de compreensão pelos indígenas, além das demandas do cotidiano nos aldeamentos, nos catecismos do reino vemos a preocupação em especificar e aprofundar os ensinamentos. O que demonstra certa liberdade para que o padre refletisse a partir do texto, ampliando sua fala para além do que estava posto pelo catecismo. A título de

25 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. p.546

26 MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e Jose Vidigal (1740)*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas. Dourados/MS Brasil. 2010. p.10.

exemplo, ao final de alguns capítulos da doutrina Cristã de Marcos Jorge, o autor destaca em *itálico* que o Mestre pode se estender a partir do tópico discutido no diálogo. Por exemplo, no Capítulo II que trata “Do sinal do Cristão, que é a Santa Cruz”, no qual são feitos os questionamentos do mestre ao discípulo: qual é o sinal cristão; sobre o resgate dos cativos dos pecados e do diabo; e, após essa parte inclui: “Aqui se pode fazer uma exortação, vedes aqui meninos à mercê, que Cristo Nosso Senhor nos fez”²⁷, ou ainda no mesmo capítulo, quando é dito: “Aqui se fará uma exortação; Vedes aqui meninos como a Santa Cruz é arma, e desse usam contra nossos inimigos”²⁸.

Bettendorff, em sua obra, demonstra a validade de determinados tópicos por meio de recurso gráfico como afirmam Monserrat, Barros e Mota:

O formato breve de um diálogo de doutrina representava o conjunto de enunciados mínimos que um índio deveria saber para ser reconhecido como cristão. Em Bettendorff (1687), a versão breve vem assinalada dentro da versão longa por meio de um sistema gráfico de perguntas marcadas com asteriscos. Esse sinal indicava os turnos que João Felipe Bettendorff considerava deverem ser mantidos caso o missionário tivesse que reduzir o discurso cristão²⁹.

Importante destacar que esses sinais em asterisco estão em sua maioria na segunda parte do catecismo “Em que se contém os principais mistérios da nossa Santa Fé, para ensinar a maneira de Diálogos aos Índios do Estado do Maranhão”³⁰. Aspecto que evidencia que a barreira da língua continuava sendo uma constante no ensino da doutrina.

27 JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [diálogo], pera ensinar os meninos*. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora. - [E]m Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 165[5]. p.8.

28 JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [diálogo], pera ensinar os meninos*. p.9

29 MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e Jose Vidigal (1740)*. p. 3.

30 BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christãa na Lingua Portugueza e Brasilica*. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1681. p.31.

Tudo isso nos leva a refletir sobre a importância de olhar mais atentamente para todas essas diferenças, que a princípio parecem menores, mas indicam fortes mutações no ensino da fé católica na colônia. Além de problematizar como foram traduzidos os sentidos da fé, precisamos refletir como possivelmente foi compreendido seus significados pelas populações indígenas. Dentre esses sentidos, a confissão adquire contornos especiais, pois ela sinaliza os novos significados que a religião cristã conquistou entre a população local.

Entre a atrição e contrição nos confessionários

Já destacamos que havia consciência por parte dos missionários que não haveria confissão para todos os nativos nos aldeamentos, porque não eram todos que compreendiam o idioma. E é muito possível que mesmo com a tradução para a língua brasílica ainda ocorressem erros de compreensão dos significados dos dogmas cristãos. Na forma como vemos a confissão sendo retratada no catecismo, podemos perceber algumas variações que são significativas de se analisar. Uma delas descrita na Confissão Geral é a “contrição”. No texto de Bettendorff, encontramos a “Confissão Geral” descrita quase que nos mesmos termos que aparecem na doutrina de Marcos Jorge, porém na parte do “Ato de Contrição” vemos uma diferença importante colocada na forma de oração:

Senhor meu Jesus Cristo, Deus, e homem verdadeiro, criador, e Redentor meu, por seres vós quem sois, e por que vos temo, e amo, sobre todas as coisas; me pesa de todo meu coração de vos ter ofendido, e proponho firmemente de vos não ofender mais. E dos pecados que contra vós tenho feito vos peço. perdão, e os espero alcançar pelos merecimentos de vosso preciosíssimo sangue, e sacratíssima Paixão.

Por tanto, meu bom Pai Jesus, perdoai-me, ajudai-me, havei compaixão de mim. Amém³¹.

No texto de Marcos Jorge, há um parágrafo semelhante a esse, só que ele aparece listado no tópico “Algumas lembranças importantes para a Confissão”:

31 BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christãa na Língua Portuguesa e Brasílica*. f.28-29.

[...] Senhor, pesa-me muito de vos ter ofendido, pois sois meu verdadeiro Deus, que me criastes a vossa imagem, e semelhança, e foi meu redentor e com vosso precioso sangue, e com tantas dores, e angústias me remistes. Peço-vos Senhor, por vossa sagrada morte, e paixão me queirais perdoar: eu proponho firmemente com vossa graça de nunca mais vos ofender, e de me apartar das ocasiões, e conversações por onde vim a pecar³².

Essa diferença na definição do “Ato de Contrição” em 1681, em contraponto com o tópico “Algumas lembranças importantes para a Confissão” de 1655, tem por trás de si toda uma disputa teológica sobre a definição do ato de ser atrito ou contrito que precisa ser destacada.

Essa definição demarca muito a forma de ensinar “aos meninos”, mas também o apelo da ordem jesuítica por aquilo que acreditam estar mais correto diante da fé. A atrição era alvo de críticas por conter um desejo por absolvição do padre apenas por medo das penas do inferno. Enquanto a contrição seria o verdadeiro arrependimento pelos pecados cometidos, além do desejo sincero de não mais cometê-los. Por isso, os jesuítas na missão escolhem ensinar o modo por meio do “Ato de contrição”, na busca por verdadeiros arrependidos por seus pecados.

O debate sobre “atrição” e “contrição” que não aparece diretamente no texto do manual fez parte da realidade dos jesuítas e a fórmula utilizada por eles fortalece a definição que a ordem toma com a “contrição”. Contudo, até que essa definição tome forma, as diversas disputas que aconteciam na Europa, antes e após o concílio de Trento, ainda se mantinham entre os padres, que, por vezes, não traziam as definições muito claras dos conceitos. Jean Delumeau, ao analisar essas leituras teológicas, observa:

Esses silêncios – certamente intencionais – não impediram que a palavra se tornasse de uso corrente, cada um dos partidos em confronto procurando extrair dela a definição tridentina. A questão principal foi então saber se a atrição – lamento dos pecados por causa de sua feiura e do medo do inferno – devia comportar ou não um começo de amor a Deus [...] ³³.

32 JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos*. f.67-68.

33 DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. p. 48.

Assim, essas indefinições faziam parte da vida dos “atricionistas” e “contricionistas”, causando impacto na escrita dos padres da Companhia de Jesus. Restando a eles que tomaram e promoveram as definições em seus catecismos e manuais de conversão a definição rigorista para o “Ato de Contrição”.

A questão que fica é como eles vão medir esse verdadeiro arrependimento entre as populações indígenas? Podemos ter um vislumbre das possíveis respostas quando a conversão pelo amor ou pela dor se torna pauta entre os missionários. Alcir Pécora traz o seguinte comentário, a partir das cartas jesuíticas: “Assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo [...]”³⁴. Esse discurso faz parte do que preveem muitas das ações dos missionários atuando com as populações indígenas que se valiam do uso desse medo para alcançar os seus objetivos na missão³⁵.

Podemos dizer então que quando Marcos Jorge descreveu a “Algumas lembranças importantes para Confissão”, os direcionamentos sobre a forma correta de se confessar ainda não tinham um consenso. Quando João Bettendorff faz a publicação da doutrina brasílica, na missão, a contrição já é tomada e definida em seus próprios termos. A tentativa de converter os indígenas e torná-los verdadeiros cristãos continua. As buscas para entender o pecado, a culpa e a fé cristã também fazem parte dos ensinamentos. De modo que podemos perceber uma continuidade das dificuldades na conversão nas colônias também oriundas dessas incertezas sobre a forma de ensinar as populações do além-mar.

Essa realidade nos traz uma reflexão sobre como esses missionários se viam perante a realidade da colônia – como converter as populações “gentílicas” se os direcionamentos para tal ainda estavam em constantes formulações e reformulações na Europa? A realidade colonial se impõe a eles, e as adaptações passam a ser o mote de suas ações, de modo que, mais uma vez é perceptível que a ideia de um colonizador que alcança seus objetivos tal qual planejado se perde no universo múltiplo do “Novo Mundo”. Acreditamos que demonstrar

34 PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*. In: PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 53.

35 ARAUJO, Sarah dos Santos. *A espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial setecentista no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação – Universidade Federal do Amazonas, 2015.

onde é possível perceber essas adaptações abre cada vez mais espaço para entendermos os pontos que sofreram interferência do colonizador e compreender como as lógicas que hoje fazem parte do nosso mundo Ocidental se conformaram.

Considerações finais

Para nossa leitura inicial e reflexões a partir de um primeiro olhar sobre essa literatura eclesiástica, consegui perceber alguns caminhos para entender algumas novas realidades na colônia. Trazer alguns desses apontamentos dos manuais, catecismos e confessionários amplia a nossa percepção de como a doutrina cristã foi inserida na colônia e possibilita perceber os meandros da vida nos aldeamentos e como as populações indígenas recebiam o ensino da doutrina cristã.

O “ensinar as crianças” associado ao diálogo e repetição se torna fórmula tanto no Reino quanto na colônia, mas passando por adaptações. Historicizar esse processo é o que possibilita vislumbrar como a confissão pode ter sido compreendida a partir do momento que passou a ser parte da vida das populações indígenas nos aldeamentos. Compreender o que é a contrição, o arrependimento sincero e como ele vai ser transmitido pelos padres, que era a pessoa capaz de absolver os pecados, é um processo que aos olhos europeus faz sentido, mas ainda é objeto de disputas na Europa. Então, pensar em como essa prática foi ensinada às populações indígenas se mostra como um caminho a ser explorado, principalmente com as traduções que vêm sendo publicadas em diversos trabalhos dos últimos 5 anos³⁶.

Enfim, entender que a missão também era introduzir a lógica da culpa cristão³⁷ ensinada como dogma e mobilizando as ações missionárias é um dos temas que precisa ser mais explorado. Pois é o início da nossa constituição judaico-cristão que vai se construindo junto com as missões, dentro dos aldeamentos. E as populações indígenas demonstraram sua própria dinâmica diante

36 Além dos que já foram citados ao longo do texto, temos: MOTA, Jaqueline Ferreira da. *A confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará Maranhão e do Brasil*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017. MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; ARENZ, Karl Heinz. PRUDENTE, Gabriel. *O sinal da Cruz e um catecismo na língua geral da Amazônia [175-]*. IHS. Antigos Jesuitas em Iberoamérica. V.6, n.2, 2018.

37 DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. p. 263.

da imposição da nova fé, tendo os jesuítas de mergulhar no universo linguístico deles para alcançar sua alma, mas ainda assim, sem as garantias do “arrepentimento sincero”, que como padres, buscavam desses “novos fiéis”. É nessa incerteza da verdadeira fé que vale a pena continuar a explorar como se fazia a confissão no além-mar.

ENTRE OS PLANOS METROPOLITANOS E OS PLANOS INDIVIDUAIS: OS VIGÁRIOS NAS POVOAÇÕES DE ÍNDIOS (1757-1798)

Vinícius Zúñiga Melo¹

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo analisar a atuação dos vigários nas povoações de índios² da Capitania do Pará, entre os anos de 1757 e 1798, período que vigorou a lei do Diretório dos Índios. A análise irá se centrar em dois níveis de atuações desses religiosos: as funções espirituais que possuíam dentro das povoações portuguesas, principalmente no que concerne à catequização dos povos indígenas e às ações para além das obrigações com o cristianismo, as quais davam conta de seus interesses pessoais. Enquanto as práticas religiosas ajudavam na implantação dos planos metropolitanos na

1 Instituto Federal do Pará – Campus Abaetetuba. Mestre em História Social da Amazônia (Universidade Federal do Pará).

E-mail: vinicius.zuniga@hotmail.com

2 As povoações de índios eram estabelecimentos portugueses, e se constituíam nos antigos aldeamentos missionários que, com a chegada de Francisco Xavier de Mendonça Furtado à Amazônia, em 1751, para ocupar o posto de governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, foram alçados à condição de Vilas e Lugares. Portanto, quando se utiliza a expressão “povoações de índios”, está se reportando a essas Vilas e Lugares. Várias delas, no entanto, não existiam, antes de 1751, em formato de aldeamentos, de modo que muitas foram criadas somente ao longo da segunda metade do século XVIII.

região amazônica, muitos dos atos que visavam aos interesses pessoais dos vigários mostravam-se contrários a esses mesmos planos.

A partir desse objetivo, busca-se demonstrar que nem só de conversão ao cristianismo e ensinamento das doutrinas aos povos nativos viviam os vigários nas povoações do Grão-Pará ao longo da segunda metade do século XVIII. Paralelamente à atuação espiritual, vários deles se envolviam em questões temporais, sejam elas dentro da lei ou não. Conforme se verá, muitas são as denúncias de vigários se relacionando com pessoas de seu convívio social a fim de obterem ganhos, muitos deles de maneira transgressora. Algumas dessas relações, inclusive, envolviam o próprio rebanho espiritual: os povos indígenas. É curioso esse constante envolvimento dos religiosos com as questões que extrapolavam o aspecto espiritual, se levarmos em consideração que foi justamente esse estreito envolvimento que levou à expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão a partir de 1755, bem como a perda do poder temporal sobre os povos indígenas por parte das autoridades religiosas dentro de cada povoação portuguesa.

Para a realização deste trabalho, utilizou-se de fontes provenientes de dois arquivos: o Arquivo Público do Pará (APEP) e o Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Do Arquivo Público do Pará, grande parte dos documentos utilizados foram as devassas³ – fontes ricas de informações referentes às povoações de índios. Nelas, por exemplo, constam referências sobre as atividades econômicas de cada Vila e Lugar, a situação estrutural das casas e igrejas, os valores obtidos em forma de dízimos pela Coroa portuguesa sobre a produção agrícola e extrativa, o desempenho dos diretores de povoações, além das relações conflituosas e das práticas transgressoras realizadas pelos mais diversos agentes sociais que transitavam em meio às povoações – dentre eles, os vigários. Já do Arquivo Histórico Ultramarino, utilizou-se, principalmente, de ofícios escritos por autoridades, como os intendentess gerais e governadores de Estado, com destino à Coroa Portuguesa, relatando aspectos sociais e econômicos das povoações.

3 Utiliza-se deste espaço para agradecer ao professor Mauro Cezar Coelho, da faculdade de História da Universidade Federal do Pará, por ter disponibilizado a este autor o seu acervo transcrito de devassas referentes às povoações da capitania do Pará durante a vigência do Diretório dos Índios.

Vigários e catequização: a religião nos planos administrativos de Portugal

O Diretório dos Índios foi uma lei assinada em 1757 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, até então governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, e confirmada por meio de alvará em 1758. Inicialmente, sua vigência se restringiu apenas às capitanias do norte, mas depois serviu como lei indigenista oficial para o Estado do Brasil. Ela é composta por noventa e cinco parágrafos e é extremamente abrangente, pois trata de uma série de questões que versavam, principalmente, sobre os povos indígenas e buscavam estimular o desenvolvimento econômico e maior povoamento e controle administrativo dos territórios da Amazônia Portuguesa.⁴ Seus dispositivos dão conta dos meios para alcançar a “civilização” dos índios, do estímulo a ser dado a esses agentes para desenvolverem a agricultura em suas próprias terras e nas das povoações, bem como a atividade comercial dos gêneros de coleta e de cultivo (essas duas últimas, eram ações que visava tanto a “civilização” dos nativos quanto o desenvolvimento econômico da região). Em sua segunda metade, o Diretório ditava as regras sobre a distribuição, utilização e pagamento do trabalho indígena e sobre questões referentes às povoações de índios, como a construção de prédios públicos e das casas dos indígenas. Nos últimos parágrafos, constam os critérios de introdução de moradores não indígenas dentro das povoações, assim como dispõe sobre as relações e o casamento deles com os povos nativos, de modo que tal convivência também se constituía como importante meio de “civilização” dos índios.⁵

As motivações para a criação do Diretório possuem raízes tanto externas quanto internas – e a historiografia já se debruça sobre elas há algum tempo.

4 Neste estudo, entende-se por Amazônia Portuguesa, Amazônia ou região amazônica, na segunda metade do século XVIII, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com sede em Belém, o qual era separado administrativamente do Estado do Brasil. Esse Estado compreendia as capitanias do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí. Em 1772, houve um desmembramento dessa configuração territorial, com a instituição do Estado do Grão-Pará e Rio Negro e do Estado do Maranhão e Piauí, abrangendo, cada um, as respectivas capitanias homônimas. Ver: SAMPAIO, Patrícia Melo. “Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa.” In: DEL PIORE, Mary; GOMES, Flávio (org.). *Os Senhores dos Rios. Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2003, p. 23-24.

5 “DIRECTORIO que se deve observar nas Povoacoes dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário.” In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

Essa foi uma lei pensada para os territórios do norte da América Portuguesa, muito embora, depois, ela tenha sido estendida, conforme dito, para todo o Estado do Brasil. Seus dispositivos refletem os interesses da monarquia lusa em adotar, seja no reino quanto em suas colônias, uma administração mais racional, a fim de adquirir um controle político e econômico mais eficaz. Esse período teve como rei D. José I (1750-1777) e a forte atuação do ministro do estado português, Sebastião José de Carvalho e Melo, que em 1759 recebeu o título de Conde de Oeiras, e dez anos depois o de Marquês de Pombal. D. José, morto em 1777, foi substituído por D. Maria I (1777-1816), que deu sequência à política racionalista do governo português, muito embora, desde 1799, deixou de exercer na prática suas funções reais, tendo o seu filho, D. João VI, a substituído na condição de príncipe regente.

Há divergências quanto às motivações que levaram a monarquia lusa a buscar maior controle político e econômico sobre seus territórios, bem como o caráter inovador dessas reformas, as quais se convencionou chamar de pombalinas. Mônica da Silva Ribeiro afirma que já a partir dos anos de 1720 e 1730 surgiu em Portugal uma “razão de Estado”, pautada pelo interesse da metrópole em ter maior racionalidade político-administrativa no reino e no ultramar, visando um controle econômico, fiscal e político mais eficaz, ocorrendo, com a chegada de D. José I no trono português, um desenvolvimento e estabilização dessa “razão de Estado.”⁶

Em termos práticos, a racionalidade na administração do império português pode ser verificada, em seus aspectos econômico e comercial, e levando em consideração a bibliografia especializada, nas medidas fortemente mercantilistas adotadas ao longo da segunda metade do século XVIII.⁷ Os trabalhos de Nuno Gonçalo Monteiro, Antonio Carlos Jucá de Sampaio e Jorge Pedreira chamam atenção para a importância que o controle do comércio colonial teve durante o reinado de D. José e o papel preponderante exercido pelo Brasil no interior do circuito mercantil do império luso. Os três autores veem nas

6 RIBEIRO, Mônica da Silva. “Razão de Estado’ e pombalismo”. Os modos de governar na administração de Gomes Freire de Andrada. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (org.). A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 91-96.

7 Ver: NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 10; 136; 176-177; FALCON, Francisco José Calazans. *A época Pombalina*. Política econômica e monarquia ilustrada. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

criações das companhias monopolistas de comércio, tanto a do Grão-Pará e Maranhão, de 1755, quanto a de Pernambuco e Paraíba, de 1756, reflexos dessa política comercial portuguesa.⁸ De acordo com Jorge Pedreira, tomado por uma concepção mercantilista, Carvalho e Melo adotou medidas que visavam um monopólio de negociantes portugueses em relação ao comércio com as suas colônias e que intentavam ao máximo restringir o contrabando de produtos para outros Estados europeus. Muito embora, é bom salientar que tal política “nunca impediu a possibilidade do comércio intercolonial”, sendo este, inclusive, até mesmo estimulado em determinados períodos pela própria Coroa. Em função disso, Pedreira afirma que o ministro de D. José I “não seguia os preceitos mercantilistas de uma forma dogmática”.⁹

Se, por um lado, o Diretório deu conta de satisfazer os interesses da monarquia portuguesa e a sua política de racionalização administrativa, por outro, ele foi diretamente influenciado por questões internas, específicas à região amazônica. De acordo com Mauro Cezar Coelho, o fator decisivo para a criação da lei foram os conflitos entre segmentos sociais no interior da Amazônia em relação ao controle e utilização da mão de obra indígena, observados por Mendonça Furtado e pelo governador interino do Grão-Pará e Maranhão, o bispo D. Miguel de Bulhões. Esses dois agentes foram constataando a insatisfação que gerou em colonos e missionários o dispositivo contido nas “Instruções Régias, Públicas e Secretas...”¹⁰, documento trazido do reino em 1751 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e que previa a proibição da escravização do índio. Em função da insatisfação gerada por essa diretriz, Mendonça Furtado sugeriu a Carvalho e Melo o retardamento da vigência da

8 MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa”: de Pombal a dom Rodrigo de Sousa Coutinho. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil Colonial*, volume 3 (1720-1821). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 128-130; PEDREIRA, Jorge. “A economia política do sistema colonial.” In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil Colonial*, volume 3 (1720-1821). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 433-434; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de Sampaio. “A economia do império português no período pombalino”. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 38-46.

9 PEDREIRA, Jorge. “A economia política do sistema colonial.”, p. 442-445.

10 “INSTRUÇÕES Régias, Públicas e Secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão”. In: AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização – bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Lisboa: Livraria Editora, 1901, p. 348-356. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/22865>. Acesso em: 12 abr. 2021.

lei que instituiu a proibição da escravidão, assinada em 1755. Sugeriu também, juntamente com D. Miguel de Bulhões, uma série de medidas as quais não estavam previstas nos planos da Coroa, dentre elas a de limitar a liberdade do índio, introduzindo em cada povoação um administrador laico, um diretor, o qual exerceria, em meio a outras funções, o controle e a distribuição da mão de obra aldeada para colonos e para os serviços do Estado, por um determinado período e mediante pagamento. Essa, juntamente com outras medidas sugeridas, viria a compor o Diretório.¹¹

Em relação à região amazônica, especificamente, não foi apenas o Diretório dos Índios que materializou os interesses da política racionalista do governo português. Junto com ele, outras medidas buscaram dar conta desse intento. Dentre elas, podemos destacar a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), que por vinte anos teria o monopólio do tráfico comercial nas duas capitanias, e a criação da capitania de São José do Rio Negro, também em 1755, que visava à presença e a um controle mais efetivo do governo português na parte ocidental da Amazônia.¹² Por fim, vale destacar uma terceira medida adotada pela monarquia lusa, que foi o processo de expulsão dos jesuítas do território amazônico, que, assim como o Diretório, se deu muito em função de observações sobre práticas ocorridas no próprio Grão-Pará e Maranhão.

Nas “Instruções Régias, Públicas e Secretas...”, documento referido anteriormente, estava prevista a concessão da liberdade indígena, de maneira que

-
- 11 COELHO, Mauro Cezar. *Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
 - 12 Sobre a atuação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, ver: ALDEN, Dauril. *O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial: um ensaio de História econômica comparada*. Belém: UFPA/NAEA, 1974; CARDOSO, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984; BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2012, p. 48-59; MATOS, Frederik Luiz Andrade de. *O comércio das “drogas do sertão” sob o monopólio da Companhia Geral do Grão – Pará e Maranhão (1755-1778)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. Sobre a criação da capitania de São José do rio Negro e os seus desdobramentos, ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Vassallos D’El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental. 1750-1798*. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990; MELO, Patrícia. *Espehos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012, p. 49-58.

tal grupo ficaria imune da escravização. Quanto à tutela temporal por parte das ordens religiosas sobre os povos nativos, como a prerrogativa do controle e distribuição de sua mão de obra, já era levantada a possibilidade de ela ser retirada, o que levaria o clero a ficar responsável, “tão somente” pelas incumbências religiosas sobre os indígenas.¹³ Ao menos inicialmente, não estava nos planos da Coroa expulsar os jesuítas de seus territórios ao norte da América Portuguesa, pois eles estavam inseridos no plano de catequização.

Autores como Mauro Coelho, José Alves de Souza Junior e John Hemming informam que tal ideia passou a ser considerada apenas com a chegada de Mendonça Furtado à região amazônica, a partir de suas observações locais. O governador foi constatando que a presença dos jesuítas no Estado do Grão-Pará e Maranhão estava se tornando um empecilho para que os planos da metrópole se concretizassem, em função de algumas atitudes da ordem: era contrária à perda de seu poder temporal e à criação da Companhia Geral de Comércio, por exemplo. Além do mais, o governador foi percebendo que os jesuítas haviam angariado poder e riqueza: possuíam várias propriedades de terra (muitas delas na atual Ilha do Marajó) com criação de gado e atividade de cultivo e estavam envolvidos ativamente na coleta dos gêneros do sertão, utilizando-se largamente da mão de obra indígena. Essa situação gerava grande insatisfação nos colonos, que acusavam os jesuítas de monopolizarem a força de trabalho indígena e de dificultarem a sua concessão para eles.

Mendonça Furtado informava constantemente ao ministro Carvalho e Melo toda essa situação. O governo português concluiu que a Companhia de Jesus (como era conhecida a ordem dos Jesuítas) havia se desvirtuado da sua função de cristianizar os índios, e que o poder e riqueza adquiridos em território amazônico se tornariam empecilhos à metrópole no seu intuito de ter uma presença e controle mais efetivos sobre a região. Dessa forma, aos poucos, a Coroa tomou medidas contra a Companhia, como o confisco de seus bens, até decidir pela sua expulsão do Grão-Pará e Maranhão.¹⁴

13 “INSTRUÇÕES Régias, Públicas e Secretas...”. In: AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* – bosquejo histórico com vários documentos inéditos, p. 349; 351.

14 COELHO, *Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*, p. 105-131; SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política Pombalina*. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009, p. 107-138;

Se com a chegada de Mendonça Furtado à Amazônia Portuguesa a retirada do poder temporal dos religiosos sobre os indígenas era apenas uma possibilidade, com o passar dos anos tornou-se lei, com o Diretório dos Índios, em 1757. O clero, a partir de então, tinha como única função os deveres espirituais com os povos nativos aldeados, de maneira que os Jesuítas, até então a principal ordem missionária da região, estavam excluídos dessa tarefa. O poder temporal dos indígenas aldeados, por sua vez, ficou a cargo, principalmente, dos diretores de povoação, sujeitos nomeados pelos governadores. Estes possuíam uma enormidade de função, dentre as quais: o de controlar e distribuir a mão de obra indígena para os serviços de particulares e do Estado, intermediar o pagamento dessa força de trabalho, promover a harmoniosa relação entre índios e não índios dentro das Vilas e Lugares, estimular a produção agrícola entre os nativos, bem como a realização, por parte deles, do comércio dos gêneros cultivados e entre outras funções.¹⁵

Dessa forma, por mais que o indígena desde 1757 estivesse livre, pois não poderia mais ser escravizado oficialmente, ele estaria, de um lado, sujeito a uma tutela espiritual, com o intuito de catequizá-lo e instruí-lo sobre as doutrinas e valores cristãos, e de outro lado, ele estaria sujeito a uma tutela temporal, com o intuito de fazê-lo servir como mão de obra, mediante pagamento de salário, mas também para nele estimular o comércio, a agricultura em suas próprias terras, o uso da língua portuguesa, bem como a adoção de nomes portugueses, a residência em uma moradia fixa, a ocupação em postos administrativos e militares e entre outras questões... As diretrizes espirituais e temporais sobre os povos indígenas, a rigor, eram estratégias, muitas das vezes entrelaçadas, que visavam à “civilização” do indígena, isto é, a promoção e a incorporação de valores cristãos/europeus naqueles sujeitos que compunham a maior parcela da população ao norte da América Portuguesa. Tornar o índio um vassalo português, como qualquer outro colono, ia completamente ao encontro dos interesses lusos de promover uma administração mais racional em suas colônias e no

HEMMING, John. *Árvore de rios: a História da Amazônia*. São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 132-133.

15 “DIRECTORIO que se deve observar nas Povoacoes ...” In: ALMEIDA, *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Sobre os diretores de povoações ao tempo do Diretório, ver: MELO, Vinícius Zúñiga. *Os diretores de povoações: serviços e transgressões no Grão-Pará do Diretório dos Índios*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

reino, que, em termos de Amazônia, significava estimular o desenvolvimento econômico, o povoamento e o maior controle administrativo sobre a área.¹⁶

Quem atuava na linha de frente da catequização dos indígenas aldeados eram os vigários. Esses padres eram os responsáveis por ensiná-los a compreender e a praticar os sacramentos da igreja, como o batismo e o casamento monogâmico, por ensiná-los a fazer as orações, por realizar a missa aos domingos e em dias santos, além de outras ações. A partir de então, a Coroa Portuguesa possivelmente dificultou esse processo de catequização pelos religiosos, ao proibir o uso do Nheengatu, a chamada “língua geral”, muito utilizada pelos missionários à época em suas ações doutrinadoras, pois se tratava de uma linguagem originalmente nativa e, portanto, de mais fácil compreensão para os indígenas. De acordo com o Diretório, o uso da língua portuguesa, e somente dela, deveria ser estimulado dentro das Vilas e Lugares, pois “este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes”.¹⁷

Atentando-se para os autos de devassa, sobre os quais o estudo fez referência na introdução, uma das preocupações dos investigadores era analisar a atuação dos vigários dentro das povoações. E por atuação, entende-se, em grande medida, o cumprimento de suas funções espirituais, especialmente ao que se denomina do ensinamento da “doutrina” e da realização de missas. Por exemplo, foram essas duas ações que fizeram o vigário da Vila de Boim ser considerado “muito bom sacerdote” e “cuidadoso na sua obrigação”. Já o vigário da Vila de Pinhel é considerado um “clérigo em tudo perfeito”, pois realiza missa todos os dias em horários que possibilitam que ninguém fique de fora. Já o vigário da Vila de Sousel é “cuidadoso nas suas obrigações; e no ensino da doutrina.” Há também o caso do vigário da Vila Franca, que na verdade, pertencia à povoação de Alter do Chão, mas como o pároco de Vila Franca se encontrava ausente havia quase seis meses, “estando todos os moradores

16 Em relação à ideia do indígena enquanto vassalo português, ver, especialmente, duas obras: DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 65-132; SOUZA JUNIOR, *Tramas do Cotidiano*: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política Pombalina, p. 83-158.

17 “DIRECTORIO que se deve observar nas Povoações ...”, parágrafo 6. In: ALMEIDA, O *Diretório dos Índios*: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII.

desta Villa sem missa e sem administração do sacramento”, o diretor da povoação precisou recorrer a um religioso de outra povoação. Muito provavelmente, essa medida se fez necessária devido a um “contagio das bexigas” que estava atingindo o local, de modo que o vigário recém-chegado deveria “administrar os sacramentos aos enfermos do dito contagio”. Se, por um lado, a situação em Vila Franca se encontrava aparentemente resolvida, em Alter do Chão os moradores ficaram sem o seu pároco e sem missa na maioria dos dias santos do Natal.¹⁸

Analisando a documentação, no entanto, logo percebe-se que a atuação dos vigários dentro das povoações, muitas das vezes, ia para além das suas obrigações religiosas. Por diversas ocasiões, tais sujeitos precisavam desempenhar ações que a eles não cabiam, inclusive a de exercer o cargo de diretor temporariamente. Na Vila de Portel, por exemplo, uma das mais produtivas e populosas povoações do Grão-Pará, na segunda metade dos Setecentos, consta que o diretor do local, Antonio Infante Lobos, adoeceu, levando o vigário a acumular a função de direção da povoação. Quando esteve nessa condição, o padre chegou a mandar fazer um pequeno bote para a Vila. Já em Esposende, o diretor Antonio José de Oliveira se encontrava na Vila de Gurupá em tratamento contra um problema de saúde, e durante esse período, é dito que o vigário Tomé do Nascimento, considerado “bom religioso”, se encontrava dirigindo a povoação. No Lugar de Outeiro, o autor da devassa afirma que o vigário se dirigiu à casa de um indígena chamado Vericimo, situada a um dia de viagem por igarapé, longe das roças dos demais moradores da povoação, e dele retirou “4 pretos que lá tinha ocultos a 5 annos”.¹⁹

Em face dos objetivos metropolitanos na região amazônica, os vigários, que repita-se, eram quem atuavam na linha de frente da catequização dos povos indígenas dentro das povoações, desempenhavam um papel fundamental, pois o ato de cristianizar os nativos e tudo o que isso envolvia (aprendizado

18 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, Documento 39, 03/01/1766, Vila de Boim; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 05/01/1766, Vila de Pinhel; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, Documento 48, 25/01/1766, Vila de Sousel; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 30/12/1765, Vila Franca.

19 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 1765, Vila de Portel; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, setembro de 1765, Vila de Esposende; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 19/11/1765, Lugar de Outeiro.

de rezas, realização de batismo, matrimônio, confissão, ensinamento do significado de datas cristãs como Natal e Páscoa) fazia parte do plano de “civilização” dos indígenas, etapa importante para que os tornassem um vassalo português, plenamente incorporado à língua portuguesa e ao cristianismo, e estimulado à agricultura e ao comércio.

Os vigários, necessariamente, poderiam não ser membros das ordens missionárias, habituadas ao processo de catequização dos indígenas desde o século XVII na Amazônia. Vários deles eram párocos, pertencentes ao clero secular. Porém, muitos padres missionários ainda exerciam a evangelização durante o Diretório dos Índios, sendo estes os casos dos freis João Helena e Francisco Magdalena, da ordem dos capuchos, e do vigário da vila de Sousel, frade “de Nossa Senhora das Mercês”. Havia espaço, inclusive, para ex-jesuíta, como na Vila de Santarém, sendo ele considerado de “bom procedimento”, mas “negligente” no seu ofício.²⁰ Sem mais o poder temporal, esses religiosos eram constantemente avaliados pela administração portuguesa no desempenho das suas funções espirituais. Eram elas que definiam os juízos sobre os quais lhes eram feitos. No entanto, conforme se verá a seguir, do mesmo modo que muitos vigários realizavam ações favoráveis ao governo luso e que extrapolavam suas obrigações espirituais, por outro, eles também se envolviam em relações, quere-las e práticas não somente proibidas por lei, mas que passavam longe dos seus deveres catequéticos.

Vigários e os seus planos individuais: a busca por ganhos na região amazônica

Uma coisa é falar dos planos metropolitanos na Amazônia e o interesse do governo português em tornar o índio um vassalo, imbuído dos valores cristãos/europeus e contribuinte direto da execução dos projetos econômicos, políticos e militares voltados para a região, e outra coisa é observar como esse processo ocorreu na prática, mediante análise da documentação. De fato, a historiografia dá conta já tem um tempo sobre a presença indígena em cargos camarários,

20 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, Lugar de Outeiro; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 12/12/ 1765, Vila de Faro; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, documento 48, 25/01/1766, Vila de Sousel; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 20/01/1766, Vila de Santarém.

de oficialato militar e de Principais – índios que exerciam a posição de chefia perante os demais em determinada povoação, com o devido reconhecimento por parte do governador de Estado e de Sua Majestade. Tal grupo, para chegar a essa posição, já teria passado por um processo de “civilização” (processo este, dentro dos moldes que aqui já foi comentado), que o qualificava a exercer determinados postos, e deles tirar vantagens pessoais e para os seus aliados. Aliás, eram essas vantagens inerentes aos cargos que motivavam os indígenas a requerê-los à Coroa portuguesa, como retribuição a algum serviço prestado a ela.²¹ O Diretório dos Índios, inclusive, em seu parágrafo nove, estimulava a diferença de tratamento àqueles indígenas ocupantes de postos oficiais, de modo que recomendava aos diretores

que assim em público, como em particular, honrem, e estimem a todos aqueles Índios, que forem Juízes Ordinários, Vereadores, Principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais; para que, vendo-se os ditos Índios estimados pública, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distintas honras, com que são tratados; separando-se daqueles vícios, e desterrando aquelas baixas imaginações, que insensivelmente os reduziram ao presente abatimento, e vileza.²²

No entanto, ao mesmo tempo que foi formada essa “elite indígena”, vários foram os nativos que ao serem aldeados nas povoações portuguesas, certamente não passaram por esse processo “civilizacional”, ao menos do modo como a Coroa Portuguesa esperava. Sem dúvida, esse fato trazia problemas para a

21 Sobre os indígenas ocupantes de postos de oficialato, ver: DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII, p. 169-176; MELO, Patrícia. *Espelhos Partidos*: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012; FONTENELE, Francisca Nescylene. *Grão Pará Pombalina*: Trabalho, Desigualdade e Relações de Poder. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008; ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia Pombalina*: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798). Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

22 “DIRECTORIO que se deve observar nas Povoaçãoens ...”, parágrafo 9. In: ALMEIDA, O *Diretório dos Índios*: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII.

metrópole e os seus planos para a região, pois significava que o seu interesse de tornar àqueles que compunham a maioria da população ao norte de sua colônia na América, os povos indígenas, em vassalos portugueses, não estava se concretizando adequadamente. As fugas e os atos de violência praticados pelos indígenas dentro das povoações contra as autoridades nelas presentes não deixam de ser um demonstrativo de descontentamento dos povos nativos à maneira como estava sendo feita a sua inserção na sociedade colonial portuguesa.

Na Vila de Veiros, trinta e sete índios de serviço fugiram da povoação, sendo que nenhum oficial se mostrava capaz de trazê-los de volta. O Principal, por sua vez, não possuía nenhum respeito com os fugitivos, pois além de não ser da mesma etnia deles, tinha uma postura que desagradava os indígenas, a ponto de terem se arrependido de o elegerem como liderança naquela povoação. Já o Lugar de Azevedo se encontrava vazio devido a maior parte dos indígenas estarem refugiados em suas roças e em matos, de modo que o Principal da povoação era o grande causador dessas fugas, pois os incentivava a assim agirem. Em Colares, por mais que não haja referência direta ao vigário da Vila, percebe-se o tom belicoso de algumas ações indígenas, na medida em que o tenente de infantaria Caetano de Freitas da Costa, em expedição ao local, foi controlar uma sublevação indígena ali ocorrida. Segundo o tenente, os indígenas já haviam matado o Principal da povoação e agiram “Armados, absolutos, e desobedientes ao seu Director”. Somente da Vila de Beja, 27 índios fugiram da povoação, de modo que alguns deles levaram também as suas mulheres. Na Vila do Conde, um indígena de nome Manuel Caetano foi mandado preso para o governador do Estado, sob o pretexto de ter fugido do local com algumas indígenas.²³

Ações indígenas como essas, de contrariedade aos ditames portugueses, levaram à transformação de “projetos coloniais” em “processos coloniais”, de

23 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 25/01/1766, Vila de Veiros; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 17/02/1766, Lugar de Azevedo; Documento de Caetano de Freitas da Costa. 30/09/1777. Em anexo ao requerimento de Manuel Carvalho dos Santos para rainha D. Maria I. 08/10/1777. Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 78, documento 6460. Arquivo Público do Pará, Correspondência de diversos com o Governo, período 1762. Códice 113 (antigo código 24), documento 69; Arquivo Público do Pará, Correspondência de diversos com o Governo, período 1771. Códice 236 (antigo código 120), documento 47.

acordo com a historiadora Patrícia Melo, e que o “Diretório estabeleceu procedimentos, mas cabia aos índios um papel chave na sua implementação”.²⁴

Se houve falhas no processo de transformação do índio em vassalo português, é algo que este trabalho não está preocupado, até porque se trata de uma questão extremamente complexa e que, sem dúvida, precisa levar em consideração uma série de fatores. Porém, do mesmo modo que os vigários eram avaliados positivamente no exercício da função pelo cumprimento de seus preceitos religiosos, é certo que eles também eram alvos de críticas pelos avaliadores quando não cumpriam com as suas obrigações, como a realização de missas e o ensinamento de doutrinas.

Em devassa realizada na Vila de Alter do Chão, consta que o padre Lino, vigário do local, além de viver “amancebado” com uma indígena, filha do Principal da povoação, é “pouco cuidadoso na obrigação do seu ofício, e também no ensino da doutrina”. Para embasar esse juízo, o autor do documento diz que as missas aos domingos e nos dias santos começam muito cedo, o que impossibilita que os índios possam assisti-la, pois muitos vêm de lugares distantes e outros porque precisam encarar o mau tempo. Em povoação não identificada, as críticas são dirigidas ao vigário do local devido ao fato de ele não se dirigir às roças para confessar as pessoas enfermas sob o pretexto de não achar uma canoa capaz de levá-lo. Na Vila Franca, é dirigida uma crítica mais geral aos religiosos, encontrando-se, por parte deles, “alguns omissoens tanto no ensino da doutrina, como no dizer da missa aos domingos e dias santos”. Em relação às missas, o problema se deve ao que já foi relatado: elas ocorrem muito cedo, entre as sete e oito, o que impossibilita a presença de muitos “fregueses”.²⁵

É importante aqui citar o trabalho de Almir Diniz de Carvalho Junior, que trata do processo de conversão do indígena ao cristianismo na Amazônia Portuguesa, levando em conta o período de um século: 1653 a 1769. A referência a esse estudo se faz necessária, pois ele demonstra que por mais que houvesse todo o esforço de catequização dos povos nativos, ou mesmo atos negligentes por parte dos missionários quanto a esta tarefa, muitas das vezes,

24 SAMPAIO, *Espelhos Partidos*: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, p. 104.

25 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 09/01/1766, Vila de Alter do Chão; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, outubro de 1765, povoação não identificada; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 30/12/1765, Vila de Franca.

era o indígena quem definia o seu grau de inserção no mundo colonial, inclusive, a maneira pela qual se tornaria um cristão. Segundo o autor, tais sujeitos, ao serem batizados, não se tornavam cristãos dentro dos moldes previstos pela igreja e pela Coroa portuguesa, pois se apropriavam das crenças e valores dessa “nova” sociedade a partir de percepções e interesses que lhes eram próprios. De acordo com Diniz, os indígenas “eram cristãos a seu modo, como a seu modo eram índios”, a tal ponto que mesmo dentro dos aldeamentos, durante o processo de conversão, muitos deles mantinham práticas que remontavam às suas tradições.²⁶

Vale destacar um último, porém fundamental ponto em relação aos vigários e suas atuações dentro das povoações: a busca por ganhos pessoais, que além de passar longe das suas obrigações religiosas, significava atos transgressores, como o uso da mão de obra indígena sem pagamento e o “descaminho” de produtos sobre os quais a Coroa ainda não havia arrecadado o dízimo. Vale destacar também que muitas dessas práticas ocorriam em aliança com outros sujeitos que transitavam em meio às povoações, como os próprios diretores.

O intendente geral do Pará, Luis Gomes de Faria e Sousa, denuncia ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar o envolvimento de seis cabos de canoa, quatro diretores, um vigário, e outros tantos de indígenas e demais moradores, que de alguma forma se beneficiaram ou participaram da extração de produtos do sertão, sobre os quais a Coroa portuguesa não havia arrecadado os dízimos, o que acarretava, segundo o autor do documento, prejuízos aos cofres régios. É provável que esse vigário tenha sido Alexandre Leal, da Vila de Sousel, pois no mesmo documento e segundo o mesmo intendente, juntamente com o diretor do local, levaram na canoa da povoação, com o consentimento do cabo de canoa Geraldo Corrêa Lima, dez índios por suas contas no intuito de extraírem gêneros do sertão. No Lugar de Santa Ana do Rio Capim, chama a atenção mais uma situação de descaminhos envolvendo uma série de sujeitos, a partir de uma devassa realizada no local. Segundo testemunhas, a agricultura praticada nos anos de 1763, 1764 e 1765, ficou sob a administração de dois capitães: Manuel Gomes e João de Abreu, e os 560 alqueires de farinha

26 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios da Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 8-9; 215-368.

e mais o milho produzidos nesse período, ao invés de irem para a Tesouraria, foram consumidos pelos capitães, vigário, indígenas e pelo diretor do Lugar.²⁷

Em relação à falta de pagamento aos indígenas, se tem o caso envolvendo o ex-vigário do Lugar de Carrazedo, o padre Domingos Antônio Lira. O religioso ficou devendo os seus indígenas pescadores, sendo que um deles ainda produziu dez arrobas de cacau, mas nada recebeu por esse trabalho. Em devassa realizada na Vila de Alenquer, consta que o diretor do local, Domingos Xavier Alvares, juntamente com o vigário da povoação, se apropriaram de um pagamento da filha de um indígena já falecido. Em novembro de 1761, o já citado intendente geral do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, diz ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que a despeito dos elogios proferidos pelo Vigário Geral acerca de um vigário que iria para uma povoação cujo nome não foi possível identificar, o governador de Estado “sabe muito bem o que elle he pelo conhecimento, que delle tem”. E que o intendente repassou ainda ao governador, que o vigário não se preocupa com outra coisa, que não seja o seu negócio de salgas de peixe para a cidade de Belém.²⁸

No ano de 1764, houve uma aparente querela entre o governador do Estado, Fernando da Costa de Ataíde Teive, e o vigário capitular, acerca do procedimento do vigário da Vila de Melgaço, José Belingar. Esse religioso teria sido inicialmente removido do posto pelo bispo da Diocese do Pará sob o argumento de ser um comerciante de farinha. Porém, ele teria voltado ao cargo, pois em devassa realizada na povoação, Belingar teria sido inocentado no caso investigado. No entanto, o governador soube que o seu antecessor já havia retido dez alqueires de farinha que o referido vigário mandava vender em Belém. Como o vigário capitular não considerava esse fato suficiente para José Belingar ser novamente removido do seu posto, Fernando Teive mandou

27 Intendente geral do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa. Em torno de 03/08/1761. Em anexo ao ofício de Luís Gomes de Faria e Sousa para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 03/08/1761. Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 50, documento 4593; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 23/03/1767, Lugar de Santa Ana do Rio Capim.

28 Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 30/12/1766, Lugar de Carrazedo; Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 17/01/1767, Vila de Alenquer; Ofício do intendente Geral do Pará, Luís Gomes de Faria e Sousa, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 13/11/1761. Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 51, documento 4686.

a questão para ser decidida pelo monarca. Em Sousel, testemunhas de uma devassa realizada no local afirmaram que o diretor e o vigário da povoação realizavam comércio com os indígenas, dando a eles aguardente e recebendo em troca produtos extraídos do sertão. É importante lembrar que a Coroa Portuguesa, por meio do parágrafo 40 do Diretório dos Índios, considerava a aguardente uma bebida “nociva” aos indígenas, proibindo que os nativos comercializassem os seus gêneros em troca dela, responsável pelas “maiores iniquidades, perturbações, e desordens” no Estado.²⁹

Um outro intendente geral do Pará, João Amorim Pereira, comunicou ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as desordens que vinham causando os vigários, haja vista que esses religiosos queriam o governo temporal das índias solteiras sob o pretexto de lhes ensinarem a doutrina religiosa enquanto não se casavam. Dessa forma, era comum os vigários castigarem essas indígenas quando, sem terem licença, iam desenvolver as suas plantações ou trabalharem nas roças do comum a mando do diretor. O intendente relata que na Vila de Melgaço encontrou esses “abusos”, a ponto de o diretor do local não utilizar as índias na atividade de extração do azeite.³⁰

A documentação arrolada aqui demonstra que muitos eram os vigários que não somente cumpriam com as suas obrigações religiosas dentro das povoações, mas, assim como faziam diretores, cabos de canoas, Principais, além de outros sujeitos, também faziam valer a sua presença nos aldeamentos, e tudo o que esses espaços tinham a oferecer para poderem obter ganhos pessoais. Tais ganhos vislumbravam, em grande medida, duas das principais fontes de riqueza da região amazônica ao tempo da segunda metade do Século XVIII: os gêneros extrativos, provenientes das atividades de coleta no interior das matas (podendo incluir, também, a caça e a pesca), e os gêneros agrícolas, grande parte cultivada nas próprias roças das Vilas e Lugares. A obtenção desses produtos,

29 Ofício do governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Fernando da Costa Ataíde Teive, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar. 07/03/1764. Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 55, documento 5051. Arquivo Público do Pará, Autos de devassa. Códice 160, numeração não identificada, 12/12/1766, Vila de Sousel; “DIRECTORIO que se deve observar nas Povoaçoens ...”, parágrafo 40. In: ALMEIDA. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*.

30 Ofício do intendente Geral do Pará, João de Amorim Pereira, para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 15/05/1767. Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 60, documento 5352.

porém, não ocorria apenas de acordo com a lei, mas também de modo transgressor, na medida em que vigários eram acusados de reterem o pagamento dos indígenas (que ocorria por meio de produtos), de não pagarem os índios que trabalharam para si, de descaminharem produtos extrativos e agrícolas e de comercializarem com os povos nativos, dando-lhes aguardente. O curioso é que muitas dessas práticas eram realizadas em conjunto com outros sujeitos que transitavam em meio às Vilas e Lugares, inclusive, com o seu próprio rebanho espiritual: os povos indígenas.³¹

Conclusão

O Diretório dos Índios vigorou ao longo da segunda metade do século XVIII tanto no Grão-Pará e Maranhão (e depois Grão-Pará e Rio Negro) quanto no Estado do Brasil. A existência da lei se deu décadas e décadas depois desde a chegada dos primeiros missionários na América Portuguesa, em meados do século XVI, com o intuito de evangelizar e “salvar” as almas dos milhares de povos indígenas que habitavam a região. Dessa forma, passados cerca de 200 anos, a catequização da população nativa ainda era encarada como uma das prioridades pela Coroa Portuguesa, e os missionários ainda eram escalados para realizarem essa missão. A diferença, porém, é que com o Diretório, esses religiosos perderam o poder temporal que tinham em relação aos indígenas e os Jesuítas, que até a implantação dessa lei eram o braço direito da metrópole nas funções espirituais em seu território colonial, não mais faziam parte dos grupos evangelizadores, que agora contavam também com párocos do clero secular.

Em se tratando da Amazônia, especificamente, os vigários que atuavam nas povoações executavam um trabalho fundamental à Coroa Portuguesa, pois a catequização por eles realizadas sobre os povos indígenas ajudavam no plano do governo português de ter aldeamentos repletos de índios, cristãos, falantes da língua portuguesa e com nomes portugueses, ou seja, um legítimo vassalo da Coroa. Sujeito este, que assim como qualquer outro colono, deveria também ajudar na produção da terra, na realização do comércio, na composição das tropas militares e na ocupação dos cargos administrativos no intuito de fortalecer

31 Sobre a temática da transgressão ao tempo do Diretório dos Índios e sobre a busca por ganhos pessoais através da obtenção das fontes de riqueza na região amazônica, ver: Vinícius Zúñiga, *Os diretores de povoações: serviços e transgressões no Grão-Pará do Diretório dos Índios*.

a economia e o controle administrativo luso na região. Os vigários, portanto, eram avaliados constantemente na sua função de catequização do indígena – a sua parcela de contribuição aos planos portugueses de “civilizar” esses agentes.

Porém, demonstrou-se neste trabalho que nem só de catequização viviam os padres nas povoações portuguesas. Assim como diversos outros agentes que transitavam em meio a esses espaços, os vigários buscavam obter ganhos próprios, principalmente através dos produtos agrícolas e extrativos – duas importantes fontes de riqueza da região. Para isso, muitos deles infringiam as normas do Diretório e, inclusive, se uniam com outros grupos. Não é possível traçar nenhum tipo de paralelo entre as ações desses religiosos ao que vinha praticando a Companhia de Jesus antes de ser expulsa do Grão-Pará e Maranhão no que se refere ao poder econômico angariado enquanto ordem missionária. Além disso, deve-se sempre sopesar a obtenção de ganhos de vigários, diretores e outros sujeitos nas povoações, tendo em vista que muitas delas eram escassas em termos de recursos – humanos e materiais. É inegável, porém, que muitos vigários agiam para além de suas funções religiosas, valendo-se do trabalho indígena, da apropriação de produtos e da realização de comércio, nem que para isso descumprissem as normas.

OS PRIMEIROS BISPOS DA AMAZÔNIA: JURISDIÇÃO ORDINÁRIA NO SÉCULO XVII

Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz¹

A bula de ereção da diocese do Maranhão traz logo nas suas primeira linhas o objetivo que lhe sustenta: a criação “das novas sés episcopais no campo fértil da Igreja militante” tinha como objetivo “aumentar com esse novo plantio a devoção do povo, fazer florescer o culto divino, facilitar a administração dos sacramentos”. Deixa claro também que o estabelecimento da diocese ia “concorrer também para a nobilitação das localidades, e para que as populações, amparadas pela residência, governo e ensino dos seus bispos” fosse “progredindo no Senhor”². As longas distâncias em relação à

1 pollyannagm@yahoo.com.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2528-1748>. Mestre e Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora Associada na Universidade Federal do Maranhão e membro do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado e Doutorado – PPGHis – UFMA). Este artigo é uma produção do projeto Religião, administração eclesiástica e justiça no Império Transoceânico Português (1514-1750) - ReligionAJE, PTDC / HAR-HIS / 28719/2017, patrocinado pela Fundação Portuguesa de Ciência e Tecnologia - FCT e H2020 e também conta financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa Ciência e Tecnologia do Estado do Maranhão – FAPEMA Universal (01310/18) em projeto intitulado Administração diocesana, religiosidade e justiça: o caso do bispado do Maranhão no Império Português (XVII-XVIII).

2 Trata-se da versão recém-traduzida por António Guimarães Pinto da Bula *Super uniuersas orbis*, pela qual Inocêncio XI instituiu a diocese do Maranhão, desmembrando o seu território da arquidiocese da Bahia, tornando-a sufragânea do arcebispado de Lisboa e concedendo ao rei de Portugal o direito de padroado e de apresentação do bispo da nova diocese. Está disponível em: https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/BULA__Maranhao_traduzida.pdf. O documento foi também publicado, na sua versão latina, entre outros locais: ALMEIDA, Cândido Mendes de – *Direito civil ecclesiastico brasileiro antigo e moderno em suas relações com o direito*

Bahia, onde residia o bispo do Brasil, foram apontadas como um dos dificultadores da melhor ação da igreja nas partes mais ao oeste da América portuguesa. O bispo não podia inspecionar a região, como exigia a norma de Trento³ e “nem exercitar em geral as demais funções do bom prelado”⁴. Desse modo, a região precisava de diocese própria.

A São Luís dos anos de 1677 também aparece descrita no documento. Ao menos aquilo que deram a conhecer sobre ela em Roma. Era uma povoação de dois mil cristãos “notabilizando-se os seus habitantes pela nobre linhagem e avantajada superioridade nas letras e armas”, informação que chega a ser curiosa, já que silencia a maioria da população ser formada pelos índios, muitos deles já sob jurisdição das ordens regulares. A cidade tinha uma igreja principal sob invocação de Nossa Senhora da Vitória onde se celebravam missas e outros ofícios divinos. A bula aponta que era vantajoso que São Luís se desmembrasse da diocese do Brasil, tendo sua igreja elevada a catedral, e que nela fosse “colocado um prelado católico e seu próprio bispo, que possa e deva fortalecer aqueles que ainda estão fracos na fé”⁵. Estava criada a primeira diocese da Amazônia portuguesa.

No mesmo documento já se demarca a especificidade do novo bispado quando se assinala que a sua sufraganeidade está submetida à jurisdição metropolitana, já que o acesso de São Luís a Lisboa era mais fácil. Salvador da Bahia, sede da primeira diocese da América Portuguesa era, sem dúvida, de mais difícil acesso para quem se deslocava a partir da Amazônia. Essa lógica de submissão direta a Lisboa será a mesma quando da criação da diocese do Pará em 1719⁶. Esse é um dado fundamental porque essa ordenação jurisdicional implica que as demandas em segunda instância não seriam remetidas para a Relação Eclesiástica da Bahia, como aconteceria a todas as demais dioceses que foram

canônico. Rio de Janeiro: B. L. Garnier 1866-1873, vol I, tomo II, pp. 588-594. Há traduções para português com muitas imprecisões em SILVA, Francisco de Paula e – *Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão*. Bahia: Typographia de São Francisco, 1922, pp. 52-55 e – MARQUES, César Augusto. Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão. São Luís: Edições AML, 2008, pp. 200-202.

3 O sacrosanto e ecumênico Concílio de Trento em latim e português. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1786, 2 vols.

4 Bula *Super uniuersas orbis*, s/n.

5 Bula *Super uniuersas orbis*.

6 MEIRELES, Mário. *História da Arquidiocese de São Luís*. São Luís: UFMA/SIOGE, 1977, p. 116.

sendo criadas na América Portuguesa. Em casos de agravos e embargos, os documentos do bispado maranhense, e depois os da diocese do Pará, seguiam para a Patriarcal de Lisboa⁷.

As dimensões da nova diocese eram imensas e isso foi comum nos bispados ultramarinos. A bula destaca que o seu território ia “desde o Cabo do Norte, ao longo do litoral e pelo interior da terra até à Fortaleza do Ceará, exclusive, como diocese”⁸. No mapa a seguir é possível contemplar melhor essas dimensões.



Mapa do bispado do Maranhão (1677-1719)⁹

A mesma bula também deixa claro de quem foram as iniciativas para a criação da diocese maranhense: o monarca D. Pedro II. A ele foi concedido

7 Se a bula de ereção da diocese aponta a submissão à Lisboa, isso se reforça com a *Bula Salvatori Nostri*, de 1740, que demonstra que era preciso uma alternativa para tentar resolver os problemas das distâncias dilatadas e da falta de comunicação com o arcebispado da Bahia. A solução era uma ligação direta com a Patriarcal de Lisboa. Isso se confirma por vários documentos, principalmente com as nomeações oficiais do governo diocesano em caso de vacâncias no Maranhão. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Maranhão colonial*. Editora: Alameda-EDUFMA, São Paulo, 2017, pp. 31-32 e p. 51 e p. 156.

8 Bula *Super uniwersas orbis*, s/n.

9 Mapa editado pela autora a partir do que foi confeccionado por HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Rioldo (org.). *História da Igreja no Brasil: primeira época*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. XI. O recorte temporal (1677-1719) recobre desde a criação do bispado do Maranhão até criação canônica do bispado do Pará, respectivamente. Depois da criação da diocese do Pará, a do Maranhão passou a englobar os territórios das capitânicas do Maranhão e Piauí. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Maranhão colonial*. Editora: Alameda-EDUFMA, São Paulo, 2017, p. 27-28.

o direito de padroado¹⁰, o que incluía a obrigação de apresentar um bispo no prazo de um ano, bem como “rendimentos anuais de dois mil e quinhentos cruzados, em moeda portuguesa”¹¹ para o custeio da diocese, o que ele se comprometeu em assumir. O documento deixa clara a interferência régia e Evergton Sales Souza aponta que ereção das dioceses amazônicas (do Maranhão e do Pará) são um bom exemplo de quando a Coroa foi a principal responsável pela estruturação da malha diocesana. Tanto o Estado do Maranhão quanto posteriormente o do Grão-Pará não dispunham de rendas suficientes para arcar com as despesas de dioceses.

O governador, Inácio Coelho da Silva, por exemplo, chegou a afirmar em carta remetida à metrópole que as rendas do Maranhão não eram suficientes para arcar com os custos da nova diocese: os dízimos arrecadados perfaziam um total de um conto oito centos e oitenta mil réis, enquanto a despesa com as folhas de pagamento do civil e do eclesiástico chegavam a quatro contos e dezessete mil réis. A Coroa, sob essas prerrogativas do Padroado, determinou que a Provedoria da Fazenda da Bahia transferisse o valor necessário para o pagamento da folha eclesiástica da nova diocese do Maranhão¹². A expansão das fronteiras de seus domínios e a necessidade de uma melhor gestão das tensões existentes entre missionários e colonos, por causa da mão de obra indígena, devem ter sido, segundo Evergton Souza, algumas das preocupações políticas que foram levadas em conta na decisão régia de solicitar a criação das novas dioceses¹³.

Desse modo, não se pode entender a criação da diocese maranhense sem ter em conta o contexto histórico e as especificidades da região. Karl Arenz e Frederik Matos afirmam que é preciso inserir a região na macroconjuntura

10 O padroado consistia num conjunto de direitos (honoríficos, de apresentação às autoridades eclesiásticas dos servidores das igrejas e de cobrança de rendas) e de encargos (construir e defender igrejas, provê-las de objetos de culto, assegurar a sua sustentação e a dos clérigos) que a Igreja atribuía, como recompensa pelos serviços prestados, aos fundadores, construtores e dotadores de igrejas ou de benefícios eclesiásticos PAIVA, José Pedro; FILHOAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo (dir.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2020. p. 354.

11 Bula *Super uniuersas orbis*. s/n.

12 SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa. In: GOUVEIA, A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: novos olhares*. Lisboa: CEHR/Universidade Católica Portuguesa, 2014, v. 1, p. 175-195.

13 SOUZA, A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa, p. 183-184.

do Império Luso se quisermos compreender a Amazônia no último quartel do século XVII. Esse foi a época do que os autores chamam de crescente “atlantização” do Império luso, já que foi governo de D. Pedro II que muitas iniciativas foram tomadas em favor do Maranhão e Grão-Pará¹⁴. Os autores destacam, por exemplo, que o estanco do ferro, em 1676, colocou sob o controle da Fazenda Real a importação e comercialização de ferro e aço¹⁵. Depois disso, baunilha e cacau também tiveram suas taxações afixadas, além de outras drogas do sertão destinadas à exportação¹⁶. Desse modo, é fundamental entender que a criação da primeira diocese e as duas leis complementares publicadas no ano de 1680 também são de grande importância no projeto de dinamização interna da região amazônica sob o comando de D. Pedro II e de suas ações para um melhor controle político da região¹⁷.

A criação da diocese consolida mais uma ação em torno da autonomia de governação da região amazônica ou, como comenta Luciano Andrés Silva González, “el obispado constituía así un instrumento que podía reforzar medidas políticas regias, pues la organización política y administrativa se articulaba preponderantemente en directa dependencia con la corona”¹⁸. O território já era politicamente uma unidade administrativa em separado do Estado do Brasil desde 1621, quando a Coroa portuguesa criou o Estado do Maranhão – por carta régia de 13 de junho – com capital em São Luís, embora ele estivesse subordinado ao Governo Geral do Brasil. O chamado Estado do Maranhão e Grão-Pará, com sede em São Luís, teve seu fim em 6 de agosto de 1753. O Maranhão se tornou então uma unidade subalterna do Pará e o estado passou a se designar de Grão-Pará e Maranhão. Apesar de toda essa transição política, o que é fato incontestável é que essa zona da América Portuguesa gozava de

14 ARENZ; Karl; MATOS, Frederik Luiz Andrade. Informação do Estado do Maranhão: uma relação sobre a Amazônia Portuguesa no fim do século XVIII. *R. IHGB*, Rio de Janeiro, ano 175, n. 463, p. 349-380, abr./jun. 2014, p. 151.

15 ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL (doravante, ABN) Livro Grosso do Maranhão, v. 66, p. 39 e 40.

16 ABN, Livro Grosso do Maranhão, vol 66, pp. 41-48.

17 A primeira lei regulamentou a introdução de “negros da Costa de Guiné” (ABN, Livro Grosso do Maranhão, 1948, vol 66, pp 51-56) como opção de mão-de-obra escrava e garantiu o controle sobre os descimentos e a fundação de novos aldeamentos aos padres da Companhia de Jesus. A segunda lei, “Ley Sobre a liberdade do gentio do Maranhão” (ABN, Livro Grosso do Maranhão, 1948, vol 66, pp 57-59) decretou a liberdade dos índios de toda forma de cativeiro e servidão.

18 GONZÁLEZ, Luciano Andrés Silva. “*Los Primeros Obispos de Maranhão (1677-1700): Religión, Poder y Discordias*”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, 2021, p. 12.

independência político-administrativa e a criação do seu primeiro bispado em 1677 reforçava essa autonomia especialmente ao subordiná-lo, como dissemos, à Patriarcal de Lisboa.

Introdução da jurisdição ordinária e administração diocesana

Antes da criação da diocese, o que se sabia sobre a inserção da região no catolicismo é decorrente da ação das ordens regulares¹⁹. Primeiro chegaram no mundo amazônico os Franciscanos da Província de Santo Antônio²⁰. Depois vieram os missionários da Companhia de Jesus e com o passar dos anos chegaram a Ordem dos Carmelitas e dos Mercedários. As províncias dos franciscanos também estiveram no território, eram eles os Capuchos da Piedade e os Frades da Conceição da Beira e Minho²¹. Essas ordens regulares esquadriharam a região, atuaram na missionação e foram fundamentais no contato com os indígenas, mas respondiam aos superiores de suas casas e, claro, ao Papa. A monarquia viria estabelecer ligações mais estreitas com os bispos e o já mencionado padroado régio é uma das bases explicativas para isso. Só com a chegada, em 1679, do primeiro bispo da região, D. fr. Gregório dos Anjos, é que a jurisdição ordinária foi instalada na região²².

Nascido em Lisboa, por volta de 1617, D. Gregório tornou-se cônego da Congregação de São João Evangelista em 10 de setembro de 1635²³. Estudou

19 Em artigo recente, apresentei dados sobre como funcionou a administração eclesiástica na Amazônia no período anterior à criação da diocese. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça, “O primeiro bispo deste Estado’. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”, Trashumante. *Revista Americana de História Social*, v. 17, p. 34-58, 2021. DOI: 10.17533/udea.trahs.n17a02, pp. 40-45.

20 No Maranhão, os padres Luis Figueira e Francisco Pinto, da Companhia de Jesus, teriam sido os primeiros a chegar, em 1607. PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos. Poranduba maranhense, ou Relação historica da província do Maranhão [...] com [...] um dicionario abreviado da lingua geral do Brazil. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, v. 54, pt. 1, p. [4]-277, 1891, p. 43.

21 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas na Amazônia do século XVII. *Revista Tempo*, v. 19 n. 35, Jul.-Dez. 2013, p. 25.

22 A bula original da sua nomeação está em IAn/TT, Maço 39 de bulas, nº 35.

23 MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana, histórica, critica, e chronologica, na qual se comprehende a noticia dos autores portuguezes, nas obras, que compozeraõ desde o tempo da promulgação da Ley de Graça até o tempo presente*, t. IV, Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759, p. 153.

em Évora e Coimbra e foi vice-reitor do convento dos Lóios de Lisboa²⁴. Fez juramento e profissão de fé em Lisboa a 13 de Julho de 1677²⁵. Sua precocização como bispo do Maranhão ocorreu em 30 do de Agosto de 1677²⁶. Antes de ter sido eleito bispo do Maranhão, foi designado para o bispado de Malaca, nas Índias Orientais, onde nem chegou a tomar posse. Seu irmão, d. Apolinar de Almeida²⁷, membro da Companhia de Jesus, foi bispo de Alcea, na Abissínia, e foi apedrejado e morto por ordem do imperador Oinadegá em 1638. D. Gregório que tinha fama de grande orador sacro foi também autor da biografia do irmão. Chegou ao bispado do Maranhão em 11 de Julho de 1679, dois anos depois de sua criação canônica e morreu na sua diocese em 1689²⁸.

O segundo bispo e o último a ter jurisdição nesse amplo território que estamos designando de Amazônia Portuguesa foi D. Fr. Timóteo do Sacramento. Ele nasceu em Lisboa em 5 de fevereiro de 1653 e professou na Ordem dos Eremitas de São Paulo, da Congregação Serra d'Ossa, no Convento do Santo Sacramento daquela cidade, em julho de 1670. Assim como D. Gregório, que teve nomeação anterior à do bispado do Maranhão, D. Timóteo foi confirmado como bispo de São Tomé e Príncipe em 2 de janeiro de 1693 e depois foi nomeado bispo do Maranhão por D. Pedro em 1695, nomeação confirmada pela bula papal de Inocêncio XII, *Gratiae divinum praemium*, datada de dezembro 17, 1696²⁹. Ele chegou ao bispado do Maranhão, em 1697, onde

24 ASV, Archivio Concistoriale, Proc. Consistoriales, vol. 76, fl. 522.

25 ASV, Archivio Concistoriale, Proc. Consistoriales, vol. 76, fl. 522.

26 ASV, Archivio Concistoriale, Acta Camerarii, vol. 22, fl. 233.

27 D. Gregório, da Congregação dos Lóios, foi reitor do Convento de Évora e Principal e Procurador da Congregação dos Cônegos de São Evangelista junto à cúria romana. MEIRELES, *História da Arquidiocese de São Luís*, p. 95.

28 João Felipe Bettendorff, que, entre outras atribuições, foi reitor do colégio de São Luís, procurador extraordinário em Lisboa e, por mais de um mandato, superior da Missão do Maranhão narrou a entrada do antístite. BETTENDORFF, João Felipe. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXXII, Parte I, 1910, p. 328.

29 Timóteo do Sacramento was born in Lisbon on February 5, 1653. He professed in the Hermits of Saint Paul Order, of the Congregation of Serra d'Ossa, in the Convent of the Holy Sacrament in that city, on July 14, 1670. Confirmed as bishop of São Tomé e Príncipe on January 2, 1693, he would be appointed bishop of Maranhão by King Pedro in 1695, an appointment that was confirmed by the papal bull of Innocent XII, *Gratiae divinum praemium*, dated December 17, 1696. He would arrive in São Luís on June 13, 1697. LARCHER, Maria Madalena Pessoa Jorge Oudinot. *Antropónimos: SACRAMENTO, D. Fr. Timóteo do (1653-1713)*. Online: <http://eve.fcsh.unl.pt/contenteab8.html?idConceito=146&type=concept>. Acesso em: 29 nov. 2019.

permaneceu até 1700. Depois de ir para Lisboa onde pretendia resolver contendas sobre sua administração, jamais retornou ao Maranhão, morrendo em 1713.

É importante destacar como se desenvolveu o governo da diocese desses dois antístites porque isso pode clarificar não apenas as dificuldades enfrentadas, bem como as soluções que foram sendo tomadas para que minimamente a diocese pudesse se estabelecer³⁰. O livro de provisões do bispado³¹ é peça-chave para entender as primeiras medidas desses dois bispos e aponta caminhos do que também deveria ser prática nos demais bispados da América Portuguesa nesse período. Em 1688, por exemplo, D. Gregório dos Anjos proveu o padre João Rodrigues Calhão nos ofícios de escrivão da “Camara e Auditorio Ecleziastico, justificações e Cazamentos”. Sobre o governo de D. Timóteo constam dezoito provisões e sete cartas pastorais. No ano de sua chegada, 1697, tal qual seu antecessor, nomeou vigário-geral³², escrivão do auditório e da câmara³³, dentre outras. Tais ofícios eram fundamentais para o funcionamento da Justiça Eclesiástica e não espanta que entre as primeiras ações desses bispos na diocese estivesse a escolha desses oficiais.

O que gostaria de chamar atenção é sobre as provisões relativas ao Grão-Pará. Belém, como cabeça de capitania, tinha importância chave e isso não foi desconsiderado pelos dois antístites. D. Gregório passou uma “Instrução que hade guardar” na “Cappitania do Pará” a quem ocupasse o cargo de

30 D. Timóteo queixou-se muito da falta de oficiais para auxiliá-lo no governo da diocese e pediu que se nomeassem dignitários eclesiásticos. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). *Revista Brasileira de História (on-line)*, v. 40, p. 83, 2020.

31 Trata-se do Livro de Provisões número 81. Este é provavelmente o Livro da Chancelaria, pois não contém apenas as provisões. Manteremos a nomenclatura da catalogação para facilitar a localização por outros interessados.

32 Cabia a ele “toda a administração da Justiça”, “o conhecimento de todas as causas crimes, e cíveis de foro contencioso” e perante ele se deviam “dar as denunciaçãoens, e querelas”, e devia “inquirir dos delitos, e pronunciar os culpados, e proceder contra elles a prízão, quando o caso o merecer”. Em outras palavras, era o juiz do Tribunal Episcopal, estando subordinado diretamente ao bispo. *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Metropoli do Brasil*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1834, Tit II, § I, fl. 16; n 62, fl. 19 e n 63, fl. 19, respectivamente

33 A sua função principal era “escrever todas as cousas ordinárias ou summarias, quer sejam cíveis ou crimes, que se processarem perante o vigário-geral, e em todos os seus preparatórios, emergências, dependências, e execuções” e ainda “em todos os aggravos que vierem, ou remmeterem os nossos Vigários de Vara por não caberem em sua alçada, ou lhe remmeter qualquer outro Julgador”. *Regimento do Auditório...*, 1864, tit XVII, n.530, fl. 114.

“Vigário Forâneo e Juiz dos Resíduos e Justificações Eclesiásticas” e nomeou o padre Manuel Estácio Galvão como “Vigario da Vara Furaneo com vezes de Geral com jurisdição ad Universalem Cauzarum que bem administre justiça conhecendo de todas as causas que se moverem na Capitania do Pará e seus distritos”³⁴. A provisão desse vigário forâneo, provavelmente a mais antiga que se tem documentada na América Portuguesa desagradou os moradores do Pará e os oficiais da Câmara de Belém que logo em 15 de março de 1688 enviaram queixas ao monarca. As informações davam conta que o escolhido era “de ruim vida, e custumez, pouco talento, e capacidade por Visitador, Juiz dos cazamentos, Vigário da Vara, com poderes de geral”³⁵.

Belém, como disse, era ponto estratégico da Amazônia Portuguesa e onde residiam as autoridades seculares mais importantes, como o governador, o ouvidor e o procurador da coroa, além de possuir um senado da Câmara em constante correspondência com Lisboa. Um vigário forâneo do Pará com funções delegadas e alargadas representava a própria figura do bispo e a jurisdição ordinária passou a ter um representante à altura das demais autoridades. Esse desconforto nas instâncias de poder iria se tornar uma constante e embora São Luís, como sede do bispado, mantivesse o centro do poder episcopal, Belém não ficou desassistida³⁶.

A existência dessa vigararia forânea no Pará parece que já era ponto definido quando o segundo bispo chegou. O que D. Timóteo do Sacramento fez foi complexificar ainda mais as funções que cabiam à estrutura de poder eclesiástico no Grão-Pará ao nomear padre Francisco Tavares de Macedo da Capitania do Pará como Vigário da Vara³⁷ Forâneo de 1698. No docu-

34 Arquivo Público do Estado do Maranhão (doravante APEM), Acervo Eclesiástico, Livro de Provisões, n 81.

35 Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Capitania do Pará (doravante PA), doc. 270 (grifo nosso)

36 Em São Luís, o bispo D. Gregório dos Anjos nomeou o padre Joseph Gonçalves Golarde para a função vigário-geral em 1689. O cargo de vigário forâneo estava acima daquele de vigário da vara, embora tivesse menos funções e privilégios que o de vigário-geral, que ficava na sede do bispado. APEM, Livro de Provisões n. 81.

37 Aos vigários da vara era permitido tirar devassas, receber denúncias, fazer sumário de crimes de sacrilégio cometidos em lugares sagrados ou contra clérigos das freguesias de sua jurisdição, proceder contra os desobedientes em qualquer matéria de seu ofício fazendo auto e inquirição de testemunhas, poderiam tomar contas de testamentos; passar monitórios e dar sentenças de ação de 10 dias etc. Para conhecer mais atribuições, consultar: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (Regimento do Auditório Eclesiástico

mento consta que “aos moradores da Capitania do Pará e suas annexas assim ecclesiásticas como seculares reconheçam” a sua autoridade e ainda instruíra que o “respeitem e obedeçam como seo Prelado”. Trata-se, portanto, de uma jurisdição alargadíssima a ponto de determinar que o obedecessem como se fosse seu prelado.

Na prática, esse vigário forâneo poderia suspender pregadores e confesores, poderia tirar e inquirir autos de casamento e não tendo impedimentos sentenciá-los na forma do Sagrado Concílio de Trento. Poderia agir contra os párocos que fossem omissos e delinquentes. E, demonstrando objetivamente a jurisdição delegada pelo bispo: deu poder a pôr censuras em defesa da unidade da Igreja e “para obrar tudo aquilo que for do serviço de Deos que por causa da distância não podemos acudir, com devida jurisdição a tudo que for demandas quer civeis, quer crimes e querelas e quaisquer causas litigiosas”³⁸.

É importante apontar que esse alargamento de atribuições dadas ao vigário forâneo do Grão-Pará foi feito muito antes da publicação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707. Só com o sínodo da Bahia é que se estabelecerá uma norma de funcionamento dessas vigararias forâneas que funcionavam com atribuições de vigararias gerais, como foi o caso de Sergipe d’El Rei³⁹. Tanto D. Gregório dos Anjos quanto D. Timóteo do Sacramento pretendiam melhor atender aos habitantes do Pará, tão distantes da sede do bispado em São Luís. As distâncias tinham que ser levadas em consideração porque a dificuldade de comunicação aumentava o tempo de resolução dos conflitos e de atendimento das demandas. Vigários forâneos que tinham

em anexo); estudo introdutório. Edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p.840-842. Os processos em segunda instância ou de maior gravidade deveriam ser remetidos para a sede do bispado onde seriam julgados no Auditório Eclesiástico. Apenas na segunda metade do século XVIII é que o bispado do Maranhão terá outra vagararia forânea, dessa vez no Piauí. MUNIZ, *Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Maranhão colonial*, p. 48. Gustavo Augusto Mendonça dos Santos, localizou estrutura de vigararia forânea semelhante no bispado de Pernambuco no século XVIII. SANTOS, Gustavo Mendonça dos. *A justiça do bispo: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco no século XVIII*, Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

38 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Acervo Eclesiástico, Livro de Provisões, n. 81, s. n.

39 VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (Regimento do Auditório Eclesiástico em anexo); estudo introdutório*. Edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 842-844.

funções que se aproximavam das de um vigário-geral eram representantes direto dos bispos no Grão-Pará.

Os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino permitem observar como essa jurisdição alargada foi se consolidando e demonstram que havia instalada a instância do Juízo Eclesiástico em Belém, o que confirma a especificidade das provisões de vigário da vara forânea aqui apresentadas. Ainda no governo diocesano de D. Timóteo do Sacramento, o “vigário-geral do Pará”, padre Antonio Maciel Parente, recebeu denúncia feita por Manuel de Oliveira Pantoja contra o padre Francisco Soares de Albergaria, em 1705⁴⁰. O interessante é o detalhe de que Pantoja diz já ter feito essa denúncia em outra ocasião ao “Pe. Manoel Nunes da Veyga vigário geral desta cidade”. Tanto Belém como São Luís possuíam, desse modo, uma estrutura burocrático-normativa de atuação da justiça eclesiástica desde fins do século XVII. A criação da diocese do Pará em 1719 vai consolidar as diretrizes e a independência de poder eclesiástico dessa região. Obviamente que a complexificação da malha diocesana irá aprofundar e refinar o funcionamento da justiça eclesiástica na Amazônia, mas como já mencionado, a introdução da jurisdição do bispo não se fez sem conflitos. É o que examinaremos a seguir.

Dois bispos e suas contendas: dificuldades de consolidação da jurisdição episcopal

Tanto D. Gregório dos Anjos quanto D. Timóteo do Sacramento tiveram seus governos diocesanos marcados pela tentativa de consolidação da jurisdição ordinária na Amazônia Portuguesa. Em dois estudos recentes, examinei longamente como a atuação desses antístites foi marcada pelos conflitos com autoridades seculares, com membros do clero regular e até com a população⁴¹. Resumidamente apresentarei aqui alguns detalhes desses conflitos sem perder

40 Manuel de Oliveira Pantoja afirma que o padre Francisco Soares de Albergaria foi expulso da Companhia de Jesus porque era “hu' clérigo mal dizente emfamadador das honras e vidas alheias, que lhe não escapa Religioso, ministro secular, viúva, casada ou Donzela fazendolhe sátiras em versos defamatorios”. AHU, PA, doc. 411

41 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça, “O primeiro bispo deste Estado'. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”, Trashumante. *Revista Americana de História Social*, v. 17, p. 34-58, 2021. DOI: 10.17533/udea.trahs.n17a02, e MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). *Revista Brasileira de História (on-line)*, v. 40, 2020

de vista a importância de pensar o contexto político da região no período de criação da diocese.

D. Gregório dos Anjos teve muitos desentendimentos com a Companhia de Jesus desde 1680. Essa ordem regular tinha fixação muito antiga na região e não tardaram conflitos com o bispo quanto à missão. Isso ficou preservado pelo traslado de correspondências trocadas entre o bispo e os jesuítas de 13 de agosto de 1680 a 11 de abril de 1681. D. Gregório logo demonstrou que todas as decisões quanto à pregação e confissão deveriam, conforme o Concílio de Trento estipulara, passar pela sua aprovação, o que gerou muita insatisfação dos inacianos, já acostumados a não precisarem de autorização para esse fim, para o que alegavam ter privilégios concedidos por Roma⁴².

Além disso, as queixas maiores feitas pelo bispo eram as de desrespeito à sua jurisdição episcopal. D. Gregório questionava frontalmente se os inacianos eram missionários ou párocos naquela região. Reclamou ter notícias de que no interior do território os jesuítas estavam unindo e desunindo paróquias, numa afronta imperdoável à sua jurisdição. Disse saber que apesar das proibições que tinha lhe imposto, esses missionários continuavam batizando e pregando aos índios sem autorização. Requereu que finalmente apresentassem os breves papais que diziam ter e que davam autorização e privilégios para agirem nesse sentido. A contenda se arrastou por meses.

O ponto nevrálgico do conflito foi a jurisdição sobre os índios. Com a instalação da diocese, o bispo passou a questionar o protagonismo dos jesuítas quanto à administração dos nativos. O contexto é fundamental para perceber a questão. Se os jesuítas estavam praticamente incontestes atuando floresta adentro, em 1680 a presença do bispo passou a problematizar esse protagonismo. A lei de liberdade dos índios daquele ano demonstra como o Companhia de Jesus ganhou ainda mais destaque, já que garantia a eles o direito de penetrarem no sertão amazônico “levantando igrejas para cultivarem os ditos índios na fé e os conservarem nela”⁴³. O jesuíta Pedro de Pedrosa afirmou a D. Gregório em 1681 que “nunca nenhum Bispo cuidou que os missionários da companhia lhe usurpassem a jurisdição sem embargo de que sempre ali, como aqui, forão

42 MUNIZ, “O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”, p. 46-49.

43 ABN, vol 66, p. 53-54.

eles os Parochos dos Índios já cristãos, e os que tiveram a sua conta a conversão dos gentios”⁴⁴.

O jesuíta se referia ao que acontecia em outras possessões onde já havia bispados instalados, como nas Índias e no bispado do Brasil. O bispo, entretanto, não recuou em suas acusações de usurpação de jurisdição e o advertiu que naquele estado era “tanto Bispo dos brancos, como dos Índios, e que a jurisdição Episcopal alcança ate os últimos fins delle”⁴⁵. Apesar de terem feito uma concordata⁴⁶ para resolverem suas dúvidas quanto às questões de jurisdição, o fim do conflito só veio com atuação direta do monarca que se posicionou favoravelmente aos inacianos em 1684. Sem negar o fato de a jurisdição episcopal ser “fundada em direito”, o que não se podia “diminuir, alterar nem remover por algum modo que não seja ordenado pelo sumo pontífice”, o rei reconheceu “a utilidade de serem governadas as ditas Aldeas com toda jurisdição pelos ditos Padres” jesuítas, o que segundo ele era essencial à “conservação e liberdade dos índios”⁴⁷. Por fim, pediu a D. Gregório que não apenas acatasse a decisão, mas ajudasse e favorecesse a sua prática.

A coroa tentava um equilíbrio de forças delicado e isso se observa com suas atitudes que ora atendiam aos clamores da Companhia de Jesus, ora atendiam ao bispo, seu representante na região. Isso nos leva a perceber que a efetiva aplicação das diretrizes tridentinas em solo amazônico iria esbarrar na realidade específica do espaço e no seu contexto político. A visibilidade da autoridade prelatícia caminhava paulatinamente e contrariava a presença antiga e consolidada do clero regular, notadamente da Companhia de Jesus e isso não aconteceria apenas com o clero regular, já que D. Gregório também se indispôs com as autoridades seculares quanto à administração da mão de obra indígena.

Se, de um lado, a lei de 1680 conferiu mais atribuições aos jesuítas, o bispo também ganhou um protagonismo diferenciado na referida lei. A partir daquele momento a repartição dos índios aconteceria com a participação de D. Gregório dos Anjos juntamente “com o Prellado dos Capuchos de Santo

44 Biblioteca Pública de Évora (doravante BPE), cód. CXV/2-16, fl.92 v.

45 Biblioteca Pública de Évora, cód. CXV/2-16, fl. 93.

46 MUNIZ, “O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”, p. 49-50

47 ABN, Livro Grosso do Maranhão, vol 66, p. 66.

Antonio do logar em que se fizer (a repartição) e a pessoa eleita pela Camara a mais capaz que houver para esta ocupação”⁴⁸. A historiografia consolidou o julgamento de que a partir dessa decisão o bispo tomou medidas pouco escrupulosas, como a atribuição para si próprio de índios para uso do trabalho. Exagero ou verdade, não cabe aqui emitir julgamentos.

O rei não tardou a saber todos os problemas advindos da repartição dos índios comandada pelo bispo. Em carta a Inácio Coelho, governador do Maranhão, disse conhecer as queixas que “fizerão algumas pessoas do povo da desigualdade da repartição, obrando o Bispo absolutamente”. Informou que escreveu a D. Gregório pedindo que lhe obedecesse⁴⁹. Em Lisboa também chegaram queixas que o bispo reclamava do estanco⁵⁰ e os relatos do governador ao rei informavam “que os eclesiásticos, a exemplo de seu prelado, o bispo D. Gregório dos Anjos, falavam muito descompostamente contra essa instituição”⁵¹.

Esses inegáveis conflitos entre as autoridades quanto à repartição dos índios desembocaram na necessidade de um tribunal exclusivo para discutir suas causas. Em 1683 entrou em funcionamento a Junta das Missões trazendo alterações no reparto do “gentio”. O estabelecimento desse tribunal foi, segundo Márcia Mello, uma estratégia importante para mediar as demandas de moradores e missionários⁵². No topo da hierarquia da Junta das Missões, ao lado do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, estavam o ouvidor, o provedor da Real Fazenda e o bispo de São Luís que, tendo seu protagonismo diminuído, permaneceu como membro da referida Junta⁵³. D. Gregório não aceitou pacificamente essas mudanças alegando que um tribunal composto

48 ABN, Livro Grosso do Maranhão, vol 66, p. 50-51.

49 Detalhes estão na missiva de 19 de novembro de 1681. ABN, Livro Grosso do Maranhão, v. 66, p. 61-62.

50 Sobre se darem no Maranhão cumprimento aos assentos do contrato (de março de 1682). *AHU*, MA, códice 268, fl. 32.

51 MARQUES, Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão, p. 205.

52 MELLO, Márcia. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, p. 251.

53 No período do governo diocesano de d. fr. Gregório dos Anjos (1679-1689) havia apenas uma Junta das Missões para as duas capitanias FERREIRA, Ferreira, André Luís Bezerra. “Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)”. Tese de Mestrado em História, Universidade Federal do Pará, 2017, p. 72.

por seculares era inadequado, pelo que foi acusado de tentar dificultar seu funcionamento.

As queixas contra D. Gregório não cessaram e, em 1685, o governador reclamou ao monarca que o bispo deveria ser “amorozo pastor”, mas “pela ambição” agia como “tirano lobo” e era “tão vingativo de afectados agravos e supostas offenças, que a huns castiga os corpos com prizoos, e a outros trata de ferir as almas⁵⁴. As excomunhões que o bispo utilizava para pressionar as autoridades seculares eram a queixa maior. Isso quer dizer que o poder espiritual de que se valia D. Gregório era um elemento novo naquele cenário de disputas. Os conflitos que antes eram resolvidos no terreno dos homens passaram à alçada espiritual e esse era mais um reflexo dos incômodos que a introdução da jurisdição ordinária poderia trazer aos seculares.

Dizendo agir para defender sua jurisdição espiritual, D. Gregório também afirmou não se sujeitar ao Juízo da Coroa que ele considerava ser um tribunal secular criado contra as imunidades da igreja. Alegou que, como antístite, era obrigado a defender “até perder a vida ou derramado sangue de suas veias” a sua jurisdição. O conflito teria chegado a tanto, como conta César Marques, que por carta régia “se ordenou aos ouvidores que não consentissem que o bispo ou seus auxiliares prendessem seculares, o que bem deixa ver que até então isso se praticava”⁵⁵.

Os conflitos com as autoridades régias, no Maranhão e no Grão-Pará, foram constantes nos dez anos do episcopado na Amazônia. Com a morte de D. Gregório dos Anjos em 1689, instalou-se a vacância. O segundo bispo nomeado, D. Fr. Francisco de Lima, jamais veio à diocese. Governou o território por seus procuradores e as provisões de confessores, pregadores, vigário-geral e oficias do juízo eclesiástico são os únicos documentos existentes para o período⁵⁶. Nos anos de vacância, a administração diocesana sofreu um acanhamento que seria natural na ausência do antístite. D. Timóteo, o segundo bispo a residir no território da diocese do Maranhão, só chegaria em 1697. Em 1698 já aparecem as primeiras queixas das autoridades locais contra o bispo. O motivo era uma visita pastoral na qual tinham sido duramente sentenciados vários casais que viviam em concubinato. O Senado da Câmara

54 AHU, PA, doc. 241.

55 Apud MARQUES, Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão, p. 205.

56 APEM, Livro de Provisões n 81, fl sem num.

relatou ao rei que naquela visita o bispo “procedeo absolutamente deixando de observar as disposições do direito canonico, Concilio Tridentino e direção das leis de Vossa Magestade, procedendo em tudo violentamente”. A reclamação maior é que os sentenciados não tiveram três admoestações antes de serem presos, o que contrariava as disposições legais. Além disso, D. Timóteo os “condenou em quantias de dinheiro e degradou sem guardar privilégio e homenagem a alguns dos Reos, sendo cidadãos desta cidade e da governança della, porq as prendeo na cadeia pública do Aljube” e fez “os autos sumários de sinco dias sem dar nomes de testemunhas, nem asseitar apelações e agravos valendose ainda da ajuda de braço secular para as ditas prizois”. A Câmara de São Luís igualmente informou tudo ao governador e ao ouvidor que residiam no Pará⁵⁷.

Ouvidor Mateus Dias da Costa foi enviado do Pará pelo governador para resolver os conflitos. Tão logo chegou, mandou soltar os presos, o que o bispo respondeu com sua excomunhão e dos adjuntos da Coroa. As autoridades seculares responderam com as temporalidades e o bispo teve que ficar incomunicável dentro da sua residência episcopal. Sem respeitar as ordens do ouvidor, D. Timóteo rompeu “o cordão de infantaria que se lhe tinha posto, saindo de casa para o Collégio, e depois para outra parte com duas quartinhas nas mãos a emchellas de agoa a huma das fontes dessa Cidade” e o juiz da coroa mandou fecharem o cerco contra o antístite colocando “travessas nas portas do Palácio Episcopal para assim haver de o obrigar a levantar as censuras”⁵⁸ de excomunhão que tinha aplicado. Os oficiais da câmara pediram que o bispo fosse advertido pelo rei e que ele retirasse as censuras para que a paz voltasse à ilha de São Luís.

O bispo não se deu por satisfeito com o que considerava desrespeito à jurisdição episcopal. O ouvidor deu notícia de que D. Timóteo ia requerer “a Curia de Roma sem ordem de Vossa majestade”, pelo que reclamava que “se abstivesse de semelhantes procedimentos porque do contrário poderia Vossa Magestade usar dos poderes que lhe tocam”⁵⁹ O parecer do Conselho Ultramarino, como se podia imaginar, defende o direito do rei sob Padroado

57 APEM, Copiador de Cartas da Câmara, Livro 28, fl. 55.

58 *Idem*.

59 AHU, MA, doc. 972.

e reclama que o bispo não devia mandar ninguém à Cúria Romana, sem que primeiro precede ordem de Vossa Majestade⁶⁰.

Roma interessou-se pelo que se passou no bispado do Maranhão. Desde 1698, o abade Pasqui relatava que o bispo do Maranhão recebera insultos dos oficiais seculares. Dizia que sua dignidade episcopal e sua imunidade tinham sido desrespeitadas, o que o cardeal Spada – Secretário de Estado de Sua Santidade – respondeu com um pedido de punição ao rei⁶¹. Este, por sua vez, mandou que a causa fosse submetida ao Tribunal do Paço, que escreveu ao bispo que observasse os cânones e o Concílio de Trento. O ouvidor foi repreendido que “desse satisfação conveniente ao bispo e não interferisse mais nas suas causas”, pois “contra os prelados não podiam proceder juízes seculares, sem antes informar o rei, especialmente nas conquistas ultramarinas”⁶².

Para o Núncio apostólico, essas medidas não tinham sido suficientes e ele resolveu escrever ao cardeal secretário de estado pedindo punição aos culpados dizendo, por fim, que teria “satisfação em ler a carta de Sua Majestade resolvendo o assunto para melhor informar o santo padre da solução do delicado caso”⁶³. Apesar que não restarem vestígios da resposta do monarca entre as misivas do Arquivo Histórico Ultramarino e nem nos documentos da Câmara, o Livro de Provisões do bispado preservou uma cópia desse documento. Nele consta que o ouvidor e demais ministros da Coroa usaram “com o Bispo termos indecorosos e escandalozíssimos”, pelo que sua Majestade mandou passar “uma muito áspera repreensão por haver censurado o Bispo” afirmando que “nunca se devia proceder por meios tam áspers contra qualquer sacerdote quanto mais contra hum Bispo sagrado porque nem a Ley das temporalidades chegava a tanto”⁶⁴.

Além das queixas e conflitos derivados da visita pastoral de 1697, D. Timóteo desagradava às autoridades seculares do Maranhão em muitos outros

60 *Idem*.

61 *Apud* PACHECO, D. Felipe Conduru. Relações entre o poder civil e o poder eclesiástico no Estado do Maranhão durante o século XVII. Rio de Janeiro, *Revista do IHGB*, vol 308, Jul-Set, código 161, fl 179 e 210, fl 39, p. 11. Há mais detalhes desses acontecimentos em vários documentos do Desembargo do Paço na Torre do Tombo. IANTT, Desembargo do Paço, Repartição das Justiças e Despachos da Mesa, Maço 937 (1700-1752).

62 *Idem*, código 56, fl 113, p. 12.

63 *Idem*.

64 APEM, Livro de Provisões, n 81, fl. 64.

quesitos. O bispo era acusado de recrutar soldados para abraçarem a vida sacerdotal, o que desagradou o general Gomes Freire de Andrade. O bispo, segundo outras denúncias, teria ameaçado e depois excomungado o Almojarife da Fazenda Real, Salvador Dias, por atrasos no pagamento de sua cômputa e as cartas endereçadas ao Reino davam conta que D. Timóteo não obedecia às decisões do juízo da Coroa e nem de qualquer autoridade secular a ponto de ninguém querer assumir esses ofícios por medo das excomuniões do bispo⁶⁵. Assim como D. Gregório dos Anjos, seu antecessor, que foi acusado de usar sanções espirituais contra os adversários, D. Timóteo foi acusado por essa mesma razão. Com a introdução da jurisdição ordinária no território, o poder espiritual tornou-se mais um elemento nesse jogo de poderes.

Também como seu antecessor, D. Timóteo do Sacramento também entrou em conflitos com ordens regulares, nesse caso, com os religiosos do Carmo e Santo Antônio do Pará, que sepultaram na igreja do Carmo o ouvidor Mateus Dias da Costa, o mesmo que tinha imposto as temporalidades ao bispo. Sob alegação que sepultaram um excomungado em campo santo, o bispo interditou a igreja e excomungou vários religiosos. Constam no Livro de Provisões do bispado cinco pastorais contra os religiosos regulares. Na primeira, contra os padres capuchos, excomungou seu prior; o comissário do convento em São Luís e o provincial da ordem do Carmo do Pará. Por terem recorrido ao tribunal da Coroa, o bispo os acusava de ameaçarem a jurisdição ordinária⁶⁶. Contra os religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo, em outra pastoral, o bispo citou a Bula de Clemente VIII do ano de 1604 pela qual os religiosos do Carmo não poderiam recorrer em Juízo secular. Os religiosos teriam reagido, segundo o bispo, com muita violência se armando com paus⁶⁷ para atacar o tesoureiro da Sé, pelo que foram excomungados. Os moradores do Maranhão e Pará foram proibidos de receberem ofícios divinos desses religiosos sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*⁶⁸.

65 MUNIZ, D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713), p. 88-89.

66 APEM, Livro de Provisões, n 81, fl 47.

67 "A outro dia amanhecera as portarias asi dos frades capuchos como carmelitas guarneçadas de índios armados, e desta sorte abstiveram por muitos dias, o que causou deste Povo o maior scandalo". AHU, Idem, fl. 14.

68 APEM, Livro de Provisões, n 81, fl. 48.

Uma vez mais o monarca teve que interferir. Admoestou o bispo, embora afirmasse proteger seus direitos de governação, mas também admoestou as autoridades locais por desrespeito a ele. Desgastado pelos inúmeros conflitos, D. Timóteo decidiu ir para o Reino onde pretendia resolver seus problemas administrativos pessoalmente com os representantes da Coroa. Tentou autorização para pedir dispensa das funções ao próprio Papa, claro sinal de estreitamento das relações com Roma, mas isso desagradou frontalmente o rei de Portugal. O despacho do Conselho Ultramarino deixou claro que o “vínculo espiritual que os Bispos contrahem com suas Igrejas he tao forte” e as “renúncias dos Bispos ou as transições de largar os Bispados para outros são dificultissimas” que “não devem conceder sem mui considerado exame”⁶⁹. As razões que D. Timóteo alegava para pedir dispensa não convenceram, já que “a enfermidade deve ser nacida de velhice e achaques taes que o façam totalmente inhabel do exercício episcopal... e as enfermidades que justifica o Bispo não são desta calidade”. Finalmente, o parecer destaca que “os Bispos por qualquer trabalho ou disgosto” não devem deixar suas ovelhas, como tinha feito D. Timóteo ao deixar a diocese do Maranhão. O antístite permaneceu em Portugal por 13 anos, de 1700 a 1713, quando faleceu. Jamais voltou ao bispado do Maranhão, mas também não conseguiu dispensa de suas funções.

Conclusão

É preciso problematizar o comportamento desses dois bispos. Se a historiografia lhes conferiu o julgamento como perturbadores da ordem, é preciso, com novas metodologias e novas fontes, tentar clarificar esse comportamento a partir de questões maiores. O que podia explicar a atuação de D. Gregório dos Anjos e D. Timóteo do Sacramento e os conflitos em que se envolveram? José Pedro Paiva alerta que em meados do século XVII os tratados de vertente canônica passaram a se preocupar mais “com a natureza da função e da autoridade episcopal nos seus territórios e com suas obrigações legais”⁷⁰. Ao que parece, a tradição do bispo pastor até então dominante foi perdendo espaço nas publicações sobre o episcopado das décadas do meio do século XVII. Questões

69 AHU, MA, doc. 1102.

70 PAIVA, José Pedro. Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 147.

como administração da diocese e as ambições de centralização da cúria romana figuram como elementos importantes nesse período, o que fica evidente se tomando em conta que “os tratadistas preocuparam-se principalmente em guiar os bispos no exercício dos seus poderes, especialmente o de jurisdição”. A imagem do antístite foi se construindo como a de um “homem que sabia governar a diocese e cujas virtudes eram sobretudo ‘políticas’”⁷¹.

Na documentação produzida pelos dois bispos fica evidente a insistência de que estavam defendendo a jurisdição episcopal. D. Gregório o fez repetidamente quando entrou em conflito com os jesuítas e com as autoridades seculares por ocasião do funcionamento da Junta das Missões. D. Fr. Timóteo – que era teólogo – citou em suas pastorais vários autores e tratadistas quando pretendeu defender sua jurisdição após conflitos com as ordens regulares do Pará⁷². Se, como defende Paiva, “a capacidade de governo do bispo e a defesa da sua jurisdição, tornaram-se essenciais na literatura dessa altura”⁷³, na prática, em áreas de conquista, como o era a Amazônia Portuguesa, isso pode ter sido uma realidade. A introdução da jurisdição ordinária naquele espaço marcado pela atuação já antiga e consolidada de ordens regulares e pelo poder da Coroa manifesto nos seus agentes não deixaria de ser algo complexo. Fundamental também é pensar que o monarca não escolheu esse bispos entre as ordens mais antigas naquele espaço. Escolheu e nomeou dois bispos de casas sem muita tradição, talvez tentando evitar que esses antístites pudessem favorecer seus irmãos de ordens, o que é apenas uma hipótese.

O padrão de bispos nos finais de Seiscentos e nos século XVIII, como aponta Paiva, “foi do bom governador e defensor do seu poder jurisdicional na esfera da Igreja” destacando-se “uma preocupação evidente com a defesa da jurisdição episcopal nos seus territórios e com a afirmação dos bispo como zelador da fé, por via do controlo de pregadores e confessores”⁷⁴. D. Gregório dos Anjos, por exemplo, logo em sua chegada tentou estreitar a vigilância sobre quem receberia as cartas de pregar e confessar. A historiografia, entretanto, endossou o que disseram os agentes da coroa sobre os dois antístites, ou seja,

71 Idem, p. 148.

72 APEM, Livro de Provisões, n 81.

73 PAIVA, Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777), p. 151.

74 Idem, p. 152-153.

que eram desregulados, autoritários e pouco escrupulosos⁷⁵. Para entender esse julgamento é preciso levar em conta que tais autoridades e as ordens regulares estavam acostumadas a agirem sem interferência de outro poder, especialmente na esfera espiritual, já que antes não existia um bispado na região. Eram eles, oficiais da coroa e ordens regulares, respectivamente, a monarquia e a Igreja na região. Quando chegaram os bispos que também eram simultaneamente “servidores da Igreja e agentes políticos da monarquia”⁷⁶, o quadro fica deveras mais complexo.

Se as atitudes do monarca ora atenderam as queixas de seus agentes seculares e o apelo das ordens regulares, ora atenderam os bispos e suas reclamações de desrespeito a que estavam submetidos, isso não demonstra falta de coerência. Muito pelo contrário, mostra que essa oscilação era comum e típica do exercício de poder naquelas sociedades em que havia sobreposição de instâncias. A região era estratégica, a criação do bispado foi fundamental, mas a introdução da jurisdição ordinária não aconteceria sem conflitos. Novas modificações logo aconteceriam com a criação canônica da diocese do Pará em 1719. O território do bispado do Maranhão, diminuído com o desmembramento da nova diocese, recebeu a capitania do Piauí que foi retirada da jurisdição do bispado de Pernambuco. Essa nova modificação deixa ainda mais evidente os planos da coroa para aquela zona amazônica. Projeto que vinha se processando desde o século XVII. Se antes de 1750 já se tinha uma estrutura administrativa e política consolidada e completamente separada do Estado do Brasil, isso vai se consolidar também no campo da jurisdição espiritual com a expansão a leste do bispado do Maranhão⁷⁷.

Aqui não se pretendeu defender ou justificar as atuações de D. Gregório dos Anjos e D. Timóteo do Sacramento, porque esse não é o ofício do historiador. O que se intentou foi matizar seus comportamentos à luz de novas fontes, de nova perspectiva metodológica, mas principalmente levando em consideração contexto político e as especificidades locais. Os primeiros bispos da diocese do Maranhão tiveram, como vimos, suas dificuldades, mas insistiram na defesa de sua jurisdição episcopal. A diocese já era uma realidade na Amazônia.

75 MUNIZ, D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713), p. 81 e MUNIZ, “O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689”, p. 37

76 PAIVA, Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777), p. 183.

77 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; ARAÚJO, Pedrina Nunes. *A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII*. (no prelo).

ENTRE LISBOA E O BISPADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ: A AÇÃO INQUISITORIAL DURANTE O REINADO DE D. PEDRO II

Leila Alves de Carvalho¹

Introdução

“Os inquisidores apostólicos contra a herética pravidade e apostasia tinham a obrigação de procurar, reprimir e extirpar todo o delito e crime de heresia e apostasia, para maior conservação dos bons costumes e pureza da nossa Fé católica”². Essa afirmação nos deixa claro os objetivos centrais do Tribunal do Santo Ofício: a aplicação de uma política de disciplinamento moral e religiosa visando à homogeneização dos costumes através da imposição do poder por parte do padroado português. Essa demanda, comum ao Reino e às colônias ultramarinas, alcançou a Amazônia portuguesa a partir do século XVII e se espalhou neste território através do artifício das visitas pastorais e tendo nos padres da Companhia de Jesus importantes aliados no espaço colonial.

1 Doutoranda em História Social da Amazônia pelo programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Este artigo reflete as primeiras impressões de uma pesquisa de doutoramento ainda em fase inicial.

2 SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005, p. 320.

Neste capítulo, pretendemos fazer uma breve apresentação quanto à atuação do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa e no Maranhão e Grão-Pará durante a regência e reinado de D. Pedro II, entre 1670 e 1706, período em que, dentre outras coisas, foi marcado pela suspensão das atividades inquisitoriais em todo território português d'aquém e de além-mar. É preciso compreender que o governo de D. Pedro II foi marcado pela diplomacia e por relações complexas com a Inquisição que, nesses tempos, ainda atuava ao modo de proceder da Inquisição espanhola, ou seja, em certa medida, enxergava principalmente no criptojudaísmo uma grande ameaça à fé católica. Apesar da relevância do monarca D. Pedro II, tanto pela astúcia como pelas medidas político/econômicas que implementou durante seu reinado e que foram de grande valia para restaurar economicamente o império português, sua história ficou por anos no ostracismo historiográfico, todavia, esse cenário começou a se transformar a partir dos trabalhos de Maria Paula Marçal³ e Nuno Gonçalo Monteiro⁴ que, de maneira pontual, nos ajudaram a perceber a dinâmica estabelecida no Reino em meados do século XVII.

Dentro de um contexto marcado pela vigilância e imposição de costumes morais e religiosos praticados na metrópole e espelhados no ultramar, principalmente com relação aos considerados cidadãos portugueses, temos a Inquisição, como instituição diversas vezes apresentada a partir de sua crueldade e de sua austeridade, mas que, apesar de seguir rigorosos códigos de conduta, conseguiu se adaptar às situações diversas impostas pelo espaço no qual deveria exercer suas funções. Além disso, apesar dos embates de força com os agentes de poder local, a Inquisição podia agir de forma condescendente em certas denúncias, evitando castigos corporais e optando por aplicar penitências espirituais. A partir dessa afirmação, pressupomos que, principalmente no ultramar, a balança dos rigores inquisitoriais poderia pender, em maior ou menor grau, conforme a relevância social dos sujeitos denunciados.

Essa prática pode não estar exposta claramente nos documentos inquisitoriais, principalmente nos Cadernos do Promotor por se tratar de uma

3 LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

4 MONTEIRO, Nuno Gonçalo. "D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança". In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1998.

documentação preliminar, mas, em alguns casos, conseguimos perceber nas entrelinhas das queixas ações singulares na atuação dos agentes inquisitoriais, principalmente ao tangenciarmos para o espaço colonial, especificamente à Amazônia portuguesa. Um espaço que se tornou importante durante a administração de D. Pedro II, a partir da criação do Bispado do Maranhão em 1677, onde a Companhia de Jesus, em dado momento, foi colaboradora do Tribunal do Santo Ofício, conseguindo o apoio necessário aos projetos desenvolvimentistas da metrópole, demonstrando dessa maneira que a consolidação da sociedade na Amazônia portuguesa foi uma ação com propósitos muito mais político que pastoral.

Nesse sentido, buscaremos na produção de Maria Paula Marçal Lourenço⁵ a base que nos ajudará a refletir sobre D. Pedro II e os métodos utilizados em seu governo quanto à ação persecutória da Inquisição e à tentativa de normatização dos costumes. As contribuições sempre importantes de António Hespanha⁶ e Yllan de Mattos⁷ quanto ao estudo das instituições no Antigo Regime português e as críticas ao Santo Ofício, respectivamente; e, Karl Arenz⁸, com sua prestigiada pesquisa acerca da atuação da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, com especial atenção ao Bispado do Maranhão e Grão-Pará e a trajetória do padre João Filipe Bettendorff. Quanto às fontes documentais, apresentaremos os primeiros resultados quantitativos e qualitativos obtidos nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa e Livro de Índice da Inquisição.

As faces da Inquisição lisboeta

Recompôr as relações estabelecidas entre os interesses reinóis e a Inquisição, tanto no Reino quanto no ultramar, tem se mostrado importante para percebermos que, pela perspectiva administrativa, a Inquisição se

5 LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

6 HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político em Portugal século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

7 MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Rio de Janeiro: MAUAD/Faperj, 2014.

8 ARENZ, Karl. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Editions Universitaires Européennes/French Edition, 2018.

reorganiza para alcançar seus objetivos. Durante o reinado de D. Pedro II essa possibilidade se torna cada vez mais evidente quando observamos a qualidade das denúncias encontradas nos Cadernos do Promotor referentes ao Bispado do Maranhão e Grão-Pará. Todavia, antes de adentrarmos nesta seara, precisamos entender o contexto em que o Tribunal do Santo Ofício se encontrava durante o último quartel do século XVII.

A Inquisição, apesar do medo que sua existência causou na sociedade, foi uma instituição criticada pelo seu modo de proceder mediante alguns sujeitos (principalmente cristãos-novos)⁹. Um de seus maiores opositores foi o padre jesuíta Antônio Vieira, personalidade importante na história da Companhia de Jesus, que apesar de não condenar o restabelecimento do Tribunal, tecia observações severas quanto aos seus excessos, um embate que o levou, junto à Cúria Romana, a advogar em favor dos cristãos-novos em buscar o perdão geral¹⁰ para esses sujeitos, pois entendia a importância política e econômica dos cristãos-novos e a necessidade em mantê-los no Reino e, junto com eles, seus cabedais, importantes para a economia e para o desenvolvimento da monarquia pluricontinental lusa.

Toda essa demanda acabou por gerar por parte da Sacra Congregação do Santo Ofício (nome oficial do dicastério responsável em Roma) a orientação de que deveriam agir com moderação com os cristãos-novos¹¹. Mas, apesar dessa aparente “vitória”, os judaizantes continuaram a ser o alvo principal dos inquisidores portugueses, haja vista, como demonstrado na Tabela 1, houve intensa atuação do Tribunal em Lisboa nos chamando atenção ao número total de penitenciados um ano após o término do mandato de suspensão da Inquisição. Com isso, entendemos que apesar de não haver atos processuais entre 1676 (ano em que de fato o Tribunal paralisou suas funções) e 1681 (ano de retorno das atividades), as denúncias, aparentemente, continuaram a ser colhidas.

9 MATTOS, Yllan de. “Uma batalha de papéis: a suspensão e as críticas à Inquisição portuguesa (1670-1674)”. *Revista de História Moderna*, Alicante, n. 33, 2015, p. 44.

10 ANTT. *Armário Jesuítico* 1674-1682. Armário Jesuítico, mç. 30, doc. 35, 1674-1682.

11 MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 204.

Tabela 1 – Penitenciados e Relaxados pela Inquisição de Lisboa entre 1670-1682¹²

Ano	Penitenciados	Relaxados	Total
1673	89	9	98
1675	1	0	1
1676	1	0	1
1678	1	0	1
1682	118	4	122

Fonte: Adaptado de MENDONÇA, José Lourenço; MOREIRA, Antônio Joaquim.

Sobre o período de suspensão, a historiadora Maria Paula Marçal Lourenço chega a destacar que

a questão dos cristãos-novos e a suspensão do Santo Ofício obrigaram à nomeação de D. Luís de Sousa, bispo de Lamego, como embaixador extraordinário, em setembro de 1675, a fim de tentar resolver matérias tão delicadas. Quando as negociações haviam retomado o bom rumo, sofreram um novo impasse com a morte de Clemente X, a que lhe sucedeu Inocêncio XI, a 21 de setembro de 1676. Por consequência, tão graves assuntos de Estado apenas foram resolvidos em agosto de 1681.¹³

Fato ainda a considerar diz respeito ao elevado número de processados durante o governo de D. Pedro II serem cristãos-novos e, destes, apenas os reincidentes ou que acumularam denúncias de apostasia às já existentes é que acabaram por ser relaxados ao braço secular e condenados à morte na fogueira. Contudo, especulamos que o número elevado de cristãos-novos processados e penitenciados de maneira “tolerante” tinha por objetivo principal o confisco de seus bens em favor da Coroa, demonstrando que os interesses do monarca poderiam não estar vinculados à questão da ortodoxia cristã.

Presumimos também que a participação de Portugal no conflito contra a Espanha e a crise econômica agravada a partir dessa conjuntura pode ter

12 MENDONÇA, José Lourenço; MOREIRA, Antônio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1980, p.169.

13 LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, p. 255.

cedido de forma direta às aspirações do Santo Ofício em relação à ação persecutória contra cristãos-novos e ao confisco de seus bens. Essa hipótese acaba por ser reforçada quando observamos a Tabela 2 e percebemos que justamente durante o período da Guerra de Sucessão espanhola¹⁴ a ação processual inquisitorial sobre os cristãos-novos voltou a se intensificar em Lisboa.

Tabela 2 – Processados pela Inquisição lisboeta durante o reinado de D. Pedro II

Anos	Judaísmo	Práticas Mágicas	Proposições	Contra a Moralidade
1670-1673	42	04	02	09
1674-1677	03	-	03	03
1678-1681	-	-	01	01
1682-1685	15	02	-	03
1686-1689	02	-	-	01
1690-1693	01	-	01	-
1694-1697	01	01	04	02
1698-1701	06	-	02	06
1702-1706	108	01	03	01
TOTAL	178	08	16	26

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Atentamos também ao fato de que a maior parte das sentenças atribuídas contra esses réus foi de caráter instrutivo/pedagógico, corroborando assim com a nossa suspeita. O outro motivo que também levamos em conta faz referência às consequências da assinatura do Tratado de Methuen¹⁵ com a Inglaterra em

14 No início do século XVIII, a Europa vivia o auge do absolutismo, um período marcado pela articulação da aristocracia no exercício do poder. Foi neste contexto que ocorreu a Guerra de Sucessão ao trono espanhol. Entre 1702 e 1714 a Espanha, motivada pela questão da vacância do trono após a morte do rei Carlos II, por não possuir herdeiros diretos, as cortes espanholas se reuniram e reconheceram Felipe de Bourbon, que chegou a ser indicado por Carlos II, como seu novo rei. Porém, Felipe era neto do rei francês Luís XIV e como este precisaria eleger um sucessor, ventilou-se a possibilidade de o rei espanhol também assumir o trono francês o que gerou tensão em outras aristocracias europeias como por exemplo os Habsburgos. Esta tensão acabou por envolver boa parte dos países europeus, dentre eles França, Inglaterra e Áustria, pois, para além da sucessão, haviam também as questões da disputa e controle pelos espaços coloniais e do comércio transoceânico. À vista disso e por questões de ordem diplomática, política e comercial, Portugal acabou aderindo a esta contenda. Ver: FURTADO, Júnia Ferreira. “Guerra, diplomacia e mapas”. Rio de Janeiro: *Revista Topoi*, v.12, n. 23, jul./dez., 2011 p. 68.

15 Assinado entre portugueses e ingleses no ano de 1703, este segundo tratado composto por apenas três artigos permitia a permuta de produtos têxteis ingleses por vinhos portugueses. Com o tempo este acordo se mostrou altamente desfavorável aos portugueses pois estavam impedidos

1703. Esses dois fatores podem ter obrigado o Reino a encontrar alternativas viáveis para restabelecer seus cofres. Nesse sentido, a aplicação do confisco de bens dos cristãos-novos pode ter sido um dos caminhos encontrados.

Vale ressaltar que esse é um período em que o sistema de governo implementado por D. Pedro II foi marcado por suas tendências absolutistas¹⁶. Ou seja, o Estado em conjunto com a Igreja tinha a responsabilidade de zelar pela ortodoxia católica e pela moral cristã e, para tal, incumbiu o Tribunal do Santo Ofício para essa tarefa. Todavia, na questão dos judaizantes, como já mencionado, cremos que a grande motivação foram os bens confiscados, pois, além de representar parte do lastro necessário para a manutenção do próprio Estado, também poderiam ajudar a garantir a manutenção do Tribunal inquisitorial no ultramar. Ainda sobre os dados apresentados, devemos esclarecer que esses quantitativos tendem a ser maiores, haja vista que a catalogação dos processos da Inquisição de Lisboa durante o reinado de D. Pedro II encontra-se em desenvolvimento.

Destacamos que, por ser um período em que o Estado e a Igreja estavam entrelaçados e que a condição religiosa servia também aos interesses da metrópole tanto do ponto de vista econômico, ajudando a explorar as riquezas naturais das terras conquistadas, quanto da vigilância dos costumes, impondo sua cultura a povos considerados inferiores, a questão da tentativa de disciplinamento social imposto com veemência a essa sociedade abrangia, de acordo com António Manuel Hespanha, os “comportamentos sexuais, as crenças e as atitudes culturais”¹⁷, além de observar de forma criteriosa o cotidiano desses sujeitos, fosse na Corte ou nos espaços coloniais.

de comercializar o vinho do porto com outros reinos e ainda eram obrigados a adquirir produtos industrializados ingleses com preços elevados. Ou seja, o que pareceu ser um bom negócio acabou por causar um atraso ao desenvolvimento econômico português e, esta dependência com o mercado inglês gerou um aumento da dívida externa portuguesa que até seria amenizada com o ouro extraído das minas no Brasil, mas esta alternativa não resolveria o problema em sua totalidade. Ver. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Cacém: Editorial Verbo, v. V, 1980.

16 Marcado principalmente pela posição central do monarca, que era aclamado e não ungido, o qual assumia todos os poderes. Ver. LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

17 HESPANHA, António Manuel. Às vésperas do *Leviathan*. Instituições e poder político em Portugal século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 334.

A Inquisição no Maranhão e Grão-Pará

Ao tangenciarmos a ação inquisitorial para a Amazônia, especialmente no Bispado do Maranhão e Grão-Pará, percebemos a adaptação realizada pelo Tribunal quanto a seus critérios de controle e vigilância pois, enquanto no Reino os cristãos-novos estavam no cerne das devassas, no ultramar ocorria uma dinâmica aparentemente contrária. Sabemos de antemão que havia uma inclinação por parte dos missionários da Companhia de Jesus, que além do trabalho de evangelização eram representantes da Inquisição, em aderir a uma política flexível em relação aos indígenas, em que “cabia a Igreja protegê-los com uma atuação muito mais pastoral que punitiva.”¹⁸

Essa proteção pode ser observada em carta de autoria do padre João Felipe Bettendorff, na qual ele destaca que

não muito tempo depois, pelo mês de junho, fui visitar uma aldeia chamada Itaquí que fica no rio Pindaré. No caminho, os remadores conversavam sobre os seus pajés cativos, dizendo que fui eu quem mandou prendê-los, sobretudo, para serem muito provavelmente queimados na fogueira. Eu não fiz caso dessa conversa e disse àquele que estava praticamente no comando da canoa que os pajés foram presos numa ação militar dos portugueses, pois se eles me tivessem obedecido, eles teriam ficado quites da culpa mediante uma punição de três ou dois dias.¹⁹

Ainda de acordo com o documento, padre Bettendorff deixa claro que o castigo que seria facilmente cumprido pelos pajés (que faziam parte da missão de Tapuitapera) foi pelo fato de os ter surpreendido realizando cerimônias xamânicas com elementos católicos. Ponto interessante a ser observado consiste no fato de estes indígenas terem conhecimento do uso da fogueira como pena para remissão dos pecados, o que nos faz pensar que eles entendiam esse “amparo quase paternal” por parte dos jesuítas e que assumir a condição de

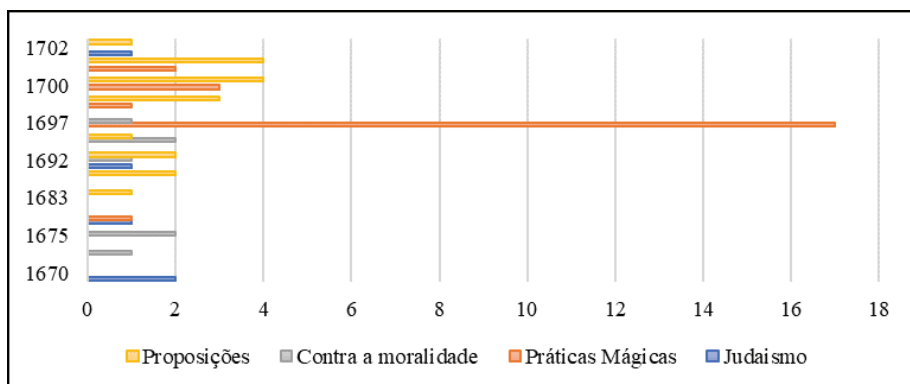
18 RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Da ignorância invencível dos índios”: as sentenças dos processos inquisitoriais na América Portuguesa (séc. XVIII). Comunicação no âmbito do Workshop Luso-brasileiro *A Igreja Católica em Portugal e no Atlântico Português (sécs. XVI-XVIII): uma historiografia em renovação?* realizado no CEHR a 9 e 10 de fevereiro de 2015. Disponível em: www.ft.lisboa.ucp.pt. Acesso em: 10 ago. 2020.

19 ARSI – *Archivum Romanum Societatis Iesu*. Arquivo do Governo Central da Companhia de Jesus, cod. Bras 9, fl.264r. Traduzida pelo Prof.Dr. Karl Arenz.

ignorante possa na realidade disfarçar uma conduta de resistência, proteção e sobrevivência. Possivelmente o atributo da “ignorância” seja um dos critérios que explique o número reduzido de denúncias contra indígenas no Tribunal lisboeta durante a governança de D. Pedro II.

Todavia, a partir do momento em que o Bispado do Maranhão e Grão-Pará demonstra certa “escassez de cristãos-novos”²⁰ em seu núcleo social, o Santo Ofício redireciona sua atenção a outras tipologias de queixas e nestas estão inseridas as chamadas proposições heréticas e os maus costumes morais (sodomia e bigamia principalmente) e as práticas mágicas (feitiçaria, bruxaria e pactos com o demônio) nas quais o morador português se apresenta como agente principal. Nesse sentido e conforme demonstrado no gráfico a seguir, pressupomos que diante da necessidade em justificar a própria relevância do Santo Ofício no ultramar, os agentes inquisitoriais instalados na colônia inclinaram-se sobre esse tipo de denúncias revelando assim uma dinâmica contrária à da Corte que ainda tinha por objetivo principal, como já mencionado, a intolerância ao criptojudaísmo.

Gráfico de denúncias no Maranhão e Grão-Pará entre 1670-1702



Fonte: Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa e Livro de Índices. Disponíveis online no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo

20 Segundo a historiadora Anita Novinsky, haviam judeus conversos no Maranhão que não aceitavam os dogmas católicos e apresentavam costumes considerados impróprios. Porém, por se tratarem de indivíduos importantes nesta sociedade, seja pelo aspecto econômico ou político, se valiam de suas influências para assim inviabilizar as denúncias. Ver. NOVINSKY, Anita. *O Santo Ofício da Inquisição no Maranhão: a inquirição de 1731*. São Luís: UEMA, 2006.

Como demonstrado, há um crescimento significativo sobre as denúncias de práticas mágicas, com especial atenção aos queixumes contra feitiçaria, onde se destaca o protagonismo do morador português expondo dessa forma suas experiências com rituais de povos que eram considerados inferiores. Essa incorporação das práticas indígenas e africanas pelo morador português se deu a partir do uso de beberagens, de balaio, de unguentos e orações que serviam tanto para concretizar desejos pessoais como para cura de moléstias.

Mas, muitas dessas denúncias se baseiam em “ouvir dizer” e tinham por principal objetivo incriminar adversários ao Santo Ofício e, dessa maneira, tentar usar o expediente da Inquisição em benefício próprio. Obviamente tal subterfúgio para alcançar êxito dependia do entendimento do comissário sobre a questão, nesse sentido, tais denúncias poderiam ser registradas, mas não necessariamente se tornariam processos. Vale ainda destacar que os dados mencionados no gráfico fazem referência apenas aos Cadernos do Promotor e o Livro de Índice do período que abrange a regência e o reinado de D. Pedro II. Nesse caso, podemos presumir que esses números sejam mais elevados, haja vista a existência de outras fontes de denúncias as quais não levamos em conta neste primeiro momento, como por exemplo os cadernos de nefandos²¹ e os solicitantes²².

Apesar disso, é importante enfatizar que a documentação inquisitorial nos direciona ao entendimento de que essas novas prioridades da ação persecutória no espaço colonial, neste caso Maranhão e Grão-Pará, se tornam mais evidentes no século XVIII em especial atenção ao período pombalino. Isso possivelmente ocorreu em virtude da movimentação jurídica existente na Corte a favor da concessão do perdão aos judeus²³ devido à sua contribuição no crescimento econômico de Portugal, especialmente no setor mercantil. Essa conduta no Reino se estende ao ultramar e, com isso, a atividade inquisitorial tem a possibilidade de mais uma vez “refazer sua rota”, no qual as queixas contra os maus costumes morais (principalmente a bigamia) acabariam por se sobressair em relação às práticas mágicas.

21 Crimes considerados para a época como abomináveis e execráveis como a sodomia por exemplo.

22 Crimes atribuídos aos padres e ocorridos durante o ato confessional.

23 MENDES, Paulo. *O Marquês de Pombal e o perdão aos judeus: Inquisição, legislação e solução final da questão do perdão aos judeus com o novo enquadramento jurídico pombalino*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2011.

Fato relevante ocorrido durante o reinado de Dom Pedro II foi seu grande interesse pela Amazônia portuguesa, principalmente por questões político/econômica. Neste caso, era preciso consolidar o povoamento na região; vigiar os costumes religiosos e morais dos moradores; garantir a posse do território e, desta forma, efetivar o projeto de exploração dos recursos naturais. Era o chamado pacote socioeconômico que, de acordo com Karl Arenz, “visava dar uma maior estabilidade aos moradores”²⁴, ou seja, a união entre Estado, Igreja e Inquisição garantiria o disciplinamento, o controle social e a possibilidade de um valoroso futuro econômico ao Reino. Nesse sentido, podemos concluir que a condição religiosa servia aos interesses do projeto colonizador, ou seja, “um bispo – pelo padroado estreitamente ligado à Coroa – tenderia a apoiar sem restrições os projetos da metrópole e constituiria, também, um contrapeso frente à expressiva influência dos religiosos, razão do constante descontentamento dos colonos”.²⁵

Não há dúvidas que as Ordens Religiosas, principalmente através da evangelização, foram uma das armas concebidas pelo Estado na tentativa de desbravar esse território em termos geográficos e simbólicos. A Companhia de Jesus²⁶, inclusive, foi de grande relevância nesse quesito, empregando a catequização e as visitas diocesanas como meio de vigilância dos costumes a favor do projeto colonizador. O historiador Caio Boschi chegou a enfatizar a importância da visita pastoral como tentativa de exercer poder e controle sobre a população, partindo do princípio que era função do bispo, enquanto autoridade eclesiástica ordinária, observar o comportamento dos fiéis, apurar as denúncias e punir todos os tipos de desvios, principalmente os costumes.²⁷

24 ARENZ, Karl Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre Jean Phelippe Bettendorff.” *Revista de Estudos Amazônicos*, v. V, n. 1. 2010, p.17.

25 ARENZ, Karl-Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre Jean Phelippe Bettendorff”. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. V, n. 1, 2010, p. 44.

26 Apesar de importantes, “os jesuítas não foram os correspondentes privilegiados dos inquisidores em toda a América portuguesa. Na Bahia, desde pelo menos 1677 até 1693, foram os carmelitas que fizeram a ligação com os inquisidores.” Ver: FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil (Nordeste 1640-1750)*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 129-130.

27 Boschi, Caio. “As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia”. In: *Comunicações ao 10.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, coord. Maria Helena Carvalho dos Santos, vol. 1, Universidade Editora, 1989.

Essa tentativa de impor largamente o enquadramento social abrangia, de acordo com António Manuel Hespanha, os “comportamentos sexuais, as crenças e as atitudes culturais”²⁸, além de observar de forma criteriosa o cotidiano desses sujeitos coloniais, principalmente no que diz respeito à obediência aos sacramentos do batismo, da confissão e do matrimônio. Desse modo, o padroado régio português atribuiu aos tribunais inquisitoriais e eclesiásticos a responsabilidade de averiguar, inquirir, vigiar e punir todos aqueles que não se adequassem a tais princípios, porém, essa atribuição, por vezes, gerou conflitos de jurisdição principalmente em casos de foro misto, como as queixas de bigamia por exemplo.

Apesar de o padroado português implementar na Amazônia os mesmos códigos morais e religiosos existentes na Corte, é importante esclarecer que a aplicação dessa política de disciplinamento dos costumes na região não conseguiu alcançar êxito em sua totalidade, pois, apesar da ação dos agentes inquisitoriais estabelecidos no Maranhão e Grão-Pará (comissários e familiares) e da colaboração/denúncia de alguns moradores interessados em resolver questões pessoais ou com a intenção de se retirar do cerne da vigilância do Santo Ofício, tivemos no Sertão²⁹, ao contrário dos espaços urbanos, um estímulo à prática das ilicitudes pela ilusória sensação de liberdade, fosse através das trocas consensuais ou aquelas praticadas em função da sujeição e da vulnerabilidade, como os atos sodomíticos.

Há de se abrir um parêntese para enfatizar que essa tendência ao desregramento moral na colônia se tornou mais evidente na documentação principalmente a partir de meados do século XVIII. Isso talvez se deva em decorrência da própria política administrativa de tolerância aos cristãos-novos na Amazônia portuguesa devido sua importância para as relações comerciais da região. Assim, durante o reinado de D. Pedro II e, considerando que ainda

28 HESPANHA, António Manuel. Às vésperas do *Leviathan*. Instituições e poder político em Portugal século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 334.

29 Conforme esclarece o historiador Raimundo Neto, “para o período colonial o chamado sertão amazônico era diferenciado, um sertão recortado por rios e igarapés, um sertão caracterizado por ampla comunicação. Constitui-se, assim, um tipo de dinâmica social e econômica que conectava o interior ao litoral, por meio do comércio de escravos, gêneros, de descimentos e missões”. Ao mesmo tempo era um “lugar de liberdade e selvageria”. Ver. NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *“Em aumento de minha fazenda e do bem desses vassalos”*. A coroa, a fazenda real e os contratadores na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). Jundiaí: Paco Editorial, 2019, p. 51-52.

eram poucos os agentes habilitados e a mobilidade espacial era dificultada pela extensão do território, a Inquisição se utilizava de outros meios para justificar sua existência e para tal, tinha nos próprios sujeitos sociais (colonos, índios, mestiços e negros) a ajuda necessária na qual estes passam a assumir o papel de sentinelas, movimentando assim a engrenagem inquisitorial.

Fato curioso acerca dos agentes inquisitoriais estabelecidos na colônia no decorrer do século XVII era o de que esses sujeitos possuíam experiências acerca das culturas e práticas mágico/religiosas a partir de seu contato com outras possessões ultramarinas portuguesas ou pelo aprendizado e vivência na Corte. Todavia, esse conhecimento, ou a falta dele em se tratando de Amazônia, parece ter causado certa imprecisão quanto à qualificação de alguns delitos, como os casos de feitiçaria e bruxaria, causando dessa maneira certa divergência no parecer dos agentes em uma mesma documentação ou em casos similares. A solução encontrada pelo Tribunal do Santo Ofício foi habilitar agentes locais itinerantes e que estivessem familiarizados com o território e com os costumes da região.

Foi graças a esses sujeitos e a sua mobilidade territorial que as denúncias e testemunhos puderam ser coletados. Mas, esta presumida eficácia se viu prejudicada graças ao desconforto e perigos das viagens ao Sertão. Essa afirmação pode ser observada no relato do jesuíta italiano João Carlos Orlandini³⁰, no qual o dito padre se queixa quanto às dificuldades encontradas para a realização das diligências.

A breve demora que fez o navio nesta cidade do Pará e a distância dos lugares até de dois meses e mais de viagem para chegar falar com as pessoas necessárias e isto por mar que o faz mais dificultoso pelos muitos riscos e gastos foi a causa que não pude fazer a diligência. No outro navio Deus querendo não faltarei com a minha obrigação como também de obedecer como súdito que sou as ordens de Vossa Ilustríssima Majestade a que Deus guarde. Pará 10 de julho de 1692.³¹

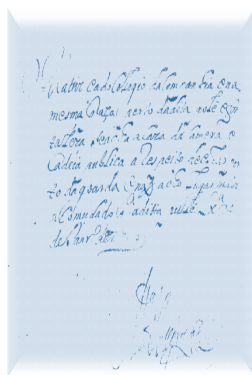
30 De acordo com a História da Companhia de Jesus no Brasil, o padre João Carlos Orlandini era natural da Toscana e no ano de 1662 entrou para a Ordem da Companhia de Jesus. Em 1678 foi enviado para as Missões do Maranhão e Grão-Pará no qual assumiu as funções de reitor do colégio da Companhia, Vice Superior da Missão e Visitador. Ver LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. Tomo 9, 1949, p.29.

31 ANTT. Inquisição de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, n. 262

Apesar de todas essas adversidades, a Inquisição, a partir de meados do século XVII, se tornou cada vez mais presente na Amazônia portuguesa e obteve no Estado confessional um forte aliado pois assim, através das diligências encaminhadas pelo comissário sediado no colégio em São Luís, os agentes inquisitoriais estabelecidos na região coletavam informações que serviriam ao propósito do Santo Ofício. Essa dinâmica da Inquisição no Maranhão e Grão-Pará em controlar, vigiar, conhecer os moradores e zelar pela ortodoxia católica está claramente reproduzida nos documentos concebidos pelo tribunal. Nesse caso em específico, os *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa*.

Um detalhe a mais que nos chama atenção é quanto à aparente inexistência do uso da força ou em que um suposto réu possa ter confessado suas culpas mediante tormento, deixando dessa forma uma impressão de tolerância e da aplicação de uma repreensão muito mais instrutiva do que punitiva. Todavia, destacamos que apesar de não haver comprovações documentais acerca da imposição do tormento pela Inquisição no Maranhão e Grão-Pará, sabemos mediante correspondência datada de 15 de julho de 1700³² entre o visitador eclesiástico padre Francisco Tavares de Macedo e o Conselho Ultramarino que, dentre outros pedidos, solicitou a mudança do Polé (tormento-padrão da Inquisição portuguesa, mas também usado pela justiça militar), até então afixado em praça pública de Belém, por “considerar este instrumento ofensivo aos olhos”. Três anos após esse pedido, o Conselho Ultramarino responde de forma positiva e autoriza a transferência do Polé (conforme fragmento do documento a seguir) para o interior da fortaleza, a qual deduzimos ser o Forte do Castelo devido estar próximo ao colégio da Companhia de Jesus.

32 Projeto Resgate. *Arquivo Histórico Ultramarino*. Referência AHU_ACL_CU_013, Cx. 5, D. 386.

Resposta do Conselho Ultramarino ao padre Francisco Tavares de Macedo

Matriz e do Colégio da Companhia e na mesma praça perto da dita Polé e fortaleza se acha a casa da câmara e a cadeia pública a respeito de [...] perto da guarda e não acho lugar maior acomodado a dita Polé.

Lisboa, 29 de janeiro de 1703.

Fonte: Projeto Resgate. Arquivo Histórico Ultramarino. Referência, AHU_ACL_CU_013, CX.5, D.386.

O Polé, como já mencionado, foi o principal tormento utilizado pela Inquisição portuguesa³³ e a aplicação deste dispositivo, assim como o padecimento causado em suas vítimas, foi minuciosamente detalhado pelo padre João Lúcio d'Azevedo da seguinte maneira:

Sentado em um banco e ligadas as pernas e de mãos para trás, cingiam-lhe os pulsos apertadamente com uma correia; segunda correia já nos braços, aumentava a tração, em casos que requeriam maior severidade. Por uma ou pelas duas se prendia o condenado ao calibre³⁴, com seu gancho na ponta, que passava em uma roldana presa ao teto. Ao mandado dos juízes – sempre três presentes à operação – os verdugos³⁵ levantavam o pulso, tirando o mísero pela corda, primeiramente a meia altura, até à roldana, em seguida; e daí baixava o corpo, devagar e aos solavancos, quando a sentença era de ‘trato corrido’, ou de uma só vez, pelo peso, se de ‘trato esperto’, deixando, em um ou outro caso, a criatura aflita em suspensão no ar. Dos regulamentos não se verifica se algum peso suplementar se amarrava nos pés, mas parece que o do corpo sozinho bastaria para o efeito de crueldade. A torsão dos membros superiores do tronco, o abalo da queda, o repuxar dos

33 *Regimento do Tribunal do Santo Officio da Inquisição Portuguesa do ano de 1640*. Título 14 § 6º.

34 Corda grossa que se amarra no preso para que seja içado. Ver. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino*: áulico, anatómico, architectonico. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 43.

35 Agentes do judiciário que executavam as sentenças de morte. Ver. Idem, p. 436.

ligamentos e a distensão muscular na paragem, tudo isso devia causar dores atrozes.³⁶

Tal era o grau de violência causado pelo Polé que muitas de suas vítimas acabavam por sucumbir em decorrência da perfuração de órgãos vitais resultado de ossos que se partiam durante a execução do flagelo. Todavia, apesar de seu uso nos cárceres da Inquisição em Lisboa, não encontramos, até a presente data, nenhuma denúncia inquisitorial no Maranhão e Grão-Pará durante o reinado de D. Pedro II que nos remeta à utilização desse instrumento como dispositivo auxiliar para a obtenção de confissões.

Contudo, esta ausência nas narrativas não significa falta de atividade, haja vista que devemos levar em conta duas situações: primeiro, em fins do século XVII, o Santo Ofício sofria duras críticas pelo seu modo de agir com seus presos e estas considerações foram expostas em uma publicação datada de 1673 intitulada *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com seus presos*³⁷, de autoria desconhecida e, sendo assim, presumimos que essa exposição pode ter levado os agentes inquisitoriais a omitir o registro do uso da violência em seus interrogatórios no ultramar. Outro ponto diz respeito à própria transferência do Polé para o interior de uma fortaleza militar, o que nos faz considerar que sua utilização, protegida pelos muros do forte, possa ter suprido as necessidades de outras instâncias de justiça, inclusive a militar. Porém, essas percepções ainda precisam ser mais bem averiguadas com outras fontes documentais.

Conclusão

Ao longo da pesquisa, percebemos a figura de um rei perspicaz e diplomático em diversas esferas de poder, dentre elas, a Inquisição. Apesar do clima de instabilidade existente nos primeiros anos do reinado de Dom Pedro II, seus esforços em promover a integralização do Santo Ofício aos planos expansionistas do Reino, tanto pela instrumentalização dos procedimentos inquisitoriais

36 AZEVEDO, João Lúcio d'. *Novas epanáforas: estudos de história e literatura*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1932, p. 172.

37 De acordo com Yllan de Mattos, as “Notícias Recônditas” estão divididas em cinco edições e, fazem críticas aos procedimentos adotados pela Inquisição e não a instituição em si. Ver. MATTOS, Yllan. “As notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821)”. Rio de Janeiro: *Revista Topoi*, v.20, n.40, 2019, pp. 84-110.

no uso do disciplinamento religioso/social quanto pelo comprometimento da Inquisição com o projeto de uma crescente centralização do poder régio, conseguiu, em certa medida, alcançar seus intentos.

Em relação ao ultramar, de maneira mais específica, ao Bispado do Maranhão e Grão-Pará notamos que durante o governo de Dom Pedro II a atuação persecutória da Inquisição se mostrou em discordância com as apresentadas em Lisboa, onde o criptojudaísmo ainda permanecia como principal alvo da ação inquisitorial. Possivelmente essa divergência tenha ocorrido em virtude da “escassez” de cristãos-novos na Amazônia portuguesa, já que esses homens de nação ocupavam posições de destaque nessa sociedade em vias de consolidação. Para além disso, possuíam relações políticas e comerciais importantes no Reino e estas influências no espaço colonial poderia lhes garantir certo grau de tolerância. O mesmo não se pode dizer quanto às denúncias de teor considerado imoral, fato destacado pelas palavras do padre João de Villar ao comentar o excessivo desregramento moral no Maranhão³⁸, onde o Sertão aparecia como um grande espaço facilitador da depravação dos corpos.

Por fim, esclarecemos que não nos cabe, e nem é nossa intenção, fazer comparações entre a Inquisição na metrópole e no espaço ultramarino, tampouco minimizar seu impacto e austeridade durante o reinado de Dom Pedro II. O que pretendemos com esta breve apresentação foi demonstrar que a Inquisição possuía a capacidade de se reinventar, de se adaptar ao tempo, ao espaço e às relações políticas, características que garantiram sua longevidade. Nesse sentido, compreendemos o Tribunal do Santo Ofício como instituição una, mas que primou pela pluralidade em sua atuação.

38 ANT. Inquisição de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, n. 272.

AS AGRURAS DO BISPO DO GRÃO- PARÁ ENTRE TANTAS TENSÕES NO ALVORECER DO OITOCENTOS

Fernando Arthur de Freitas Neves¹

Somente no final do século XIX é que nós iremos assistir uma atuação coletiva do episcopado nacional. No alvorecer daquele século, os bispos estavam muito mais próximos aos dilemas de governar dioceses tão vastas e desprovidos do mais elementar recurso necessário para manter assistência às almas, sacerdotes. Parece lugar-comum falar da falta de curas nas paróquias, tanto quanto daqueles existentes, colados, encomendados ou em alguma situação transitórias, sobre eles pesavam ácidas críticas, desde a débil formação intelectual, acentuando-se sobretudo no que respeita há uma moralidade nada convencional, pois parte destes viviam ostentando amantes, tendo proles extensas de sua própria semente, contestando portanto o voto de celibato, colocando muitos poucas ambições para os bispos quanto aos desafios que estavam a merecer na agenda política, social e econômica na colônia e, depois, no império. A diocese do Pará teve uma linhagem de bispos mais próxima à cultura de reação às mudanças providas pela dupla revolução burguesa, embora tenha sido sensibilizada pela cultura liberal em gestação, não pode ficar imune aos riscos experimentados pela Igreja no mundo, assumindo uma postura de

1 Prof. Associado III da Faculdade de História e PPGHIS/UFPA.

ratificação do direito eclesiástico, sem desconhecer o direito do Estado português, e na sucessão do Estado brasileiro.

Sucedâneo do regalismo português, o regime do padroado amalgamou a esfera civil e a esfera dos negócios eclesiásticos, mas cuidou do cotidiano das relações Estado/Igreja nas paróquias ao viabilizar acordos entre as disputas dos partidários dos portugueses e dos nacionais logo no alvorecer do Estado Nacional; e o caso paraense é ilustrativo desse caminho.

Desde quando ainda era sacerdote, Romualdo Coelho já assumiu importantes tarefas, cujo princípio era manter boas relações entre a hierarquia da igreja e os dirigentes do Estado. Sua competência o projetou para estar presente em momentos bastante ricos, porém bem agitados, como a orquestração da sucessão prevista na manutenção do Estado português, como sendo um Reino Unido, junto a Brasil e Algarves e todos os processos incompletos de modernização nascidos das pressões revolucionárias experimentar da Europa, como foi a demanda das cortes portuguesas para pôr fim ao absolutismo, sem, entretanto, assegurar essa mesma liberdade ao Brasil.

No juramento feito a D. João VI, o representante do bispo lembra da importância do trono considerar o altar para bem governar e exemplifica “os Paraenses, do que segurar a VOSSA Magestade pelo nosso Ministerio, que ainda hoje conservão com a Religião, que recebêrão, sem alteração alguma a mesma obediência”,² situação a ser permanentemente renovada pelo compromisso de afastar os inimigos da ordem celestial e de seus escolhidos para reinar, colocando em risco os direitos como afirmava a “tenebrosa Política do Seculo” ao desprestigiar o “Throno, a pureza do Christianismo”. Em resposta a esses males a religião no Pará “he huma barreira mais inacessível as perigosas inovações”. O aconselhamento não foi absorvido.

Esse incômodo serviu de combustível para a independência do Brasil; notadamente do Pará, com elevação desse conflito entre os partidários do Brasil independente e aqueles ainda atados aos interesses da Metrópole. Esse último conflito prolongou-se na década de 1830, sendo revigorado com a ascensão de

2 COELHO, Romualdo de Souza. *Ratificação do juramento de fidelidade, e vassallagem offerecida ao fidelissimo senhor D. João VI. Rey do Reino-Unido de Portugal, Brazil, e Algarves no dia da sua faustissima aclamação. Em nome do excellentissimo, e reverendissimo bispo do Pará D. Manoel de Almeida de Carvalho*. Rio de Janeiro: Impressão Regia, 1817, P 7. <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174432>.

um segmento popular, apoiando a causa da promoção dos nacionais aos postos de Governo da Província. Sem obterem o resultado requerido, sufragaram a Cabanagem.

Em todos esses processos esteve viva a intervenção de D. Romualdo, perscrutando um caminho para fortalecer a influência da igreja católica no bloco de Poder, porém isso não significa uma intervenção linear. Houve uma série de reposicionamentos ao longo dessa trajetória devido às muitas circunstâncias; inicialmente sua simpatia estava com as cortes portuguesas, logo redefiniu seu papel ao captar a impossibilidade destas mesmas cortes fazerem concessões efetivas para os brasileiros; ou ainda durante os conflitos da Cabanagem, no qual buscou salvaguardar a mediação da igreja entre as forças militares do império, de um lado, e dos revolucionários de outro.

Findado 1840, o rastro de violência provocado pelas tropas do Império para assegurar o seu poder deixou sinais indeléveis, como a perda de aproximadamente metade da população masculina na província; tanto quanto o conjunto de destruição física comprometendo edificações e propriedades alimentou um imaginário bastante negativo quanto às motivações daquela revolução popular. No entanto, D. Romualdo não era mais tão eficiente em suas mediações, sendo o ocaso de sua vida quase colado a esse desfecho.

Autobiografia de Dom Romualdo de Seixas, Bispo da Bahia, nos oferece muitas pistas sobre como procedeu o seu tio, Dom Romualdo Coelho, durante a sua vida eclesiástica, dirigindo inclusive a formação intelectual do sobrinho talentoso, quanto a presença deste na igreja no Pará. Se houve uma série de identificações entre o clero e o liberalismo no Brasil em geral, nas províncias do Norte não se pode destacar essa primazia, embora não estivesse ausente. Coube ao bispo mobilizar o clero, em suas diferentes identidades, para atender as necessidades pastorais da diocese. Parte de sua contribuição está também evidente nos reclamos para constituição de um outro bispado a ser sediado na Barra do Rio Negro, no intuito de atender melhor às demandas daquele grande território.

Com efeito, a igreja lutava contra falta de apoio do estado português para responder de modo eficiente a carência de sacerdotes, pois a proibição a determinadas ordens religiosas de atuarem na colônia, feitas pelo Marquês de Pombal, manteve-se mesmo depois no império, só tendo as primeiras declinações a partir de 1840, quando começaram a relaxar algumas dessas medidas;

bem como a proibição de receber noviços das ordens religiosas existentes dificultou, sobremaneira, a formação de clérigos para atuarem em missão; completando esse quadro de obstáculos, a insistente ausência de vocações religiosas para poder suprir as necessidades das paróquias, haja vista parte delas ficarem descobertas por anos seguidos sem assistência espiritual.

Graças ao regime do padroado a igreja no Brasil estava mal posicionada. Até mesmo o legado de formação das elites realizado por esta passou a ter a concorrência das teses liberais já bem firmados no final do século XVIII nas prestigiadas academias e seminários portugueses, fazendo chegar no Pará a influência do iluminismo em aliança com as teologias e práticas de jansenista e galicanos. Coube ao Seminário Episcopal, no Convento de Santo Antônio em Belém, formar o caráter dos iniciados na carreira de sacerdote, protegendo-os das armadilhas denunciadas pelo núcleo conservador da Igreja. Moldados dessa maneira, parte dos candidatos ao sacerdócio pode experimentar o contato com a cultura liberal presente na Ordem do Oratório, em Lisboa.³ D. Romualdo de Seixas atribui a seu tio, D. Romualdo Coelho, essa proteção, embora seu testemunho esteja em desacordo, a julgar pelo juízo corrente à época quanto à influência liberal sobre os oratorianos ser bastante avantajada.

Parece razoável reconhecer que a proteção dada por D. Romualdo Coelho ao seu sobrinho, quando ainda exercia o cargo de Secretário do Bispo Dom Manoel de Almeida Carvalho,⁴ de quem viria a ser sucessor, deve ter sido estendida a outros candidatos ao clero, entretanto, nem todos escaparam a atração das ideias seculares de ratificar um poder civil, senão à margem da Igreja, empenhando a sabedoria adquirida a serviço da direção dos recursos

3 Sobre D. Romualdo Coelho: REIS, A. C. F. *D. Romualdo Coelho*: esboço bibliográfico. Belém, s.e., 1840. p. 22; BAENA, A. L. M. *Compêndio das eras da Província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969; BUARQUE, M. Dom Romualdo de Seixas, marquez de Santa Cruz. *Revista do IHGP*, v. 8, p. 189-192, 1933; RAIOL, D. A. Motins políticos. Belém: UFPA, 1970; SALLES, V. *Memorial da Cabanagem*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1985). Há referências mais recentes a problematizar a intervenção do bispo, sobretudo, em suas relações com a Cabanagem: BARBOSA, M. M. *O povo cabano no poder*: memória, cultura e imprensa em Belém-PA. Dissertação (Mestrado em História) – PUC, São Paulo, 2004; RICCI, M. “Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840”. *Tempo* – Revista do Departamento de História da UFF, v. 11, p. 15-40, 2006; CLEARY, D. “Lost Altogether to the Civilised World: Race and the Cabanagem in Northern Brazil”, 1750 to 1850. *Comparative Studies in Society and History*, v. 40, n.1, p. 109-135, 1998.

4 SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro, Tip. Nacional, 1861, p. 3.

materiais e simbólicos à mercê do estado e da sociedade, segundo as necessidades emergentes do sistema da economia mundo.⁵ E a originalidade da defesa dessas causas no clero do Pará é que este não precisou mobilizar da maçonaria para fundar esse corpo de teses. Ao contrário, esteve bastante indisposta com essa organização durante todo período desse bispo. Nesse sentido, a própria tradição da hierarquia católica conseguiu elaborar uma renovação da gestão do estado, apartada das tentações apontadas pela maçonaria como testemunham os casos das revoltas liberais de Pernambuco em 1917,⁶ contando com líderes religiosos entre seus pares aliados aos maçons; ou ainda dos padres, liberais e maçons, a um só tempo, como os da província de São Paulo, a exemplo de Feijó,⁷ ostentando a bandeira do liberalismo, revoltam-se contra o império em 1842.

Renovação essa tão desejada, porém sem conseguir efetiva adesão dos segmentos dirigentes da esfera secular, notadamente devido aos cargos políticos da província terem sido conservados sob a influência dos lusos no Pará, mantendo o descontentamento latente. Mesmo a participação de brasileiros, dentre estes, o próprio bispo Dom Romualdo Coelho em postos de governo,⁸ tendo este chegado a presidir a Junta, amparado por seus partidários presentes nas lides políticas diante da influência dos portugueses e da maçonaria no governo da província, esperando poder reorganizar a estrutura mínima necessária ao funcionamento do governo provincial.

Diante de tantos tumultos, o bispo volta-se mais para esfera secular do que propriamente para o governo eclesiástico, não permitindo o objetivo de dedicar-se fundamentalmente a salvar almas ocupasse o centro do seu pastorado. Desse modo, foi secundarizada a tarefa de trazer os sacerdotes exclusivamente à esfera espiritual como costumeiramente se tem caracterizado o modelo de igreja diocesana, inequivocamente representado pelo ultramontanismo. A

5 Sobre essa categoria, ver: WALLERSTEIN, I. M. (2016). *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. I. México: Siglo XXI.

6 SILVA, A. C. A. P. “Os embates pela memória maçônica de frei caneca: A polêmica entre Mário Melo e frei Romeu Peréa na imprensa diária recifense”. *Campo da História* (ISSN 2526-3943), v. 3, n. 1, p. 17, 2018.

7 DE CARVALHO, W. A. “Pequena história da maçonaria no Brasil”. *REHMLAC. Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, v. 2, n. 1, p. 30-58, 2010.

8 SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro, Tip. Nacional, 1861, P 36.

justificativa para tal postura estava assentada na própria impossibilidade da igreja e do prelado esquivar-se das contendas, sob pena de ameaçar o poder e o próprio prestígio da Igreja, embora o mesmo tenha sempre acentuado que sua participação estava condicionada ao caráter de mediação e de vigilância para não acender maior violência.

Estado e Igreja eram parceiros de longa data e isso remetia a uma série de solidariedades ativas. A sociedade tradicional católica não podia desconhecer a relevância do combate a outras convivências religiosas, particularmente quando o protestantismo se tornou uma ameaça bem evidente. Se não era mais possível o retorno à sociedade holística medieval, ao menos esperava-se a proteção para a Igreja como religião oficial do Estado; recebendo patrocínio do mesmo para sustentar o culto, os sacerdotes, seminários e a expansão orgânica do episcopado, subordinada à esfera secular, colocando a coroa como última instância recursal, dependendo dela para dar legalidade aos documentos exarados pela Sé de Roma, sendo necessária a permissão formal para criação de bispados, devendo ainda tutelar todo corpo eclesiástico à autoridade com juramentos à constituição.

Esse compromisso já estava assinalado em 1821 quando foi oficiado à dinastia de Bragança e às cortes Gerais, encarregadas de prover uma constituição para reger os domínios portugueses, a importância da manutenção da religião católica.⁹ Após a independência, a hierarquia eclesiástica persistiu nesse intento por meio da ação de D. Romualdo de Seixas, na Bahia e D. Marco Antonio Souza, no Maranhão. Há uma interpretação de retorno aos princípios de Trento quando o episcopado atuou no parlamento brasileiro.¹⁰

Ao próprio Romualdo Coelho foi atribuída a filiação ao concílio tridentino, entretanto as bibliografias sobre os bispos no Pará¹¹ reportam sempre

9 Vou lançar mão das notas de Manuel Emílio Gomes de Carvalho sobre a atuação dos parlamentares durante as Cortes gerais. Diário das Cortes Gerais, vol. 1º, pág. 369 – Ofício de 5 de fevereiro de 1821. GOMES DE CARVALHO, M. E. (1912). *Os deputados brasileiros nas Cortes Gerais de 1821*.

10 MELO, A.A. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais* – o debate teológico e eclesial (1952-1995). Roma: P.U.G., 1996. p.54.

11 Ver: LUSTOSA, Antônio de Almeida. Dom Macedo Costa (Bispo do Pará). Belém: Cruzada da Boa Imprensa, 1939; COSTA, Benedito Gonçalves *et al.* “A educação para ser boa deve ser religiosa”: romanização e civilização no projeto educativo do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa para a Amazônia (1861-1890). 2019; ANDRADE, Allan Azevedo *et al.* *Entre a igreja e o estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)*. 2017.

as dificuldades com que estes tinham para cumprir suas obrigações na sua extensa diocese, enfrentando os riscos dessas visitas nos territórios cobertos por florestas mortíferas e rios perigosos. Esse relato foi descrito pelo próprio, quando Deputado às Cortes, tendo inclusive passando por nova penúria, naquele instante de sua presença em Lisboa, por não ter o sustento assegurado pela junta do Pará, recorrendo ao subsídio determinado pelas Cortes.¹² Quanto à utilização dos fundamentos de Trento não há evidências para sustentar essa tese.

Romualdo, deputado pelo Pará, nem sempre esteve aliado a outras representações do Brasil devido ao estabelecimento das próprias conexões do Norte para dar seguimento em suas demandas político-administrativas e econômicas, preferindo estabelecer uma via autônoma com Portugal, a ter de submeter o interesse da província do Pará à liderança da regência do Rio de Janeiro.

Considerando a atuação do bispo naquela constituinte, observamos seu esforço para qualificar o interesse do Pará. Não há uma proposição efetiva de um retorno à Trento, nem a sugestão de subordinar o Estado português à Igreja, apesar de sustentar o catolicismo como uma religião de Estado nos termos comuns do regalismo; por outro lado, apontá-lo como silente ao governo luso em sua própria província não lhe faz justiça, como testemunham as denúncias feitas pelo Cabido da diocese diante dos atos praticados contra os brasileiros; esses choques estiveram em efervescência até a explosão da revolta popular a Cabanagem.

Para chegarmos ao efetivo exercício do bispado de D. Romualdo, temos que garimpar entre os arquivos quais as fontes estariam a justificar o juízo sobre suas simpatias com o Concílio de Trento. Na dificuldade de suprir esse evento, encontramos apenas sua ação na carta pastoral de 6 de janeiro de 1821, comentada no periódico “O Paraense”, sobre como agiam em desobediência os comerciantes interessados em manter seus lucros, ao insistirem em seguir com seus estabelecimentos abertos, apesar das reprovações contidas nos ensinamentos para guardar os dias santos e os domingos conforme descritos na pastoral do bispo. Mesmo este estando no Rio de Janeiro, estimula seu sobrinho, Romualdo de Seixas, a agir com denodo, na qualidade de Vigário Geral capitular, em Belém do Pará, devido à inobservância dessa diretriz ditada fazia

12 Sessão de 3 de maio de 1822 (Diário das Cortes Gerais, tomo 6º, pág. 53).

muito. Segundo informa o periódico, todas as províncias estavam privadas de trabalhos naqueles dias. Aqueles agindo em contrário eram movidos pela “fúria e ambição de riqueza”, devendo ser reprovados não apenas pela igreja, mas também pelo “cidadão constitucional” para servir como auxiliar do florescimento da “religião”.¹³

Se retrocedermos ao seu pronunciamento quando foi escolhido para representar o Pará na Cortes Gerais, anuncia estar junto com os demais, imbuídos na tarefa de “regeneração política”, conforme os desígnios dos céus, inspirado no Espírito Santo para fazer a promoção da nação e da soberania medindo e pesando os atos realizados. Apesar de afirmar ser mais confortável a “Cadeira Pastoral” do que a tribuna, preventivamente diz “- sem envolver-me em questões Políticas” justifica a tutela da Providência nas possíveis “mudança dos Governos”, usando a passagem bíblica “Mene, Mene, Tequel, Parsim” (Daniel 5:25-28) quando Deus teria feito ruir o reino da Babilônia, depois de haver medido e pesado aquele governo.¹⁴ Essa referência é bem anterior a Trento, nem por isso houve alguma reprovação a seu conteúdo ou sua associação às teses ultramontanas.

Há uma similitude no seu discurso com outras interpretações liberais ao retratarem as intenções do “bom Cidadão” dirigido pelo cristianismo para legar direitos, sob pena da influência daqueles afastados da religião disseminarem mais conflito, exatamente, por terem tornado assimétricos os interesses da sociedade, dos da religião. Segundo o bispo, o cidadão para ser amante da pátria deve professar o cristianismo na sua pureza, celebrando as festas nacionais para reter a esperança da felicidade da nação. Dessa forma alia os sacramentos aos interesses da regeneração da vida espiritual estabelecendo uma fraternidade.

Só religião forneceria as virtudes para formar cidadãos retos, cujo modelo é a cidade habitada no céu, porém toma de empréstimo as narrativas bíblicas de defesa da pátria para legitimar a própria religião, a justiça, a honra e a propriedade como quando agiram os macabeus para libertar Bethulia. Com efeito,

13 O Paraense (PA) – 1822. 26/06/1822. P 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/819301/102>. Acesso em: 12 mar. 2021, 02:24.

14 “Discurso que recitou o bispo do Pará D. Romualdo de Sousa Coelho, no dia 10 do mez de dezembro de 1821 em que se procedeo a eleição dos deputados de cortes depois da missa pontifical, que o mesmo prelado celebrou”. Estampado por intervenção, e generosidade do benemérito cidadão comendador António José Meirelles. Lisboa: Typographia Patriotica. 1822. P 3.

aqueles ali reunidos, estavam na mesma senda de gerar outra ordem jurídica para fazer o país romper com a paralisia política, econômica e “Chistã”.¹⁵

Logo, chamar de ultramontana a posição de D. Romualdo não tem amparo. Este inclusive cita a expressão religiosa por último, confiando não sofrer ameaça com os debates das Cortes ao propor soluções para a educação da mocidade, crescimento da população, incremento da agricultura, aumento no comércio, controle nas finanças públicas e forças armadas, sem descuidar de atender às missões religiosas e demais “virtudes sociais e patrióticas”.

A causa da liberdade social seria engrandecida pela legislação, prevenindo o abuso e favorecendo a “grandeza, e opulência” por não ter se afastado do Evangelho, coroando a aliança das “aguas do Amazonas, com as do Tejo”, estreitando o comércio e os afetos. Aqui podemos perceber o interesse das províncias do Norte ao não se sujeitarem à liderança do Rio de Janeiro. Nem há uma demonstração exorbitante da precedência da esfera espiritual sobre a esfera secular, embora exista a promoção da causa da religião, afinal, trata-se de um bispo, e não um mero funcionário público como depois será estatuído, seja na constituição portuguesa, seja na constituição brasileira.

Justificando os votos proferidos quando estava investido como representante da província do Pará na Cortes, D. Romualdo não recua ante à acusação de possível traição por não subscrever a proposta de um parlamento a parte no Brasil, tendo como sede o Rio de Janeiro. Se esse interesse havia sido inscrito pelas outras províncias, não o foi pelo Pará.

As ligações entre Lisboa e Pará eram muito expressivas e estavam ancoradas na relação de proximidade para fazer chegar as demandas ao governo, como atesta a própria experiência do bispo que teria levado seis meses para chegar ao Rio de Janeiro, partindo de Belém, por terra, ou três meses por mar até o mesmo destino; enquanto para Portugal a distância e os incômodos eram menos acentuados e os sucessos alcançados faziam do Pará um tributário dessa relação. As redes econômicas também fortaleciam essa argumentação por terem maior volume de trocas diretas com as mercadorias e transporte, em detrimento de qualquer outra praça comercial do Brasil. Só outra deliberação enviada pelo Pará poderia alterar seu voto, portanto, a lealdade requerida era muito objetiva em função dos interesses à margem daqueles inscritos quando

15 Idem, P 7.

da sua eleição.¹⁶ Uma vez mais fica patente a atenção do bispo para as questões do governo civil e da esfera secular.

No mesmo documento ensaia uma profecia sobre a dificuldade de compor diferentes interesses das províncias para serem representadas via Rio de Janeiro. Particularmente significativa foi sua percepção sobre o risco de um levante entre escravos, libertos e mestiços caso se enveredasse para um novo sistema abandonando a monarquia.¹⁷ Essa situação não se reproduziu na totalidade, no entanto, é uma das características mais gritantes da sublevação da Cabanagem na Província do Pará, quando esses sujeitos romperam o domínio das elites no poder político.

Enquanto administrava sua diocese, D. Romualdo percebia as enormes distâncias a percorrer, a impossibilidade de gerar uma nova diocese e a fragilidade de suprir adequadamente as paróquias. Devido à submissão política e financeira da Igreja ao poder civil, esta dependia em quase tudo para desenvolver sua pastoral, entretanto, a possibilidade de ocupar lacunas foi aproveitada pelo bispo quando este expandiu a organização da diocese pela criação da Vigararia Geral do distrito do Baixo Amazonas por provisão em 17 de agosto de 1821, com sede em Santarém, devendo a partir dali o ocupante exercer a função de Vigário Geral.¹⁸ Essa medida não foi nada tímida para os parâmetros da época, ela potencializava a ação pastoral em 28 vilas e missões.

Porém, essa ação não foi capaz de suplantar o drama da ausência de vocações para o púlpito, além do decaimento moral, sempre preocupante, dos sacerdotes a viver de modo dissoluto, quanto mais distante estavam dos olhos do bispo. Situação a causar arrepios no poder civil e na hierarquia.

Remediar esse mal pela disciplina eclesiástica era a proposta do episcopado, contudo, o temor do Estado com uma exagerada independência no governo da religião fez o poder civil constituir sólidas barreiras a qualquer oposição ao regime do padroado. A subordinação da Igreja ao poder civil seria um instrumento de manutenção da aliança Trono/Altar como se infere pela

16 PARÁ, Dom Romualdo de Souza Coelho 8º Bispo do. Manifesto que faz o bispo e deputado da província do Pará Dom Romualdo de Sousa Coelho sobre os motivos do seu voto contra o projeto de um centro de poder legislativo no Reino do Brasil. Lisboa, Portugal: [s.n.], 1822.

17 Idem.

18 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, 1782-1850. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*/ Antonio Ladislau Monteiro Baena, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. 432 p. (Edições do Senado Federal, v. 30), p. 175.

preservação do beneplácito na constituição de 1824, determinado a tutela sobre os atos da hierarquia; destituindo-a de autonomia para gerar finanças, ficando à mercê do orçamento público para o trabalho de missão, formação religiosa e pastoral; e tendo o “Recurso à coroa” como instância última de apelação. Tudo isso em troca da exclusividade do catolicismo como religião oficial.

Antes da independência do Brasil, a hierarquia católica promoveu a causa da união nas Cortes. Para além disso houve o empenho individual de D. Romualdo explicando sua compreensão sobre como se atinge a Regeneração Política fruto de *“um efeito da Divina Providencia, que tudo regula com peso, e medida na associação das Famílias, no estabelecimento dos impérios e mudança dos Governos”*, desta feita, seria grosseiro separar os interesses da religião dos da sociedade. Nesse sentido, cabe à fé elevar a cidadania, revelando o plano da religião e de Deus para sufragar os interesses da pátria; porém, quando não há esse auxílio, pena o homem por esses descuidos, não conseguindo realizar reformas ou melhoramentos no interesse dos cidadãos ou do império.¹⁹ Por essa interpretação, a religião é promotora da solidificação do sentimento nacional, cujo Estado se beneficia na edificação da civilização.

Confiando na liderança de Dom João VI, o bispo do Pará segue a trilha de manter a todos sob o mesmo reino. Para tanto, dedica uma Pastoral específica, conforme recebeu orientação ditada por correspondência pelo próprio Rei, no qual ratifica os compromissos assumidos em uma nova constituição, abraçando as expectativas daqueles representados; esclarecendo como as “luzes do século” haviam chegado ao reino, permitindo a celebração desse pacto social. Aproveita para contestar aqueles, ainda descrentes, nessa nova situação, por suas atuações cujo fim era desqualificar e obstruir qualquer efetiva possibilidade de manutenção. O conteúdo dessa Carta Pastoral evidencia a entrega de D. Romualdo ao regime regalista em sua plenitude. Observa-se o alinhamento à legitimidade do Patrocínio do Estado sobre a Igreja, notadamente quando é rememorada a acolhida dos pleitos da província do Pará e da diocese.²⁰

19 COELHO, Romualdo de Sousa. Discurso que recitou o bispo do Pará D. Romualdo de Sousa Coelho, no dia 10 do mez de dezembro de 1821: em que se procedeo á eleic aõ dos deputados de cortes depois da missa pontifical, que o mesmo prelado celebrou. Lisboa: Typographia Patriotica, 1822, P 3.

20 COELHO, Romualdo de Souza. Pastoral do bispo do Pará dom Romualdo de Souza Coelho: Prevenindo os seus diocesanos contra oppiniões abusivas e sediciozas sobre a verdadeira intelligencia do systema constitucional que a nacaõ tem adoptado, para manter a sua seguranca, e

A efeito de conclusão, podemos identificar como parcela da hierarquia da Igreja percebeu a importância de manter-se como integrante bloco de poder para preservar o monopólio do catolicismo diante da nova configuração política projetada pela reunião das Cortes em Portugal.

No entanto, não é crível subordinar essa postura, necessariamente, à lógica do ultramontanismo como costumeiramente tendeu se a interpretar as posições do episcopado dos oitocentos. Quando consideramos o corpo de fontes disponíveis para se chegar a uma conclusão, temos a oportunidade de repensar esse enquadramento, conferindo quais são os interesses manifestos pela consciência e oportunidade daqueles a dirigir as dioceses. D. Romualdo irá insistentemente reforçar a necessidade do pacto social e não mais de um pacto religioso.

Quanto ao clero? Esse foi secundarizado pelas lides políticas incessantes, sempre atraindo o bispo como atesta sua ocupação na junta do governo da província após chegar pelo brigue Palhaço,²¹ navio de infausta memória onde seriam martirizados os partidários da Independência do Brasil. Imbuído de um sentido de paz, embora desconectado dos anseios mais gritantes, tenta ainda assegurar lealdade a Portugal, porém a chegada de Grenfell confirmando as notícias sobre as vitórias em favor da Independência liderada pelo Rio de Janeiro demove o bispo de sua iniciativa.

Em 15 de agosto de 1823, o bispo, à frente da junta de governo, profere a Adesão do Pará ao processo de independência, precedida do ato de celebração do Te-Deum²² para demonstrar a continuidade da aliança entre Estado e Igreja. Sem mais ocupar postos de governo, volta-se para o governo eclesiástico, cuja matéria requeria mais atenção para cultivar vocações, orientar os sacerdotes e fortalecer o campo católico por meio da promoção dos rituais públicos e das visitas pastorais na enorme diocese do Pará.

prosperidade. Com addimento de hum edital analogo. Lisboa: Typographic patriotica, 1822. P 4.

21 Cita o massacre e a recepção deste acontecimento na construção da memória da Cabanagem a partir da representação construída por Raiol (P50-51). REIS, Nathacha Regazzini Bianchi. "Motins Políticos, de Domingos Antonio Raiol-Memória e historiografia". *Intellèctus*, v. 4, n. 1, p. 6, 2005.

22 RAMOS, Alberto Gaudêncio. *Cronologia eclesiástica do Pará*. Belém: Falângola, 1985. P 52-53.

FEITICEIROS, CRISTÃOS E INDÍGENAS: PRÁTICAS RELIGIOSAS E MISTIÇAGENS CULTURAIS NA AMAZÔNIA COLONIAL

Almir Diniz de Carvalho Júnior¹

Um estranho ritual

Era noite. Em um lugar escondido na mata, numa cabana feita ao modo indígena, escura, úmida e forrada de palha, um escravo de uma fazenda nas proximidades de Belém do Pará, chamado Domingos de Souza, “descia demônios”. Por essa razão, foi denunciado à Mesa do Tribunal da Inquisição de Lisboa, que aportara um ano antes naquela capital do Grão-Pará. O ano era 1764, e Domingos era um índio cristão.

Domingos, enfeitado de penas, utilizando o maracá e a fumaça do seu tabaco, realizara uma prática de cura naquela cabana afastada dos olhares sempre atentos das autoridades religiosas. O feiticeiro indígena, assim chamado pelo inquisidor e anotado pelo escrivão, não estava sozinho. Com ele, e de forma ativa, algumas mulheres o auxiliaram naquele ritual.

A paciente de Domingos e de suas auxiliares era também uma índia. Ela estava enferma e foi deitada numa rede, ao centro da cabana. Domingos e suas

1 Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas, do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da UFAM; membro do Instituto Geográfico de Histórico do Amazonas (IGHA). Contato: almirdcjr@yahoo.com.br.

“feiticeiras” rodeavam a rede onde estava a índia, enchendo a cabana com seus cantos. O pajé e suas discípulas dançavam entre a fumaça que saía dos fumos, e no ritmo do maracá tangido por Domingos. Várias testemunhas ouvidas pela Mesa narraram o episódio de forma semelhante. Mas somente uma delas descreveu aspectos novos daquele ritual. Ela tinha 15 anos de idade, vivia na mesma fazenda que Domingos e se chamava Estácia. Ela foi descrita como sendo uma mulata. Segundo o registro do escrivão, era cafuza. Seu pai era de origem mestiça – mistura de negro com índio. Sua mãe foi também descrita como sendo mulata. Seu depoimento traz à tona questões que serão analisadas em seguida. Voltemos ao ritual.

Em primeiro lugar, talvez por viver na mesma fazenda e conhecer Domingos, Estácia sabia de detalhes especiais. Contou que as tais auxiliares eram, na verdade, filhas de Domingos. O mais interessante, no entanto, foram as palavras que a moça diz ter ouvido no momento do ritual. Ela afirmou ao inquisidor que foi testemunha do ocorrido por estar escondida acompanhado todo o processo, por isso, ouvira algumas palavras proferidas por Domingos. As palavras, na língua geral da terra – uma língua do tronco Tupi – foram as seguintes, traduzidas para o português: “o verdadeiro diabo (Iurupari) metera o meio pé no olho d’água para não cortar a perna”. Seja qual fosse o significado dessa enigmática frase, ao mencionar Jurupari, ela chamou a atenção dos inquisidores. O restante do seu relato também deixou atentos os homens do “santo tribunal”².

Disse ela que Domingos cantou e tocou o maracá. Em seguida, ouviram um grande estrondo vindo do teto da cabana e logo apareceram quatro vultos vindos do alto. Todos cantavam em uma só voz. Conta que vira no meio da casa uma cobra pintada com várias cores vivas, muito grossa e comprida. Domingos continuou a cantar e dançar e as vozes disseram que a tal cobra havia saído do ventre da enferma. Segundo Estácia, antes do ritual, a índia apresentava o ventre grande, mas imaginavam que estivesse grávida. Ao final da prática, o índio Domingos e os quatro vultos foram caminhando em direção ao rio. Todos entraram na água. Os quatro acompanhantes de Domingos eram velhos e tinham os cabelos brancos e muito compridos. Enquanto os quatro

2 Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa – Inquisição de Lisboa. Processo número: 12893. Agradeço a gentileza de Sarah dos Santos Araújo que transcreveu o documento.

mergulhavam na água, viu seus longos cabelos boiarem. Domingos permaneceu na superfície, nas proximidades do porto. A testemunha assistiu a tudo escondida atrás de uns troncos de árvores³.

Um depoimento tão rico em detalhes logo acionou símbolos conhecidos pela demonologia cristã americana. Os inquisidores sabiam quem era Jurupari; conheciam também o maracá e, sem nenhuma dúvida, conviveram sempre com o símbolo da cobra. Toda uma literatura de duzentos anos de convívio com o universo cosmológico indígena americano já havia sedimentado tais símbolos na memória do aparelho repressor que, embora nascido sob a égide da caça às bruxas e hereges na Europa, soube ampliar seu horizonte de conhecimentos para analisar e descobrir as diversas faces em que, em sua opinião, o demônio se transfigurava, principalmente nos trópicos.⁴

O diabo na modernidade Ibérica

Para a Europa católica, neste caso para o clero regular e secular lusitano, não havia dúvidas de que o diabo existia e que estava ali, depois de ter sido expulso da Europa dominada por Cristo. O imaginário católico, apesar das profundas mudanças trazidas pelas rupturas causadas pelo pensamento moderno, ainda era forte e de raízes profundas em boa parte da Europa e principalmente no reino de Portugal. Apesar do movimento de Reforma Católica com todos os seus desdobramentos, o contra-ataque da Igreja no século XVI, através do Concílio de Trento, tratou de disseminar o sentimento do medo e tratar as dissidências teológicas como heresias e artimanhas dos inimigos de Deus para o controle das almas e para a perdição dos homens.⁵

3 ANTT – Inquisição de Lisboa, Processo n. 12893. Entre os vários grupos indígenas da Amazônia, o uso do Maracá é disseminado ainda hoje. Para vários antropólogos que estudam o xamanismo, o Maracá era utilizado como um veículo entre o mundo dos vivos e o mundo sobrenatural. Ele carregaria as substâncias entre esses dois mundos. A função máxima do Maracá é a transferência dessas substâncias. Para uma análise comparativa sobre o uso do Maracá por grupos indígenas da Amazônia, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos – poder, magia e Religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017 p. 304-320.

4 Sobre a transposição do demônio cristão aos trópicos, dois clássicos da historiografia colonial: Laura de Mello e Souza. *O diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 e, da mesma autora, *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

5 Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

A Igreja de Roma tentou retomar seu poder em detrimento da fragmentação reformista que se fazia sentir no norte da Europa e ameaçava se disseminar por todo o continente. Fez isso, principalmente, através da reconfiguração do Tribunal da Inquisição, transformando uma antiga instituição medieval num aparato organizacional sem precedentes ativada em quase todos os reinos Europeus e em boa parte de suas colônias⁶.

Por outro lado, a Igreja também articulou com as monarquias ibéricas, Portugal e Espanha, uma parceria inovadora. Deu, às duas Coroas, o poder de escolher seus bispos e, em contrapartida, mantê-los através do erário régio. Esse acordo ficou conhecido em Portugal como padroado e, em Espanha, como patronato. O controle passava a ser de mão dupla. A Igreja conseguiria propagar sua doutrina em todos os rincões do novo e do velho mundo ibéricos e ganhava aliados importantes contra a religião reformada, leia-se Países Baixos e Inglaterra, principalmente. Ao mesmo tempo, as antigas ordens monásticas, também sob os auspícios do papado, iriam se transformar completamente. Ao clero regular era dada a tarefa de propagar a palavra de Deus nos territórios recém conquistados, onde o clero secular, capitaneado pelos bispos, não atuava. Portanto, nesse jogo político, se por um lado a Igreja Romana perdia poder sobre o seu clero secular, ao compartilhá-lo com as monarquias ibéricas, por outro lado, fazia-se sempre presente nas colônias europeias através dos seus novos missionários⁷.

É nesse contexto que podemos entender como num momento em que o pensamento moderno e as instituições das monarquias nacionais ganhavam o poder e se consolidavam, houve como uma retomada do fundamentalismo religioso na Europa. Aparentemente contraditórios, esses dois movimentos se irmanavam. Ambos queriam conquistar súditos e torná-los cristãos, e, evidentemente, dominar o novo mundo. De um lado, as monarquias queriam o controle político, social e corporal daqueles novos homens e mulheres para torná-los úteis à consolidação de seu poder. Por outro lado, a Igreja queria o controle de suas almas e espalhar-se por aquele mundo, antes que as potências reformistas aportassem por lá.

6 Cf. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*, 3ª. Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

7 Cf. BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

Uma das formas de alcançar seus objetivos foi a disseminação da doutrina católica pelo novo mundo através da repetição dos ritos e das crenças, seja pelos templos das cortes ou pelas missões nas colônias. O sentido de missão se propagou e as ordens religiosas, principalmente a dos jesuítas, no caso de Portugal, se lançaram no além-mar com o objetivo de salvar as almas perdidas para Cristo.

Por outro lado, vivia-se num mundo de conexões. O Atlântico era uma via de comunicação entre Europa, África e América. Produtos, pessoas, doenças e ideias atravessavam os mares. Nesse contexto de multideterminações, aquela moça de 15 anos representava um elo entre mundos e religiosidades distintos. Ela era fruto de um novo tempo, de um novo circuito de crenças. Nada mais assustador para quem temia o reino das trevas e a perda do controle sobre aquelas novas almas.

Nesse mundo conectado e novo, entre os séculos XVII e XVIII, o Império português expandiu-se e se consolidou no norte de suas possessões americanas. Naquele espaço colonial, uma nova sociedade surgia aos poucos. De forma violenta e autoritária ao longo daqueles dois séculos, autoridades civis e eclesásticas impuseram às inúmeras sociedades indígenas de variadas etnias e cosmologias ali existentes um novo modelo moral, ético e religioso. No entanto, a despeito do combate exercido pelos missionários católicos contra as crenças e práticas espirituais daquelas inúmeras sociedades, as quais evangelizavam ao longo de tantas décadas em seus aldeamentos missionários, alguns rituais “ancestrais” teimavam em permanecer e eram praticados por aqueles novos cristãos às escondidas. Um dos mais persistentes e significativos era o intitulado “ritual de descer demônios”.

Partindo da possível “permanência” de rituais “ancestrais” entre os indígenas cristianizados entre os séculos XVII e XVIII, na região conhecida posteriormente por Amazônia, pretendo discutir algumas questões fundamentais que envolvem os processos de encontro entre diversas “culturas” num contexto de colonização. O objetivo principal é discutir as formas e as características dos “espaços culturais autônomos” criados naqueles contextos por parte das populações indígenas evangelizadas. A ideia é ir além da noção de cultura com uma essência profunda, sistêmica e orgânica e compreendê-la como referências dinâmicas que constituem um campo semântico aberto, contextual e ordenador. O objetivo é também acentuar o poder criativo dos atores indígenas que

subverteram as amarras dos projetos de evangelização e de ocidentalização impostos pelo poder colonial na América Portuguesa.⁸

O ritual no contexto colonial

Voltando ao caso que abriu este texto, o depoimento daquela escrava é um dos mais importantes para esclarecermos algumas questões que vamos propor. Ele revela, nas lembranças da “mulata” Estácia, que para além de uma mestiçagem física, provavelmente, havia também uma mestiçagem cultural. O mais interessante é que os detalhes por ela revelados nos permitem aprofundar a análise e visualizar a possibilidade de uma “ponte de conexão de sentidos” entre universos mitológicos também mestiços. O mais contundente deles é, sem dúvida, a presença de Jurupari.

O mito de Jurupari ou Iurupari já foi investigado por muitos estudiosos. Sem dúvida, é um dos mitos mais constantes da cosmologia ameríndia da Amazônia. Ele ultrapassa os limites das cosmologias relacionadas a certos grupos étnicos e parece se constituir numa verdadeira matriz do imaginário de diversos povos daquela região. Jurupari é, ainda hoje, um mito indígena disseminado entre vários grupos étnicos amazônicos. No entanto, ele foi transformado no demônio cristão pelos missionários que vieram evangelizar aquelas populações durante os séculos XVII e XVIII. Longe desse significado, para os diversos grupos que o adotaram, ele representa uma entidade que não guarda nenhuma semelhança com o anjo caído instituído pela Igreja católica. Naquelas diversas cosmologias, ele está vinculado, em linhas gerais, à retomada do poder dos homens sobre as mulheres. Voltaremos ao ritual adiante.⁹

8 Sobre o conceito de cultura e suas implicações na análise social, ver, entre outros: Clifford Geertz. *A interpretação das culturas* Rio de Janeiro: LTC, 1989; Roy Wagner. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010; Manuela Carneiro da Cunha. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009; PASQUINELLI, Carla. “The concept of culture between modernity and postmodernity”. In: *Grasping the Changing World – Anthropological concepts in the postmodern era*. London, New York, 1996; ZYGMUNT, Bauman, *Ensaaios sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

9 Algumas das obras que tratam desse mito, entre clássicas e atuais são: Luis Camara Cascudo. *Geografia dos mitos brasileiros* Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1976; Antônio Brandão de Amorim. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: ACA – Fundo Editorial, 1987; Sérgio Medeiros (org.). *Makunaíma e Jurupari* São Paulo: Editora Perspectiva, 2002; Gláucia Buratto Rodrigues de Mello. *Yurupari – o dono das flautas sagradas dos povos do Rio Negro* Belém: Paka-Tatu, 2013, entre outros.

Cabe um mergulho no significado e peso dos rituais no âmbito da religiosidade humana. Sem ceder à tentação de ser demasiado genérico, a antropologia da religião apresenta algumas ideias que rompem com a visão depreciativa e etnocêntrica sobre a não complexidade e a profundidade dessas religiosidades não ocidentais. Embora hoje o lugar da verdade tenha se deslocado para além do mundo ocidental, o discurso religioso pouco acompanhou essa visão multicultural, principalmente na sua versão mais ortodoxa. Embora ao longo do tempo tenha havido o desenvolvimento de uma visão menos depreciativa e sensível às alteridades culturais, essa sensibilidade pouco habitou o mundo dos dogmas. Se percebemos isso ainda hoje (em pleno século XXI), no século XVII e XVIII e na distante colônia do Grão-Pará não havia nenhuma tolerância às crenças alheias. Para os missionários católicos, para o clero secular e principalmente para os funcionários da inquisição, incluindo aí os teólogos europeus, não poderia existir religião que não a sua, a verdadeira, a de Deus. Outra forma de se pensar o mundo espiritual que não a pregada pela Igreja Romana era denunciada como heresia e deveria ser punida com todo o rigor.

O drama vivido naquela cabana escondida nas matas do Pará era apenas o indício de um conjunto de práticas que continuavam a existir circulando entre as novas gerações de índios já cristãos. Com o passar dos anos, filhos e netos dos primeiros índios cristãos das aldeias missionárias, embora católicos, evangelizados e vivendo, muitas vezes, distantes de seus parentes ou de suas raízes étnicas, foram se misturando com diversas outras etnias indígenas, com escravos negros trazidos da África, e criaram uma comunidade nova, complexa e multicultural. Parecia persistir uma profunda crença nas forças telúricas, nos espíritos das florestas, nos cantos e mitos dos seus avós. Como se o evangelho dos católicos, e mesmo o seu batismo, tivessem inseridos em um universo sagrado muito mais amplo e que comportava diversos sentidos conforme fossem acionados.

Esse estranho ritual foi surgindo dos registros do Tribunal da Inquisição. Talvez a própria ida do Tribunal àquela região tenha acontecido em razão da constatação assustadora que, mesmo depois de mais de cem anos de trabalho missionário, o cristianismo não tinha gerado cristãos convictos. Nesse sentido,

em detrimento dos sacrifícios feitos pelos missionários visando à evangelização daquelas “pobres almas”, o diabo ainda dominava os trópicos¹⁰.

Dentre os registros encontrados nas fontes do século XVII e XVIII sobre possíveis rituais indígenas encontra-se aquele que tomamos aqui como exemplo, que se repetia insistentemente ao longo daqueles dois séculos e que deixara atônitos e temerosos os missionários europeus. O aqui descrito é apenas um entre diversos que encontramos. Na falta de referências mais contundentes, sobram alguns fragmentos sobre o tal ritual. Através da comparação dos registros, de seus elementos repetidos, de seu caráter comum, aos poucos foi surgindo como que o sistema de um ritual que insistia em não desaparecer, malgrado o esforço dos missionários em extirpar o que consideravam práticas supersticiosas, quando não, demoníacas¹¹.

No século XVIII, Amazônia portuguesa era um Estado gigantesco dividido em duas grandes capitanias principais e em outras secundárias. Era o Estado do Maranhão e Grão-Pará, que ganhou esse nome até a metade do século XVIII. Ele mudou de nome na segunda metade do século, atestando a constante importância econômica e geopolítica da parte do seu território mais a oeste. Passou então a se chamar Estado do Grão-Pará e Maranhão.¹²

Embora, através desse exemplo, eu procure retratar um panorama que inclui basicamente dois séculos, um tempo longo e com um ritmo lento, ele se baseia em fontes compiladas, e outras produzidas, já na segunda metade do século XVIII. Essas fontes se constituem de denúncias e processos da Inquisição de Lisboa, setor do Tribunal da Inquisição Portuguesa que se responsabilizava pela análise e punição das heresias praticadas nas suas possessões do além-mar. Ao mesmo tempo, o contexto no qual os registros ganharam vida e importância refere-se à última Visita do Tribunal da Inquisição à América Portuguesa, em pleno iluminismo português.

10 Essa constatação era feita por vários missionários nos seus registros. Ao mesmo tempo, havia o desejo de alguns clérigos para que o Santo Tribunal viesse averiguar essa situação. Sobre isso, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos – poder, magia e Religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017, p. 261-280.

11 Cf. CARVALHO JÚNIOR, Op. Cit., p. 304-320.

12 Cf. FERREIRA REIS, Arthur César. *Limites e demarcações na Amazônia Brasileira* Belém: SECULT, 1993; AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará – suas missões e a colonização*, Belém: 1999.

É importante frisar que a segunda metade do século XVIII registra mudanças fundamentais no processo de controle e evangelização das populações indígenas naquela região. A política pombalina para a Amazônia estava em pleno desenvolvimento. O antigo poder do clero regular, representado pelas Ordens Religiosas, havia sofrido uma derrota política sem precedentes até então. O antigo ordenamento legislador conhecido como o Regimento das Missões (1686) havia sido substituído por uma nova lei que colocava o controle das antigas missões e dos índios na mão dos Diretores de Aldeias, todos leigos. A nova legislação ficou conhecida pelo nome de Diretório (1757). Pombal conseguiu, através do apoio do clero secular – dos bispos então escolhidos pela Coroa, esvaziar o poder e expulsar os antigos missionários, principalmente os da Companhia de Jesus. A política pombalina mudou o centro de gravidade do poder político do estado para Belém do Pará também por razões geopolíticas e estratégicas vinculadas às disputas de fronteiras estabelecidas com a Espanha no contexto do Tratado de Madrid.

No entanto, embora o clero regular tenha sido expulso, as denúncias que ensejaram a vinda da Visita do Tribunal do Santo Ofício em 1763 para Belém foram produzidas ao longo dos muitos anos anteriores e em plena vigência do controle moral e religioso dos missionários católicos, todos oriundos do clero regular. Portanto, as heresias, em sua maioria, revelam o problema do projeto evangelizador daqueles missionários, que, ao longo de quase duzentos anos, não conseguiram tornar os índios cristãos convictos. Ao contrário, um cristianismo distinto do projeto evangelizador português foi se configurando à revelia dos salvadores de suas almas.

A visita do Tribunal e as heresias coloniais

O contexto em que esses registros surgiram foi muito singular e possibilita ao pesquisador uma riqueza incomum de dados. No final da segunda metade do século XVIII, aportava em Belém, então capital do Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma comitiva que trazia o Visitador do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e alguns funcionários para dar início a uma investigação mais contundente sobre os hábitos pouco cristãos que foram sistematicamente denunciados ao longo de quase dois séculos naquela região. No entanto, os registros das práticas heréticas remontavam a hábitos e práticas anteriores,

baseadas, muitas vezes, em denúncias de 20 ou 30 anos antes. Esses investigadores das almas colhiam dados em busca dos pactos implícitos e explícitos estabelecidos entre o demônio, os colonos e os novos cristãos indígenas.¹³

A natureza das práticas heréticas era variada. Desde blasfêmias, práticas judaizantes, descontrole da moralidade, paganismo etc. Mas o que evidenciava o descontrole maior sobre as almas dos cristãos eram práticas ligadas à persistência de crenças tradicionais e à manutenção do poder dos operadores daqueles rituais. Eles foram eleitos como os operadores do mal: os feiticeiros e as feiticeiras. Os pajés eram considerados os funcionários do mundo sombrio e constituíam o verdadeiro exército do anjo caído. Naquela colônia americana portuguesa, eles foram transformados nos maiores inimigos de missionários, padres, inquisidores, demonólogos, teólogos, entre outros, que constituíam a inteligência da cristandade moderna.

Portanto, eles estavam sempre atentos às práticas de seus principais inimigos. Foi nesse contexto de medo e luta espiritual que surgiram os registros sobre esse “ritual” que, na falta de referências maiores, foi chamado pelos membros da Igreja católica de Descimento de Demônios. É importante destacar que mesmo um século antes, ou mais anteriormente, nos registros de

13 Para além do clássico livro de José do Amaral Lapa. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978 que descortinou para a historiografia brasileira a existência de uma última Visita do Tribunal da Inquisição portuguesa à América lusitana, já em pleno século das luzes, algumas recentes obras têm colocado em foco o papel dessa visitação, ocorrida entre os anos de 1763 e 1774, no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Dentre elas, uma recente obra lança luz sobre as suas características menos visíveis. Em *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*, Jundiá: Paco Editorial, 2012, Yllan Mattos destaca os vínculos profundos entre essa Visita e a política de civilização lançada pelo Marquês de Pombal para aquela região. Em particular, destaca o papel do clero secular, sua relação com o poder do rei e seus desdobramentos na política de dessacralização e de distanciamento do governo português em relação ao papado. Ao mesmo tempo, busca compreender o novo papel do Tribunal da Inquisição naquele contexto através da mudança no seu estilo que passou a servir, sobretudo, segundo o autor, como instituição de coerção e controle a serviço daquela nova política de Estado. Outras obras sobre o mesmo tema: Pedro Marcelo Pasche. *Inquisição, Magia e Sociedade – Belém do Pará, 1763-1769*. Niterói: UFF – Dissertação de Mestrado, 1995; Evandro Rodrigues. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará*, Campinas: Unicamp. Dissertação de Mestrado, 1991. Para uma análise mais específica sobre as heresias praticadas pelos índios cristãos quando da Visita do Tribunal naquela região, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos – poder, magia e Religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: CRV, 2017, p. 261-320.

missionários cristãos que frequentaram aqueles longínquos lugares, podem ser encontrados fragmentos sobre esse “ritual”. Portanto, ele foi persistente¹⁴.

O desafio é o de pensar essa prática ritual como oriunda de uma religiosidade persistente e estrutural, ou como uma prática aberta à incorporação de elementos novos nascidos dos contextos vividos. Considero que é possível, num primeiro momento, lançar mão da categoria de imaginário, mas especificamente de imaginação simbólica que se caracteriza pela redundância de gestos que retornam ao centro de um conjunto de significados, no entanto, abertos e cumulativos. Nesse sentido, nasce uma primeira questão: estaria sua matriz inserida no contexto dos rituais dos grupos específicos, ou seria o amálgama de diversos rituais ressignificados no contexto colonial? Haveria uma simples redundância do mito ou a invenção de novas crenças? São essas as questões que nos alimentam. Elas, no estreito espaço deste texto, não serão respondidas de todo. Mas podemos traçar algumas possibilidades de respostas.¹⁵

Uma resposta possível é pensar esse “ritual” como um indício de formas autônomas engendradas pelos novos atores sociais, que se constituíram como produto do processo colonizador e evangelizador na Amazônia Portuguesa. Os novos atores são aqui nomeados de índios cristãos¹⁶. A prática é entendida não como a simples persistência de uma tradição, mas como a construção possível de um ritual novo, que, no entanto, remetia à manutenção de um padrão autônomo de existência diante da violência sem limites do modelo evangelizador e colonizador europeu. Ao mesmo tempo, para além de uma perspectiva de

14 Cf. CARVALHO JÚNIOR, Op. Cit., p. 304-320.

15 Sobre a categoria de Imaginário, existe um número grande de autores que se dedicaram a refletir sobre o tema, principalmente no âmbito da filosofia. No entanto, ela tem sido muito utilizada também por vários historiadores da cultura, como: LE GOFF, Jacques *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, entre outros. Quanto a uma reflexão mais teórica da categoria, temos: CASTORIADIS, Cornelius. “Imaginário e Imaginação na encruzilhada”. In: *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim do século/Margens, 1999; DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002; DURAND, Gilbert. *O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

16 A categoria de índios cristãos proposta aqui foi apresentada por mim de forma mais completa no livro: *Índios Cristãos – poder, magia e religião na Amazônia Colonial*, Op. Cit., 2017. Trata-se de uma construção histórica que, embora parta de um modelo genérico, de um tipo ideal, tal qual Max Weber, é uma categoria identitária que visa analisar à produção de novos sentidos e de novas redes de solidariedade no contexto colonial. Suas fronteiras eram bem definidas, somente os nativos batizados poderiam ser assim nomeados e somente a população de origem indígena poderia ser assim considerada. Os índios cristãos eram especiais, compunham-se de etnias diversas em sua origem, mas definiam um tipo de inserção social particular.

imobilidade temporal que a categoria de cultura, ao longo do tempo, foi sendo travestida pelo desejo ocidental de construir a alteridade, lançamos mão da ideia sempre desafiadora e controversa de mestiçagem cultural que acentua o caráter de subjetividade ativa dos atores nativos, quase sempre engessados na posição passiva pelo discurso tradicional de parte da antropologia ocidental. Isso não significa, no entanto, acreditar no processo de etnocídio ou de aculturação. Essas definições não dão conta da dinamicidade da cultura e partem do princípio anterior, considerando-a como sistêmica e orgânica, e não como produto contextual e vivo da dinâmica social. Defendemos que o embate entre culturas sempre articula pontos de conexão. Essa conexão estabelece a convergência de sentidos, não pacíficos e sintéticos, mas contraditórios e dinâmicos. Um processo criativo gestado por atores diversos na sua luta por existir.

O diabo e seus “sacerdotes”

Na persistência desses rituais gentílicos e no uso profano de objetos sagrados, o diabo ficava como o grande maestro de sua manutenção e o responsável pelo embuste. Para os jesuítas e posteriormente para os inquisidores, “ele” era o grande culpado da dificuldade da implantação do evangelho e do nascimento das heresias. As idolatrias, na opinião de João Daniel, eram persistentes, mesmo entre os já mansos e cristãos. Muitos, como os índios da “nação Arapium”, adoravam a lua a quem davam o nome de “Coara Ci, mãe do dia, ou mãe do mundo; e, a esta apelidam – Jaci – mãe dos frutos da terra [...]”. Em certas ocasiões, escreve o jesuíta, festejavam o aparecimento da lua nova dando saltos de prazer, dando-lhe as boas-vindas, saudando-a e mostrando os seus filhos. Complementa o missionário que estando com alguns índios, não somente batizados, mas também ladinos, os viu saírem, estando numa grande barraca, a festejar a lua. Com gestos de alegria, estendiam seus corpos, balançavam os braços, mãos, dedos como que pedindo saúde e força. Daniel, surpreso com o episódio, chegou a desconfiar que estariam idolatrando. Finaliza dizendo: “E se assim faziam os mansos educados e doutrinados nos dogmas da fé de Cristo, que farão os bravos, e infiéis?”.¹⁷

17 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 236. João Daniel era português, jesuíta e missionário na região em meados do século XVIII. Esse e outros episódios registrados pelo padre João Daniel que serão apresentados aqui, foram citados e analisados por mim anteriormente, Cf. CARVALHO JÚNIOR, Op. Cit., 204-257; 281-320.

A antiga missão dos Tapajós, na qual foi missionário Bettendorff, quase um século antes, tornara-se Vila de Santarém. João Daniel escrevia não ter dúvidas e ter provas de que por lá estavam verdadeiros idólatras. Um dos missionários daquela antiga aldeia querendo ter certeza da verdade chamou alguns índios que considerava os mais fiéis e indagou-os da obrigação que tinham em adorar a um só Deus, pois desconfiava que adoravam algum ídolo. Os índios indagados responderam que na verdade adoravam alguns corpos e criaturas que tinham ocultos numa casa no meio dos matos de que só conheciam os velhos e os adultos. Obrigou-os o padre a que trouxessem os tais corpos. Trouxeram então sete corpos “mirrados” e umas cinco pedras que fazia parte de sua adoração. O ritual se processava da seguinte forma: certa época do ano, juntavam-se os velhos em segredo, eram então os corpos e objetos vestidos com brenta ou outro pano. Cada pedra tinha uma dedicação e denominação relativa a alguma figura, indicando para o que serviam. Uma delas relacionava-se aos casamentos; outra servia para que os partos tivessem sucesso, e assim por diante. O que mais perturbava o jesuíta era que todos esses “idólatras” eram nascidos, domesticados e educados entre os portugueses, além do que doutrinados por seus missionários. Portanto, eram tidos por bons católicos, como haviam professado no seu batismo. Apesar disso, mantinham-se: “... conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação a sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum, que revelasse o segredo”.¹⁸

Na opinião de João Daniel, o que era admirável é que sendo o “...diabo tão feio e abominável inimigo de todo o bem, e condenado por rebelde ao seu Criador, tem contudo tanto séquito, e tanta adoração das gentes, que em muitas partes é mais temido, que Deus!”. Assim acreditava acontecer também com os “tapuias” do Amazonas que, embora não conhecessem a Deus, tinham notícia do diabo nomeando-o com um nome em sua própria língua – “Tunepari”.

Tinham conhecimento e medo do mesmo diabo, mas convidavam-no para suas danças e festas que chamavam “poracés”. Muitas vezes, segundo o jesuíta, aparecia o senhor das trevas, visivelmente dançando no meio deles. Nos

18 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 238. Uma interessante e recente análise sobre a atuação de João Felipe Bettendorff na missão do Maranhão, através de documentação inédita, é o artigo: ARENZ, Karl Heinz. “Não Saulos, mas Paulos: uma carta de João Felipe Bettendorff da Missão do Maranhão”, In: *Revista de História*, São Paulo: FFLCH/USP, n. 168, 2013, p. 271-322.

catecismos, os missionários, já sabedores destas “danças infernais”, questionavam aos seus catecúmenos: “Eremunha poracés? Dançastes algumas vezes? – se dançaram, andou também o diabo nas danças”. Os meninos e rapazes, segundo o jesuíta, mais inocentes e medrosos e prontos a dizer o que viram e ouviram, logo confessavam que, por vezes, realmente “viram o diabo”.

O senhor das trevas, conta o jesuíta, aparecia de diversas formas para esses índios. Na forma de carneiro nos campos brincando com os meninos ou nas matas e roças, onde apareciam uns vultos com figura humana, “nus como os tapuias e de cabeça rapada, a que chama coropiras, e com eles falam e mostram algumas vezes o que os índios querem”. Daniel associa esta mesma figura ao que na Europa chamam “duendes”. Aos tais “coropiras” eram atribuídos determinados estrondos que aconteciam nas matas, causando a quebra das árvores. Os índios mansos que iam ao sertão em busca de algumas drogas a serviço dos brancos também ouviam os tais estrondos caminhando em sua direção, pois acreditavam que o “coropira” queria mostrar coisas a eles. Caso não obedecessem ao convite, a tal criatura dava-lhes muita pancada. No entanto, uma vez atendido o pedido, sempre lhes mostrava o que buscavam.

A conclusão do jesuíta é que o diabo, na forma dessa figura humana chamada “coropira”, tinha comunicação com esses índios mansos e aldeados. Logo, o tinha muito mais com aqueles que viviam nas florestas, a quem chamavam de “caaporas” – ou habitantes dos matos. O senhor das trevas também, segundo o jesuíta, aparecia para estes índios em suas festas e baile, os tais “poracés”. Reitera que, embora tivessem muito medo dele, serviam-no, pois este os mostrava todos os segredos que queriam ouvir. Inclusive informações sobre os que vinham em sua busca, como os brancos e os missionários.

A ideia do pacto demoníaco, abordada de maneira rápida e não totalmente explícita neste trecho de João Daniel, seria a base para as acusações contra os índios cristãos na “Santa Inquisição”. Para o jesuíta, no entanto, não parece claro que houvesse um culto organizado de adoração como nas outras “nações gentílicas, e idólatras” então conhecidas, embora observe os contornos de uma idolatria nas práticas ocultas dos índios já cristianizados. Em sua opinião, não reconheciam nas pedras ou corpos mirrados qualquer divindade e pouco culto prestavam a esses objetos que, quando existia, era “material e rústico, e nada formal”. Tratava-se apenas de ilusão que sua ignorância alimentava. No entanto, além do anjo caído, havia também outro “embusteiro” que, embora

não fosse sacerdote, tinha sobre eles uma grande influência e fazia-os crentes em seus poderes. Não o veneravam como sacerdote ou como deus, apenas o temiam por seus poderes. O jesuíta traduz esse personagem como *feiticeiro*, termo mais próximo para designar o seu significado. Essa tradução vai ser a mesma que os inquisidores e todos os que comungavam do universo cultural cristão da época também utilizaram para nomear os *pajés*.¹⁹

A visão do jesuíta sobre esse personagem não era das mais positivas. Considerava-os “embusteiros”, que, através desses embustes, faziam-se temidos e respeitados. Esses homens se diziam poderosos e que alcançavam grandes feitos, sendo “soberanos” do sol, da lua, dos astros e dos elementos. O aspecto significativo é a afirmação que faz de que eles diziam *falar com o diabo*. No entanto, considerava tudo “...maravilhas e mordem a granjearem estimação, medo e respeito entre os mais, que o lhes ofertam seus mimos, e dádivas, e suas mesmas filhas para abusarem delas, que é o seu primário intento”.²⁰

Daniel descreve os tipos de *pajés* que existiam na região. Divide-os principalmente entre os *pajé catu* – chamado de *pajé bom*; e os *pajé aibá* – *pajé mau*. Destaca que os *pajé catu* não eram tão ruins, nem tão embusteiros como o outro tipo. Na realidade, especializavam-se em curar doenças que, na opinião do jesuíta, acabavam muitas vezes por agravá-las através de seus remédios “naturais ou fingidos”. Entre esses curadores havia também diferenças. Uns curavam somente com remédios naturais compostos de ervas, arbustos, plantas e animais. Entre eles, Daniel chega a afirmar que havia alguns que realmente faziam curas “maravilhosas”. Outros, no entanto, curavam ou agravavam mais as doenças com seus “fingimentos”. Fingiam, segundo o jesuíta, curar com sua boca e língua como alguém que “...tem a saúde ao seu dispor”. Assopravam então as partes doentes do corpo com “...assopros tão violentos, que são mais aptos para molestarem, do que para sararem os doentes”. Faziam as tais curas com muitos “estrondos” e gritos que causavam ou riso ou medo nos outros.²¹

O que mais incomodava ao jesuíta era o fato de que não somente os índios do mato recorriam a esses *pajés*, mas também os das missões – os cristãos. Estes, assim que adoeciam eles próprios ou seus filhos iam até os *pajés*. Ao mesmo tempo, lembra Daniel, efetivamente muitos doentes curavam a si

19 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 248.

20 Idem, p. 248.

21 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 248.

próprios, uma vez que conheciam as ervas com as quais se tratavam. Eram plantas de conhecida eficácia curativa como o leite do “iapuí, o gengibre, a malagueta” etc. Os pajés, por outro lado, atribuíam aquelas curas a seus “assopros e mascas”. Definindo melhor o tipo mais perigoso dos pajés, escreve o jesuíta: “Pajé aíba chamam, aos que falam, ou fingem que falam com o diabo, como os feiticeiros, e mandingueiros”. Acrescenta ainda que não há dúvidas que há entre eles muitos infortúnios e mortes, mas que não são causadas pelos pajés Aíba. Por outro lado, não deixa de lembrar que as mortes de que padecem os índios e que tenham por causador esses pajés, são, na realidade, ervas venenosas que “brindam aos outros espremidas e confeccionadas em bebidas”.²²

João Daniel também divide os “Pajés Aíba” em diversas categorias, de acordo com a fonte de seu poder. Uns diziam vir o tal poder dos astros, do sol, da lua, estrelas, ventos e tempestades. Outros afirmavam ter sobre o seu domínio alguns animais, dentre estes, os jacarés. Dessa forma, se uma pessoa morresse atacado por um destes répteis, atribuíam-se ao tal pajé a culpa do ocorrido. Outros animais, sob os quais os aíba tinham poder, eram as onças e outras feras do mato. Finalmente, segundo o jesuíta, tinham poderes sobre peixes, cobras e lagartos. Os tais pajés viviam em “choupanas” retiradas dentro dos matos e escondidas para que não pudessem ser vistos ou noticiada a sua existência aos missionários. Nessas choupanas, eram visitados por aqueles que procuravam seus serviços. Segundo Daniel, eram muito escuras e dentro delas fingiam falar e consultar o diabo. Faziam isso com grandes estrondos, “...já com gritos, já com berros, e urros, já com suspiros, e já com espirros muito semelhantes aos bodes”.²³

É fácil imaginar o horror que os missionários tinham desses personagens, procurando a todo o momento desmascará-los e desacreditá-los. Alguns desses pastores cristãos acabavam por colocar espiões ou mesmo esconder-se para surpreender os “embusteiros” no momento que faziam seus rituais. Segundo os missionários, nos momentos em que “fingiam”, através de suas “gritarias”, falar com o diabo, buscavam descobrir segredos e coisas ocultas. Através destes poderes, ganhavam fama de adivinhos.²⁴

22 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 249.

23 Idem, p. 249-250.

24 João Daniel, op. cit., tomo I, p. 250. A ideia de “padrinhos” aqui indica – padres menores.

Esses rituais gentílicos, segundo a opinião dos padres jesuítas, guiados pelos seus pajés e inspirados pelo demônio, persistiam em detrimento do trabalho árduo da conversão. Em parte, essa persistência deveu-se ao cuidado dos mais antigos e dos próprios pajés em manterem, ainda que ocultos, suas práticas ancestrais. Aconteceu também como fruto da troca simbólica estabelecida de forma truncada entre universos culturais distintos. Deveu-se ainda pelo esforço, por parte dessas populações indígenas, de construir significados compreensíveis para a profusão de símbolos e crenças estranhas a seus padrões cosmológicos tradicionais. Os rituais mestiços constituídos nas aldeias missionárias se mantinham na forma das danças, nas orações cristãs que misturavam as entidades indígenas aos santos e ao Deus cristão. Havia uma “conversão” de sentidos naquelas práticas rituais.

Os contornos de um ritual mestiço

O que talvez estivesse ocorrendo naquelas cabanas escuras nas matas, onde alguns poucos índios de confiança iam às escondidas curar suas dores e doenças, era um novo ritual. Um ritual inventado num campo possível para a sua existência. Esse novo campo, surgido no espaço de interação intenso entre cosmologias diversas, abriu também um novo horizonte de possibilidades para aqueles índios arduamente cristianizados pelos seus missionários. Não parece, pelos fragmentos que o ritual deixou do seu rastro, a repetição de uma tradição antiga. Também não se configura como sendo o abandono de práticas ancestrais com a perda completa de seu sentido. Não era uma repetição, mas uma reconfiguração. Práticas antigas persistiam e um sentido guardava o seu lugar. Assim como o ritual foi recriado e reconfigurado, tudo leva a crer que um novo sentido estava em construção – mesclado e adaptado àquele novo mundo²⁵.

25 A utilização de uma “cabana” pelo pajé para a sua comunicação com os espíritos é constante, não somente nos relatos de cronistas, nos registros de missionários e nos processos da inquisição naquela região. Há também referências a esse tipo de ritual em diversos registros etnográficos, principalmente de grupos tupis atuais, realizados por diversos antropólogos. Tendo consciência de que o presente etnográfico traz, de certo, problemas graves para a análise de práticas de grupos indígenas históricos, mesmo assim a coincidência destas práticas revela indícios importantes que não podem ser negligenciados. Para mais informações: MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1967; Dominique Tilkin Gallois – “Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie”. In: LANGDON, Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. Florianópolis: EDUSC, 1996. Para uma análise comparativa entre os autores citados, ver: CARVALHO JÚNIOR, Op. Cit., p. 304-316.

Para desenhar os contornos possíveis desse novo ritual é necessário analisar o campo no qual teve lugar, o horizonte de possibilidades aberto naquele contexto temporal, os fragmentos mitológicos que acionou e a sua morfologia. Do caso aqui apresentado e de outros casos já trabalhados anteriormente, será necessário deduzir um processo, ainda que com fronteiras um pouco indefinidas.

O mergulho nos meandros do caso que abriu este texto não tem por objetivo encontrar seus vínculos específicos, sua forma única e irrepetível ancorada no contexto de sua especificidade. O objetivo aqui é outro. Ele será analisado como a reaparição de uma forma. Sua forma e suas imagens acionadas importam mais do que seu conteúdo profundo. É na superfície de suas práticas que o olhar deve pousar. Isso porque ele não está isolado de toda uma rede de significados. Ele surge como um exemplo contundente de um conjunto de práticas repetidas ao longo de algumas dezenas de anos naquela região. Ele funciona aqui como um foco de aglutinação, um amálgama de referências de um possível imaginário mestiço em formação.

O que se deve lembrar é que todos os personagens que compõem essa trama viviam num mundo cristão que ali estava sendo implantado havia mais de cem anos. Eram cristãos, batizados, frequentavam a Igreja e confessavam seus pecados. Estamos diante de imaginários mestiços, campos de culturas superpostas, estratos de tempo compósitos²⁶. Era, afinal, um mundo em formação. Aquele ritual funciona como o exemplo de uma prática que se desdobra em muitos casos. A forma é o vestígio incontornável, e suas características associadas a outros casos podem criar uma tipologia. Mas antes de mergulharmos nessa tipologia, é necessário apresentar as condições de possibilidade da aparição dessas novas práticas e de seus possíveis sentidos.

Uma nova configuração social havia surgido no século XVIII naquela região do Grão-Pará e, mais especificamente, nas cidades, nas vilas e nas aldeias missionárias dos seus entornos. Novos personagens habitavam aquele novo mundo e instituíram relações também novas. Se fixarmos nossa atenção na parcela daquela população que compunha a massa de escravos e trabalhadores

26 Para uma análise da dimensão complexa das configurações temporais e o seu poder de estruturação de práticas, como a situação histórica que chamo de “tempos compósitos”, ver: KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo. Estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC – Rio, 2014.

“livres” que colocavam em movimento o maquinário econômico daquela colônia portuguesa, em outras palavras, os índios e índias cristãs, é possível desenhar os contornos de uma nova estrutura, a composição mesma de seu novo ordenamento social. Eram novos súditos do Império o que parecia surgir no horizonte. Esses novos súditos apresentavam características também novas²⁷.

Aldeias missionárias e fazendas no entorno de Belém, ao longo de dezenas de anos, foram congregando trabalhadores de diversas origens étnicas, todos eles indígenas. Gerações se sucediam e compunham, no caso das fazendas e nas casas das vilas e cidades, a força de trabalho e a propriedade de muitos senhores. No entanto, havia um movimento de renovação constante desses homens e mulheres. Em parte, a razão estava na sucessão de grandes epidemias que causavam a morte de dezenas e até de centenas de homens, mulheres e crianças. Por outro lado, havia também a ausência constante de homens e rapazes que eram, sistematicamente, utilizados como remeiros pelos seus proprietários na equipagem das canoas que iam em busca das drogas do sertão, subindo os rios e se embrenhado durante vários meses nas florestas cada vez mais distantes e, como se dizia na época, infestadas de gentios e de inimigos do Estado português – os chamados índios arredios. Não era raro que os remeiros fugissem quando não estavam satisfeitos com o tratamento dado por seus patrões ou por seus missionários.

Dessa forma, duas características se revelam. A primeira é que em razão da mortalidade causada pelas epidemias e das fugas esporádicas e conflitos com os índios arredios, muitos índios cristãos sumiam ou morriam. Isso causava a constante necessidade do apresamento de novos escravos negociados com os traficantes, principalmente os do Rio Negro. A segunda característica é que essa ausência constante dos indígenas homens das missões, das fazendas e das casas dos colonos criava uma forma peculiar de uso da força de trabalho das mulheres indígenas, principalmente na agricultura, nos afazeres domésticos e

27 A ideia de novos súditos implica relações complexas entre os índios aliados e a Coroa Portuguesa. Mesmo antes da sua transformação em índios livres do ponto de vista jurídico, já havia mudança no seu posicionamento social. Para uma análise desses novos personagens coloniais, ver: CARVALHO JÚNIOR, índios Cristãos no cotidiano das Colônias do Norte (séculos XVII e XVIII), In: *Revista de História*, USP. São Paulo: FFLCH, p. 69-99. Para uma análise das mudanças jurídicas a partir do Diretório Pombalino, Cf. DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

no artesanato. Na ausência dos homens, os espaços coloniais eram preenchidos por mulheres, crianças e pelos homens velhos²⁸.

Portanto, em muitos casos foi possível encontrar um papel central das mulheres nas atividades econômicas daquele mundo colonial. Mais ainda, era possível encontrá-las exercendo funções antes destinadas apenas aos homens em sua cultura de origem como, por exemplo, o papel de operadoras mágicas, na linguagem da demonologia cristã, o exercício da feitiçaria²⁹.

Uma estranha confluência de significados estranhos entre si parecia sintetizar essa nova configuração. No imaginário cristão, as mulheres responsáveis pela perdição de Adão poderiam ser, se não fossem a representação da mulher santificada, o veículo do mal, e a imagem da bruxa estava sempre presente. Por outro lado, não era comum em tradições culturais indígenas, oriundas de diversos grupos étnicos, que a mulher exercesse papel mais relevantes como operadores de rituais, leia-se: como pajés. Ainda que nutrissem respeito por suas velhas senhoras, normalmente não exerciam o papel de pontes entre o mundo dos vivos e dos mortos. A presença da figura mítica de Jurupari é um exemplo desse impedimento. Voltaremos a ele. Dessa forma, esse novo papel dado às mulheres indígenas e cristãs reconfigurava seu posicionamento social em novos espaços de poder e novas práticas no mundo colonial.

28 Foram várias as epidemias que assolaram aquela região, dentre elas: varíola, cólera, sarampo, entre outras. Todas elas foram epidemias que vieram do velho continente e que atingiram alto índice de mortalidade entre as populações indígenas. Um importante trabalho ainda inédito sobre a persistência dessas epidemias é a dissertação de mestrado de MARTINS, Roberta Sauaia. “*Do Sarampo as perniciosíssimas beixigas*”: epidemias no Grão-Pará setecentista (1748-1800), Belém, 2017. Outros trabalhos também abordam esse tema: VIANA, Arthur. *As epidemias no Pará*. 2. ed. Belém: UFPA, 1975; SOUSA, Claudia. *O “Lastimoso contágio, e fatal estrago” das epidemias no estado do Maranhão e Grão-Pará na Primeira metade do século XVIII*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011 (Monografia); CHAMBOULEYRON, Rafael; BONIFÁCIO, Fernanda & SOUZA, Claudia Rocha. “Formidável contágio”: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.4, p. 987-1004, 2011; BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera: o flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Universidade Federal do Pará, 2004.

29 Embora existam casos relatados de mulheres que exerciam o papel de curadoras ou mesmo pajés entre os indígenas tupis, por exemplo, é raro encontrarmos registros de que essa atividade era comumente exercida por mulheres. No entanto, em razão das mudanças no panorama social do mundo colonial indígena na Amazônia Portuguesa, encontramos algumas importantes personagens que exerceram esse ofício e que, por essa razão, foram acusadas de cometerem heresias quando da Visita do Tribunal da Inquisição ao Grão-Pará. Dentre elas, podemos destacar duas famosas feitiçairas, quais sejam: a índia Sabina e Dolovina. Essas duas mulheres, cada uma ao seu modo, exerciam essa função e ficaram famosas por isso. Para mais informações: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Op. Cit., p. 281-320.

De outra forma, na confluência de dois vazios: a perda do controle de seus territórios e os problemas de identidade que surgiam num contexto multiétnico em que essas populações indígenas cristianizadas eram obrigadas a viver, os sentidos de sua cosmologia estavam como que embaralhados. O que acionava sua identidade profunda estava assinalada nos seus corpos – ali morava a pessoa. Ainda que separados de suas referências tradicionais, ao menos em parte, permanecia entre eles os sentidos profundos. Sabemos que as mudanças no campo do imaginário são mudanças que acontecem lentamente, porque essas referências são as que configuram as formas que traduzem as contingências do mundo³⁰.

Por outro lado, o sentido que o ocidente dá às identidades não pode se confundir com outras possibilidades de construí-la. Aqui remeto às ideias defendidas por alguns antropólogos que colocam em evidência como determinados grupos indígenas incorporam a diferença, transformando-se, eles mesmos, na alteridade. Nesse sentido, a identidade é flexível e reversível. Não existiria o sentido absoluto e as configurações seriam plásticas³¹.

O certo é que naquele espaço colonial das cidades, vilas e fazendas, ainda permaneciam certas figuras centrais que, camufladas no cotidiano, exerciam suas práticas de cura longe dos olhares dos seus padres e, muitas vezes, com a convivência de seus patrões. Mulheres, em sua maioria, essas poderosas feiticeiras chegavam a ser disputadas quando era atestada a qualidade de seu poder³².

Em linhas gerais, os pajés permaneciam como mantenedores dos vínculos espirituais. Mas, certamente, uma transformação estava em curso. Não

30 Sobre a relação entre o corpo e a pessoa para a população de indígenas na colônia e a sua relação com o poder colonial, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Nombres, Cuerpos e Identidades: “Cristianización y Dominación de los Cuerpos en el Norte de La América Portuguesa, siglos XVII y XVIII”. *Boletín Americanista*, año LXVII, 2, n. 75. Barcelona, 2017, p. 33-52.

31 Para uma interessante análise sobre essas várias formas de identidade produzidas por indígenas no contexto do contato com a alteridade, destaque: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 35, 1992, pp. 21-74. Ver também: VILAÇA, Aparecida, “O Que Significa Tornar-se Outro? Xamanismo e Contato interétnico na Amazônia”, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 44, 2000, pp. 56-72.

32 Um exemplo era o da índia cristã Sabina, já mencionada anteriormente, que, escrava de um fazendeiro nas proximidades de Belém, era por ele utilizada para fazer adivinhações e encontrar feitiços. Seus clientes eram compostos por uma grande variedade de pessoas, inclusive autoridades coloniais. Para mais informações sobre essa e outras “feiticeiras”, ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Op. Cit., Curitiba: CRV, 2017 p. 281-320.

podemos afirmar, como certeza, que um novo modelo de espiritualidade se instalara, mas os indícios indicam que novos padrões estavam em processo.

Essas são algumas das condições de possibilidade que se instalaram naquele mundo colonial. Essas condições produziram a base para novas práticas religiosas. Dentre elas, novos rituais aconteciam, ainda que pautados por referências tradicionais. A persistência de práticas que fugiam ao controle dos missionários deixava-os pessimistas quanto à possibilidade da conversão. Dentre essas variadas práticas, o ritual de descer de demônios apresenta uma tipologia possível, ainda que seu registro tenha sido formado por fragmentos assinalados pelos missionários e pelas denúncias e processos da inquisição naquele estado.

A primeira dessas características comuns é o lugar em que o ritual acontecia. Ele se realizava, sempre, em uma cabana afastada e localizada nas matas, nas proximidades das vilas, missões e fazendas. Além de se localizar fora de um espaço controlado pelo poder colonial, era um ritual secreto. Poucos sabiam de sua realização e do local onde tinham lugar. Isso fica claro nos variados relatos. Havia, principalmente, um cuidado para que a informação sobre o ritual não chegasse até os ouvidos dos índios mais novos, em especial daqueles que estavam mais próximos dos padres atuando como alunos ou assistentes religiosos. Sabemos que esses meninos das missões eram, muitas vezes, o ponto de apoio dos missionários e a tudo informavam os seus mentores.

Outra característica: eles eram basicamente rituais de cura. Eram muitas as enfermidades que assolavam os índios cristãos. Desde doenças trazidas pelos seus colonizadores até doenças tradicionais e envenenamentos, muito comuns naquela época, quando conviviam grupos de etnias distintas e inimigos seculares. O ritual de cura normalmente acontecia no interior das cabanas, com o paciente deitado em uma rede ao centro da casa. Comumente também era utilizado o maracá e os fumos do tabaco. Ele era tangido pelo “feiticeiro” e acompanhado por músicas e danças. Ao mesmo tempo, o ritual apresentava sempre a característica de que o operador mágico, no caso do feiticeiro, através do maracá, falava com entidades que eram interpretadas pelos missionários e inquisidores como sendo figuras do demônio. Mais do que isso, essas figuras desciam dos tetos das cabanas e respondiam às questões lançadas pelos feiticeiros. Normalmente, os “demônios” eram questionados sobre a natureza das doenças e sobre sua possível cura.

Ao que tudo indica, esse ritual era relativamente comum na colônia. Muitos pajés eram procurados por seu poder de cura, por seu poder de proteção e pela sua capacidade de adivinhar o futuro. Essa crença nos seus pajés, em alguns momentos, convivia com a crença no poder de determinados padres que também se dispunham a curar doenças e usavam seu conhecimento para prever coisas ou acontecimentos.

O caso que abriu este texto não é único. Ele era relativamente comum naquele mundo colonial, mas apresenta características diversas que precisam ser assinaladas. A primeira delas é que o depoimento da mulata Estácia revelou que Domingos, o pajé, mencionou em língua geral o nome de Jurupari. O outro é que o mesmo pajé ao tanger o maracá e dançar em volta da mulher enferma fizera isso com a participação de suas filhas. Portanto, o ritual relatado quebra com a tradição de rituais ancestrais, ao menos no que diz respeito à proibição da participação de mulheres quando Jurupari estivesse presente. Essa é a chave de sua especificidade e da novidade de seu acontecimento.

Jurupari – o mito

Os mitos que contam a saga de Jurupari são diversos e se espalharam entre várias etnias ao longo dos rios amazônicos. Muitos foram os estudiosos que se dedicaram a compilar esse mito, dentre os quais: Barbosa Rodrigues, Ermano Stradelli, Antônio Brandão de Amorim, entre outros. A informação mais detalhada foi deixada pelo indígena Maximiniano José Roberto, informante e amigo do conde Ermano Stradelli. Cito aqui o registro que Camara Cascudo produziu fazendo uma síntese desses relatos³³.

Jurupari seria filho de uma virgem que comeu a fruta do Piiçã (cucura do mato, Porumã). O sumo da fruta escorreu pelo corpo da virgem até suas partes secretas. Depois de nascido, ele desapareceu, mas sua mãe o sentia sugando o seu seio a noite. Passados quinze anos, Jurupari apareceu. Havia se transformado num jovem alto, forte e bonito. Ele foi eleito Tuxaua. Naquele contexto, como havia falta de homens, as mulheres passaram a governar as tribos. Jurupari então tomou o poder das mulheres e o restituiu aos homens³⁴.

33 CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1976 p. 51-76.

34 Segundo Cascudo, o Barão de Santana Neri acreditava que Jurupari fora o guerreiro vencedor das Amazonas, deificado posteriormente. Certos detalhes de sua indumentária teriam sido

Tendo vencido as mulheres, Jurupari reuniu os homens ensinando-os a sua doutrina. Ele teria instituído as festas e ritos iniciáticos, os chamados costumes do sol. Nenhuma mulher poderia assistir ou participar desses rituais sob pena de ser morta. As crianças, ao chegarem à puberdade, deveriam passar por dolorosos ritos de iniciação. Os homens deveriam ser sólidos, fortes, resignados, obedientes, impassíveis à dor, resistentes e fiéis aos seus compromissos. O mito conta que Ceuci, mãe de Jurupari, certo dia escondeu-se para ouvir a palavra do filho. Pela sua desobediência, foi transformada em pedra. Jurupari não aceitava o pedido de perdão. Só a obediência aos seus ritos e regras poderia transformar o guerreiro em imortal.

Há também uma tradição que considera Jurupari como um legislador e reformador dos costumes. Ele seria austero e puro e nenhuma mulher poderia tocá-lo. A jovem Carumã, certo dia, numa volta da dança abraçou-o. Jurupari transformou-a em montanha. A rigidez e austeridade desse deus fazia-o adorar os homens fortes e as mulheres fecundas. A resignação e o sacrifício deveriam ser valores fundamentais.

Sua relação com as danças e com a música também era bem conhecida. Havia um ritual de jejum antes das danças. Jurupari teria dado aos homens quatorze instrumentos sagrados. Esses foram todos medidos pelo seu corpo. Somente sob certas circunstâncias os instrumentos seriam usados. Eram proibidos para os desautorizados e, principalmente, para as mulheres.

Como um deus legislador, Jurupari teria estabelecido certas regras a serem seguidas. Dentre elas, era proibido a sedução de donzelas antes que a lua as “deflorasse”; o adultério deveria ser punido com a morte; o pai do recém-nascido teria que ficar em repouso e com a alimentação especial durante uma lua para que a criança adquirisse a força perdida pelo pai.

Segundo o mito, a vinda de Jurupari ao mundo foi porque, como filho e embaixador do sol, teria baixado à Terra para melhorá-la e para buscar uma esposa para o seu pai. Essa mulher deveria ser sem defeitos e teria que apresentar três virtudes. Deveria ser paciente, saber guardar um segredo e não ser curiosa. No diálogo com Cárida, seu interlocutor, Jurupari teria afirmado que nenhuma mulher na Terra reunia as três qualidades ao mesmo tempo. Se

transformados em objetos sagrados posteriormente. Segundo ainda o folclorista, dentre os aspectos sacralizados estariam também a máscara de pelo de macaco ou cabelo de mulher, os instrumentos musicais e as festas secretas. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara, Op. Cit., p. 71.

era paciente, não sabia guardar segredos; se sabia guardar segredos, não era paciente e, finalmente, todas eram curiosas – queriam a tudo saber e a tudo experimentar.

No registro desse mito, há um final melancólico. Nele, Jurupari se despede de seu interlocutor – Cárida. Estranhamente, o desaparecimento de Jurupari também se dá à beira d'água, assim como o desaparecimento dos velhos com cabelos longos, participantes do ritual de descer demônios, citados no relato de Estácia ao inquisidor. Segue o registro do final do mito:

[...] Jurupari sentou-se à beira de um lago, mirando-se nas águas serenas. Deviam separar-se. Cárida para oeste e o herói para o levante. Anoteceu e o luar pintou de prata a solidão. Súbito, ergueu-se uma voz estranha e límpida, cantando a canção de Jurupari. Cárida reconheceu Carumá a virgem dos Narunas, que cingira o corpo do Reformador e fora mudada em montanha. Carumá cantou a noite inteira, embalando o sono de Cárida. Pela madrugada este despertou. A montanha refletia-se no lago imóvel. Jurupari desaparecera para sempre. Caridá, com o Sol vivo, rumou o caminho do poente... Esta é a lenda.³⁵

Considerações finais

No contexto colonial que se estabeleceu chamar de Amazônia Portuguesa havia sistemas culturais múltiplos. Dentre eles, um universo cosmológico indígena fragmentado, mas com vínculos estruturados ao longo de muito tempo de contato entre aqueles índios naquela região específica. Esses vínculos eram acionados na medida em que se fizessem necessários para a construção dos sentidos comuns. Ao lançarmos nosso olhar em direção aos espaços coloniais construídos em seu antigo território, os espaços das vilas, cidades e fazendas, era uma paisagem mestiça o que se podia ver. Mas em que consistia essa mestiçagem?

A referência aqui não é fisiológica e racial, mas cultural e semântica. A proposta de se pensar culturas mestiças parte do pressuposto de que sistemas culturais são campos de força, cuja atração que os mantêm unidos são sentidos compartilhados. Ao mesmo tempo, esses sistemas de sentido não podem ser

35 Cf. CASCUDO, Câmara, Op. Cit., p. 52.

vistos como sistemas fechados, mas como sistemas porosos que se interconectam com outros sistemas criando pontes comuns de conexão. Portanto, nos parece que esse ritual de descer demônios surge no momento preciso em que as condições de possibilidade para o seu surgimento se fizeram presentes. E quais seriam essas condições?

Em primeiro lugar, a sucessão de gerações de indígenas que aportavam no centro daquele mundo colonial, havia dois séculos, se misturava com outros grupos étnicos nos espaços das missões católicas, das vilas, das cidades e das fazendas. Vindos de suas comunidades antigas, aos poucos seus filhos e netos foram perdendo suas referências de origem e suas tradições cotidianas. Muitas vezes, antigos inimigos passavam a habitar espaços comuns, casavam seus filhos entre si. Trocavam palavras, hábitos e línguas. As condições de uma mistura forçada estavam presentes nos espaços e nos tempos de convívio. Mas esse processo não era simples. Muitos inimigos continuavam a rivalizar entre si. Acordos eram quebrados, conflitos tinham lugar. O certo, no entanto, é que um movimento inevitável que impunha novas unidades de referências comuns estava aos poucos se instalando.

Em segundo lugar, as missões católicas e as ordens religiosas que as administravam com certa autonomia por quase cem anos, durante a vigência do Regimento das Missões, tornou aqueles espaços missionários em espaços de evangelização, principalmente para os meninos e as meninas das missões. Um complexo sistema de referência foi sendo produzido em catecismos traduzidos em línguas indígenas, na maior parte das vezes, na língua geral comumente falada naquele mundo colonial. Figuras mitológicas oriundas de diversas raízes étnicas se irmanavam e ganhavam novos sentidos ao serem acionados naqueles novos contextos³⁶.

36 O “Nheengatu” (como ficou conhecida a língua geral posteriormente), língua ensinada nas missões jesuíticas e utilizada em toda a região por etnias diversas, se, num primeiro momento, foi imposta, a forma do seu uso no decorrer do período colonial na Amazônia adquiriu um outro significado, fazendo com que se transformasse numa língua de solidariedade. BESSA FREIRE, José Ribamar, em seu texto “Da fala boa ao português na Amazônia Brasileira”. *Ameríndia* n. 08, p. 39-81, 1983, já mencionava a importância do Nheengatu que, difundida pelos jesuítas como língua franca, inclusive incentivada pelas autoridades coloniais durante a década de 1720, foi sendo desprestigiada e criticada, além de ser proibida quando das reformas pombalinas na década de 1750. Essa língua passou a ganhar um novo significado, tendo inclusive servido de base para a solidariedade e comunicação entre os índios de diversas etnias, quando, por exemplo, do movimento da cabanagem, já na década de 1830. Ver também: FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Atlântica, 2004.

Em terceiro lugar, apresento uma hipótese que pode ser perseguida. O mundo das cidades, vilas e fazendas coloniais no Grão-Pará e no entorno de Belém era composto por espaços em que a mobilidade dos homens era constante. Pouco tempo passavam em suas missões, vilas e fazendas. Quase sempre estavam empregados como guerreiros, remeiros e equipavam as muitas canoas que se embrenhavam nas matas em busca dos produtos da floresta que possuíam um valor de venda alto no mercado europeu. Portanto, creio que na maior parte do tempo aquele era um mundo de mulheres. Como se o mito das Amazonas dos primeiros cronistas viesse se tornar real em razão das condições de possibilidade que a colonização produziu. Como se o mundo de mulheres fosse imposto pelas condições do cotidiano. Portanto, Jurupari, o deus masculino, civilizar e guerreiro que reconquistou o poder para os homens no mundo indígena, viu-se obrigado a revelar seus mistérios para as feiticeiras que também desciam demônios do teto de cabanas escuras. Uma mistura estava em curso.

Não eram casos isolados o que se via no processo de conversão ao cristianismo dos índios aldeados. Havia uma persistência das práticas de seus ancestrais, mesmo entre os índios cristãos já nascidos nas aldeias. Mas não assistíamos à manutenção de tradições puras da mácula das mudanças. Eram antes novas tradições construídas no espaço possível entre campos semânticos distintos. Uma conversão de sentidos estava em curso. Também não eram apenas um artifício para encobrir suas práticas. Era uma verdadeira mudança: novas formas foram construídas, novos rituais ganharam lugar. Nitidamente, tentaram associar suas divindades às dos seus missionários. Na procissão de Nossa Senhora, relatada pelos jesuítas, cantavam: Tupá Cy anga turana, Santa Maria Christo Yara. A oração em língua geral confundia-se com a oração em português. Cy lá estava. Era a deusa do panteão de muitos grupos étnicos. A deusa lua para a qual índios cristãos de muitos anos dançavam pedindo proteção, saúde e força. Ela era também a mãe do dia e dos frutos da terra – uma divindade feminina. As festas fundiam-se às festividades cristãs tradicionais. Mas a tradição ainda obedecia aos mitos transmitidos pelos avós e pelos pais. Persistiam os pajés, agora escondidos em choupanas nos matos, longe do olhar dos missionários. Esses, juntamente com os velhos, eram os mantenedores dos rituais mais antigos. Os jovens seguiam seus ancestrais, mas também obedeciam aos padres. Um novo mundo surgia, mas não aquele sonhado pelos

missionários. Os pajés falavam com o diabo pedindo cura para os índios cristãos. Mas, afinal, quem era o diabo? Vestido na pele milenar de Curupira ou do Jurupari – divindades indígenas, o diabo cristão transformou-se e ganhou, no campo semântico dos índios, novos significados. Os índios cristãos construíram um novo diabo e um novo cristianismo, sem que seus missionários percebessem, e, ao mesmo tempo, conectaram novos sentidos no novo mundo em que foram obrigados a viver.

A DINÂMICA DO IMPÉRIO PORTUGUÊS À LUZ DA ADMINISTRAÇÃO ESPIRITUAL DE D. FRANCISCO DE SÃO TIAGO: O CASO DAS VISITAS PASTORAIS¹

*Ferdinand Almeida de Moura Filho²
Pedrina Nunes Araújo³*

I

Ao tomar posse da diocese do Maranhão, D. Fr. Manuel da Cruz tentava tão logo vistoriar a situação religiosa da porção oriental desde recém-estruturado bispado: a longínqua capitania do Piauí. Para tanto, delega ao padre José Aires a função de visitador da freguesia de Nossa Senhora do Parnaguá. Já em Parnaguá, e investindo-se de comissário do Santo Ofício ou, como defende-se em carta aos inquisidores, simplesmente exercendo sua função de visitador, José Aires solicita ao capitão-mor Antônio Gomes Leite

-
- 1 Os autores agradecem à Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz pela generosidade em ceder a documentação referente à visita de D. Fr. Francisco de São Tiago à Freguesia de Nossa Senhora da Vitória em São Luís, sede do bispado.
 - 2 Doutorando em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro do grupo de pesquisa população, família e migração na Amazônia (RUMA CNPq).
 - 3 Professora da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História e Conexões Atlânticas da Universidade Federal do Maranhão. Membro do grupo de pesquisa Canindé – História dos sertões do Piauí colonial/imperial (UESPI/CNPq).

“auxílio do braço militar” para se executar a prisão de Damiana Bezerra – suposta bigama e feiticeira. O capitão-mor se escusa de realizar a diligência, mas ordena que o cabo da esquadra Francisco Ferreira, auxiliado de dois soldados, execute a solicitação do visitador – diligência, contudo, sem execução⁴.

Numa época em que servir a ortodoxia cristã no combate contra a dissensão era – além da convicção, zelo, revigoramento da fé, medo da excomunhão, desencargo de consciência garantia da salvação, ou até mesmo um mero ímpeto colaboracionista com o Santo Ofício – uma possibilidade de, posteriormente, galgar *status* de honra, enobrecimento e prestígios⁵, interessa-nos aqui os motivos que levaram à recusa do capitão-mor.

4 A trajetória de José Aires, bem como seus desdobramentos, não será nosso objetivo. Sobre isso, consultar: MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *O falso comissário do Santo Ofício*: padre José Aires nos sertões do Piauí colonial. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves de. (org.). *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Belém: Paka-Tatu, 2016.

5 Em um ambiente de Antigo Regime do qual a concepção de sociedade “[...] legitimava e naturalizava as desigualdades e hierarquias sociais”, a expansão do Império Português “se fez com base numa concepção predominantemente corporativa de sociedade e poder”, ou seja, cabia a monarquia portuguesa a centralidade do sistema de remuneração de serviços enquanto instância de estruturação social e institucional. Por seu turno, “sabe-se que, em Portugal, as bases sobre as quais assentou a confessionalização católica foram o poder régio [...]”, assim as estruturas eclesiásticas foram instrumentos utilizados pelo poder político não apenas no âmbito do disciplinamento, seja no caráter repressor, seja no caráter pedagógico, mas também do ponto de vista do processo de hierarquização social. Dessa forma, a Inquisição, enquanto uma instituição do poder eclesiástico, ofereceu um papel fundamental nessa manutenção e produção de categorias de diferenciação que definem a função e o lugar social dos indivíduos no império: “As elites sociais e institucionais do Brasil, estruturadas em hierarquias próprias fortemente diferenciadas no espaço, procuravam, apesar disso, aceder aos signos de distinção definidos pelo centro do Império e alcançar as honras que de lá dimanavam. É por isso que até mesmo o estatuto da pureza de sangue, e o inerente estigma de sua impureza, se prolongou no território sul-americano, fornecendo, tal como na península ibérica, armas nas lutas pelo poder de classificar os indivíduos esgrimidas no campo da genealogia. No mesmo sentido, as distinções mais correntes (familiar do Santo Ofício, cavaleiro da ordem militar, foro de fidalgo da casa real, cartas de brasão de armas) foram significativamente procuradas no Brasil”. No que se refere às citações, respectivamente: MATOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: BICALHO, Maria Fernanda; FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2001, p. 143-144; MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. In: BICALHO; FRAGOSO; GOUVEIA, 2001, p. 251 e a última citação, página 280; BRAGA, Isabel Drumond. O Santo Ofício, Promoção e Exclusão Social: o Discurso e a Prática. *Lusitana História*, n. 8, Lisboa, 2011, p. 2. Sobre os conceitos de disciplinamento e confessionalização, consultar: PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Horizonte, 2005.

Acontece que, no ano de 1739, naquelas fronteiras internas⁶, o governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Grão-Pará João de Abreu de Castelo Branco nomeou Antônio Gomes Leite para liderar as expedições de guerra contra os gentios, especialmente, da nação Acoroá e Guegué, que há muito tempo, cerca de 70 anos, vinham invadindo, saqueando, destruindo fazendas e executando os gados e indivíduos que residiam na Ribeira do Gurguéia e Parnaguá, provocando, assim, uma fuga em massa dessa população, despovoando suas fazendas, impedindo o escoamento do gado para Minas Gerais e, dessa forma, causando um considerável impacto na “dilatação [e funcionamento] do império de sua majestade”⁷.

No entanto, não bastava apenas guerrear para “conquistar”, tornava-se imperativo missionar para “domesticar”. É isso que podemos entender a partir de uma correspondência do ouvidor da Capitania do Piauí, Mathias Pinheiro da Silveira Botelho, endereçada aos padres missionários – cujo objetivo era de convencê-los a missionar junto aos Acoroá em suas próprias terras:

Bem conhecida está a intenção deste gentio na sujeição que faz para sua vinda e pelas evidentes mostras que tem dado da sua constância: estas demonstrações abonão melhor a entrada na ocasião presente a tenção Vossos Padres ao grande serviço que fazem a Deus na salvação de tantas almas, ao grande serviço que fazem a El Rei dilatando lhe a sua Monarquia; e ao grande bem que fazem ao povo tirando-lhe este inimigo doméstico de dentro de casa⁸.

O exercício do poder jurisdicional do Império Português em suas possessões ultramarinas não dependia apenas da conquista e expansão das estruturas

6 “Porém, as fortificações para a defesa do que poderíamos chamar de ‘fronteira interna’, principalmente no cabo do Norte e na banda oriental do Maranhão, regiões continuamente assoladas pelos chamados “gentio do corso”. CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 85-86, 2006.

7 Além de não haver tempo hábil para executar as diligências solicitadas por José Aires, Antônio Gomes Leite optou por garantir muito mais privilégios e mercês junto ao rei do que em uma suspeitosa colaboração com o Santo Ofício – como, de fato, sucedeu-se. Sobre os desdobramento destes confrontos junto aos gentis, consultar: AHU, ACL, CU 016, Cx. 4, Doc. 231; 235; AHU, ACL, CU 003, Cx. 10, Doc. 860; AHU, ACL, CU 013, Cx. 27, Doc. 2570; AHU, ACL, CU 013, Cx 29, Doc. 2781

8 AHU, ACL, CU 016, Cx. 4, Doc. 235, s/f.

burocráticas de um governo temporal. Era imprescindível também uma conquista e expansão espiritual. Para o Estado do Maranhão e Grão-Pará não foi diferente. Pollyanna Gouveia e Pedrina Nunes nos mostram como que o governo espiritual de D. Fr. Manuel da Cruz, “o bispo dos sertões”, foi de fundamental importância para a expansão e demarcação temporal e espiritual, sintonizados pelo Padroado régio, para o leste daquele estado⁹.

Partindo dessas considerações, propõe-se, neste capítulo, examinar a administração espiritual de D. Fr. Francisco de São Tiago (1745-1752), a partir de suas visitas pastorais empreendidas à extensão do recém-reestruturado bispado do Maranhão. São elas: Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, em São Luís, sede do bispado; freguesias de Nossa Senhora da Vitória da vila da Mocha; Nossa Senhora da Conceição do Brejo do Aroazes; Nossa Senhora do Livramento de Parnaguá; Nossa Senhora do Carmo da Piracuruca e Santo Antônio da Gurguéia. Entendendo essas visitas enquanto instrumentos de uma dinâmica imperial portuguesa para exercício do seu poder jurisdicional mediante um enquadramento das consciências, advindo do padroado, e enquanto meio privilegiado de fiscalização das condições materiais dos parâmetros e físicas dos edifícios; vigilância e disciplinamento do clero e dos fiéis à nível local da paróquia. Com isso, objetiva-se analisar a dinâmica de atuação e possíveis desdobramentos desse expediente – a exemplo da colaboração com o Santo Ofício –, os agentes acionados e, sobretudo, o enquadramento social e religioso dos fiéis e comportamento do clero a partir do universo das denúncias e indivíduos acusados.

II

As estratégias utilizadas pela Igreja Católica ao expandir seu poder e mantê-lo em vigência no território colonial foram diversas e complexas. A partir do Concílio de Trento (1545-1563), as visitas pastorais integraram esse rol de ações eclesiásticas enquanto projetos de vigilância da sociedade¹⁰, e que

9 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; ARAÚJO, Pedrina Nunes. *A conquista espiritual dos sertões: a anexação da capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII*. 2021 (no prelo).

10 As visitas Pastorais existem nas diligências da Igreja Católica desde a Idade Média, mas intensificou-se depois do Concílio de Trento ganhando um caráter de vigilância. Portanto, depois do Concílio passaram a servir à Igreja, enquanto semeadoras da mensagem espiritual e controladora das ações imorais aglutinadas no cotidiano das freguesias. Ver: PAIVA, José Pedro. As estruturas

na colônia ajudou a constituir a rede espiritual sobre os sertões. No caso do bispado do Maranhão, D. Fr. Manuel da Cruz, foi o bispo que efetivou as volições de um sertão mais reformado através das visitas pastorais, curvando os olhos da diocese ao leste do território do Estado do Maranhão e Grão-Pará, ou seja, para o Piauí¹¹. Com a chegada do virtuoso bispo jacobeu¹², finalmente um antigo interesse por parte da Coroa, quanto aos poderes espirituais e temporais na Capitania do Piauí poderia ser ajustado, pois, fortalecer o bispado consolidando a anexação do novo território ao Maranhão perpassava também pelas questões do poder temporal¹³. Questões essas, intimamente relacionadas aos objetivos por parte do Estado do Maranhão e Grão-Pará sobre as populações indígenas do Piauí, e isso pleiteava as chamadas *guerras justas*¹⁴ contra os gentis, e o amansamento dessas populações, nesse caso, o bispado do Maranhão também passou a colaborar difundindo obras, espalhando padres visitantes

do governo diocesano. In: *História da Diocese de Viseu*. Viseu; Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 211.

11 MUNIZ, 2016, p.164.

12 D. Fr. Manuel da Cruz era um bispo jacobeu, e essa premissa significava a potência de uma característica, onde os objetivos reformadores do prelado eram profícuos. Não é de se assustar que uma das primeiras atitudes do bispo para os sertões estivesse relacionado às ações de cunho disciplinador, por isso, do fortalecimento das atividades dos visitantes no Piauí. Sobre os Jacobeus ver: SOUZA, Evergton Sales. *Mística e Moral no Portugal do século XVIII. Acheias para a História dos Jacobeus*. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de Crer: Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA, 2006.

13 O exemplo d. frei Manuel da Cruz como o primeiro bispo a assumir o cargo no Maranhão depois das mudanças estruturais no bispado. Com a sede da diocese vacante desde 1724, muitas obras deveriam ser realizadas, pois o novo território também compromissava ações mais inclusivas, além da manutenção da administração sobre o espaço já existente. O novo bispo englobou como integrante ao conjunto de execuções de gerenciamento do bispado – um leque de recomendações direcionado aos padres visitantes. No copiador de carta de d. Frei Manuel da Cruz, consta *O traslado que se remeteu aos reverendos visitantes do Piauí*, menciona-se: “primeiramente tratará de fazer o serviço de Deus da Santa Madre Igreja e de Sua Majestade de Deus guarde se obrado com verdade e inteireza de maneira que satisfeitos nos se dê a justiça por cumprida” Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana. Brasília-DF: Edições do Senado, 2008, p. 32. O teor de justiça cumprida elencada pelo bispo enfatizava a necessidade de rigidez e vigilância para o rebanho. É possível percebermos as intenções administrativas daquele bispo sob o novo território.

14 Segundo Vanice Siqueira o endurecimento do enfrentamento entre os conquistadores e os indígenas no Estado do Grão-Pará e Maranhão nas primeiras décadas do século XVIII, condicionou o surgimento de diversas práticas bélicas contra os índios, denominadas *guerras justas*, pois na lógica colonial, os “nativos hostis” estavam declinando toda uma estrutura econômica e social em desenvolvimento naquela região, ou seja, no Piauí. SIQUEIRA, Vanice de Melo. *Cruentas guerras – índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Curitiba: Editora Prisma, 2017, p. 121.

nos sertões do Piauí, colonizando espiritualmente as populações, dentre eles os indígenas¹⁵.

Os objetivos de uma visita pastoral estavam imbuídos dos projetos administrativos almejados pelos bispos – como por exemplo decidir os territórios do bispado a serem visitados, quais regiões necessitavam de mais capelas – estavam entre os interesses do prelado, assim, o antístite redirecionaria suas obras aos lugares mais escassos de reformas espirituais, ou endureceria a vigilância aos leigos e clérigos dissidentes de determinadas freguesias. Ana de Zaballa discute como as visitas poderiam ser instrumentos de governo para os bispos no México do século XVIII: “Em nuestro caso queremos fijarnos en la visita como instrumento de gobierno y reforma, en lo modo de aplicar la normativa a la vida del obispado en los distintos âmbitos que abarcaba una visita general”¹⁶. Instrumentalizar demandas eclesiásticas a partir da proposta de reforma interposta pelo Concílio de Trento através dos bispados, tencionava às dioceses o tipo de governo e os desígnios a seguir, quais arranjos condicionados em prol de um território mais coeso e vigiado.

José Pedro Paiva explica que as visitas pastorais em Portugal nos séculos XVII e XVIII, juntamente com a Inquisição, constituíam um conjunto de métodos em prol do controle social¹⁷. Dessa forma, alinhar a população e o clero às diretrizes do Concílio de Trento, deveria ser uma atuação pertencente a toda administração diocesana. Em outro artigo, o historiador demonstrou como as visitas pastorais articulavam importantes instrumentos de inspeção utilizados pelos bispos periodicamente nas paróquias. Esse artifício de vigilância contra os sujeitos tinha em voga a percepção dos pecados públicos¹⁸. Bruno Feitler completa esse entendimento afirmando que as visitas pastorais, para além de um mecanismo de vigilância sobre a população, era também um importante aparelhamento de diligência sobre o comportamento do clero¹⁹.

15 MUNIZ; ARAÚJO, 2021, p. 12-13 (no prelo).

16 BEASCOECHEA, Ana Zaballa. La visita como instrumento de reforma y gobierno del clero en el siglo XVII. Una aproximación. In: LABARGA, Fermín (ed.). *Para la reforma del clero y Pueblo Cristiano*. Madrid: Sílex, 2020, p.17-18.

17 PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? *Revista História das Ideias*, Coimbra, v. 11, 1989, p. 85.

18 PAIVA, 2016, p. 211.

19 FEITLER, Bruno. *Nas malhas da Consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Editora UNIFESP, 2019, p. 32

Essa rede de inspeção espiritual possibilitou a outras instâncias da Igreja, independentemente do foro episcopal, uma ação colaborativa por parte do antístite através das suas ações pastorais construindo um produto de denúncias passíveis de endurecimento pelo Tribunal do Santo Ofício. Pollyanna Gouveia também comentou sobre a função colaborativa das visitas pastorais aos Tribunais Eclesiásticos dos bispados, e isto, dependendo do grau da denúncia; os autos das devassas realizadas nas visitas poderiam se desenvolver em processos movidos no tribunal. O número de visitas pastorais que contribuíram com denúncias e se transformaram em processos no tribunal eclesiástico do bispado do Maranhão é muito pequeno, pois a documentação existente não nos possibilitou análises mais aprofundadas sobre essa relação²⁰.

A visita diocesana deveria obedecer a um rito, deveria ter os procedimentos configurados por etapas, burocraticamente estabelecidos de acordo com as constituições dos arcebispados. No caso da diocese do Maranhão, a normativa jurídica utilizada como mote norteador para uma jurisprudência era as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²¹. O regimento do auditório eclesiástico também estava no rol das normativas seguida pelos bispados, por conseguinte de acordo com o regimento do auditório do Arcebispado da Bahia, em uma visita pastoral, a presença de um visitador tinha caráter fundamental. No fragmento do regimento, logo a seguir, é possível analisarmos o perfil de um sujeito apto a exercer a função de visitador: “Os visitadores serão sacerdotes virtuosos, prudentes e zelosos da honra de Deus e salvação das almas e, podendo ser letrados e, quando não, ao menos pessoas de bom entendimento [...]”²². No artigo seguinte do regimento, a normativa determina sobre a necessidade de provisão por parte do bispado na ocupação do cargo. Assim consta no regimento: “Cada um dos visitadores, antes que comece a servir, terá provisão nossa, a qual com a do escrivão mandará transladar no princípio do livro da devassa das freguesias que visitar”²³. A consolidação do

20 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *Réus de Batina*. Justiça eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial. São Paulo: Alameda, 2017, p. 78.

21 Sobre essa discussão de jurisprudência do enquadramento normativo do bispado do Maranhão. Conferir: MUNIZ, 2017, p. 78.

22 VIDE, Sebastião Monteiro. CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, István; PUNTONI, Pedro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 934.

23 *CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA*, 2010, p. 934.

ato pela Chancelaria era a concessão de poderes do bispado para o visitador, este representante do bispo.

Depois de instalada a visita, o escrivão tinha a incumbência de tornar público o edital da visita – onde a comunidade tomaria ciência dos objetivos, dos traslados percorridos pelos visitantes, e os questionamentos do interrogatório na diligência. Os editais eram importantes reflexos para conhecermos o cumprimento dos objetivos do bispo, por isso, José Pedro Paiva o considera uma vultosa fonte de análise sobre as estratégias orquestradas pelos prelados no território em determinado contexto. Assim, ele coloca: “Os editais a que me refiro são bastantes raros, mas constituem um precioso auxiliar para se saber quais preocupações centrais da visita numa dada época”²⁴. Não encontramos o edital da visita pastoral que iremos trabalhar neste capítulo, mas podemos citar o exemplo do bispado de Mariana ao empreender uma visita em 1733, em que neste está publicizado os quarenta artigos com as inquirições às testemunhas, estas, imbuídas de apontarem, durante os interrogatórios, os nomes dos acusados de acordo com o delito mencionado durante a leitura dos artigos contendo as espécies de crimes possíveis. Caio Bosch explica que o edital da visita tinha destinatários diretos – vigários, e todos os outros clérigos pertencentes à freguesia, além da população. Emergir todos os vícios, incorreções, desacatos e escândalos era um dos objetivos da visita.²⁵

A preocupação quanto às estruturas das igrejas matrizes compunha uma das etapas das visitas diocesanas, inspecionar os templos, verificar a existência de paramentos, ornamentos, se a pia batismal funcionava ou existia, os altares, as imagens – tudo o que diz respeito às condições físicas do lugar, isso para a Igreja, era indispensável. Após a inspeção da igreja, a devassa se configurava a etapa de contato com a população, momento de aproximação com as testemunhas cientes e vigilantes dos desvios na comunidade.

III

O bispado do Maranhão após o prelado de D. Fr. Manuel da Cruz conseguiu fomentar uma continuidade da expansão pelo sertão, e o sucessor do

24 PAIVA, 1989, p. 90.

25 BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. In: *Atas do I Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Universitária Editora, vol. 2. 1989, p.162.

antigo bispo jacobeu foi D. Fr. Francisco de Santiago, sendo este responsável por uma estabilização entre os prelados da diocese. De acordo com Pollyanna Gouveia, a administração do novo bispo não foi tão expressiva quanto a do seu antecessor²⁶, governando a diocese entre anos de 1745-1752. A documentação existente no acervo eclesiástico do arquivo Público do Maranhão – APEM sobre esse antístite é escassa, mas os dados mais concretos a direcionam para a ordenação de 22 padres durante sua estadia. O bispo faleceu vítima de uma crise de asma durante uma viagem de barco no Igarapé de Cajapió.²⁷

Sete anos depois de uma visita pastoral realizada por D. Fr. Manuel da Cruz, D. Fr. Francisco de Santiago deu prosseguimento ao trabalho quando executou sua primeira visitação na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, sede do bispado, na cidade de São Luís no ano de 1749. A visita realizada no prelado será um dos focos de análise para essa discussão, que se justifica, por conta da existência, de pouca, mas importante documentação disponível, unindo-se ao fato de ter sido também, um dos primeiros bispos após a reestruturação do bispado²⁸. Dessa forma, voltaremos nossa atenção aos agentes envolvidos, ao universo de denúncias e os sujeitos acusados, isso com o objetivo de pontuarmos as etapas constituintes de uma visita pastoral. As descrições disponíveis na documentação sobre a visita estão confusas e fracionadas, pois esta não possui os termos de abertura, o edital da visita, os termos de emenda, e informações sobre a inspeção da igreja²⁹. Dessa visita obtemos como produto

26 Neste mesmo artigo verificaremos uma dinâmica e presença muito significativa desse bispo no Piauí, algo que nos leva a pensarmos, como D. Fr. Francisco de Santiago obteve considerável expressão de governo episcopal e nos possibilita afirmarmos seu caráter de continuidade e expansionista, e com uma certa potência, aos projetos iniciados por D. Fr. Manuel da Cruz. Note-se ainda que durante a primeira metade do século XVIII, o bispado do Maranhão ficou vacante por 30 anos. O maior período de estabilidade deu-se exatamente no governo do bispo Dom Frei Manuel da Cruz (1738 – 1745) e Dom Frei Francisco de São Tiago (1745 – 1752), ou seja, foram 15 anos ininterruptos de bispos governando o bispado. Essa continuidade talvez explique uma maior vigilância através das visitas pastorais. Sobre isso: LIMA, João Antônio Lacerda Lima. *Pessoas de vida e costumes comprovados: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Belém: Universidade Federal do Pará, 2016, p. 38

27 MUNIZ, 2017, p. 32.

28 Em 1724 o bispado do Maranhão passa por uma mudança estrutural e territorial, pois por súplica da Coroa junto ao Papa, o bispado do Pará foi criado, desvinculando-se do território do Maranhão, ao tempo que se regularizava a partir da bula papal *Inescrutabili coelesti Patris* a anexação do Piauí à jurisdição maranhense.

29 Mas para termos uma noção desse cenário, podemos observar os registros que constam sobre a matriz na “Descrição do bispado do Maranhão” em que se é possível obter informações sobre

de fonte: *os termos de denúncias* (incompleto), *o termo de conclusão, rol de sentença e informações sobre as despesas da visita*, este, no entanto, *muito pouco legível*³⁰.

Padre Antônio Luís Coutinho foi o escrivão daquela visita pastoral. E sobre esse clérigo, encontramos na documentação do acervo eclesiástico do arquivo Público do Maranhão algumas provisões realizadas, tanto pelo bispo D. Fr. Manuel da Cruz como pelo próprio D. Fr. Francisco de Santiago, respectivamente a primeira provisão assentida ao Padre possuía data de 02 de fevereiro de 1742 como promotor do tribunal eclesiástico³¹. Em 1753 verificamos três importantes provisões destinadas ao sacerdote, todas outorgadas pelo bispo D. Fr. Francisco de Santiago após os trabalhos desempenhados na visita em São Luís: *Registro de confirmação de vigário colado da igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória da Vila da Mocha – 1753, Registro de provisão para levantar altar portátil – 1753, Registro de uma provisão de visitador geral de todo Sertão deste bispado do Maranhão ao licenciado [?] – 1753*³². Padre Antônio Coutinho foi um importante vigário para Mocha³³, e esteve presente em alentados momentos da comunidade, como por exemplo, a elevação de vila para cidade, período

a situação da igreja na época em que d. frei Manuel da Cruz deixava o bispado. Mesmo sendo dados anteriores à visita, porém nos permitirá, de certa forma, imaginarmos as condições físicas da igreja Vejamos: “A catedral daquela cidade, a qual tem 16 cônegos, 8 meio-cônego, 18 capelães, 6 moços do coro [sineiro?], dois sacristãos em estações, porteiro da massa, varredor. Tem a mesma sé cinco altares [...]. É a capela-mor da dita sé admirável, tanto na grandeza como nos paramentos; o coro dela é a imitação da Patriarca de Lisboa [...]”. Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de, 1749 & vários papéis, Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, Coordenação geral Luciano Raposo de Almeida Figueiredo e Maria Verônica Campos, 1999, vol I, p. 920.

30 Segundo Caio Bosch dois livros de registros eram utilizados nas visitas. Um servia para registrar o assentamento, em seguida os termos de confissões e de denúncias, no final constava o termo de conclusão e rol das pronúncias, ou das sentenças, onde o visitador registrava as sentenças. O segundo livro estava imbuído dos termos dos culpados, que na verdade era os registros dos atos de comparecimento dos indiciados, ou o termo de emenda. BOSCHI, 1989, p. 166-167.

31 Raimundo Inácio Araújo também discute sobre esse mesmo caso, e o coloca enquanto exemplo de uma práxis existente nos bispados. Nomear como visitador padres com experiência e zelo desempenhados pela diocese deveria ser uma prerrogativa. Ver: ARAÚJO, Raimundo Inácio. *Discurso, disciplina e resistências: as visitas pastorais no Maranhão setecentista*. São Luís: EDUFMA, 2008, p. 72.

32 APEM, Livros de Provisões, liv. 189, f.s/n.

33 Vila da Mocha localizava-se na Capitania do Piauí, primeira e única vila daquele território até então. A capitania era uma importante gleba, local imenso e recém anexado ao bispado do Maranhão, lugar grandioso para a expansão ao leste daquela que foi a primeira diocese amazônica.

também em que o Piauí se tornou capitania independente, chegando a participar da posse do governador João Pereira Caldas. Padre Cláudio Melo em *Fé e Civilização* chegou a mencionar o ímpeto e destreza do pároco em percorrer as fazendas da região, realizando um assíduo trabalho religioso: “[...] visitou pessoalmente as fazendas e aldeias numa peregrinação de quase 600 léguas, e ainda teve tempo para escrever uma ‘Relação da Freguesia de Mocha’”³⁴.

A visita realizada por D. Fr. Francisco de Santiago, pelo que foi possível verificarmos na documentação, logrou um número de 35 testemunhas, onde destas se desdobraram em 45 denúncias, pelo fato de que uma mesma pessoa proferia denúncias para dois ou mais sujeitos. Os tipos de crimes encontrados através dos *termos de denúncias* são variados, cinco ao todo. Dentre os quais: 27 de amancebados/concubinatos; 06 de bestialidades; 04 de benzimentos; 03 referentes à mal encaminhados e, por fim, 03 por cultivo de ervas. Verificamos que a prática do concubinato foi o delito mais indiciado pelas testemunhas. Essa disparidade de acusações contra sujeitos por viverem amancebados é um aspecto que potencializou, aos olhos da Igreja, a característica de uma sociedade condicionada pela luxúria e indisciplina.

Um elemento curioso nos chamou atenção, a existência de várias denúncias para uma mesma pessoa. Como por exemplo, o caso de Eugênio Frazão – denunciado três vezes porque se encontrava amancebado com sua escrava. O capitão Manoel Francisco Marques tinha cinquenta e oito anos, foi o primeiro a denunciar Eugênio Frazão, assim também fez Alfrei Antônio Pereira com idade de quarenta e seis anos. Juntando-se ao rol dos denunciados contra Eugênio, estava Pedro Paulo Marques, homem solteiro com vinte e seis anos. Observando os sobrenomes entre eles, percebemos que os capitães Manoel Francisco Marques e Pedro Paulo Marques poderiam pertencer à mesma família, fato que se repetiu em outros casos. Não sabemos o porquê, nesse caso, Eugênio tenha sido denunciado por pessoas diferentes, e até mesmo por sujeitos de uma mesma família, pois essa é uma questão difícil de determinar, mas não difícil de se imaginar ou supor. Existiam vários motivos, segundo Caio Bosch, que levava um indivíduo a denunciar outro, o caráter intimidatório da

34 MELO, Pe. Cláudio. *Fé e Civilização*. Teresina: 1991, p. 36-37

própria visita é um deles. O temor da excomunhão, o desencargo da consciência, ou até mesmo o desejo de vingança.³⁵

Eugênio Frazão foi notificado a se fazer presente junto ao bispo e assinar o termo de emenda. Vejam a seguir um fragmento da condenação do acusado: “todos notificados para virem a nossa presença para serem admoestados, fazerem o termo de emenda e deporem fora de suas casas, e cidades as das suas cúmplices”³⁶. Laura de Melo e Souza revela como a condição das mulheres, no universo colonial, era precária. Quando denunciadas por concubinato nas visitas, e consequentemente sentenciadas pelo visitador, sofriam penas muito mais cruéis que a de seus companheiros, pois eram obrigadas a abandonarem os arraiais, e ou freguesias onde viviam³⁷. Não havia justiça para os desclassificados e muito menos para as mulheres.

O concubinato era uma prática comum naquela sociedade. Para a maioria da população, viver amancebado ou em concubinato se apresentava como uma forma alternativa de constituir família, viver seus amores em ensaios matrimoniais, e em parâmetros totalmente à parte das tendências tridentinas, consequentemente também das Constituições do Arcebispado da Bahia. Ronaldo Vainfas explica como essa condição familiar aparecia de forma majoritária nos estratos sociais mais precarizados da sociedade colonial, sujeitos considerados desclassificados não hesitavam, apesar dos riscos, em viverem juntos³⁸. Estar amancebado poderia até ser pecado, porque era assim que a Igreja delimitava, mas a instituição não aceitava que tamanha afirmação da prática, ou a permanência no pecado, na verdade se constituía uma necessidade de sobrevivência, uma estratégia social como ressignificação independente das atribuições tridentina sobre o casamento.

As penas e condenações conferidas ao delito sinalizaram muito mais uma indiferença praticada pela Igreja Católica, para afirmar o enquadramento religioso, que por ela era impositivo. Nas Constituições do Arcebispado da Bahia é concebível examinarmos o tom de ilegalidade que a instituição dava à prática

35 BOSCH. 1989, p.168

36 APEM, Livros de Visitas Pastorais, doc. 878, f.s/n

37 SOUZA, Laura de Melo. As devassas eclesiásticas da arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. In: Anais do Museu Paulista. São Paulo: USP, Museu Paulista, t, XXXIII, 1984, p.70

38 VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados*. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro, 2014, p.118.

do concubinato na sociedade colonial: “O concubinato ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”.³⁹ Não era admitido o enlace entre homem e mulher sem o consentimento eclesiástico, mas como verificamos nos autos das visitas, os sujeitos não deixavam de se relacionar, mas poderiam estar à mercê de desa-fetos, ou vigilantes da moral em suas comunidades, sendo assim, muitas vezes denunciados. O artigo nº 980 das Constituições do Arcebispado da Bahia deliberava que o indivíduo leigo, acusado em visitas pastorais deveria: “[...] que se apartem de sua ilícita conversação e façam cessar o escândalo, e se a tiver em casa, que a lance fora”⁴⁰. Essa deliberação das Constituições do Arcebispado da Bahia pode ser exemplificada nas atribuições dadas como penalidades às admoestações de Eugênio Frazão, quando a ele foi ordenado retirar de seu convívio sua cúmplice – a companheira.

Além desses delitos mencionados, consta nos *rol de sentenças* uma ordem de prisão e encaminhamento de Caetano de Barros ao Santo Ofício. Assim consta no documento: “Obriga também Caetano de Barros, porque sendo casado em Portugal se casou pela segunda vez na Freguesia do Itapecuru deste Bispado pelo qual culpa será preso e recolhido ao Tribunal do Santo Ofício”⁴¹. A fragilidade dos *termos de denúncias* nos impede de saber quantas pessoas o denunciaram e, principalmente, os motivos que levaram essa enérgica (e inco-mum – como se verá) atitude do prelado contra o suspeito. No entanto, esta não é a primeira vez que Caetano de Barros (chamava-se também Caetano Lopes Franco) sairia denunciado em uma visita pastoral.

Sabe-se, a partir dos *Cadernos do Promotor*, que o “Reverendo Doutor Provisor e Vigário Geral” José dos Reis Moreira, secretariado por Francisco Xavier de Araújo, visitaram, aos findo de 1743, a freguesia de Nossa Senhora do Rosário junto ao rio Itapecuru. Na ocasião, quatro pessoas disseram que Caetano de Barros casou-se, há mais ou menos seis anos, nesta freguesia com Ana de Almeida. No entanto, em razão de uma frota, “várias pessoas dela disseram que ele era casado em Portugal e que tinha sua mulher e filhas”.

39 *CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA*, 2010, liv.V, tit. XXII, n. 692, fl.488

40 *CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA*, 2010, liv.V, tit. XXII, n. 692, fl.489.

41 APEM, Livros de Visitas Pastorais, doc. 878, f.s/n.

Encurralado, “por já ser corrupta esta fama de ser casado” do outro lado do atlântico, decidiu fugir⁴².

Ao fim da visita, o vigário geral pronunciou ao seu escrivão “faça remeter a culpa por traslado em forma para o Santo Tribunal da Inquisição da cidade de Lisboa a quem privativamente pertencente o conhecimento do caso”. No entanto, é apenas em janeiro de 1744 que Antônio Luís Coutinho e o escrivão do auditório eclesiástico Francisco da Costa transladam as culpas e as remetem ao Santo Tribunal⁴³.

É somente em 1751 que o promotor do Santo Ofício, “cujo papel consistia em dar início às investigações e pedir ao tribuna para aplicar a lei”⁴⁴ apresenta aos inquisidores um *requerimento da justiça* solicitando “a bem da justiça” que se “inquiram testemunhas para prova de um e outro matrimonio na forma do estilo do Santo Ofício”. Acatada pelos “senhos inquisidores”, em colegiado, expede-se uma comissão ao “doutor vigário geral do bispado do maranhão, ausente, a quem seu cargo servir” para realizar a devida diligência⁴⁵.

No dia 25 de setembro de 1751, a diligência chega às mãos do vigário-geral João Rodrigues Covette. Este, em razão da distância, “cometeu” a diligência ao Francisco Xavier de Araújo – vigário encomendado da vila de Santa Maria de Icatu⁴⁶. Os procedimentos realizados por Francisco Xavier de Araújo estiveram longe do esperado “na forma e estilo do Santo Ofício”⁴⁷ e talvez, por

42 É o vigário colado João da Costa Coutinho quem oferece detalhadas informações: “[...] que sabe ele testemunha recebeu nesta freguesia em oito do mês de janeiro de setecentos e trinta e oito a Caetano Lopes Franco que dizia ser natural da cidade de Lisboa e se recebeu com Ana de Almeida e Silva desta freguesia como tudo consta do assento que ele testemunha fez no livro dos casados a folhas oitenta e três verso, e estando maritando [sic] alguns anos, e tendo já filhas, vinho em a frota de trinta e nove vieram alguns homens da cidade de Lisboa e publicaram que ele na dita cidade era casado e tinha mulher viva e filha o que se fez tão certo que o dito contraente logo se ausentou e fugiu e até a presente se não soube mais dele e é publico que anda pelas minas”. 402-403.

43 ANTT, TSO, IL, Liv. 310, fl. 403.

44 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 402.

45 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 405.

46 O próprio Santo Ofício ofereceu essa possibilidade de transferência de competência para a execução da diligência. Leia-se: “[...] cometemos a vossa senhoria que sendo esta [comissão] entregue, faça a diligência de que na mesma se trata / ficando lhe em lugar distante, aonde comodamente não possa ir, a cometerá a pessoa de boa capacidade [...]. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 405.

47 Além de se interrogar cinco ou seis testemunhas “[...] das quais assistiram ao dito matrimonio, havendo-as, quando não as que constar melhor [...]” e as ratificações dos depoimentos – ambos seguido à risca pelo Francisco Xavier de Araújo –, o Santo Ofício solicitou que “[...] mandará

isso, não houve prosseguimento nas investigações, tampouco a instauração de um processo por parte dos inquisidores.

De todo modo, note-se que a diligência expedida pela Inquisição contra Manuel de Barros ocorreu depois da *pronuncia* de Francisco de São Tiago. Portanto, a ordem de prisão e o encaminhamento do indiciado à Mesa lisboeta (sem execução) partiu do arbítrio do bispo. Atitude essa, acreditamos, movida por alguma circunstância bastante singular – infelizmente não verificável por ausência de documentação – pois, ainda, é bem verdade, sua ação estivesse assegurada pelas *Constituições do Arcebispado da Bahia*, este mesmo procedimento não se verificará para os casos semelhantes oriundos de sua visita à capitania do Piauí, como veremos a seguir⁴⁸.

IV

Há muito já se escreveu sobre a extensa colaboração da Justiça Eclesiástica com o Tribunal do Santo Ofício no Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará. Seja a Inquisição plasmada⁴⁹, ou inserida, na estrutura eclesiástica diocesana através dos sujeitos que logravam êxito ao habilitar-se aos cargos de notários, qualificadores e, especialmente, comissários; seja comunicando-se com pessoas que não integravam o quadro inquisitorial; ou seja, ainda, utilizando-se das redes e instrumentos eclesiásticos, tendo as visitas pastorais

vir perante si os livros dos recebimentos da dita freguesia de Nossa Senhora do Rosario, e neles se buscará assento do recebimento dos ditos Caetano Lopes Franco, e Ana de Almeida Silva, e achando-o, passará dele, ou mandará pelo escrivão passar certidão em forma. E ultimamente dará a sua informação declarando o que souber e alcançar assim a respeito de que se pretende averiguar, como da fé, e credito que as testemunhas se devem dar escrevendo todo pela sua mão, sem a comunicar ao escrivão [...]”. Ambos procedimentos, importantíssimos para a execução da justiça, não foram elaborados. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 405 – 407.

48 Em razão de nossa proposta em traçar uma ação real mediante o circuito de comunicação e funcionamento de combate à dissensão entre as visitas pastorais, empreendidas pelo bispo D. Fr. Francisco de São Tiago, e sua colaboração com o Santo Ofício, através do encaminhamento de casos que pudessem ser de foro inquisitorial, não será nossa proposta aqui apresentar os aspectos institucionais e jurídicos que possibilitavam, ou não, essa colaboração. Estaremos, portanto, voltados exclusivamente para a ação efetiva do referido prelado. Sobre as prerrogativas jurídicas atinentes ao exercício do poder jurisdicional destas instituições: FEITLER, 2007, p. 159 – 171; FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; GAMA, Lana. *A Inquisição em xeque: Temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 35-39.

49 Termo usado por Aldair Carlos Rodrigues: RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes. Carreiras e mecanismos de promoção social, século XVII*. São Paulo: Alameda, 2014.

o ponto máximo desse auxílio⁵⁰. Todavia, é importante salientar que essa produção historiográfica é verdadeiramente desigual. Ainda há muito por ser feito, especialmente tratando-se do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Para o Piauí, região que estava temporalmente e espiritualmente subordinada ao Maranhão – como já se viu –, trata-se, ainda, “[...] de uma seara praticamente inexplorada e por isso mesmo extremamente fecunda⁵¹. Pollyanna Gouveia é a principal investigadora dos aspectos complementares e colaborativos destas duas instituições eclesiásticas responsáveis pelo combate a dissidência⁵². No entanto, ainda está por ser escrito em que medida a inquisição hipertrofiou sua presença no Piauí através dos circuitos de comunicação e funcionamento desse instrumento de ação do bispo.

Apesar de, como se viu, serem raras as documentações episcopais atinentes ao governo espiritual de D. Fr. Francisco de São Tiago no bispado do Maranhão, sabe-se, a partir das documentações inquisitoriais, em especial os *Cadernos do Promotor*, que o prelado, seguindo os passos de seu antecessor, visitou pessoalmente a porção oriental de seu bispado: a longínqua capitania do Piauí. Entre os findos de 1749 e meados de 1750, e, portanto, logo após visitar a sede do bispado – como se viu –, Fr. Francisco de São Tiago, acompanhado de Francisco Matabosque – seu secretário nomeado –, devassou as freguesias de Nossa Senhora da Vitória da vila da Mocha; Nossa Senhora da Conceição do Brejo do Aroazes; Nossa Senhora do Livramento de Parnaguá; Nossa Senhora do Carmo da Piracuruca e Santo Antônio da Gurguéia, retornando a São Luís em outubro daquele mesmo ano.

Antes de adentrarmos efetivamente na dinâmica de atuação da visita e possíveis desdobramentos desse expediente, seria interessante apresentarmos os atos jurídicos que seriam transmitidos ao Santo Ofício. Para tanto, tomaremos como exemplo a primeira freguesia visitada por D. Fr. Francisco de São Tiago: Nossa Senhora do Monte do Carmo da Piracuruca. Iniciada em

50 Para além da bibliografia já apresentada, citemos: MATTOS, Yllan; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *Inquisição & Justiça Eclesiástica*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

51 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Justiça Eclesiástica e Inquisição no bispado do Maranhão: notas sobre um vigário-geral forense no Piauí colonial. In: MATTOS, MUNIZ, 2013, p. 266.

52 Para além da bibliografia já apresentada, citemos: MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O vigário geral forense que foi processado pela Inquisição: Frei Damião da Costa Medeiros no Piauí Colonial. In: ALMEIDA, S; SILVA, G. C. M; RIBEIRO, M. de Azamburja. (org.). *Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico*. Recife: Editora da UFPE, 2012.

18 de outubro de 1749, sabe-se que pelo menos trinta e três pessoas foram chamadas, enquanto *testemunhas juradas*, para serem inquiridas a respeito dos interrogatórios da visita⁵³. Deste total, sete pessoas acusaram Antônio Nunes Viana (que anteriormente chamava-se Lourenço Nunes) por ter cometido o delito da bigamia⁵⁴.

D. Fr. Francisco de São Tiago ordenou que Francisco Matabosque transmitisse à Inquisição não apenas uma simples transcrição das denúncias presentes nas atas da visita. Para o serviço de Deus e o bem da justiça, era imperativo que o secretário remetesse ao tribunal do Santo Ofício lisboeta todos os procedimentos jurídicos pronunciados na devassa, a fim de evidenciar a legalidade desses procedimentos. Portanto, independentemente de quantas pessoas fossem acusadas, ainda que fosse pelo mesmo delito, cada incriminado teria seu próprio *translado de culpas*. Veja, no caso de Antônio Nunes Viana, como que se apresentava as suas culpas:

Translado da culpa de Antônio Nunes Viana, antes chamado Lourenço Nunes que lhe resultou da visita da freguesia de Nossa Senhora do Carmo da Piracuruca tirada pelo Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. Fr. Francisco de São Tiago bispo deste bispado pelo crime de casar 2º vez sendo viva a primeira mulher. Ano de 1749⁵⁵

O *translado de culpas*⁵⁶ era composto pelo: *auto da devassa da visitação*; *translado do interrogatório*; *assentada*; *interrogatório as testemunhas*; *termo de conclusão* e, por fim, a *pronuncia*. Vejamos cada uma.

53 Nos *translado de culpas* aparece qual que é a ordem de cada *testemunha* inquirida na visita. Desta forma a 33º testemunha, cujo seu nome era Antônio Rodrigues Barros, foi a última pessoa a testemunhar contra Antônio Nunes Viana, presume-se então que, pelo menos, 33º tenham sido perguntadas.

54 É importante ressaltar que nos *Cadernos do Promotor* existe um *Rol das testemunhas que juraram na visita da freguesia da Piracuruca contra Antônio Nunes Viana da era de 1749* em que consta o nome de oito testemunhas, no entanto, no *translado da culpas*, como já dito, apresentam-se apenas sete. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 118.

55 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 105.

56 Este *translado de culpas* é o mesmo elaborado para todos os indivíduos que tiveram suas culpas encaminhadas ao Santo Ofício. No entanto, curiosamente, talvez por lapso, Francisco Matabosque acabou transladando, uma única vez, o *Térmo da Visita da Igreja Paroquial*. Nele é possível termos um pouco mais de informações sobre os seus procedimentos e as condições materiais da freguesia visitada: "Aos vinte e seis dias do mês de outubro de mil setecentos quarenta e nove anos nesta igreja paroquial de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Piracuruca, onde eu

Inicia-se com *Auto da Devassa da Visitação*:

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos quarenta e nove, aos 18 dias do mês de outubro do dito ano nesta Capela de Nossa Senhora dos Remédios do Buriti dos Lopes distrito da freguesia de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Piracuruca, onde eu secretario abaixo nomeado fui vindo, e sendo ali pelo excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. Fr. Francisco de São Tiago bispo deste bispado de São Luís do Maranhão. Me foi mandado fazer este auto de devassa da visitação da dita freguesia, para serem perguntadas e inquiridas testemunhas pelos artigos e interrogatórios que mandou publicar por edital, e são os mesmos que prescreve a constituição da Bahia a qual sua excelência reverendíssima tem mandado guardar neste bispado de que tudo para constar fiz este auto⁵⁷

É apenas no dia 26 de outubro que D. Fr. Francisco de São Tiago, após redigida a *assentada*⁵⁸, principiava o *interrogatório as testemunhas*. Dessa forma, todas as pessoas, sob pena de excomunhão maior, deveriam denunciar tudo que soubesse “de vista ou de ouvida” a respeito dos artigos que compunham o

secretário da Visita abaixo nomeado fui vindo, e sendo ali pelo Excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. Fr. Francisco de São Tiago, bispo deste bispado de São Luís do Maranhão foi visitada a dita igreja depois de fazer uma pratica espiritual a respeito do mesmo ato da visita, e dos fins que a ela se encaminham, deu solenemente absolvição e bênção ao povo e concedeu quarenta dias de indulgencias as pessoas presentes na forma do Pontifical Romano, e procedendo a procissão dos defuntos a fez como dispõe o mesmo Pontifical e depois visitou os Santos Óleos e o único altar que tem a dita igreja; e não visitou mais coisa alguma pôr a não haver completa. E como a dita igreja se está fazendo, mandou que os administradores e procuradores lhe dessem conta das esmolos e mais bens destinados para a fatura da dita igreja a fim determinar termo para o complemento da dita obra com suas adjacências do que tudo para constar fiz este termo”. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 106v. Essa solenidade era o segundo ato da visita “que então se realizaria, antes de se dar início à devassa”. BOSCHI, 1987, p. 162.

57 Era, de fato, “ao lado do traslado, em livro próprio, das três provisões de nomeação”, o “primeiro ato de funcionamento da visita”: “O edital da visita tinha como destinatários os vigários, os curas, os coadjutores, os capelães, curados, as demais autoridades eclesiásticas e seculares e o “povo” da freguesia a ser percorrida. Nesse documento ficavam declarado os solenes objetivos da visita, de “desterrar os vícios, erros, abusos e escândalos” da população e zelar pelo seu bem-estar espiritual e temporal”. BOSCHI, 1987, p. 162.

58 Termo que prenunciava os inquéritos as testemunhas: “[...] nas casas de residência do dito excelentíssimo e reverendíssimo senhor, onde eu secretário abaixo nomeado fui vindo e sendo ali pelo dito excelentíssimo e reverendíssimo senhor foram perguntadas e inquiridas as testemunhas ao diante nomeadas cujo nomes, costumes e idades são as que constam de seus ditos”. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 109v.

editais e interrogatórios da visitação⁵⁹. Para compor o *translado de culpas*, transcrevia-se apenas o *translado do interrogatório* referente aos delitos supostamente infringidos pelo incriminado⁶⁰. Como, no exemplo em tela, Antônio Nunes Viana estava sendo acusado de cometer o delito da bigamia, o parágrafo era o *sexto*: “se algum homem está casado com duas mulheres vivas, ou mulher com dois maridos ainda que disso não haja fama”⁶¹.

Dessa forma, as sete pessoas foram, na presença do prelado, afirmar que sabiam “por ser público e notório” que Antônio Nunes Viana⁶², sendo casado no bispado de Pernambuco com Josefa dos Prazeres, casou-se, sendo a primeira esposa ainda viva, na freguesia de Piracuruca com Eugênia da Rocha, filha de João da Rocha⁶³. Três testemunhas afirmaram ainda que, em razão de uma grave doença, Antônio Nunes, com o intento de salvar sua alma, confessara seu delito ao vigário da vara. Este ordenou a separação deste ilícito matrimônio e lhe acrescentou que somente em razão de sua enfermidade não seria preso.

No dia 2 de novembro, D. Fr. Francisco de São Tiago intima o próprio Antônio Nunes Viana para prestar depoimento. Milagrosamente curado e,

59 Sobre os “parâmetros pelos quais a visita se pautaria”. Ver: BOSCHI, 1987, p. 163-165. No que diz respeito aos artigos do edital, Laura de Mello e Souza acrescenta, ainda que: “os itens que compõem o interrogatório são 40, mas não correspondem a um igual número de culpas. Assim sendo, 4 deles se referem de forma diferente, ao concubinato e pelo menos meia dúzia dizem respeito aos procedimentos adequados do sacerdote no cumprimento de seus deveres: dizer missa, encomendar defuntos, administrar sacramentos, culpas de heresia, de feitiçaria, de adivinhação, cura, benzedura, de violência, de simonia, de falso juramento, de manutenção de prostíbulos, de alcovitar mulheres para homens, de incesto, de empréstimo de dinheiro a juros, de viver em excomunhão, de se furtar de empréstimos de dinheiro a juros, de viver em excomunhão, de se furtar ao pagamento dos dízimos devidos à Igreja, de manter ou frequentar casas de jogos, de intimidar física ou moralmente as testemunhas que comparecessem à Mesa da Visita, constituem o restante dos itens do interrogatório”. SOUZA, 1984 p. 66.

60 No *translado de culpas* de João Pereira Bethencourt o *translado do interrogatório* era denominado de: “translado do interrogatório sexto que tão somente cabe culpa do réu”. ANTT, TSO, IL, liv. 305, fl. 277.

61 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 106.

62 Afirma ser “[...] batizado na vila de Goiana, bispado de Pernambuco com nome de Lourenço e enquanto viveu na dita terra, sempre se chamou Lourenço Nunes, o qual disse que era filho de Manuel Nunes e de Catarina de Gois, crioula forra, natural da mesma vila e o dito seu pai era filho de Portugal, porém não era filho de matrimônio”. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 109v.

63 As informações apresentadas no que diz respeito ao nome das mulheres de Antônio Nunes Viana é apresentada pelo próprio incriminado. Todas as testemunhas inquiridas afirmaram, por apenas conhecer as circunstâncias por ouvir dizer, não saber o nome da primeira esposa e, quanto a segunda esposa, apenas duas disseram ser filha de João da Rocha. A testemunha Manuel Leite Távora, por exemplo, afirma que a senhora de Antônio Nunes era filha de Alexandre Gonçalves e Ana Soares. ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 105-110.

curiosamente, não enclausurado, Antônio Viana rumo em direção à residência temporária do prelado e confirma todas as acusações, acrescentando ainda que fora o padre Manuel Pinto Pereira, na presença de três testemunhas, que “[...] admitiu a contração do matrimônio”. Defende-se, no entanto, que, na ocasião de ausentar-se da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, onde casara-se com Josefa dos Prazeres, em direção aos sertões de Assú, Aracu e, por fim, à Piracuruca ouvira dizer que sua mulher tinha falecido e que, por este motivo, decidiu novamente contrair um matrimônio. Acontece que, infelizmente para ele (e felizmente para Josefa), ao ir buscar sua certidão de banhos na freguesia do Aracu descobriu que sua primeira senhora estava viva. Encerrando-se assim seu depoimento.

No mesmo dia é redigido o *termo de conclusão* da devassa: “fiz estes autos conclusos ao sobredito excelentíssimo e reverendíssimo senhor para neles determinar o que lhe parecer justiça de que fiz este termo”⁶⁴.

O último ato judicial que compunha o *translado de culpa* que seria remetido ao Santo Ofício é exatamente o termo da *pronuncia*, este era elaborado em dois momentos distintos: tão logo que se encerrava a devassa na freguesia; e na ocasião em que bispo e seu secretário já estivessem de volta ao palácio episcopal – na sede do bispado em São Luís.

Em razão da primeira *pronuncia* redigida nos autos de Antônio Nunes não se figurar completa, vejamos um exemplo atinente a Cosme Bezerra Cavalcante, denunciado na Vila da Mocha

Quanto ao primeiro:

Pelo que resulta dos ditos das testemunhas desta devassa da visitação por nós tiradas nesta freguesia de Nossa Senhora da Vitória da Vila da Mocha, conforme a disposição do direito e constituições do bispado, obrigam que;; e pelo que respeite as culpas de Fuão, Cosme Bezerra, Fuão, anteceden-temente chamado Fuão, Fuão e Fuão, todos casados segunda vez tendo viva as primeiras mulheres, o nosso secretário da visita translade as culpas na forma do estilo para se remeterem ao Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa, e paguem seus pronunciados os custos em que os condenamos.

64 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 110.

Mocha seis de maio de mil setecentos e cinquenta. Frei Francisco de São Tiago⁶⁵.

Nota-se que é o único ato jurídico assinado apenas pelo próprio bispo. Dá-se a entender que a *pronuncia*, referente aos crimes de foro inquisitorial, presente no *ato da devassa*, é elaborada de forma separada e circunscrita a um delito específico. Nota-se que as abreviações “fuão” (cinco ao total, mas dois referindo-se a mesma pessoa que alterou seu nome – a exemplo de Antônio Nunes) refere-se à cada um dos indivíduos que foram denunciados na Vila da Mocha por cometerem o delito da bigamia – como se verá⁶⁶.

Ainda na freguesia devassada, o secretário completava: “Aos seis dias do mês de maio de mil setecentos e cinquenta anos nesta vila da Mocha me foi entregue esta devassa pelo excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. Fr. Francisco de São Tiago bispo deste bispado, com a sua *pronuncia* nela posta que mandou se cumprisse e guardasse como nela se continha de que para constar fiz este termo”.

O historiador Caio Boschi comenta que eram, basicamente, dois livros utilizados em cada visita,

Um dos livros servia para o assentamento, após os traslados já referidos, dos termos de confissões e de denúncias, ou seja, da devassa propriamente dita. Esses livros contêm também, no final dos *interrogatórios* de cada freguesia, o termo de conclusão da visita e o rol das *pronuncias*, isto é, a sentença do visitador para cada uma das pessoas confessas ou denunciadas. O segundo

65 Há única diferença presente nesta *pronuncia* em detrimento do mesmo ato jurídico pronunciado no caso de Antônio Nunes Viana é a ausência: “Pelo que resulta dos ditos das testemunhas desta devassa da visitação por nós tiradas nesta freguesia de Nossa Senhora da Vitoria da Vila da Mocha, conforme a disposição do direito e constituições do bispado, obrigam que...”. Sobre a referência a citação apresentada no texto: ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 372.

66 Essa afirmação deve ser, naturalmente, matizada. Primeiro porque, em razão de todos os delitos transmitidos ao Santo Ofício serem, naturalmente, atinentes ao seu foro, dar-se-á impressão de que houvesse uma *pronuncia* específica. Em segundo lugar, em que pese todas as denúncias serem referentes à bigamia não há como afirmar que essa *pronuncia* era circunscrita a um crime específico. Fundamentado a partir da documentação oriunda do bispado de Mariana, Caio Boschi comenta: “Uma vez concluídos os depoimentos de cada freguesia, o visitador determinava ao secretário da visita a lavratura do termo de seu encerramento. A seguir, respaldando-se no edital da visita, nas pastorais diocesanas e na legislação civil e eclesiástica, escrituraram-se as *pronuncias* da devassa, feitas, na maior parte dos casos, separadamente por crime ou delito; ou, em outros casos, através da lista nominal dos culpados, acompanhados das respectivas penalidades, que eram imediatamente tornadas públicas, a fim de serem cumpridas”. BOSCHI, 1987, p. 170.

livro compreende os lançamentos de termos de culpados e pronunciados, vale dizer, os registros dos atos de comparecimento do indiciado perante o visitador, a leitura da respectiva *pronúncia* e a sua reação à sentença que lhe fora aplicada⁶⁷

Vê-se, portanto, que o *translado de culpas* é construído a partir das informações apresentadas nesses dois livros e, no que concerne à *pronuncia* referente aos sujeitos indiciados aos delitos circunscritos ao foro inquisitorial, o prelado resguardava a jurisdição dos inquisidores para que se procedessem conforme rigor e estilo daquele tribunal.

Dessa forma, é somente de volta à sede do bispado em São Luís que Francisco Matabosque começaria a produzir individualmente os *translado das culpas* que iam ser transmitidos ao Santo Ofício. Cada um com os mesmos atos jurídicos transcritos das *atas da devassa* e com uma segunda *pronuncia* (ou *termo de data ou publicação*⁶⁸) individualmente redigida:

E não se continha mais em a dita devassa da visitação da freguesia de Nossa Senhora do Carmo de Piracuruca pelo que respeita a culpa de Antônio Nunes Viana, antes chamado de Lourenço Nunes, que aqui transladei bem e fielmente da sobredita devassa por virtude da pronuncia nesse posta pelo excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. Fr. Francisco Santiago bispo deste bispado de São Luís do Maranhão o qual traslado vai sem coisa que duvida faça concertado e conferido por mim com a própria devassa a que me reporto que ainda fica em meu poder e também escrita e assinada por mim. Secretário da visita abaixo assinado, nesta cidade de São Luís do Maranhão, aos desasseis de outubro de mil setecentos e cinquenta anos⁶⁹

O historiador Bruno Feitler afirma que por diversas vezes os inquisidores solicitavam ao prelado que não inscrevesse os casos que tocassem à Inquisição nos livros da Visita. Em Pernambuco, no ano de 1600, por exemplo: “o juiz eclesiástico de Pernambuco e Vigário de Olinda foi informado que deveria

67 BOSCHI, 1987, p. 166 e 167. Laura de Mello e Souza também faz considerações a respeito destes documentos: SOUZA, 1984, p. 167.

68 Esta designação aparece duas vezes. Refere-se ao *translado de culpas* de José Soares Barreto e João Pereira Bethencourt, ambos denunciado na Vila da Mocha.

69 ANTT, TSO, IL, Liv. 313, fl. 110v-111.

anotar os casos tocante ao Santo Ofício separadamente das atas da visita pastorais, e todo pedido de inquirição se terminava pela injunção de não se guardar localmente cópias dos testemunhos e declarações”. Contudo, Feitler complementa:

os visitantes guardavam muitas vezes uma cópia das atas, como se pode verificar nas próprias transcrições que eram enviadas aos inquisidores e que os juízes eclesiásticos afirmavam ser cópias das atas das visitas; o que demonstra que o faziam certamente por ignorância das regras inquisitoriais. Isso faz com que, quando os arquivos episcopais ainda existem, se possa achar pequenos indícios dessa correspondência, na verdade em número bem menores do que os historiadores desejariam⁷⁰

Gustavo Augusto Mendonça dos Santos estudando a colaboração entre o Tribunal Episcopal e a Inquisição na capitania de Pernambuco na segunda metade do século XVIII, ou seja, após criação do bispado, afirma, fundamentado no processo inquisitorial de José Pedro Moreira, que esta prática continuou sendo realizada⁷¹.

Para o bispado do Maranhão, especificamente no governo de Francisco de São Tiago, a *pronuncia* sugere entender que as denúncias atinentes ao Santo Ofício constariam ainda no *autos da devassa* que “ainda fica em meu poder” – como afirma o secretário. Contudo, na remanescente documentação episcopal referente à visita executada por Francisco de São Tiago a São Luís não emerge nenhuma denúncia aos delitos de foro inquisitorial, somente no *rol dos sentenciados* uma informação de que Caetano Barros tivesse sido preso pelo prelado para ser remetido ao Santo Ofício.

É possível que, em razão de haver um comissariado *ex officio* nas mãos dos reitores do colégio da Companhia de Jesus de São Luís, as pessoas, ou até mesmo o bispo sugerisse, denunciassem os delitos de foro inquisitorial perante o “reitor comissário”, esvaziando-se, por conseguinte, as denúncias desse foro aos autos da visita? Se isso é verdade, porque então que Francisco de São Tiago fez questão de pronunciar no *termo de emenda* a prisão de Caetano Barros e,

70 FEITLER, 2007, p. 174.

71 SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça. A Colaboração entre o Tribunal Episcopal e a Inquisição na capitania de Pernambuco: as transgressões do clero secular nos tribunais do império português (1750-1800). In: MATTOS, MUNIZ, 2013, p. 237.

supostamente, remetê-lo por conta própria ao Santo Ofício e não ao “reitor comissário”? A questão de resguardo, e preservação do segredo, das informações tocantes ao Santo Ofício no bispado do Maranhão ainda carecem de investigações.

V

De todo modo, e encerrada a devassa na freguesia de Piracuruca, D. Fr. Francisco de São Tiago e seu secretário, Francisco Matabosque, rumam, acredito que imediatamente, em direção à Santo Antônio do Surubim, onde já no dia 9 de novembro iniciam a visitar e a devassar a população. Na ocasião em que pelo menos trinta e nove pessoas seriam inquiridas, três mulheres: Leandra Tavares, Gracia e Maria Teixeira sairiam denunciadas por bigamia⁷².

O *translado das culpas* de Leandra Tavares é construído de uma maneira levemente diferente do que no caso anterior – ainda que constituído dos mesmos atos jurídicos. Acontece que na ocasião do padre Francisco da Costa Silva ser inquirido a partir dos parágrafos da devassa, afirmou, quanto ao sexto, que a “[...] mulher de um fulano Vieira morador na fazenda do Tambor desta freguesia sendo casada nas minas fugiu para esta terra com o dito Viera, e com ela se casou sendo vivo o primeiro marido” e conclui seu depoimento afirmando que João Batista de Almeida e João Batista Velasco sabiam mais do referido. Dessa forma, João Batista de Velasco seria intimado pelo prelado para ser inquirido não enquanto *testemunha jurada*, mas enquanto *testemunha referida*.

Francisco de São Tiago não interrogou João Batista Velasco a respeito dos parágrafos que compunham o edital e interrogatórios da visitação, mas acerca do “referimento nele feito” pelo padre Francisco da Costa Silva em razão de seu conhecimento do caso de Leandra Tavares⁷³.

72 As trajetórias destas duas últimas mulheres já foram discutidas por Ferdinand Almeida em outro texto e, portanto, não serão analisadas neste capítulo. Sobre suas trajetórias, consultar: Notas sobre a Inquisição no Piauí Colonial. In: BARROS, Fransuel LIMA; SILVA, Ronyere Ferreira; SILVA, Márcio Douglas de Carvalho. *História: objetos, fontes e escrita*. São Paulo: Mentis Abertas, 2019, p. 17-34.

73 João Batista Velasco afirmaria ainda que Francisco de Almeida, meirinho do juízo da vara eclesiástica, também sabia do referido. No entanto, sabe-se lá por qual motivo, este, à semelhança de João Batista de Almeida não seriam interrogados. ANTT, TSO, IL, Liv. 314, fl. 196v-197.

À semelhança de Antônio Nunes Viana, Leandra Tavares⁷⁴, enquanto *depoente*, é intimada a prestar esclarecimento. Quando interrogada, afirmou

[...] que era verdade que sendo já mulher forra se casara com um escravo de Egas Moniz Pamplona já defunto, o qual escravo, que era homem pardo, se chamava Antônio da Costa, com o qual se recebeu solenemente em presença de um sacerdote por nome Fulano Benavides, com licença do Pároco da Freguesia de Santo Antônio, na paragem onde chamam Papagaio perto das Minas Gerais, cujo matrimonio se celebrou depois de banhos corridos, em casa do sobredito Egas Moniz⁷⁵

Contudo, defende-se que o casamento era nulo pelo fato de ter tido “copula carnal consumada” com Gonçalo da Costa, irmão de Antônio da Costa, seu marido. Afirma, também, que fora ameaçada por Edgar Muniz. Este, com uma faca na mão, disse a Leandra Tavares que a mataria caso ela não contraísse o matrimônio e se alguém soubesse do referido impedimento.

Essa infeliz situação estaria prestes a mudar. Logo após completar um mês de casada, Edgar Muniz e seu escravo Antônio da Costa fugiram da paragem do Papagaio por causa de dívidas. Sozinha e livre das ameaças, Leandra Tavares resolveu ir para a freguesia do Surubim – Capitania do Piauí. Chegando lá há 10 anos, teve notícias de que seu marido havia falecido no hospital do Rio de Janeiro e, portanto, resolveu casar-se com Antônio Vieira. Conclui seu depoimento que seu primeiro casamento era nulo não só pela morte do seu primeiro marido, como, principalmente, por ter tido “copula carnal consumada” com seu cunhado antes do casamento⁷⁶.

A quarta freguesia perlustrada juridicamente seria a sede da capitania: freguesia de Nossa Senhora da Vitória da vila da Mocha. Iniciada em

74 Afirma ser “preta crioula, natural de Recife de Pernambuco, de onde saiu sem ter lembrança da terra, escrava que foi de Cipriano Tavares de Brito, o qual a levou consigo para Taparanga perto de Sergipe D’el rei, bispado da Bahia, e dali o dito senhor a mandou para as Minas Gerais, onde foi vendida a Manoel Alvares Ribeiro Ribas, o qual passados dois anos pouco mais ou menos a alforriou. ANTT, TSO, IL, Liv. 314, fl. 198.

75 ANTT, TSO, IL, Liv. 314, fl. 198-198v.

76 A agência de Leandra Tavares é sintomática. Ao contrário do que é comumente visto, onde se alegava a ignorância ao saber se o primeiro marido/esposa era ou não vivo, Leandra defende-se de outra forma. Alega a nulidade do casamento em razão de ter tido relações carnavais antes do casamento para só depois mencionar que seu primeiro marido estivesse morto. Utiliza-se, portanto, das próprias prerrogativas cristãs para se defender.

31 de março de 1750, a visita durou pouco mais de um mês, encerrando-se na alvorada do mês de maio. Pelo menos 100 pessoas seriam chamadas para prestar depoimentos perante o prelado. Na ocasião, cinco supostos bigamos teriam seus *translado de culpas* redigidos que tão logo seriam transmitidos ao Santo Ofício: Baltazar Gonçalves de Oliveira⁷⁷; Cosme Bezerra Cavalcante⁷⁸; Manuel Ferreira Tavora⁷⁹; José Soares Barreto⁸⁰ e João Pereira Bethencourt.

Este último, natural da Ilha de São Miguel onde se chamava João Camelo de Bethencourt, casou-se nessa freguesia de Nossa Senhora da Vitória com Margarida Pinto de Queiroz, atualmente moradora na fazenda do cajueiro, freguesia de Aroazes. Acontece que João antes de vir ao Brasil já tinha se casado e fizera *Vida Marital* com sua primeira senhora em um lugar chamado Caboclo, termo da Vila da Lagoa – da mesma ilha de São Miguel. Todas essas informações foram apresentadas pela testemunha João do Vale Horta. Tamanha ciência das circunstâncias dar-se-á pelo fato de, assim como o incriminado, ser natural da Ilha de São Miguel e ter vindo residir na Vila da Mocha. Afirma também que João Pereira era filho de dona Barbara e João Camelo e, na altura, tinha quatro irmão. Acresce ainda, quanto aos sinais, que “agora [parecia] ter sessenta anos pouco mais ou menos, estatura ordinária, cor trigueira, beiços grossos e língua algum tanto perra e barba serrada, cabelo algum tanto corredio e preto”⁸¹.

77 Denunciado “por ser pública voz e fama” pelo Domingos Pinto Baião, Antônio Furtado de Mendonça e José Fernandes da Silva. O primeiro, no entanto, afirmou ter presenciado o primeiro casamento que aconteceu na Vila da Mocha. O segundo, por sua vez, aconteceu no bispado da Bahia.

78 Denunciado por Manoel Gonçalves Rocha; Gaspar de Abreu Valadares, ambos afirmaram conhecer a história “de ouvida”. ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 371-372v.

79 Denunciado por Manuel Marques Pedra, este afirmou apenas saber sobre o delito “por ouvir dizer”. Na freguesia de Aroazes, Távora tornaria a ser denunciado, agora por duas testemunhas. No entanto, ambas não deram crédito ao que tinham ouvido. Francisco Teixeira de Souza, por exemplo, afirmou: “Ao sexto disse que ouvira dizer que Manoel Ferreira Távora, natural do Pitangui, sendo casado na terra da sua naturalidade, se casara nesta freguesia com Francisca do Nascimento, mais que também ouvira dizer, que a dita fama que correu era falsa, e que não sabia a quem havia de dar crédito”. ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 339v; 342v.

80 Denunciado por Manoel Pinto de Macedo; Antônio da Rocha Baião João de Souto Maia; Francisco Xavier de Sá; Padre André da Silva. Todos o delataram pelo suposto delito ser público na região, André da Silva, vigário da vara, no entanto, desacreditou esta má fama pública. ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 322-324.

81 ANTT, TSO, IL, Liv. 305, fl. 278v.

Diferentemente dos dois casos anteriores discutidos, o prelado não consegue interrogá-lo, pois, no momento da visita, João Camelo, assim como todos os outros sujeitos denunciados pelo mesmo crime na Mocha, não mais residiam na região em que pese a “publica voz e fama” desses supostos pecadores. Apesar desse calculado desencontro, pois, seguramente, fugiram tentando evitar a mão da justiça dos guardiões da ortodoxia religiosa, Francisco de São Tiago não remeteu apenas esta denúncia contra João Camelo ao Santo Ofício.

Entre os dias 23 de dezembro de 1749 e 01 de janeiro de 1750, o prelado esteve visitando freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Brejo dos Aroazes, onde duas pessoas, já apresentadas por nós, teriam seus *translados de culpas* elaborados por transgredir as normas do sagrado casamento. São elas: Manuel Ferreira Távora e João Pereira Bethencourt. Na ocasião, foram 11 pessoas que afirmaram que João Pereira já estava casado na Ilha de São Miguel quando se casou na Vila da Mocha. Cinco testemunhas acrescentaram ainda que, em razão do incriminado ter fugido há mais ou menos cinco anos daquelas terras rumo à sua terra natal a fim de tornar a fazer *vida marital* com a sua primeira esposa Margarida Pinto decidira casar-se novamente com André Gonçalves, este, por sua vez, tinha fama de também já ser casado uma primeira vez⁸². Essas pessoas, aos olhos de hoje, estavam longe de terem desprezo pelo matrimônio, antes mais adoravam tanto que se casavam várias vezes, não importando o alto custo imposto pela igreja a este sacramento.⁸³

A penúltima freguesia visitada, e a última a ser vista por nós, é a de Nossa Senhora do Livramento de Parnaguá, que foi devassada pelo bispo entre os dias 13 e 18 de junho de 1750. Dentre, pelo menos, 28 testemunhas perguntadas, quatro indivíduos saíram denunciados pela transgressão da bigamia,

82 Curioso é que uma testemunha chamada Manuel Felipe de Azevedo afirmou ter ouvido essa história da boca de João Vale Horta. No entanto, e como vimos, João Vale não foi inquirido na freguesia do Parnaguá enquanto testemunha referida, mas enquanto uma testemunha jurada que teria que prestar depoimento a respeito dos artigos e interrogatórios referentes ao edital da visita. ANTT, TSO, IL, Liv. 305, fl. 272-276.

83 SOUZA, 1984, 69.

são eles: Francisco Gonçalves⁸⁴, Damião Cardoso Moreno⁸⁵, José Pereira de Carvalho⁸⁶ e Manuel Godinho.

Natural do Porto, com idade aproximadamente de 50 anos, estatura ordinária, cabelo e barba preta e serrada, Manuel Godinho foi para a freguesia do Parnaguá onde começou a exercer o ofício de vaqueiro na fazenda das pedras, cujo proprietário era Pedro de Oliveira. Já estabelecido na região, decide-se contrair matrimônio com Margarida Gomes Freire. Após alguns anos de casado, correu-se fama, uns afirmando que ele tinha ordens sacras, outros de que já era casado no Rio de Janeiro, de que não poderia ter contraído o casamento *in facie ecclesiae* com Margarida. Pressionado pela fama constante, o vigário geral exige que Manuel Godinho apresentasse as suas certidões de Banhos. Seu senhor até diz que “mandaria vir a sua custa”, ao passo que o denunciado recusara. Encurralado, decide fugir, há mais de cinco ou seis anos, daquela freguesia. Supõe-se que voltara para junto dos braços de sua primeira esposa. Abandonada, e sensivelmente furiosa, sua segunda senhora também saíra daquela região com seus pais em direção ao rio Preto, em Pernambuco. Dali fugira para a Serva do Sorva, arcebispado da Bahia, onde pretendia se casar novamente “com o pretexto de que o seu marido tinha viva a sua primeira mulher quando casou com ela”⁸⁷.

Finalizada essa devassa, como dissemos, em 18 de junho, faltava-se, naqueles longínquos sertões, ao que se supõe, apenas mais uma freguesia a ser devassada: a freguesia do Gurgueia. Por volta de julho daquele mesmo ano de 1750, Francisco de São Tiago e Francisco Matabosque retornam à sede do

84 Duas pessoas, ambas por fama pública, afirmaram ser o denunciado casado no Maranhão, ao passo que já era casado em Pernambuco. ANTT, TSO, IL, Liv. 308, fl. 1- 2.

85 Na ocasião, Fernando Cardoso Moreno afirmou que ouviu dizer na boca de Claudio de Sousa Brito, que Damião Cardoso Moreno foi no Ceará com uma mameluca escrava antes de casar-se novamente com a mestiça Inácia em Parnaguá. Acrescenta a testemunha, que ele chegou a presenciar este segundo matrimônio. Francisco de São Tiago não deu prosseguimento a estas suspeitas, talvez por não conseguir localizar a testemunha referida e, especialmente, por razão de Damião Cardoso já ter se ausentado daquelas terras, certamente, por temer os tentáculos inquisitoriais. ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 369-370.

86 Denunciado por uma única pessoa que disse, de ouvida, que ele era casado em Portugal quando se casou novamente na freguesia do Gurgueia. Esta freguesia ao ser devassada pelo prelado, entre os dias 12 e 17 de julho, José Pereira de Carvalho tornaria a ser denunciado, agora por três testemunhas que afirmavam saber, ainda que indiretamente, do pressuposto delito. ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 345-346 e 347-349.

87 Toda essas informações foram colhidas em: ANTT, TSO, IL, Liv. 309, fl. 329-332

palácio episcopal. É ali que os *tranlados de culpas* seriam elaborados e transmitidos ao Santo Ofício. Em Lisboa, o promotor do Santo Ofício, “cujo papel consistia em dar início às investigações e pedir ao tribunal para aplicar a lei”⁸⁸, analisaria a qualidade das provas, a legalidade dos procedimentos, e solicitaria, caso fosse necessário, a prossecução de possíveis inquéritos, judiciais ou extrajudiciais na “forma e no estilo do Santo Ofício” ou até mesmo, caso estes *traslados* constituíssem provas bastantes e suficientes, a ordem de prisão, mediante o pronunciamento do *Requerimento da Justiça*⁸⁹.

De volta a São Luís, Francisco Matabosque trasladaria, entre os dias 20 e 30 de outubro, na “forma de estilo para ser remeter ao Santo Tribunal da Inquisição de Lisboa” 16 *translado das culpas* referentes à 13 indivíduos – todos acusados de bigamia⁹⁰. Ao contrário dos procedimentos adotados contra Caetano de Barros (ordem de prisão e encaminhamento ao Santo Ofício – como vimos), vimos que Francisco de São Tiago, visitando a capitania do Piauí, não procedeu contra nenhum incriminado, cujo suposto delito pertencesse ao foro inquisitorial, ainda que tivesse interrogado indivíduos que confessaram casar-se novamente, muito embora justificando-os – como foi o caso de Lourenço Nunes e Leandra Távares. O prelado, resguardou, portanto, a total jurisdição dos inquisidores para que se procedesse conforme o “rigor e estilo daquele tribunal”.

Essa colaboração ainda pode ser sentida em uma correspondência remetida (datada de 07 de fevereiro de 1749) por Francisco de São Tiago à Jacome Esteves Nogueira, dizendo-lhe que

Com a resposta que o senhor seu sobrinho foi servido dar-me a carta que lhe escrevi tive a gloria de vez que ele se resolveu condescender ao que

88 CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Pascoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVIII*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020, p. 72

89 Houve ao menos quatro indivíduos que tiveram um *requerimento da justiça* solicitado pelo promotor para se investigar judicialmente na “forma e no estilo do Santo Ofício” o suposto delito infligido. No entanto, em razão do espaço, e sobretudo, pelo fato dos inquisidores não solicitarem nenhuma execução de diligência ao prelado D. Fr. Francisco de São Tiago, não os analisaremos aqui.

90 Recorde-se que: José Pereira de Carvalho, Manuel Ferreira Távora e João Pereira Bethencourt foram denunciados em freguesias diferentes e, portanto, cada um possui dois *traslados*. Acrescenta-se ainda que Margarida Gomes Freire, esposa de Manuel Godinho; Margarida Pinto (esposa de João Pereira Bethencourt) e André Gonçalves (esposo de Margarida Pinto) também seriam denunciados, mas não constam *traslados de culpas*.

Vosmecê e eu juntamente lhe persuadimos. E como fui também sucedido nesta diligência que vosmecê me encarregou cresceu-me o desejo de ter mais ocasiões em que possa servir a vosmecê. Se a vosmecê não custar muito, rogo-lhe me continue o favor de repetir licenças minhas aos senhores inquisidores Ribeiro e Trigoso⁹¹.

Acresce-se ainda, que Francisco de São Tiago, através destas visitas pastorais à capitania do Piauí, foi o prelado maranhense que mais colaborou com o funcionamento do Santo Ofício.

As visitas pastorais como instrumentos de governo episcopal, significou no prelado de d. frei Francisco de Santiago, um potente mecanismo de penetração nos sertões, forte disciplinamento moral das populações, importante compartilhamento de atividades com o Santo Ofício e principalmente a consolidação dos interesses da coroa quanto à anexação definitiva do Piauí ao domínio temporal e espiritual do Maranhão. As visitas viabilizaram ao antístite condições de trabalho para uma vigilância direta do território, construiu largas redes de contato entre as freguesias e conectou os distantes lugares daquela capitania com os poderes temporais local e metropolitano. Sem dúvida, o suporte jurídico que compõe uma visita pastoral deu ao bispo ferramentas de atuação diante de um bispado tão diverso e imenso. Bruno Feitler analisando “edital e interrogatórios da visitação” afirma que as visitas tinham como principal objetivo “[...] ordenar e enquadrar a sociedade”⁹². De fato, esse instrumento privilegiado de ação dos bispos à nível local foi de fundamental importância.

91 Aproveitou ainda a ocasião para denunciar o familiar José Cardoso Delgado, natural do Rio de Janeiro. ANTT, TSO, IL, Liv. 301, fl. 319.

92 FEITLER, 2007, p. 165

IDENTIDADES DE GÊNERO, PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS E INQUISIÇÃO NA AMAZÔNIA COLONIAL (1763-1773)

Marcus Vinicius Reis¹

Introdução

O século XVIII, para o contexto luso-brasileiro, pode ser compreendido através dos diversos indivíduos que se mostraram interessados em construir um discurso reformista para o Império português, tendo na figura do Marquês de Pombal um dos principais interessados em concretizar esse objetivo. Entre os pesquisadores interessados em analisar esse período, o Iluminismo aparece como movimento que sustentou a relação entre a presença de Pombal e os rumos que Portugal tomaria no decorrer desse século². Há trabalhos que, além de terem analisado esse mesmo contexto, conferiram protagonismo a outros personagens também importantes no período, como a

1 Docente na Faculdade de História, da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Integra o Programa de Pós-graduação em História, da mesma universidade, cuja área de concentração é *História e Cultura na Amazônia*. Contato: marcus.reis@unifesspa.edu.br. Este trabalho está integrado ao Projeto de Pesquisa intitulado “Repensando as Visitações inquisitoriais na América portuguesa: feiteiras e cristãs-novas a partir das relações de gênero, classe e raça”. Portaria nº 0076/2020.

2 A menção aqui diz respeito ao trabalho de Kenneth Maxwell, sendo um dos exemplos da historiografia referente ao Iluminismo português e o peso conferido à atuação do Marquês de Pombal nesse contexto. Cf. MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 1.

figura de D. Luís da Cunha que, nas palavras de Júnia Furtado (2012, p. 49), se tornou um “verdadeiro oráculo da política portuguesa”³. Por sua vez, tamanho alcance da atmosfera das luzes no espaço lusitano fez com que esses novos ventos de um pretenso racionalismo ressoassem igualmente nos corredores do Tribunal Santo Ofício, instituição que vigorava desde 1536, ainda que com alguns períodos de suspensão das suas atividades.

Um dos principais eixos desse movimento que passou a influenciar esses novos rumos da Inquisição portuguesa consistiu nas numerosas críticas endereçadas a essa instituição. E, como destacado em trabalhos recentes⁴, essas críticas pertenceram a uma longa duração inerente à própria vigência deste tribunal. Todavia, no século XVIII, em paralelo aos interesses de muitas autoridades em reformar a Inquisição, predominou um grande volume de juízos endereçados a esta e aos seus defensores. Vide a publicação de uma caricatura em que D. José I foi retratado num momento em que perguntava a um frade anglicano qual seria o motivo para o terremoto que assolou Portugal em 1755. O religioso ao responder, apontou para uma gravura que trazia consigo, no qual os autos da fé foram representados como os maiores responsáveis⁵. Essa gravura, publicada em Londres no ano de 1755, foi uma das diversas formas encontradas pelos críticos do Santo Ofício para ampliar o debate a respeito da necessidade de suprimir essa instituição.

Quando publicado em 1774, o *Regimento do Santo Ofício da Inquisição* representou mais uma engrenagem do amplo contexto envolvendo a reorganização do Santo Ofício português sob a proposta reformista de Pombal. A expressão “século iluminado”⁶, referente ao Setecentos, pertence a esse texto

3 Também há por parte da autora um importante destaque para a difusão das ideias iluministas na formação de uma “República de Letras portuguesa”, citando, por exemplo, a fundação da Academia Real da História Portuguesa, por esta representar um momento singular no processo de formação e consolidação de um grupo de intelectuais reunidos em torno de João V como seu principal mecenas.

4 Yllan de Mattos (2014) situou suas análises entre os anos de 1605 e 1681 a fim de compreender como foram produzidas as críticas endereçadas ao Tribunal do Santo Ofício português, transitando nas mais diversas narrativas vindas não apenas nos setores letrados, como nos textos do padre Antônio Vieira, mas, também, no cotidiano da população comum que, por vezes, recaía no crime de blasfêmia por conta das sátiras promovidas aos inquisidores ou ao Tribunal.

5 MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. p. 279.

6 “E por quanto no presente século iluminado seria incompatível com sisudez e com o decoro das Mesas do S. Ofício, instruírem volumosos processos com formalidades jurídicas, e sérias, a

inquisitorial, em que é presente o discurso acerca da necessidade de repensar o papel da Inquisição diante das narrativas envolvendo o pacto diabólico. Como bem constatou Evergton Souza⁷, esse documento significa tanto a amplitude que os “ventos do racionalismo” adquiriram na esfera inquisitorial como, já em um olhar mais específico, o interesse dos inquisidores em consolidar uma nova posição diante dos que supostamente se relacionavam com o sobrenatural: “feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos”.

Cabe sublinhar que, por quase três séculos, predominou no entendimento das autoridades religiosas, não apenas inquisidores, que duas formas principais de pacto existiam quando das relações que os indivíduos diziam possuir para com a figura do Diabo. Ainda que não seja possível enxergar um verdadeiro movimento editorial em torno do tema, conforme salientou José Pedro Paiva (1997, p. 17)⁸, algumas reflexões circularam em Portugal desde o século XVI e contribuíram para a consolidação da ideia da existência do “pacto tácito” e do “pacto expresso”. O caráter implícito caracterizou a primeira noção de pacto, em que, mesmo quando o indivíduo negava quaisquer presenças dos diabos nas práticas empreendidas – tais como ritos de cura, adivinhação etc. –, ainda assim o pacto se concretizava tendo em vista, segundo os teóricos do período, que tais prodígios só possuíam efeito por conta dessa figura: “que tinha vontade própria para nelas se poder imiscuir”⁹. O caráter expresso, ou explícito, condensou os elementos que se tornaram clássicos na demonologia da Primeira Modernidade, ou seja, do contrato entre indivíduo e figuras diabólicas, da

respeito de uns delitos ideais, e fantásticos com a consequência de que a mesma, seriedade, com que fossem tratados, continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos enganos e imposturas, quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrário, sendo desprezados e ridicularizados virão logo a extinguir-se como a experiência tem mostrado entre as nações polidas da Europa”. Cf. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Regimento do Santo Ofício – 1774*. Revista IHGB, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul./set. 1996. p. 951.

7 SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria. In: FURTADO, Júnia Ferreira; CHAVES, Maria Leônia. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro* (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 203.

8 O século XVI ainda é mais lacunar quanto à essa suposta produção editorial. O autor chega a destacar a inexistência de qualquer publicação nesta centúria, embora deixe espaço para um suposto manuscrito escrito pelo frei Bartolomeu dos Mártires, intitulado *Tractatus de superstitionibus*. Cf. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”: 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 19.

9 PAIVA. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”: 1600-1774*. p. 39.

oferta e recepção de poderes, da servidão como forma de celebrar esse acordo. Mais ainda, este pacto poderia ser encarnado numa completa solenidade, em que esse personagem aparecia “visivelmente, sentado num trono, rodeado pela corte de demónios”¹⁰.

O *Regimento* de 1774 ressignificou essas interpretações, justificando a necessidade de as autoridades repensarem a prática inquisitorial diante das pretensas superstições, tendo em vista que estas, segundo o texto, teriam sido alimentadas exclusivamente pela população comum. Manter essa perseguição alimentaria a credulidade frente ao mundo mágico e geraria, assim, um aumento de práticas supersticiosas e enganadoras, distantes da ritualística católica. Além disso, a infinidade de processos promovidos desde o estabelecimento do Santo Ofício indicava a fragilidade dos argumentos que sustentavam as noções de pacto. A pouca substância das denúncias e confissões, que eram os pilares das investigações levadas pelos inquisidores, também foi sublinhada no regimento:

todas as provas que houve contra àqueles réus se reduziram sempre às suas próprias, singulares, e nuas confissões judiciais, e extrajudiciais; sem outra justificação ou adminiculo em que se estabelecesse jurídico conceito do referido pacto explícito por eles afirmado visivelmente para sustentarem na opinião comum o conceito das suas ficções e imposturas [...] (IHGB, 1996. p. 950).

No entanto, entre os anos de 1763 e 1773¹¹, a Amazônia Colonial foi tornada sede da última visita inquisitorial ocorrida no Império português. Além disso, esses dez anos concentraram o maior número de denúncias referentes ao delito da feitiçaria desde 1591 – ano da primeira visita, estabelecida nas Capitanias do Nordeste. A “última inquisição” – termo utilizado por Yllan de Mattos (2012) – registrou 26 denúncias, segundo registro do autor, sendo as práticas de “feitiçaria, práticas mágicas e pacto demoníaco”¹² as

10 PAIVA. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. p. 39.

11 Assim como defendido por Yllan de Mattos (2020), este trabalho entende que a referida visitação perdurou até o ano de 1773, diferentemente da interpretação clássica, como a de José Amaral Lapa, que definiu o fim das atividades de Giraldo José Abranches para o ano de 1769.

12 MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição*: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 133.

que representaram a maior recorrência de denúncias. Para Maria Olindina¹³, esse número foi de 38 denúncias, com maior concentração para os anos de 1763-64. De todo modo, ambos os registros evidenciam a visível inversão do clássico quadro de denúncias referentes ao contexto inquisitorial português, historicamente voltado ao criptojudaísmo¹⁴. Nota-se, portanto, que a visitação encabeçada pelo padre Giraldo José de Abranches representou um movimento inverso na América portuguesa, em que a crença nas práticas mágico-religiosas, largamente entendidas por leigos e religiosos como sendo práticas relacionadas ao universo da feitiçaria, não foi compatível ao interesse das autoridades inquisitoriais em repensar o próprio entendimento jurídico desse delito.

Consiste nos livros de denúncias e confissões produzidos durante essa visitação, a base fundamental para o desenvolvimento das discussões pretendidas neste trabalho. Em linhas gerais, as propostas que se seguem pretendem analisar as trajetórias de algumas das mulheres que foram denunciadas e/ou processadas durante a visitação de 1763 por terem angariado fama de se relacionarem com o Diabo. Busca-se defender que a feitiçaria lhes serviu como instrumento de reconhecimento social e como sustentação para as denúncias e processos resultantes dessa visitação, tornando-se aspecto fundamental para a construção das suas identidades de gênero como mulheres feiticeiras.

As feiticeiras na Amazônia Colonial

Por volta do ano de 1753, a cristã-velha e moradora da cidade do Pará, Isabel Maria da Silva, casada com o então capitão da guarnição do Pará, Domingos Silva Pinheiro, teria começado a “chamar por cantigas” junto da companhia de Ana Bazília¹⁵. Em seguida, e de acordo com os relatos da própria Ana, registrados em 1763 pelas autoridades inquisitoriais estabelecidas em Belém, teriam surgido, a partir dessas cantigas, “três pretinhos ou diabretes”, que dançavam e conversavam com Isabel em língua estranha à da denunciante. Por fim, a própria Ana afirmou que Isabel Maria da Silva era considerada por

13 OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. (Dissertação de Mestrado em História Social). Manaus: UFAM, 2010. p. 102.

14 Largamente analisado por autores como, Anita Novinsky (1972), Angelo Assis (2011; 2012), Ronaldo Vainfas (2010) e Lina Gorenstein (2005), por exemplo.

15 LAPA, José R. do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 182.

fama pública como uma mulher familiarizada com os demônios, possuindo tratos ilícitos com essas figuras.

A mesma Isabel, possivelmente receosa do seu passado e das práticas que teria realizado, nas quais a presença do Diabo era recorrente, resolveu se apresentar diante da visitação. Após o juramento dos evangelhos, afirmando que diria somente a verdade e que manteria segredo sobre o que fosse relatado, confessou algumas práticas promovidas por ela ainda no tempo em que se encontrava solteira. Nessa época, a confessante teria presenciado uma mulher moradora da Rua dos Merecimentos, na mesma Belém, promover um ritual denominado de “Sorte de São João”, cuja prática consistia em conferir ao solicitante a possibilidade de alcançar qualquer objetivo preestabelecido. Ainda em sua confissão, Isabel descreveu o modo como tal “sorte” deveria ser praticada: no dia de São João, enchia-se um copo de vidro com água, juntando a clara e a gema de um ovo nesse recipiente; em seguida, era necessário fazer o sinal da cruz, rezando o Pai-nosso e a Ave-maria para o dito santo, pedindo-lhe para que desse o poder de adivinhação para qualquer assunto. E, embora não tivesse praticado esse ritual, a própria confessante justificou o seu comparecimento diante das autoridades, já que ela teria se interessado em aprender com a dita mulher como era realizado esse ritual¹⁶.

Assim, não é difícil imaginar que, ao procurar aprender uma determinada prática cuja ritualística e objetivo fugiam do âmbito lícito da religião, as ações de Isabel Maria da Silva tenham sido motivadas por sua consciência de que esse episódio estava distante de um modelo de catolicismo a ser seguido. O desregramento moral e religioso confessado por Isabel podem ser entendidos, por sua vez, como os motivos para o grau das penitências aplicadas pelo visitador. A confessante foi proibida de deixar a cidade sem uma licença prévia por parte da mesa da visitação enquanto sua causa fosse investigada, além de ter sido obrigada a comparecer todos os dias à sala da visitação, exceto feriados, das sete horas até as onze da manhã de modo a se apresentar diante das autoridades.

Entre as principais ruas de Belém, e mesmo nos arredores da cidade, incluindo aí algumas das fazendas existentes na região, uma índia conhecida pelo nome de Sabina também foi relacionada por diversos indivíduos ao campo

16 LAPA, J. R. A. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 184-186.

do sobrenatural. Sua trajetória esteve atrelada às diversas práticas que visavam identificar supostos feitiços e desfazê-los conforme as demandas existentes, principalmente através de rituais curativos. Processada durante a visitação, sua vida foi tratada como caso emblemático, segundo palavras de Yllan de Mattos (2014). Conforme sublinhou o autor, a popularidade alcançada por Sabina foi construída proporcionalmente às notícias referentes à qualidade das práticas que ela empreendia, bem como através da aprovação social referente à sua fama de feiticeira. A amplitude dessa fama foi tamanha a ponto de o governador do estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, procurar pelos rituais da índia por conta de uma doença¹⁷. Nas palavras de Pedro Campos¹⁸ (1955, p. 117), Sabina pertenceu a um dos principais quadros de “curandeiros profissionais com ampla clientela”, incluindo não apenas o governador citado, mas vários ouvidores e tesoureiros residentes em Belém. Ao mesmo tempo, continua o autor, as escolhas de Sabina quanto aos seus clientes revelam o ecletismo dessa rede, tendo sido composta por “lavradores, sapateiros, militares e quem mais lhe requisitasse os serviços”¹⁹.

Embora não seja objetivo deste trabalho se aprofundar na documentação referente ao processo de Sabina, o conteúdo das denúncias registradas pela visitação já possibilita uma leitura aprofundada da religiosidade nesse espaço, bem como da relação da própria indígena com o sobrenatural. Na denúncia de Raimundo Jose de Bitencourt, natural da cidade de Angra, foi relatado também em 1763 que, por volta do mês de agosto do mesmo ano, estando ele “gravemente enfermo dos olhos”, e sabendo por notícias que uma índia chamada Sabina “tinha préstimo para fazer curas”, o denunciante mandou chamar a dita Sabina à sua casa de modo a curá-lo de suas enfermidades²⁰. Chegando à casa do denunciante, Sabina lhe pediu “um cachimbo com tabaco e fogo e depois de cachimbar um pouco, recolheu dentro dela com ele por a algumas vezes”, bafou a fumaça na direção de Raimundo”, desenhando cruzeiros com o dedo polegar na sua testa”. Após esse ritual, Raimundo teria vomitado um animal com forma de “larva pela parte do rabo, e com forma de um peixe pela parte

17 MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014. p. 165.

18 DE CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. *Inquisição, Magia e Sociedade*. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 1995. p. 117.

19 DE CAMPOS. *Inquisição, Magia e Sociedade*, 1995. p. 117.

20 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 35.

da cabeça”, tendo afirmado Sabina que esses bichos estavam dentro do olho do enfermo. Após dois dias, Sabina retornou à casa de Raimundo, tornando a refazer os rituais e, ao limpar seus olhos com a própria língua, afirmou que não havia mais nenhuma enfermidade. Por fim, disse ao denunciante que sua doença era resultado de uns feitiços que haviam sido realizados por três índios moradores de uma “povoação” próxima à fazenda de Raimundo²¹.

O alcance da fama de Sabina não deve ser visualizado apenas a partir da sua clientela, mas, também, com base no período em que as suas práticas foram legitimadas pela população. Natural de Belém, Manoel de Souza Novais afirmou conhecer Sabina e a sua fama de feiticeira por mais de 11 anos²². Não à toa que, por volta de 1756, o denunciante precisou contar com os serviços de Sabina por conta de uma série de mortes ocorridas entre os escravos da sua fazenda, cuja explicação, segundo o próprio Manoel, possuíam ligação direta com a existência de feitiços. Após recorrer sem sucesso aos “exorcismos da Igreja”, o fazendeiro, ciente da fama de Sabina, chamou a indígena para a sua casa. Segundo relato de Manoel, assim que chegou, Sabina imediatamente saiu pela escada abaixo e disse que cavassem na base da escada que aí haviam de achar os malefícios”. Iniciada a escavação, foi achado “um embrulho de um pano já velho carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca, já mirrada de tudo, e só com os ossos”, sendo diagnosticado por Sabina que esses embrulhos diziam respeito aos feitiços “que procediam tantos danos”²³.

Filha de Inácio de Andrade e de Valéria Barreta, a moradora da rua de São Vicente, Inês Maria de Jesus, compareceu diante da visitação para denunciar a sexagenária Luduvina Ferreira. Estando a denunciante na casa de Dona Mariana Barreto, mandara vir uma mulher de nome Luduvina Ferreira de modo que ela curasse Dona Mariana, que estava “enferma de um fluxo de sangue”²⁴. Chegando Luduvina Ferreira à casa de Dona Maria Barreto, ela

21 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 36.

22 Almir Diniz descobriu algumas cartas do comissário do Santo Ofício, padre Caetano Eleutério de Bastos, enviadas à Lisboa em 1747 e em 1762, dando conta das supostas feitiçarias realizadas por Sabina ao longo de 20 anos: “Segundo Eleutério de Bastos, Sabina curava de malefícios descobrindo os feitiços onde estivessem. Eleutério alegava que havia forte rumor público de seus poderes e que essas atividades eram, por muitos, censuradas”. Cf. DINIZ DE CARVALHO JÚNIOR, Almir. A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011. p. 29.

23 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 165-166.

24 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 158.

colocou sua mão no ventre da enferma, apalpando-o. Feito isso, Luduvina saiu da casa, em companhia da denunciante, no qual teria começado a fazer uns rituais de modo a descobrir o que a enferma tinha.

Em seguida, Luduvina começou a tocar um maracá – chocalho indígena –, proferindo algumas palavras de conhecimento de Inês Maria e de Constança Maciel –, que presenciavam o ritual. As palavras, segundo a denunciante, eram palavras utilizadas por “Pagés ou Mestres das feitiçarias”. Em seguida, Luduvina pegou a cuia do mesmo maracá, colocando-a no chão, com o fundo para cima, apoiando a haste do chocalho em cima da cuia: “e assim andara rodeando toda a casa cantando sempre a dita Luduvina até que fora parar toda esta máquina por mandato seu debaixo da cama da doente”²⁵. De acordo com a denunciante, Luduvina teria dito que “o que padecia a doente eram feitiços”. Na noite do mesmo dia, Inês Maria diz ter presenciado a entrada de dois índios na casa da enferma que, juntamente com Luduvina Ferreira, teriam aparecido para curar a mesma dona Mariana²⁶.

Segundo Carole Myscowski²⁷, o interesse cada vez maior por parte das mulheres em criarem suas próprias práticas religiosas, amplamente heterodoxas aos olhos das autoridades da Igreja, pode ser explicado tanto pela ampla limitação sofrida por elas acerca da participação em atividades públicas como pelo pouco acesso aos saberes fundamentais da religião católica que professavam. Diante da restrição a esses espaços, muitas mulheres acabaram por construir uma relação com o sobrenatural por vezes independente de uma autoridade, como o padre, embora essas práticas e crenças permanecessem em diálogo com o catolicismo. Soma-se a essa problemática o próprio contexto de formação da Amazônia Colonial, na medida em que a definição das suas fronteiras ao longo do século XVIII esteve diretamente relacionada à expansão do catolicismo junto à presença majoritária das populações indígenas. Assim, e nas palavras de Almir Diniz (2011, p. 2), esse espaço foi marcado pela construção de um verdadeiro “campo de forças [...] das práticas populares”. Portanto, é fundamental que esses elementos não sejam descolados das análises acerca das relações entre

25 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 160.

26 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 161.

27 MYSCOWSKI, Carole A. C. A. *Amazons, Wives, Nuns, and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500-1822*. Austin: University of Texas Press, 2013. p. 10.

essas mulheres e o campo das práticas mágico-religiosas, ainda mais quando consideradas as suas identidades de gênero.

Em trabalho anterior, foi identificada uma importante lacuna, denominada de “o gênero silenciado”²⁸, acerca dos estudos que tenham operacionalizado o conceito de gênero para a temática da feitiçaria na América portuguesa. Não por acaso, a historiografia brasileira interessada em analisar a formação histórica desse espaço e que pautou suas análises a partir das relações de gênero, permanece concentrada em outros campos. Vide os trabalhos de Júnia Furtado (2003) – que realizou um importante estudo acerca da trajetória de Chica da Silva –, de Leila Algranti (1993) – voltada às discussões sobre a vida religiosa conventual entre as mulheres na colônia –, além do livro de Suely de Almeida (2005), cujo foco residiu em investigar as normas religiosas e as práticas de subversão das mulheres que viveram nos conventos da América portuguesa. E, mesmo nas obras de Daniela Calainho (2008), Vanicléia Santos (2008) e Carolina Rocha (2015), cujo tema da feitiçaria sustentou as suas análises, ainda que com variações acerca do contexto e mesmo da documentação utilizada, a escolha teórica e metodológica não seguiu as teorias feministas – ainda que seja possível encontrá-las para o campo do fenômeno de caça às bruxas. Em síntese, concluímos que esses estudos não buscaram compreender os papéis sociais direcionados às mulheres e aos homens nesse período, bem como as estruturas normativas e as práticas de subversão protagonizadas por vários indivíduos interessados em acessar o sobrenatural através das práticas de feitiçaria. Trajetórias como as de Isabel Maria da Silva, Sabina e de Luduvina Ferreira devem ser compreendidas, enfim, como exemplos de mulheres que definiram as suas identidades de gênero para além da perseguição religiosa. O mesmo pode ser considerado para os casos envolvendo as escravas Maria e Joana.

No momento em que foi denunciada por Domingos Rodrigues, em outubro de 1763, a escrava Maria residia na fazenda de Manoel de Souza, compadre do denunciante. O relato, por sua vez, foi resultado do que Caetana Tereza teria contado a Domingos, seu marido, referente a um episódio ocorrido por volta

28 REIS, Marcus Vinicius; CARGNELUTTI, Camila Marchesan. Silenciamentos sobre gênero na historiografia brasileira: Inquisição e feitiçaria na América portuguesa. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 44, p. 331-349, Aug. 2020. p. 343.

de 1745. Tratava-se da recorrência “de bexigas” – varíola²⁹ – que teriam acometido os escravos do sítio do Guamá. De modo a sanar esse surto, Caetana e a sogra de Domingos mandaram chamar Manoel de Souza para que ele enviasse uma de suas escravas para “assistir aos doentes e que mandou-lhe uma preta por nome Maria”³⁰. Ao chegar na residência, a dita Maria teria comentado com as duas mulheres, sogra e mulher de Domingos Rodrigues, que sabia o que estava oculto, querendo mostrar-lhes o que realmente era. No entanto, continua a denúncia, ambas não quiseram saber do que Maria havia descoberto, mas a escrava teria insistido em ver Manoel de Souza, que também estava doente: “e recolhendo-se para uma casa escura, logo se ouviu um como terremoto que lhes causara grande medo e pavor e depois dele ouviram vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas pancadas no teto da casa”³¹.

Saindo da casa, Maria teria afirmado às duas mulheres que o seu marido se encontrava curado, além de ter feito uma revelação à sogra e à mulher de Domingos Rodrigues: “disse mais que nos baixos da Tigioca havia então naufragado um navio em o qual [...] havia de ser marido da dita sua sogra que se achava viva no mesmo tempo”³². A mulher e a sogra de Domingos Rodrigues repreenderam a preta Maria, de modo que ela não falasse mais tais declarações nem “se fizessem semelhantes estrondos em sua casa por parecerem coisa do demônio”³³. Por fim, e segundo informou Domingos Rodrigues, cerca de dez dias após as revelações apontadas por Maria, teve-se notícia de um naufrágio

29 De acordo com Magali Romero Sá, as epidemias de varíola marcaram profundamente a Amazônia Colonial desde o século XVII, acarretando uma série de baixas nos aldeamentos e mesmo nas fazendas da região. Cf. SÁ, Magali Romero. A “peste branca” nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 11, n. 4, p. 818-826, 2008. p. 818. Considerando a época narrada pela denúncia, ou seja, a década de 1740, pode-se dizer que o surto de varíola ocorrido na fazenda de Manoel de Souza corresponde à epidemia de varíola que foi informada pelo então governador João de Abreu de Castelo Branco, em carta enviada em 1744 para o secretário do Maranhão e Ultramar. Rafael Chambouleyron, que identificou esse documento, disse que o “estrageiro fora tanto que resultou numa fuga das aldeias, em que um número elevado de indígenas morreram”. Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 18, n. 4, p. 987-1004, 2011. p. 991.

30 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 171.

31 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 171.

32 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 172.

33 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 172.

na região de Tigioca, além “de se verificar a vinda do varão que veio a casar com a dita sua sogra”³⁴.

Diferentemente dos casos levantados até o momento, a vida da escrava Joana, pertencente ao plantel de Gonçalo José da Costa, foi registrada pela visitação por práticas e rituais de caráter maléfico. O alvo havia sido a também escrava, mas indígena, Phelypa, que morava na mesma fazenda, tendo apresentado um quadro de enfermidade caracterizado por tosses, “lançando da boca abundância de sangue”³⁵. Todo o relato contado às autoridades inquisitoriais foi narrado pelo próprio Gonçalo, tendo afirmado, primeiramente, que o tratamento inicial para a cura foi recorrido a um boticário, tendo a indígena apresentado algumas melhoras. Todavia, tempos depois, a mesma Phelypa voltou a apresentar as mesmas mazelas, como “dores de cabeça, febre e as dores insofríveis nas palmas das mãos e plantas dos pés”³⁶. A saída encontrada por Gonçalo foi a de buscar por novos tratamentos, como a aplicação de “algumas pargas”, mas, ainda assim, sem o efeito ter sido alcançado, dando lugar a novas moléstias, como “tosse contínua inchaços pela cabeça, quebramento e debilidade dos braços, sufocamentos de coração sem que fizessem efeito algum os remédios”³⁷. Diante do fracasso dos remédios e com o avançar da doença de sua escrava, Gonçalo começou a suspeitar da existência de malefícios, tendo passado a questionar a indígena se “alguém lhe tinha dado alguma coisa a comer que lhe pudesse causar aquele dano”³⁸. Ao ser questionada, Phelypa expressou as suas desconfianças para com uma negra, de nome Joanna, que lhe teria oferecido “uns peixes curados e que desconfiava de que naqueles peixes lhe desse alguma coisa má”³⁹.

Seguindo as suas desconfianças, Gonçalo foi à procura de Joanna, que confirmou a relação entre as doenças apresentadas por Phelypa e a existência de algum malefício voltado para essa finalidade. Segundo Joanna, seu objetivo era o de afastar Phelypa dos seus senhores, já que eles demonstravam grande “agrado e inclinação” referente à indígena, o que indica, possivelmente, o pouco

34 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 174.

35 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 191.

36 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 192.

37 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 192.

38 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 193.

39 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 193.

apreço dos mesmos senhores para com Joanna. De todo modo, a prática maléfica foi confirmada, tendo Joanna afirmado ao seu senhor que ela teria misturado aos peixes corados umas raízes chamadas de Tajá. Além disso, a mesma Joanna teria feito inúmeros gestos simbolizando cruzeiros ao redor do próprio corpo e algumas orações que não foram detalhadas pelo denunciante. Somente quando recorreu aos serviços do pároco da família, presente na freguesia de Santa Anna, que as moléstias da índia Phelypa foram sanadas: “e benzendo ultimamente com preceito ao demônio para que não perseguisse a dita índia ficou esta ultimamente livre de todas as dores como se nunca tivesse enfermidade alguma”⁴⁰.

Esses cinco registros – ou denúncias – trazidos neste trabalho servem como sustentação para o argumento de que as reflexões aqui propostas não estão preocupadas em construir uma análise acerca dos mecanismos de perseguição – incluindo a própria sociedade – direcionados às mulheres acusadas de tratar ilícitamente com o sobrenatural, incluindo aí as relações com o Diabo. Trata-se, na verdade, de pensar como foi construído o vínculo entre as crenças e práticas mágico-religiosas e as identidades de gênero por parte de algumas mulheres acusadas de serem feitiçeras na Amazônia Colonial.

As feitiçeras como identidade de gênero

Conforme afirmado, observamos a quase que completa ausência de estudos realizados por historiadores e historiadoras no Brasil cujo tema das práticas mágico-religiosas na América portuguesa tenha sido articulado com a operacionalização do conceito de gênero. Assim, mesmo nas obras mais clássicas do tema, como os trabalhos já citados de Laura de Mello e Souza (1986; 1993) e Daniela Calainho (2008), as análises dessas autoras não buscaram compreender “quais foram os papéis sociais das mulheres e dos homens nesse período e como elas e eles foram alvo de normatizações e ressignificações por parte dos indivíduos a partir do interesse no acesso ao sobrenatural através das práticas mágico-religiosas”⁴¹. Se considerarmos apenas o recorte do presente trabalho, a Amazônia Colonial, a mesma constatação pode ser observada, uma vez que

40 LAPA, *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará – 1763-1769*. p. 194.

41 REIS, Marcus Vinicius; CARGNELUTTI, Camila Marchesan. Silenciamentos sobre gênero na historiografia brasileira: Inquisição e feitiçaria na América portuguesa. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 44, p. 331-349, ago./2021. p. 33.

os trabalhos de Pedro Campos e Maria Olindina, já citados anteriormente, partiram de outras perspectivas de análise.

Talvez a figura da feiticeira seja uma das personagens que possua o maior número de representações e interpretações decorrentes não apenas dos que diziam conviver com essas mulheres acusadas de se relacionarem com o Diabo. Desde o século XIX, ao menos, com a publicação de *A feiticeira*, do historiador francês Jules Michelet, essa personagem tem sido amplamente analisada pelos pesquisadores interessados em compreender o que se convencionou chamar de “fenômeno de caça às bruxas”. Ainda assim, o que se sabe dessas mulheres, que foram publicamente acusadas através do delito da feitiçaria, para além dessas representações e interpretações? Conforme defendeu Opitz-Belakhal⁴², trata-se de avaliar quais foram as “condições e dinâmicas que tornaram a perseguição às bruxas principalmente uma perseguição às mulheres?”. Acredita-se que a resignificação desse questionamento possibilitará um olhar mais aproximado a respeito das dinâmicas de gênero, cujo fenômeno da feitiçaria e os seus personagens estiveram vinculados. Se a perseguição inquisitorial foi eminentemente masculina, se a documentação inquisitorial é permeada de relações de poder cuja presença dos homens é cristalina, a perseguição à feitiçaria deve ser repensada. Portanto, compreender essas dinâmicas de gênero significa analisar a documentação a partir da ótica das mulheres acusadas para, assim, ser viável pensar na existência do fenômeno de caça às bruxas também no Império português.

A emergência do *gênero* como novo campo de conhecimento se deu com o avançar da década de 1980 e significou, segundo Margareth Rago, a “construção social e cultural das diferenças sexuais”⁴³. Os estudos que se utilizaram desse conceito foram influenciados por uma literatura interessada em repensar o papel dos sujeitos, defendendo a necessidade de desnaturalizarmos as identidades, bem como os conceitos que sustentam a vida social, cultural e política. Neste capítulo, a proposta de incorporar o conceito de gênero parte do diálogo com os trabalhos da historiadora Joan Scott, principalmente seu clássico artigo intitulado *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, de 1986. A autora

42 OPITZ-BELAKHAL, Claudia. Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 4, n. 1, p. 90-99, 2009. p. 97.

43 RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, Gênero e História*. Santiago de Compostela: Cnt Compostela, 2012. p. 50.

pretendeu avaliar não somente quais os usos que os pesquisadores à época faziam do termo “gênero”, mas defender a compreensão dessa categoria deveria acontecer a partir da sua historicização⁴⁴.

É a partir de dois pressupostos que *gênero* aparece em seu trabalho: entendendo-o como um “elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”, além de “forma primária de dar significado às relações de poder”⁴⁵. A defesa de ambas as propostas, continua a autora, significa analisar a história da construção dos símbolos culturais referentes às mulheres e aos conceitos normativos que são estruturados de modo a determinar a elas uma dada função social. Joan Scott também desvincula a discussão do gênero das relações de parentesco, uma vez que essa categoria pode ser visualizada a partir das relações de trabalho, na vida política, por vezes sem qualquer dependência parental. Portanto, é essencial considerar o gênero como uma identidade subjetiva, pois, nem sempre, homens e mulheres cumprem literalmente os papéis socialmente destinados ou mesmo os que são previstos pelas categorias analíticas até então em vigor⁴⁶. Ao partir de todos esses pressupostos compreende-se que a adoção da categoria gênero, para além de um conceito, implica em perceber que as relações sociais estão intimamente ligadas às relações de poder, nos quais homens e mulheres se inserem de forma relacional em meio às “complexas conexões entre as várias formas de interação humana”⁴⁷.

Quando é proposta a visualização e operacionalização do gênero a partir do tema da caça às bruxas, significa aproximar o olhar para as dinâmicas de

44 Será utilizada nesta tese a tradução brasileira do artigo, publicada pela revista *Educação e Realidade*, em 1995. Segundo a autora, o primeiro viés recorrente à época consistia em descrever apenas os fenômenos históricos, seus personagens, sem se preocupar com grandes análises ou teorizações. O segundo viés, “de ordem casual”, teorizava acerca da natureza dos fenômenos, buscando compreender como se construíam e as motivações por trás desse processo. Numa crítica externa ao seu trabalho, vale apontar para a importância que esta reflexão trouxe entre as pesquisadoras por conta da legitimidade alcançada por Scott em meio ao universo acadêmico majoritariamente masculino. Cf. SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez, 1995, p. 74. Tamanho respaldo possibilitou, segundo Margareth Rago, que posicionamentos mais radicais se consolidassem num universo eivado de concepções cristalizadas entre os estudiosos. Cf. RAGO, *Epistemologia feminista, Gênero e História*, p. 50.

45 SCOTT, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. p. 86.

46 SCOTT, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, p. 87-88.

47 SCOTT, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, p. 89.

gênero, cujo fenômeno da feitiçaria e os seus personagens estiveram vinculados. Por consequência, as mulheres feiticeiras passam a ser compreendidas como exemplos de mulheres que subverteram as normas pretendidas pelas estruturas de poder, sejam religiosas ou civis, por assumirem escolhas que fugiram aos preceitos definidos para o feminino por essas mesmas normas. Assim, essas mulheres passam a adquirir protagonismo em um fenômeno que, por décadas, foi analisado a partir da ótica masculina. E, por essas razões, é justificado o uso do conceito de “mulheres feiticeiras” como uma identidade de gênero capaz de possibilitar ao pesquisador da caça às bruxas ultrapassar a superfície desse fenômeno, valorizando, assim, as relações de poder e a agência das mulheres diante de um contexto amplamente repressivo. Mas, como operacionalizar o gênero a partir do fenômeno de caça às bruxas sem pautá-lo apenas pelos índices das perseguições?

Para Anne Barstow⁴⁸, a maioria dos historiadores que se debruçaram no fenômeno de “caça às bruxas” não trataram de compreender o patriarcado como categoria histórica. Por consequência, diversas pesquisas negligenciaram a identidade das mulheres acusadas, entendendo-as somente como meros objetos de estudo. Por isso, é necessário compreender que as relações sociais são marcadas por relações de poder e por exercícios de dominação pautados em uma matriz heterossexual. Essa matriz é entendida a partir do patriarcado que, segundo Alison Rowlands, consiste em uma “forma historicamente específica de organização e exercício do poder político, legal, social, econômico e cultural que, geralmente (mas não exclusivamente), privilegiam os homens sobre as mulheres”⁴⁹.

Por sua vez, se há o reconhecimento de uma estrutura patriarcal, significa defender a existência de padrões sociais que são prescritos aos homens e às mulheres nos mais variados contextos – são os padrões de masculinidade e feminilidade. Reconhecer esses padrões também significa dizer que os papéis sociais são construídos historicamente, cabendo ao pesquisador analisar quais são os símbolos culturais e os conceitos normativos que são estruturados em

48 BARSTOW, Anne. On Studying Witchcraft as Women's Story. *Historiography of the European Witch Persecutions. Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 4, n. 2, p. 7-19, 1988. p. 19.

49 ROWLANDS, Alison. Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In: LEVACK, Brian (org.). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 453.

cada época de modo a determinar as funções de homens e mulheres. Além disso, observar a existência dessas relações de poder e o modo como elas estão encarnadas em estruturas normativas implica considerar a misoginia como conceito essencial para a compreensão do contexto de caça às bruxas. Isso porque essas estruturas se organizam em torno da necessidade de reafirmar o binômio masculino/feminino atrelado à noção de superioridade/inferioridade. A historiadora Elspeth Whitney, por exemplo, entende a misoginia como uma construção social e como “expressão cultural da desconfiança patriarcal sobre as mulheres”⁵⁰.

Para Elspeth Whitney, é inviável descolar a bruxa da questão da sexualidade e dos papéis de gênero na medida em que, a partir dos séculos XVI e XVII, as mulheres se tornaram “uma nova fonte potente de ansiedade social”⁵¹, motivada pelo peso cada vez maior da influência e do controle masculino nas decisões políticas atreladas às Reformas religiosas – Protestante e Católica. Para o contexto pós Concílio de Trento, por exemplo, Adriano Prosperi identificou uma série de debates religiosos realizados no âmbito da Igreja Católica que buscou reforçar a necessidade de promover uma verdadeira “eliminação radical da magia e da superstição”⁵². Retomando a autora, Whitney também afirmou que, diante da variedade de práticas e atividades antes consideradas privadas e exclusivas das mulheres – como as parteiras e as curadoras – e, com o avançar desse controle, elas adquiriram o maior “interesse público e as fontes de autonomia das mulheres tanto dentro da cultura popular quanto dentro da própria família foram cada vez mais truncadas e tornadas suspeitas”⁵³.

É importante observar, conforme sublinhou Uta Ranke-Heinemann, que o controle ou normatização das práticas sexuais, ou “continência sexual”, segundo a autora, não foi uma prerrogativa exclusiva do catolicismo, tampouco criada com a emergência da Igreja Católica. No entanto, ao retomarmos as assertivas de Prosperi, e mesmo no caminhar da leitura de *Eunucos pelo reino de*

50 WHITNEY, Elspeth. The Witch “She”/The Historian “He”: Gender and the Historiography of the European witch-hunts. *Journal of Women’s History*, v. 7, n. 3, p. 77-101, 1995. p. 80.

51 WHITNEY, “The witch “She”/The historian “He”: gender and the historiography of the European witch-hunts”. p. 89.

52 PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 381.

53 WHITNEY, “The witch “She”/The historian “He”: gender and the historiography of the European witch-hunts”. p. 89.

Deus, obra da autora, é perceptível como a institucionalização do catolicismo resultou, dentre várias situações, na sofisticação do discurso acerca da sexualidade e da necessidade em se regular os corpos femininos⁵⁴. Nota-se, portanto, um processo de sistematização de um conjunto de normativas religiosas que, narra a autora, teve no ano de 1326 a posição do então papa João XXII acerca da existência da feitiçaria como um dos principais exemplos. Ao equiparar as feiticeiras à figura dos hereges, o papado confirmava a insistência de variados teólogos em associar a sexualidade desvirtuada das mulheres à presença do Diabo⁵⁵.

Por outro lado, as mulheres por vezes definiram suas identidades de gênero para além das práticas sociais idealizadas pelo universo masculino, não sendo as suas trajetórias, portanto, resultado apenas das expectativas sociais construídas. Mary Del Priore problematizou o alcance desse padrão de feminilidade, destacando uma verdadeira “hipocrisia deste sistema normativo”⁵⁶. Ou seja, embora pretendesse construir e divulgar toda uma imagem de perfeição moral que as mulheres deveriam seguir, foram raros os momentos em que esse objetivo encontrou eco entre a população. Cabe, assim, ao pesquisador, avaliar como esses espelhos idealizados foram, de fato, refletidos nas dinâmicas individuais ou se foram quebrados, ou mesmo deturpados, emergindo novas realidades e subjetividades decorrentes das trajetórias dessas mulheres. É a partir dessa problemática que surge o conceito de “mulheres feiticeiras”.

A fundamentação de que o “feminino” não é uma categoria estável e a necessidade de descentralizar o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória foram os principais caminhos tomados pela autora de *Problemas de gênero*. Diante dessas posições, Judith Butler defendeu que o questionamento da universalidade e unidade do “sujeito do feminismo” possibilitará a compreensão das várias intersecções culturais, sociais e políticas que contribuem para a construção do sujeito “mulheres”⁵⁷. Assim, ao rejeitar e romper com o caráter fixo envolto da noção de “mulher”, ou mesmo da oposição binária masculino/

54 RANKE-HEINEMANN, *Eunucos pelo reino de Deus*: Igreja Católica e sexualidade - de Jesus a Bento XVI. Rio de Janeiro: Record, 2019, p. 202-205.

55 RANKE-HEINEMANN, *Eunucos pelo reino de Deus*, p. 238.

56 PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994. p. 20.

57 BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 22-23.

feminino, compreender e utilizar o conceito de mulher feiticeira significa construir um dos caminhos a serem traçados para a realização desse objetivo – até como forma de analisar as múltiplas versões que a ideia de mulher possui nos distintos contextos.

O interesse pelo domínio dos destinos ou mesmo em assumir determinado controle sobre os corpos de terceiros através da articulação com práticas e rituais mágico-religiosos, podem ser considerados como aspectos principais para a realização das práticas supostamente que foram relacionadas às trajetórias de Isabel, Sabina, Luduvina, Maria e Joanna – todas elas denunciadas à visitação de 1763, conforme já avaliado. E, considerando a multiplicidade das estruturas normativas, bem como a necessidade de repensar a universalidade desse sujeito feminino, em que medida é possível analisar e compreender a relação dessas mulheres com a fama de feiticeiras a partir das dinâmicas de gênero que marcaram as suas vidas?

Em trabalho anterior (2020), concluímos acerca da importância em refletir sobre como as relações sociais são constituídas a partir das “dinâmicas entre homens e mulheres diante dos mais distintos contextos históricos”⁵⁸. E, nesse sentido, não apenas o reconhecimento das estruturas de dominação se faz necessário, mas, também, reconhecer quais seriam as possibilidades de ruptura ou subversão por parte das mulheres diante dos distintos contextos normativos existentes, cuja matriz heterossexual (o patriarcado) prevalece. É viável, portanto, uma completa subversão da matriz heterossexual? Arriscamos a dizer que, nos termos das teorias levadas adiante por Butler, especificamente em seu problemas de gênero, essa subversão ou emancipação é possível, desde que consideradas as próprias estruturas de poder responsáveis pela produção e repressão da categoria “mulheres”. Assim, e nas palavras da própria filósofa, somente no “interior das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade”⁵⁹. Não há um corpo feminino “verdadeiro” que esteja situado fora dos termos da lei. Por isso, a subversão pensada pela autora só é viável na medida em que a própria lei se vira contra si mesma, revelando inconsistências, questionamentos e “metamorfoses inesperadas”.

58 REIS, M.; CARGNELUTTI, C. A dominação masculina em questão: emancipação das mulheres e pensamento feminista. *Revista Ártemis – Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades*, [S.l.], v. 29, n. 1, p. 260–278, 2020. p. 276.

59 BUTLER, *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. p. 22-23

Considerando a segunda metade do século XVIII, essa possibilidade de subversão por parte dessas mulheres feiticeiras, embora deva ser observada, esbarra na problemática do anacronismo. Isso ocorreria, por exemplo, caso as redes de solidariedade e/ou resistência construída pelas mulheres fossem consideradas como indícios de um movimento feminista que ganharia maturidade a partir do século XIX. Essa abordagem representaria o emprego desse conceito de forma atemporal, a-histórica, sem refletir no seu uso para analisar contextos históricos específicos. E, no caso deste trabalho, sem atentar para o peso que as instituições de poder, notadamente o Tribunal do Santo Ofício, adquiriram durante esse período. A Inquisição influenciava a vida social dos indivíduos ao buscar controlar as consciências e a religiosidade, além de delimitar as maneiras como devia se dar a interação entre as mulheres. Sob a esfera da engrenagem punitiva dos Estados Católicos europeus, encabeçada pela Inquisição, os laços de familiaridade e de sociabilidade estabelecidos pelas mulheres adquiriram limites claros quando essa “complexa máquina inquisitorial”⁶⁰ foi colocada em funcionamento. Por outro lado, não se quer dizer com isso que os historiadores devem aceitar a mulher como uma categoria naturalizada e homogênea, mas problematizar essas estruturas compulsórias que corroboravam para a estabilidade dos papéis dela esperados⁶¹.

Assim, não se trata de pura negação das categorias culturais. Não se falava em gênero no período Medieval, tampouco no século XVIII, mas, ao mesmo tempo, seria equivocado generalizar a ideia de feminino e masculino para ambos os períodos, visto o risco de cair na mera reprodução dos ideais e discursos que sustentaram ambas as noções à época. Por essas razões, o presente trabalho defende a ideia de desnaturalizar essa construção para, assim, analisar as subjetividades, as práticas e as atitudes que corroboraram essa construção ou, mais ainda, fugiram à regra, na medida em que buscaram a emancipação

60 VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 289.

61 Segundo Merry Wiesner-Hanks, a inserção dos historiadores no universo conceitual do gênero, possibilitou uma ênfase maior na problematização da “mulher” como uma categoria estável. Nas suas palavras, “na medida em que os historiadores das mulheres enfatizaram mais as diferenças entre as mulheres e se tornaram cada vez mais autocríticos, começaram a se perguntar se ‘mulher’ era uma categoria analítica válida”. Cf. WIESNER-HANKS, Merry E. *Gender and History. New perspectives on the past*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001, p. 5. Por essa razão, cabe considerar não apenas o fato das estruturas de gênero variarem conforme os contextos históricos, mas, também, os padrões de masculinidade e feminilidade e as práticas de subversão protagonizadas pelos indivíduos diante da normatização vigente.

nos moldes do que salientou Judith Butler. Assim, trata-se de compartilhar do entendimento de que a mulher feiticeira sempre foi a “Outra”⁶², não somente para as autoridades civis e religiosas, mas, também, para os interessados em acusá-las diante do Santo Ofício. Defender a existência dessa identidade de gênero implica na defesa das subjetividades, das relações sociais e do modo como cada mulher – Isabel, Sabina, Luduvina, Maria e Joanna – entendeu e construiu seu gênero em meio a cada realidade vivenciada, uma vez que o gênero não é somente uma “criação discursiva”⁶³.

62 BLÉCOURT, Willem. Early modern European witchcraft. Reflections on witchcraft and gender in the Early Modern Period. *Gender & History*, v. 12, n. 2, p. 287-309, 2000. p. 302.

63 ROPER, Lyndal. *Oedipus and the Devil*. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 26.

CASAMENTO E FAMILIATURA DO SANTO OFÍCIO NA AMAZÔNIA COLONIAL

Marília Cunha Imbiriba dos Santos¹

Durante quase três séculos, o Tribunal do Santo Ofício ultrapassou as várias dificuldades e obstáculos que lhe surgiram nesse longo período. Um dos pilares da preservação do Tribunal foi justamente a sua estrutura orgânica e a possibilidade que abria à população de associar-se, em vários níveis, a uma instituição que garantia promoção e distinção social, segundo as dinâmicas da economia da mercê.²

O grande número de cartas de familiar do Santo Ofício criou uma base social de apoio à Inquisição. Importa sublinhar que, naquela sociedade de Antigo Regime³, ser tido por nobre, ter e ser de conhecimento público que se tinha sangue limpo, alcançar um estatuto honrado e ascender socialmente era um desejo e objetivo partilhado pela generalidade dos indivíduos; a que se chegava, em grande medida, após um longo percurso de serviços prestados à Coroa, às vezes por mais de uma geração e, onde, geralmente, se procedia a

1 Doutora em História dos Descobrimentos e da Expansão – Universidade de Lisboa. Investigadora Integrada ao Centro de História da Faculdade de Letras da ULisboa. Membro do Grupo de Pesquisa População, Família e Migração na Amazônia.

2 MAROCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Ed. A esfera dos livros, Lisboa, 2016 [2013], p. 249

3 Época da História compreendida entre o Renascimento e as grandes revoluções liberais que corresponde, grosso modo, à Idade Moderna. Socialmente, o Antigo Regime caracteriza-se por uma estrutura fortemente hierarquizada, politicamente, corresponde às monarquias absolutas e, economicamente, ao desenvolvimento do capitalismo comercial.

inquirições na genealogia familiar e inspeções cruzadas nas habilitações recebidas por diferentes instituições.

Sendo a Inquisição uma instituição fortemente marcada pelas regras canônicas, o topo de sua hierarquia era ocupado por clérigos; porém, admitiam-se agentes leigos para ocupar alguns cargos e exercer algumas funções. Pertencer à Inquisição, instituição vinculada à monarquia, possibilitava alcançar um estatuto de nobreza, que não era de sangue, mas uma nobreza de serviço, o que não deixava de ser almejado pelos indivíduos.

Os requisitos exigidos pelo Tribunal, para aqueles que quisessem ocupar o posto de familiar do Santo Ofício, estão definidos nos regimentos inquisitoriais. Era um cargo que não tinha como condição para sua ocupação o ser eclesiástico – como os cargos de Deputado, Qualificador, Notário e Comissário. Para ser familiar do Santo Ofício, portanto, assim como médico, cirurgião, alcaide e porteiro,⁴ não sendo necessário ser sacerdote; passam a ser denominados “oficiais leigos do Santo Ofício”.

Esses leigos deveriam ter sangue limpo,⁵ pelo que as suas admissões deveriam ser precedidas de um processo de habilitação que incluía uma inquirição *de genere*.⁶ Esses processos eram mais ou menos rigorosos e começavam com

4 Regimento do Santo Ofício (séculos XVI-XVII). *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 392, p. 281-350, jan./mar 1996.

5 O Estatuto de Toledo de 1449 que impedia os novamente convertidos ao catolicismo e os considerados sangue infecto – judeus, mouros, negros – de ocuparem os cargos municipais, parece ser o precursor dos estatutos de limpeza de sangue na Península Ibérica. Em Portugal não se pode determinar exatamente quando os estatutos de limpeza de sangue foram instituídos; no entanto, é sabido que paulatinamente eles foram sendo adotados pelas instituições, tendo sido as Ordens Regulares no século XVI as primeiras a incorporar a limpeza de sangue ao seu sistema de recrutamento. Nas Ordens militares os estatutos de limpeza de sangue foram adotados a partir de 1570 com a Bula *Ad Regie Majestatis*, que também trazia a limpeza de ofício (esta última será dispensada para o cargo de familiar do Santo Ofício, mas exigida nas Ordens Militares). Sendo assim, a limpeza de sangue passa, também, a ser um elemento de distinção social. Cf. OLIVAL, Fernanda, “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Caderno de Estudos Sefarditas*, n. 4, 2004, p. 151-159.

6 Inquirição, como o próprio nome indica, pressupõe inquérito, interrogatório, averiguação e investigação. *Genere* provem do Latim *genus, -eris*, que significa nascimento, raça e pressupõe um “nascimento nobre”. Inquirições de *Genere* eram, pois, inquéritos à ascendência que tinham por finalidade provar a limpeza de sangue dos candidatos à vida clerical (ou a outros cargos que exigiam comprovação de limpeza de sangue e geração) e que davam origem a processos organizados para prova de determinada ascendência dos interessados, com vista ao ingresso em determinado cargo. Nesse sentido, para tomar posse de um benefício dentro da diocese ou um cargo no Tribunal do Santo Ofício, era necessário se tornar previamente “habilitado”, ou seja, sem ser submetido a rigoroso inquérito cuja conclusão provasse ser cristão-velho, sem mistura de judeu ou outra raça. Esse inquérito estendia-se aos pais e avós.

uma petição – requerimento – do candidato onde constava o seu nome completo, filiação, naturalidade e dos seus ascendentes, dados do casamento, da esposa e ascendentes da esposa. Constava também desse requerimento a ocupação/profissão e o estatuto social do candidato; ou seja, a forma como provia o seu sustento e menção ao desejo de servir a Deus como familiar do Santo Ofício. Então, o próprio candidato pede para mandar “*proceder as diligencias do Estilo*” para confirmar que possuía os pré-requisitos necessários para ser promovido como familiar do Santo Ofício.

Após o requerimento ser entregue na Mesa do Conselho, o passo seguinte era verificar se o candidato não tinha nenhum processo a correr ou se já tivera algum que corra nas sedes dos outros tribunais do Reino. Se não fossem encontradas culpas acerca do candidato e seus ascendentes, era escolhido um clérigo que fosse comissário do Santo Ofício na localidade de morada do candidato (ou lugar próximo) e era-lhe enviada uma comissão ordenando-lhe que fizesse as diligências necessárias. Se o lugar de morada do candidato não fosse o mesmo local de nascimento, comissários também eram enviados a esses locais com a incumbência de proceder às diligências.

Os comissários deviam apurar se o candidato era de boa vida e costumes, de bom procedimento e segredo. Nessa comissão estabelecia-se o número de testemunhas que deviam ser inquiridas sob juramento dos Santos Evangelhos, bem como detalhava-se o interrogatório que a estas deveria ser feito. As testemunhas deviam ser pessoas de crédito, cristãs-velhas, sem grau de parentesco ou inimizade com o habilitando. Apurava-se se o comportamento do habilitando era adequado de modo a não causar escândalo na comunidade, se sabia ler e escrever, se vivia abastadamente, se tinha capacidade para ser encarregado de negócios de importância e segredo.

Para casar, o familiar deveria pedir autorização ao Santo Ofício; mandando, antes do casamento, toda a documentação de sua futura esposa para ser procedida a respectiva habilitação e, só depois de concedida a licença, comprovando-se a qualidade da futura esposa, o Santo Ofício consentia o casamento. Se já fossem casados, a habilitação da esposa corria com a do marido, e eram habilitados concomitantemente. A obrigação, portanto, do familiar do Santo Ofício era, antes de casar-se, pedir a verificação e habilitação *de genere* para sua futura esposa. Procedidas as verificações e confirmando-se a “limpeza e pureza”, o Santo Ofício autorizava o casamento, conforme o Regimento:

Quando algum oficial, ou familiar do Santo Ofício fizer em mesa saber aos Inquisidores como trata de se casar, eles pedirão o nome da mulher e de seus pais, e avós, e da terra donde são naturais, e moradores, e lhe dirão, que não deve receber se até a mesa lhe ordenar o que convém fazer nesta matéria; e logo lhe mandarão tirar informação da limpeza de sangue, na forma que no título primeiro deste livro, §4º se dispõem; e, sendo aprovada no Conselho, lhe dirão que pode casar com ela livremente, e não sendo, lhe dirão que se casar não pode ser oficial do Santo Ofício. E casando alguns deles sem dar conta primeiro na mesa, os Inquisidores o suspenderão de seu ofício, até se fazer a sobredita informação; e sendo aprovada no Conselho, lhe será levantada a suspensão; e sendo reprovada, será privado do ofício que tiver.⁷

No entanto, mesmo com a clareza observada no Regimento do Santo Ofício, a propósito desta matéria, percebemos que muitos dos familiares que pediram habilitação sendo moradores no Grão-Pará e Maranhão⁸, casaram primeiro e só pediram habilitação da esposa depois. Assim procedeu José Rodrigues Lima, que se casa antes de pedir a habilitação da noiva. Este só pedirá a habilitação da esposa três anos depois do casamento, a 23 de abril de 1762. José Rodrigues Lima alega ter contratado matrimônio com Maria Josefa no período em que faltava o Santo Ofício remeter sua carta de familiar. Essa carta foi passada a 11 de agosto de 1759; e como o casamento já estava contratado, foi solenizado, já que era importante cumprir o protocolo celebrativo.⁹

Outro familiar do Santo Ofício, Elias Caetano de Mattos, faz o requerimento pedindo a habilitação de sua esposa depois de já ter casado, como podemos ver no trecho transcrito da petição de 30 de setembro de 1749:

Diz Elias Caetano de Matos natural da cidade de Lisboa e Familiar do Santo Ofício, que ele passou a residir na cidade e capitania do Pará, aonde se tem estabelecido com casa, roças e escravos, e desejando para bem da sua alma e da sua pessoa tomar estado, se ajustou para casar com hua filha

7 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, livro 987, Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, Regimento de 1640, Título III Livro 1.

8

9 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 84, doc. 1237*, Habilitação de José Rodrigues Lima.

de Manoel da Costa Couto em o princípio do ano de 1748 com tenção de haver primeiro as licenças que na sua carta de Familiar da Santa Casa se recomendam. Mas como se retardou por muitos meses a monção dos navios e neste tempo lhe sobreveio uma enfermidade em que padeceu muitas faltas de assistência, atendendo a isto e aos desgovernos que então conheceu da sua casa em mãos de índios, e não menos aos perigos em que estava de incontinência entre índios, tudo gente rústica e de poucas obrigações. Como também a ter a mulher, com que se tinha contratado, dois irmãos sacerdotes, e ser a sua família geralmente bem opinada na sangüinidade honra e costumes, sem nem rumor de infâmia, se resolveu a recebê-la, como com efeito a recebeu em facie Ecclesia no dia 18 de maio deste presente ano de mil setecentos e quarenta e nove, com a licença presumpta do Santo Tribunal, que em tais circunstâncias não deixaria de concedê-la, deixando devolutas as suas diligências para depois da celebração do matrimônio: do que tudo o suplicante da parte, e pede a Vossa Eminencia pelo amor de Deus, se sirva de admitir a habilitar-se pelo Santo Tribunal a dita sua mulher, mandando fazer todas as diligências necessárias para esse fim. Declara o suplicante que a sua mulher é natural da Cidade do Pará [...] ¹⁰.

As desculpas de que se valeram os familiares para contrair matrimônio sem pedir a habilitação de suas noivas eram diversas: doenças, distância, atraso nos navios, além de alegarem saber que a esposa “era de boa geração”. Importa sublinhar que se casar antes de pedir a habilitação da esposa poderia significar um grande risco para os peticionários, como foi o caso de João Monteiro Correa. Este habilitando era negociante de grosso trato, com cabedal estimado em mais de 400 mil réis. O Comissário responsável pela habilitação de João Monteiro Correa informa que o habilitando tem grande capacidade e poderia ter líquido 400 mil réis só no Grão-Pará e sabia que no Reino tinha muito mais. Em menos de um ano ele é habilitado. Quatro anos depois de aprovada a habilitação, o já familiar do Santo Ofício casa-se sem pedir prévia habilitação e relata na petição inicial de 16 de maio de 1741:

Em 12 de dezembro de 1738 na dita cidade [de Belém do Pará] três rebuçados lhe deram sem causa varias cutiladas chegando aos fins da vida

10 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, *Maço 1, doc. 3*, Habilitação de Elias Caetano de Matos.

em cujo estado advertido por várias pessoas, recebesse D. Margarida de Mesquita, filha natural de Phelipe Coelho, já falecido, de quem ele suplente era curador, aliás que sem duvidas o matavam seus parentes, forçado deste grande medo de que a justiça o não podia em semelhante terra o livrar, com efeito a recebeu sem licença deste tribunal e porque esta é a suma verdade de que dá conta pede [...] seja servido pelo amor de Deus mandar-se lhe entregar a sua carta para continuar no seu exercício procedendo as diligências costumadas [...]¹¹.

Apesar das agressões sofridas e de ter sido praticamente “obrigado” a casar com D. Margarida de Mesquita, natural de Belém do Pará, o familiar João Monteiro Correa não mandara fazer as averiguações antes do casamento. Por esse motivo, a sua carta de familiar ficou suspensa até serem aprovadas as diligências. Inesperadamente, D. Margarida tinha um avô paterno cristão-novo, ficando a situação do requerente, bem como de sua esposa, cada vez mais complicada, como se demonstra pelo documento emitido pelo Secreto do Santo Ofício em 12 de outubro de 1750:

No reportório geral de Judaísmo desta Inquisição se acha reportado a folha 676 v. Julio Coelho, ourives do ouro, meio christão novo, natural e morador em Lisboa, onde faleceu. Testemunha Gaspar da Costa de Mesquita 25 de janeiro de 1683; D. Ignes Maria Telles 16 de novembro de 1702 ambas as testemunhas o dão morto violentamente, e a segunda diz que o mataram indo acodir a um seu filho em uma briga, e o confrontara por casado com uma filha de um Familiar, e ambas depõem de declaração formal de judaísmo, e não há mais cousa alguma neste secreto contra o dito Julio Coelho, nem contra as mais pessoas na petição retro confrontadas [...].¹²

Essa particularidade tornou a tramitação processual mais complexa. Por isso, nove anos depois da petição para habilitar a esposa ser apresentada, o processo ainda não havia sido concluído, conforme se observa pelo documento supracitado datado de 1750. Para melhor perceber essas dificuldades, as

11 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, Maço 67, doc. 1251, Habilitação de João Monteiro Correa.

12 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, Maço 67, doc. 1251, Habilitação de João Monteiro Correa.

diligências são reprovadas em março de 1751, com os dizeres “há grande presunção de ser cristã-nova por seu avô paterno Julio Coelho”, “reprovada por impureza de sangue de seu avô paterno”. Esse despacho motivou um grande debate entre os deputados do Conselho Geral do Santo Ofício, colocando-se então a seguinte questão: Se o familiar contrai matrimônio antes do reconhecimento de “limpeza de sangue” de sua esposa, caso o pedido da sua habilitação seja indeferido, a carta de familiar do marido deve ser revogada ou não?

Depois de um intenso debate entre os cinco deputados do Conselho Geral que estavam julgando o caso, dois deles votam por reprovar as diligências da mulher e revogar a carta de familiar do Santo Ofício de João Monteiro; e três votaram por reprovar as diligências de D. Margarida, mas não revogar a carta de familiar. Os três deputados do Conselho Geral decidem que se deve colocar a declaração de reprovação das diligências na capa das inquirições de João Monteiro Correa, para que os filhos desse casamento não pudessem habilitar-se, mas não revogam a sua carta de familiar.

Esse caso que acabamos de trazer à colação parece ter sido exceção à regra já que, dentre o grupo de 69 familiares estudados¹³, a maior parte deles habilitou-se ainda em solteiros; e entre os 17 familiares que casaram depois, 14 fizeram-no antes de tirar as devidas licenças pelo Tribunal do Santo Ofício. Em todos eles, à exceção da esposa de João Monteiro Correa, todas as consortes foram habilitadas pela Inquisição. Tal como já fizemos menção, João Monteiro Correa não perdeu a habilitação que já tinha conquistado em virtude de sua esposa ter sido reprovada no processo de habilitação.

Algo completamente paradoxal aconteceu com os candidatos que pediam habilitação, sendo já casados, e foram encontrados impedimentos durante o processo de habilitação de suas esposas. Foi o caso de Francisco da Cunha de Thoar que pediu habilitação em dezembro de 1733, mas não conseguiu habilitar-se porque, no meio do processo de habilitação, casou-se com pessoa em que pairava a fama de “sangue infecto” e, portanto, neste caso, ambas as habilitações são recusadas.¹⁴

13 Cf. SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. Família, trajetórias e Inquisição: Mobilidade social na Amazônia Colonial (c. 1672 - c. 1805). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.

14 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, Maço 56, doc. 865, Habilitação de José Paulino da Cunha. (onde estão apenas as diligências para Francisco da Cunha Thoar).

Situação oposta é vivenciada pelos homens que casam com mulheres já habilitadas pela Inquisição. É o caso de Francisca Xavier de Sequeira e Queiros, viúva de um familiar do Santo Ofício¹⁵. Ao casar-se novamente com Amândio José de Oliveira Pantoja que pretendia ser familiar;¹⁶ as inquirições não incluem nada relacionado com D. Francisca; o que, teoricamente, economizaria em tempo e dinheiro (já que os candidatos pagavam todos as deslocamentos e diligências à Inquisição). Dizemos “teoricamente” porque Amândio teve outros problemas em sua habilitação que acabaram acarretando grande demora e maior investimento financeiro¹⁷.

Caso bem interessante, também, é a habilitação de Maria de Jesus Gularte. Em maio de 1757, o familiar Bartholomeu Ferreira pede para o Santo Ofício proceder às diligências de sua futura esposa Maria de Jesus.¹⁸ O processo demora dois anos para ser aprovado, por hipotética incúria do próprio Santo Ofício, já que nas inquirições não encontramos acontecimentos justificativos de tal demora. Fato é que mesmo sendo aprovadas as diligências de Maria de Jesus Gularte, o familiar Bartholomeu Ferreira resolve consorciar-se com outra mulher.

Nove anos se passam entre a aprovação da habilitação e uma nova petição inicial onde consta Maria de Jesus casada com o candidato a familiar Manuel Antonio Gomes de Castro. Nessa segunda habilitação, muitas testemunhas relatam que Maria de Jesus estava acertada para casar com o familiar Bartholomeu Ferreira, e, por uma demora em sair os papéis do Santo Ofício, Bartholomeu ajustou casamento com outra mulher. O pai de Maria de Jesus, indignado com a demora do Santo Ofício e com a desfeita de Bartholomeu, assim que recebe a carta de aprovação de sua filha, sai pela cidade mostrando a todos. É o que diz, por exemplo, a testemunha José Alvares Serrão no dia 25 de agosto de 1769:

15 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 9, doc. 155*, Habilitação de Gonçalo Pereira Viana.

16 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 1, doc. 10*, Habilitação de Amândio José de Oliveira Pantoja.

17 As trajetórias de Francisca Xavier de Siqueira e Queirós e Amândio José de Oliveira Pantoja são esmiuçadas em: SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. Família, trajetórias e Inquisição: Mobilidade social na Amazônia Colonial (c. 1672 - c. 1805). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa 2020.

18 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 5, doc. 95*, Habilitação de Bartholomeu Ferreira.

[...] E do quarto artigo disse que a dita mulher do habilitando he filha legitima dos pais acima nomeados, e por tal sempre foi tida e havida e reputada e sabe pelo lho dizer o capitão Manuel Cardoso Guarte pai da mulher do habilitando que tinha falado a Bartholomeu Ferreira para casar com a dita sua filha e que ele respondera, que mostrando-se desempedida pelo Santo Ofício não teria dúvida, e com efeito depois de passar tempo bastante, mostrara o dito pai a ele testemunha uma certidão do Santo Tribunal, na qual se declarava e determinava que podia a dita D. Maria Guarte contrair o dito matrimonio com o dito Bartholomeu Ferreira, por se achar sem impedimento da parte do Tribunal a qual certidão ao parecer dele testemunha era verdadeira e mais não disse a este [...].¹⁹

O que pensava aquele pai ao exhibir a habilitação de sua filha? Muito provavelmente acabar com rumores de “algum defeito” que pudesse ter nascido da demora do Santo Ofício em habilitar Maria de Jesus e do casamento de Bartholomeu com outra. Pensava este pai num melhor casamento para sua filha? Vislumbrava melhores alianças sociais? Almejava um atestado de limpeza de sangue para a família? Não sabemos, mas a história de Maria de Jesus Guarte dá-nos pistas acerca da importância e do poder de quem possuía uma habilitação do Santo Ofício; e nesse caso, tanto para homens quanto para mulheres.

Nesse sentido, o casamento, paradoxalmente, poderia ser um facilitador no acesso às habilitações, quando as esposas já estão habilitadas, ou um motivo de entrave, como foi no caso de João Monteiro Correa e Francisco da Cunha de Thoar. Pensamos, portanto, que as decisões tomadas pelo Tribunal do Santo Ofício podem cumprir um duplo papel: em uma face garantem prestígio e distinção (aos que se habilitam), em outra face exclui e estigmatiza (os não habilitados, bem como os processados e condenados nos processos inquisitoriais). E, sendo o casamento uma variável importante na conquista da carta de familiar, importa saber quem eram essas mulheres habilitadas pela Inquisição, sendo moradoras no Grão-Pará e Maranhão.

19 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, Maço 216, doc. 1271, Habilitação de Manoel Antônio Gomes de Castro.

As mulheres habilitadas

Esse *item* tem como objetivo analisar o perfil sociológico das esposas, ou candidatas a esposa, dos familiares do Santo Ofício que atuaram no Grão-Pará e Maranhão entre 1734 e 1805 (datas da aprovação da primeira e última habilitação de mulheres).

Se a maioria dos familiares do Santo Ofício, habilitados pela Inquisição de Lisboa, que atuaram no Grão-Pará e Maranhão, eram reinóis, a maioria das mulheres habilitadas pela Inquisição (para serem esposas ou futuras esposas destes homens) eram nascidas no Grão-Pará e Maranhão. Portanto, como podemos perceber no quadro a seguir, 64,29% das mulheres habilitadas pela Inquisição eram nascidas na Amazônia Colonial.

Quadro 1 – Naturalidade das mulheres habilitadas pelo Santo Ofício moradoras no Grão-Pará e Maranhão²⁰

PROVÍNCIA	COMARCA	NÚMERO	%
GRÃO PARÁ E MARANHÃO	BELÉM	17	40,48
	SÃO LUIS	7	16,67
	ALCANTARA	1	2,38
	ITAPECURU	1	2,38
	VIGIA	1	2,38
	SUBTOTAL	27	64,29
ESTREMADURA	LISBOA	11	26,19
	ALCOBAÇA	1	2,38
	TORRES NOVAS	1	2,38
	SUBTOTAL	13	30,95
MINHO	BARCELOS	1	2,38
	CALDAS DE BAIÃO DE CIMA DO DOURO	1	2,38
	SUBTOTAL	2	4,76
TOTAL GERAL		42	100,00

Os dados apresentados permitem dizer que os homens reinóis contraem matrimônio, principalmente, com mulheres da terra. Por outro lado, se observamos a naturalidade dos pais dessas mulheres, podemos perceber

20 Quadro elaborado pela autora com base nas Habilitações para familiar do Santo Ofício do Grão-Pará e Maranhão trabalhadas na tese de doutoramento, depositadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Cf. SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. Família, trajetórias e Inquisição: Mobilidade social na Amazônia Colonial (c. 1672 - c. 1805). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.

alguma endogamia oculta²¹ nesses casamentos. Com isso queremos dizer que os migrantes portugueses buscavam consorciar-se com mulheres que, apesar de terem nascido no Grão-Pará e Maranhão, eram filhas de pais nascidos no Reino, e, quase sempre, sogros e genros provinham da mesma localidade ou localidades bem próximas em além-mar.

Portanto, podemos perceber que mulheres naturais da terra, casadas com reinóis, poderia denotar um perfil exogâmico; e, no entanto, sendo filhas de pais também reinóis, indica-nos uma endogamia oculta nos casamentos realizados.

Por outro lado, não podemos esquecer que estamos trabalhando com um universo muito especial de imigrantes no Pará, precisamente candidatos a familiar do Santo Ofício que, em grande medida, forneciam um atestado de pureza de sangue; e, justamente por isso, não podemos deixar de pensar que homens portugueses poderiam procurar casamento com mulheres filhas de pais portugueses para ter uma menor possibilidade de impureza no sangue (já que a mulatice e ter “parte de gentio da terra” poderia ser um entrave para a conquista da carta de familiar).

É o caso de Manuel Pedro Nunes, assistente e morador na cidade de Belém, capitania do Pará, natural da freguesia de Nossa Senhora do Socorro, cidade de Lisboa, que contrai matrimônio em Belém do Pará com Maria Jacinta de Jesus, natural daquela cidade. No entanto, os pais de Maria Jacinta, João Guilherme Roiz e Joanna Margarida Rosa eram naturais ele da freguesia da Penna e ela da freguesia dos Anjos, ambos naturais de Lisboa, mesma cidade do genro Manuel Pedro Nunes, familiar do Santo Ofício no Pará.²²

Também podemos identificar endogamia oculta no matrimônio do familiar do Santo Ofício João Ferreira Toquinho e de dona Catharina da Silva. Ele era lavrador e contratador de madeiras, pede habilitação em 22 de abril de 1785; natural da freguesia de São Salvador de Touquinho, termo de Barcelos, arcebispado de Braga. Casa-se com dona Catharina da Silva, nascida em Belém

21 O conceito de endogamia oculta seria um padrão nupcial ainda endogâmico do ponto de vista étnico-cultural, mas não endogâmico do ponto de vista formal. Por exemplo, homens reinóis casavam com mulheres nascidas no Brasil, porém filhas de reinóis e muitas vezes estes pais reinóis eram da mesma cidade, vila ou província portuguesa que o noivo. Portanto, ainda que os noivos tenham nascido no Brasil (ou um dos noivos) há uma endogamia oculta porque no plano étnico-cultural os cônjuges eram reinóis.

22 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 145, doc. 1464*, Habilitação de Manuel Pedro Nunes.

do Grão-Pará. Em um primeiro momento podemos pensar que noivo reinol e noiva nascida no Grão-Pará nos coloca diante de um casamento exogâmico, onde noivos são de origens diferentes; no entanto, ao analisarmos a origem da parentela de dona Catharina da Silva, percebemos que embora a cônjuge fosse natural do Grão-Pará, toda a sua família (incluindo pais, avós e bisavós) era originária de Portugal; caracterizando o que convencionou-se chamar endogamia oculta.²³

Feliciano José Gonçalves na Igreja da Sé na cidade de Belém do Pará, aos quinze dias do mês de agosto de 1784, casa-se com Maria Rosa, natural de Belém do Pará. No entanto, o pai de Maria Rosa, chamado Caetano José Gomes, não só era nascido no Reino, como também era natural da mesma cidade do genro: Lisboa; e moraram na mesma freguesia de São Nicolau. Na habilitação para familiar do Santo Ofício de Feliciano, as mesmas testemunhas que relataram conhecer o genro conheceram, também, o sogro. O mesmo ocorre com João Gomes Pereira Viana, familiar do Santo Ofício casado com Dona Rosa Maria Michaela Viana. Dona Rosa Maria é nascida em São Luís; mas seu pai, Manuel Luís Viana é nascido na mesma comarca do genro, em Viana do Minho.

23 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício*, Maço 164, doc. 1390, Habilitação de João Ferreira Touquinho.

Quadro 2 – Naturalidade dos pais das mulheres habilitadas pela Inquisição no Grão-Pará e Maranhão²⁴

PROVÍNCIA	COMARCA	NÚMERO	%
BEIRA	ARGANIL	2	4,76
	COIMBRA	1	2,38
	GUARDA	1	2,38
	LAMEGO	1	2,38
	SUBTOTAL	5	11,90
ESTREMADURA	LISBOA	10	23,82
	ALCOBAÇA	1	2,38
	ALENQUER	1	2,38
	SANTAREM	1	2,38
	TORRES VEDRAS	1	2,38
	SUBTOTAL	14	33,34
MINHO	VIANA	5	11,91
	BARCELOS	2	4,76
	PENAFIEL	1	2,38
	PORTO	1	2,38
	SUBTOTAL	9	21,43
TRÁS-OS-MONTES	BRAGANÇA	1	2,38
ILHAS	ILHA DA MADEIRA	1	2,38
GRÃO PARÁ E MARANHÃO	BELÉM	3	7,15
	ALCANTARA	1	2,38
	SÃO LUIS	1	2,38
	TAPUITAPERA	1	2,38
	SUBTOTAL	6	14,29
FRANÇA		1	2,38
GENOVA		1	2,38
NÃO INFORMADO		4	9,52
TOTAL GERAL		42	100,00

Podemos perceber, ainda, que estes “sogros” eram provenientes principalmente da província da Estremadura; e, portanto, poderiam já ter participado da rede de sociabilidades destes habilitandos que faziam “migração intermédia” em Lisboa.²⁵

24 Quadro elaborado pela autora com base nas Habilitações para familiar do Santo Ofício do Grão-Pará e Maranhão trabalhadas na tese de doutoramento já citada anteriormente, depositadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

25 Sobre a migração intermédia feita pelos familiares do Santo Ofício reinóis, conferir SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. Família, trajetórias e Inquisição: Mobilidade social na Amazônia

Para além da naturalidade do sogro e do genro, outra questão é interessante para que possamos perceber as particularidades das redes de sociabilidades tecidas entre os dois pontos do Império Português: a ocupação sogro-genro. Em nosso estudo, percebemos que muitos dos genros tinham a mesma ocupação dos seus sogros. Foi o caso do familiar do Santo Ofício João Monteiro Correa e do seu sogro Felipe Coelho Santiago; ambos eram comerciantes na praça de Lisboa, migrando depois para o Grão-Pará, onde viviam “de suas mercancias”.

Por outro lado, entre os familiares do Santo Ofício nascidos no Grão-Pará e Maranhão, a preferência era o consórcio com filhas de homens ligados às atividades agropecuárias (lavouras, roças, engenhos). É o caso de Amândio José de Oliveira Pantoja, familiar do Santo Ofício nascido no Grão-Pará, que contrai núpcias com Francisca Xavier de Sequeira e Queirós, filha de Francisco de Sequeira e Queirós, grande proprietário de terras na região do baixo Tocantins entre os rios Moju e Acará na capitania do Pará. O mesmo é observado em Antônio Correa Furtado de Mendonça, familiar do Santo Ofício nascido em São Luís, casado com Maria Clara de Jesus Nogueira, filha de Caetano Lopes de Figueiredo, um grande proprietário de terras da Ribeira do Itapecuru.

Quadro 3 – Ocupação dos pais das mulheres habilitadas pelo Santo Ofício moradoras no Grão-Pará e Maranhão²⁶

OCUPAÇÃO	NÚMERO	%
LAVOURAS	13	30,95
OFÍCIO MECÂNICO	10	23,82
COMÉRCIO	8	19,05
NÃO INFORMADO	5	11,90
ADMINISTRAÇÃO	3	7,14
MILITAR	2	4,76
PROFISSÃO LIBERAL	1	2,38
TOTAL	42	100,00

Colonial (c. 1672 - c. 1805). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa 2020.

26 Quadro elaborado pela autora com base nas Habilitações para familiar do Santo Ofício do Grão-Pará e Maranhão trabalhadas nesta tese, depositadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Portanto, podemos pensar que homens nascidos no Grão-Pará e Maranhão e homens nascidos no reino acionavam estratégias diferentes para a obtenção ou manutenção do status e qualidade; uma vez que percebemos uma tendência entre os migrantes de casarem-se com mulheres da terra, filhas de pais reinóis; onde muitas vezes genro e sogro são da mesma província e comarca, bem como exercem a mesma ocupação (principalmente comércio). Já os familiares do Santo Ofício que são filhos da terra casam-se com mulheres filhas de homens ligados às atividades de agricultura, e há muitas gerações já estabelecidos no Pará e Maranhão.

Por outro lado, não se pode negar que existem casos que fogem à regra, como aconteceu com Dona Isabel Margarida da Silva, casada, em Belém do Pará, com o familiar do Santo Ofício Leandro Caetano Ribeiro. Leandro, homem de negócios com “loge de mercador”, natural da Vila de Guimarães, e que se casou em Belém com Dona Isabel, nascida na cidade de Lisboa. O casamento entre Dona Isabel e Leandro Ribeiro não é um acordo ou demonstração de rede de sociabilidade sogro-genro, mesmo porque o pai de Dona Isabel Margarida da Silva já tinha falecido antes de acontecer o casamento.

Dona Isabel Margarida da Silva era natural da freguesia de Nossa Senhora do Socorro, em Lisboa. Nasceu em uma casa da Rua Nova da Palma, batizada aos 15 dias do mês de abril de 1726. Filha de Gaspar da Silva de Azevedo, que foi Guarda do Número da Casa da Índia; neta paterna de João da Costa de Azevedo, que também fora Guarda do Número da Casa da Índia. Após a morte de Gaspar da Silva de Azevedo, o ofício de Guarda do Número da Casa da Índia ficou para um irmão da habilitanda. Um outro irmão de Dona Isabel Margarida ordenou-se clérigo e embarcava, frequentemente, por Capelão das Naus, para onde as testemunhas chamaram genericamente de “Brasil”. É o que relata a testemunha Dona Inês Michaela Caetana Falcôa que

conheceu a habilitanda que foi para o Pará onde dizem que casou e tem filhos. Conheceu desde que nasceu por ser sua vizinha, seus pais dos dela e dar a mãe da habilitanda de mamar a ela testemunha e a habilitanda mamar na mãe dela testemunha. Que a habilitanda teve um irmão clérigo nesta cidade [de Lisboa] chamado Padre Gregório da Silva o qual

embarcava para o Brasil nas naus por capelão e se tivesse algum defeito no sangue não seria clérigo.²⁷

Após a morte de seu pai, Dona Isabel Margarida, sua mãe e uma irmã voltam para morar na casa dos avós maternos da habilitanda. Moram lá por pouco tempo, segundo as testemunhas, porque logo após o terremoto de 1755 ausentam-se de Lisboa para o Pará. Foi o que disse Francisco Gomes Ferreira, “que ele testemunha as foi conduzir ao embarque”. Foi também o que afirmou o padre Frei Plácido de Santo Estanislau, que “conheceu a habilitanda há 22 anos vivendo em companhia de sua mãe, na qual se ausentou para o Pará depois do terremoto na companhia de sua mãe e outra irmã onde casara”.

Três mulheres: Dona Isabel Margarida da Silva (a habilitanda), Dona Caetana Maria de Vito (mãe da habilitanda) e uma irmã, conduzidas por um vizinho ao embarque, depois do terramoto de 1755, rumando para o Grão-Pará e Maranhão. Dona Caetana Maria tinha 63 anos, Dona Isabel Margarida 21 anos de idade. Nesse caso, não podemos falar em sociabilidade sogro-genro; mas, Leandro Caetano Ribeiro entre ausentar-se de sua pátria na Vila de Guimarães e embarcar para o Pará, viveu alguns anos em Lisboa, onde, segundo relato de vários marítimos que alegam conhecê-lo, “o habilitando vai de volta-e-torna [a Lisboa] para tratar de seus negócios”.

Com essas informações podemos pensar se Leandro Caetano Ribeiro conhecera os pais da habilitanda, sua futura esposa, ainda em Lisboa, quando fizera sua migração intermédia; ou se conhecera o irmão da habilitanda que ia “embarcado por capelão das naus” para o Brasil. Fato é que as testemunhas relatam que o que fez as mulheres saírem de Lisboa foi o terremoto de 1755. Qual o contato que elas já tinham no Pará? Quais as reais motivações desta migração? Não podemos afirmar. No entanto, esse caso serve para demonstrar que as análises minuciosas inclusive de fontes que fogem aos padrões encontrados são essenciais para percebermos as agências dos indivíduos, suas estratégias, conflitos e decisões que impactam diretamente em suas vidas e na história das comunidades que os cercam.

27 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Habilitações do Santo Ofício, Maço 2, doc. 22*, Habilitação de Leandro Caetano Ribeiro.

Considerações finais

Valendo-se de desculpas diversas e utilizando de variados subterfúgios, os familiares do Santo Ofício habilitados no Grão-Pará e Maranhão contrairam matrimônio sem pedir a devida autorização ao Santo Tribunal, mesmo sendo esse pedido uma obrigação a fazer, conforme consta no Regimento de 1640. Importa sublinhar que se casar antes de pedir a habilitação da esposa poderia significar um grande risco para os peticionários, como foi o caso de João Monteiro Correa, que teve sua carta de familiar suspensa até a aprovação das diligências feitas à esposa. Nove anos de tramitação processual, um antepassado cristão-novo, diligências da esposa reprovadas e, por três votos a dois, João Monteiro não teve sua carta de familiar revogada. Pôde continuar familiar com a observação na capa do processo que os filhos daquele casamento não poderiam ser habilitados.

Se familiares já habilitados foram “poupados” de maiores represálias e a maioria não teve problemas em habilitar suas esposas, mesmo sem ter solicitado ao Tribunal a habilitação prévia ao casamento; por outro lado, o mesmo não aconteceu aos candidatos que, sendo já casados, pediam habilitação em conjunto com as esposas. Estes enfrentaram mais problemas e, alguns, foram recusados ao cargo por “defeitos” nas genealogias de suas esposas. É o caso de Francisco da Cunha de Thoar, que pediu habilitação em dezembro de 1733, mas não conseguiu habilitar-se porque, no meio do processo de habilitação, casou-se com pessoa em que pairava a fama de “sangue infecto” e, portanto, nesse caso, ambas as habilitações são recusadas.

Se a habilitação para os homens era um momento importante, menos não era para as mulheres habilitadas. Foi possível perceber o status e a importância em ser habilitada pela Inquisição no processo de Maria de Jesus Gularte, que, por incúria do próprio Santo Ofício, arrasta-se por dois anos. Ocorre que, talvez devido à demora, o futuro marido da habilitanda, Bartholomeu Ferreira, desiste de casar com ela, consorciando-se com outra. O pai de Maria de Jesus, indignado com a demora do Santo Ofício e com a desfeita de Bartholomeu, assim que recebe a carta de aprovação de sua filha, sai pela cidade mostrando a todos, deixando clara a “pureza de sangue” de sua família. Nove anos se passam entre a aprovação da habilitação e uma nova petição inicial, onde consta Maria de Jesus casada com o candidato a familiar Manuel Antonio Gomes de Castro,

aproveitando que a esposa já era habilitada, tendo sucesso em sua solicitação tornando-se familiar do Santo Ofício.

Vemos a mesma situação na habilitação de Francisca Xavier de Sequeira e Queirós, habilitada a primeira vez para casar-se com Gonçalo Pereira Viana, de quem fica viúva e casa-se a segunda vez com Amândio José de Oliveira Pantoja, que, tendo já a esposa habilitada, solicita a carta de familiar. Portanto, no jogo matrimonial, ser já habilitada pela Inquisição poderia atrair cônjuges que se interessassem em entrar para os quadros inquisitoriais. Nesse sentido, o casamento, paradoxalmente, poderia ser um facilitador no acesso às habilitações, quando as esposas já estão habilitadas, ou um motivo de entrave, como foi no caso de João Monteiro Correa e Francisco da Cunha de Thoar. Pensamos, portanto, que as decisões tomadas pelo Tribunal do Santo Ofício podem cumprir um duplo papel: em uma face garantem prestígio e distinção (aos que se habilitam), em outra face exclui e estigmatiza (os não habilitados, bem como os processados e condenados nos processos inquisitoriais).

A maioria das mulheres habilitadas pela Inquisição (64,29%) eram nascidas no Grão-Pará e Maranhão e casam-se com homens nascidos no Reino. No entanto, se esses dados nos parecem claramente uma exogamia, quando nos debruçamos sobre os dados pertinentes aos pais das habilitadas, se observamos a naturalidade dos pais dessas mulheres, podemos perceber endogamia oculta nesses casamentos. Com isso queremos dizer que os migrantes portugueses buscavam consorciar-se com mulheres que, apesar de terem nascido no Grão-Pará e Maranhão, eram filhas de pais nascidos no Reino, e, quase sempre, sogros e genros provinham da mesma localidade ou localidades bem próximas em além-mar. Neste capítulo, levantamos a hipótese que homens portugueses poderiam procurar casamento com mulheres filhas de pais portugueses para ter uma menor possibilidade de impureza no sangue, já que ter antepassados negros ou indígenas se configurava como um entreve para a conquista da carta de familiar.

Ainda sobre o perfil dos casamentos: entre os familiares do Santo Ofício nascidos no Grão-Pará e Maranhão, a preferência era o consórcio com filhas de homens ligados às atividades agropecuárias e há muitas gerações já estabelecidos na Amazônia Colonial. Por sua vez, a tendência entre os migrantes era de casarem-se com mulheres da terra, filhas de pais reinóis; onde muitas vezes genro e sogro são da mesma província e comarca, bem como exercem a mesma

ocupação (principalmente comércio). Portanto, podemos concluir que homens nascidos no Grão-Pará e Maranhão e homens nascidos no Reino acionavam estratégias diferentes para a obtenção ou manutenção do status e qualidade.

E, por último, mas não menos importante, este capítulo, que se debruçou e quantificou tantos dados e construiu quadros para chegar a conclusões, não se furtou a perceber que, ainda que seja importante perceber os comportamentos e as constâncias neste perfil dos “familiares do Santo Ofício e suas famílias”, não podemos esquecer que a agência, o acaso e, até mesmo, um terremoto podem mudar destinos e promover encontros.

“SERVIR A ESTA SANTA CASA”: O CAMINHO PARA SER HABILITADO COMO MEMBRO DA INQUISIÇÃO NA AMAZÔNIA COLONIAL

*João Antônio Fonseca Lacerda Lima*¹

O pedido

Diz Domingos Carvalho Lima, solteiro, mercador e morador no Pará, estado do Maranhão, natural da Vila de Viana, batizado em Santa Maria Maior, que ele deseja servir a esta Santa Casa, no cargo de familiar, e porque não tem raça alguma de mulato, mouro e nem Judeu. Pede a V. Illma. Que concorrendo nele suplicante as partes que se requerem para bem e serviço do dito cargo, lhe faça mercê aceita-lo por familiar desta Santa Casa. *Da petição inicial da Habilitação de Domingos Carvalho Lima, HSO, mç. 8, doc. 204*

Ao declarar as informações sobre si, Domingos se punha nas mãos do Tribunal do Santo Ofício, dando-lhe a autorização de devassar sua vida, pais, avós e o que mais fosse possível rastrear. Ainda que declarasse “não ter raça alguma de mulato, mouro e nem Judeu”, essa importante

1 Professor substituto da Universidade Federal do Pará (UFPA), lotado na Escola de Aplicação. Doutor em História Social da Amazônia (UFPA), com estágio no Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL-UL). E-mail: joalima@ufpa.br

informação só seria provada, ou não, via um longo processo de investigação genealógica, levado a efeito pela Inquisição. Nesse sentido, para ser membro dessa distinta instituição, primeiro, deveria ser investigado por ela.

A Inquisição portuguesa tinha como órgão máximo o Conselho Geral, sediado em Lisboa a quem os tribunais de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa tinham que constantemente se reportar. No topo da pirâmide do Conselho Geral estava o Inquisidor Geral; seguido pelos deputados, inquisidores e promotores. A nível local, o que nos interessa, estavam os familiares e comissários, tidos como os *Pontas de Lança* da Inquisição na América Portuguesa, na medida em que estavam mais próximos da população em geral, sendo como que o elo entre estes e o tribunal central. Era por meio destes últimos que a Inquisição poderia estender sua raia de atuação, realizando o controle da fé nas áreas mais distantes.

A montagem do quadro de agentes era composta via candidatura, ou seja, ao invés de recrutar, preenchiam-se os cargos apenas com aqueles que o pleiteavam. O primeiro grau desta hierarquia local era ocupado pelos Familiares, indivíduos leigos que tinham como principal atribuição manter os Comissários locais cientes dos casos que competiam ao Santo Ofício. Os Comissários, por sua vez, deveriam ser pessoas eclesiásticas, dotadas de “prudência” e “virtude” reconhecida pela comunidade da qual faziam parte². A eles cabia o papel de assistentes da alta hierarquia inquisitorial nas localidades para as quais estavam habilitados, ocupando os lugares mais importantes da Inquisição na sua área jurisdicional. Portanto, os comissários estavam subordinados diretamente aos inquisidores e tinham nos familiares do Santo Ofício os mais estreitos colaboradores. É precisamente esse grupo que faz a “ponte” entre o poder central e a presença local da Inquisição.

Os ditames da investigação eram regidos pelo Regimento do Santo Ofício³, que no Livro I, Título 1º, já elenca o que espera de seus agentes.

2 Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1640). Liv. I, Tit. XI.

3 Os Regimentos do Santo Ofício, além de digitalizados e disponíveis no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), foram transcritos e publicados na seguinte obra: FRANCO, José Eduardo & ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição* (Séc. XVI – XIX). Lisboa: Prefácio, 2004. Quando de sua criação, a Inquisição Portuguesa foi regida nos primeiros anos pelos procedimentos da Inquisição Espanhola, o 1º Regimento data de 1552, formulado pelo 2º inquisidor-mor, cardeal D. Henrique. Tendo por base o modelo espanhol, elaborado em 1484 por Fr. Tomás de Torquemada, o regimento português de 1552 tem como princípio estabelecer as diretrizes para

Segundo o regimento, “Os ministros e oficiais do Santo Ofício serão naturais do reino”, o trecho em questão se refere àqueles que, via habilitação, possuíam o poder de fazer as vezes do Santo Ofício para o lugar em que estavam habilitados. Como veremos mais à frente, ao lado desses agentes habilitados, havia outros que por força da necessidade poderiam ser arregimentados em caráter excepcional. A primeira das exigências está relacionada à naturalidade, devendo ser “naturais do Reino”, logo, em tese, estrangeiros não poderiam servir à Inquisição portuguesa, de acesso restrito aos nascidos em Portugal e seu ultramar.

Seguem as exigências “cristãos-velhos de limpo sangue, sem raça de mouro, judeu, ou gente novamente convertida a nossa Santa Fé, e nem fama em contrário”. Para entendermos a razão de tais exigências, devemos retroceder um pouco no tempo. Depois do estabelecimento da Inquisição na Espanha e a expulsão dos judeus no mesmo contexto, pós-1492, grande parte deles se refugiaram em Portugal. Sua inserção na sociedade foi tal, sobretudo em atividades ligadas ao comércio, o que impôs certo relevo diante dos comerciantes cristãos. Em meio ao problema colocado, após um período inicial de aceitação, o rei D. Manuel I assina uma ordem em 5 de dezembro de 1496 determinando que todos os judeus e mouros saíssem de Portugal até 31 de outubro de 1497⁴. Contudo, aqueles que aceitassem se converter poderiam ficar como cristãos, que passaram a ser designados como “cristãos-novos”⁵.

o funcionamento do Santo Ofício em Portugal. Em 1559 D. Henrique estabelece o Conselho Geral, objetivando o controle dos funcionários. Com a criação do Conselho Geral, publica-se em 1570 um regimento, bem como se iniciam visitas aos tribunais distritais; até esse ano não havia ocorrido nenhuma forma sistematizada de averiguação dos procedimentos dos agentes inquisitoriais, principalmente no que diz respeito ao cumprimento regimental. O regimento de 1613, por sua vez, aperfeiçoa o procedimento do aparelho Inquisitorial português, abandonando a influência do modelo espanhol. O regimento de 1640, que mais usaremos no presente trabalho, é organizado em três livros: O primeiro “dos ministros e oficiais do Santo Ofício e das coisas que nele aí houver”; o segundo “da ordem judicial do Santo Ofício”; o terceiro sobre “as pessoas que hão-de haver os culpados nos crimes de que se conhece no Santo Ofício”. O último regimento, publicado em 1774, abole as exigências quanto a “limpeza de sangue” dos agentes e torna mais “ilustrada” a compreensão dos delitos de alçada do Santo Ofício.

- 4 Francisco Bethencourt, no capítulo 9 de sua obra “Racismos: das cruzadas ao século XX”, faz uma interessante análise da constituição da discriminação por raça/sangue no contexto da Europa moderna, notadamente em relação aos “mouriscos” e “cristãos-novos”. BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo dos Livros, 2015, p. 187-216.
- 5 SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Porto: Editorial Inova, 1969. WILKE, Carsten Lorenz. *História dos judeus em Portugal*. Lisboa: Edições 70, 2009. SOYER, François. *A*

Na prática, de nada adiantara a conversão, pois o neófito continuava a ser visto com suas características judaicas⁶. Nessa perspectiva, começa a se constituir uma segmentação que vai permear a maioria das instituições portuguesas, de modo que a questão da limpeza de sangue passa a ser pré-requisito para acesso na maioria delas (Inquisição, ministérios e cargos eclesiásticos, nas forças armadas, na administração municipal, nas corporações de artífices e nas ordens militares)⁷. No intento de descobrir algum “mouro, judeu, ou gente novamente convertida a nossa Santa Fé”, as instituições lavraram longas investigações genealógicas, buscando, se necessário, nas várias áreas do Império Português, informações sobre o indivíduo e a família investigada.

O trecho do Regimento do Santo Ofício que citamos conclui com a expressão “e nem fama em contrário”. Essa exigência é das mais importantes, pois não bastava provar a “limpeza de sangue”, mas era preciso que isso fosse “público e notório”. Em uma sociedade do Antigo Regime⁸, onde a exterioridade é fundamental, “possuir fama” era mesmo que o ser.

perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497). Lisboa: Edições 70, 2013. Também se ressalte na história “povo Hebreu”, a diáspora ser uma constante, desde as narrativas bíblicas às atuais questões envolvendo o Estado de Israel. BARON, Solo W. *História e historiografia do povo judeu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

- 6 Atrelava-se o “defeito de sangue” a características como a tendência a enganar os outros, maldade, ódio aos cristãos. Visões como essa inundaram o Santo Ofício com denúncias, sobretudo de desafetos que acusavam seus inimigos de serem cristãos-novos. Nesse sentido, muitas denúncias tinham como raiz inveja ou extremado zelo religioso. HERSON, Bella. *Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira (1500/1850)*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 46.
- 7 Sobre isso, ver: NOVINSKI, Anita. *Cristãos Novos na Bahia: A Inquisição*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 30-35. REGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueiroa. *“A honra albeia por um fio”*: Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII). Tese de doutoramento apresentada à Universidade do Minho, 2009. BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Bens de Hereges*: Inquisição e Cultura Material Portugal e Brasil (séculos XVII e XVIII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. OLIVAL, Fernanda. “Rigor e interesses”: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 4, p. 151-182, 2004.
- 8 A sociedade do Antigo Regime tinha como escopo valores e práticas que derivam de uma visão orgânica da sociedade, onde o rei seria a cabeça do corpo social e político. O Rei, como cabeça, manteria o equilíbrio e harmonia, zelando pela ordem, garantindo a justiça que deveria corresponder ao princípio de dar a cada um o que lhe cabe, respeitando direitos, desigualdades e privilégios. Esta premissa também era visível na hierarquia das instituições, onde raramente instituições distintas tinham poderes equiparados. Sobre isso ver: XAVIER & HESPANHA. “A representação da sociedade e do poder”. In: MATOSO, José (org.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807), v. 4. Lisboa: Estampa, 1993; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Trajetórias sociais e governo das conquistas”: Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica*

O Regimento segue determinando “que não tenham incorrido em alguma infâmia pública de feito ou de direito”, a “infâmia”, como o próprio nome diz, se caracteriza na ausência da “boa fama”, cuja consequência é a privação de “estimação e das honras sociais”. É dividida em de “feito” ou de “direito”, a primeira procede de fatos costumes ou vícios que a opinião pública reprova, a citar: vício ou promoção de jogos, falência de má-fé, consumo exagerado de bebida alcoólica etc. A “infâmia” de direito é aquela imputada pela lei, mediante ou não sentença condenatória⁹. Aqui, como dito no parágrafo anterior, fica nítida a preocupação com a publicidade dos fatos, se alguém incorre em alguns dos desvios e delitos citados, e estes são públicos, o impedimento está posto. Além disso, “nem fossem presos ou penitenciados pela Inquisição”; o meticoloso proceder do Santo Ofício tem por base o registro de tudo que era da sua alçada, nesse sentido, seria, em tese, facilmente rastreável se o habilitando fora preso ou penitenciado.

Concluindo, pede-se que sejam “de boa vida e costumes, capazes para se lhe encarregar qualquer negócio de importância e segredo”. A “boa vida” aqui referida diz respeito sobretudo se o habilitando vive de acordo com seu “estado”, possuindo bens e rendimento necessário para “viver bem”, na medida que o serviço ao Santo Ofício não possuía salário fixo. Além disso, o seu proceder nos “costumes” também deveria ser irrepreensível, dado o papel que desempenharia nos negócios “de importância e segredo” de que seria investido. Todas

Imperial Portuguesa (Séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 249-283.

- 9 Sem sentença: I. Os alcoviteiros por dinheiro ou que dão casa de alcouce. II. As mulheres que se prostituem por dinheiro. III. Os apanhados em adultério. VI. Os que contraem dois casamentos simultaneamente, e o pai de famílias que o autorizou. V. Os que praticam usuras ímprobos. VI. Os que fazem injúria a Professor ou Estudante de direito. VII. Os que violam uma transação, sendo maiores de 25 anos. VIII. Os Advogados que fazem pacto de *quota litis*. IX. Os tutores que antes de dar contas procuram o casamento da órfã para si ou para seu filho. Por sentença: I. Por lesa-majestade divina ou humana de primeira cabeça: infâmia que nos casos mais graves se estende aos filhos e netos varões do réu condenado – se é mulher, a infâmia não passa dos filhos. II. Por Furto ou roubo. III. Por bulrice. IV. Por falsidade. V. Por calúnia ou prevaricação em juízo público. VI. Por difamação feita por escrito. VII. Por dolo cometido na tutela, depósito, sociedade, mandato: por serem contratos que costumam ter lugar entre amigos – como, se o que recebeu o depósito, recusa restituí-lo com dolo manifesto, e é condenado por esse dolo – ou se o tutor é removido ou condenado por dolo expressamente. VIII. Os banidos. IX. Os que abandonam o seu emprego civil ou militar, entregando a Carta ou Patente, sem obter legalmente a sua demissão. X. Os militares que tem baixa ignominiosa ou que desertam para fora do reino. CARNEIRO, Manuel Borges. *Direito civil de Portugal contendo três livros*: I das pessoas, II das cousas, III das obrigações e ações. Livro III. Lisboa: Typ. Maria da Madre de Deus, 1858, p. 237-240.

as exigências que citamos também se estendiam à família do habilitando, de modo que não fossem “descendentes de pessoas que tenham alguns dos defeitos sobreditos”.

Dito de modo sumário, os requisitos, isto é, o esperado pelo Santo Ofício; retornemos ao habilitando Domingos Carvalho Lima, com que iniciamos o presente trabalho. Como visto, Domingos era natural de Viana, região norte de Portugal. Seus pais e avós nasceram na mesma região, o que ajuda no trâmite do processo de habilitação, pois as inquirições são feitas em uma mesma Freguesia, ou nas circunvizinhas, caso necessário. Seu pedido se dá em 28 de janeiro de 1676, sendo ele o primeiro habilitando a familiar do Santo Ofício que rastreamos¹⁰.

Dos testemunhos colhidos em Portugal, chama atenção o fato de muitas testemunhas não terem conhecimento do habilitando, o que pode ser compreendido por, segundo o testemunho Belchior de Barros, ouvido aos seis dias do mês de novembro de 1677 na Freguesia de São Pedro da vila de Viana do Minho; o habilitando “foi sendo moço para as partes Ultramarinas”. Outras testemunhas informam que essas “partes ultramarinas” são, como já sabemos, o “estado do Maranhão”. Se por um lado as informações sobre o habilitando são esparsas, por outro as testemunhas dão fé acerca da limpeza de sangue da família investigada. Fato também corroborado pelos testemunhos colhidos em Belém.

Se pois não pairava sobre Domingos e seus ascendentes nenhuma “pecha” de sangue, conforme ele mesmo dissera ao pedir para ser habilitado como familiar do Santo Ofício, “por que não tem raça alguma de mulato, mouro e nem Judeu”; por outro, as testemunhas citam que o indivíduo em questão tinha um ponto fraco – o vinho. O impedimento foi tal que, em parecer final à sua habilitação, assinado pelo conselheiro Manuel Pimentel de Sousa, em 8 de abril de 1684, se dá relevo ao fato de que “quase todas as testemunhas que o conhecem, dão notícia dele “tomar vinho com excesso”, razão pela qual fora

10 Pouco mais de trinta anos antes, em 21 de maio de 1647, os inquisidores de Lisboa recebem uma correspondência de São Luís do Maranhão alertando acerca do fato de que “tem sucedido muitos casos dignos de grande castigo”, e que assim acontecia por “não haver ministro da Santa Inquisição neste estado”. CARVALHO JR, Almir Diniz de. Índios Cristãos: Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017, p. 262-263. Nesse sentido, a rede de agentes só começou a ser montada no final do século XVII. De nosso levantamento, Domingos é o primeiro a fazer pedido para Familiar do Santo Ofício, contudo o primeiro a ser habilitado é João do Couto da Fonseca, em 1732.

expulso da Irmandade Terceira de São Francisco. Se deixando em suspenso seu pedido, até que “se espere a emenda deste excesso”. O fato é que em um processo que se desenrola ao longo de oito anos, Domingos Carvalho Lima não é habilitado, pois, como visto, lhe faltava alguns dos requisitos.

O processo de Domingos Carvalho de Lima nos ajudou a começar a entender os caminhos percorridos por aqueles que buscavam servir ao Santo Ofício. No trâmite processual, emergem o passado e o presente de sua vida, condicionando o que espera no “futuro”, na esperança que “lhe faça mercê aceitá-lo por familiar desta Santa Casa”. No presente trabalho, veremos outros indivíduos que também buscaram servir ao Santo Ofício, e para si, felizmente, tiveram mais sorte que Domingos, pois, a despeito de seus impedimentos, acabaram por ser habilitados.

As motivações

Ao declarar quem era, fornecendo dados seus e de sua família, o habilitando punha-se na mão do Santo Ofício, que buscaria via uma longa investigação, a veracidade das informações ditas. Contudo, o que fazia um indivíduo a assim se submeter? Se pois não era rentável o serviço à Inquisição, já que não recebiam salário fixo, quais eram os ganhos?

Uma possível resposta encontramos na série de isenções que o Santo Ofício vai recebendo, pouco a pouco, da Coroa portuguesa. Em se tratando das concessões para todos os ministros e oficiais do Santo Ofício, tanto eclesiásticos quanto leigos, D. Sebastião no século XVI os isenta de pagarem:

Fintas, talhas, pedidos, empréstimos, nem em outros lugares encarregados, que pelos conselhos ou lugares onde forem lançados por qualquer modo, e maneira que sejam, nem sejam constrangidos a que vão, com presos, nem com dinheiro, sem sejam tutores, nem curadores de pessoa alguma, salvo se as tutorias forem lidimas; nem hajam ofícios do Conselho contra as vontades, nem lhes tome de aposentadoria suas casas de morada, adegas, nem cavalheriças, nem quaisquer outras casas em que eles pousarem, posto que suas não sejam, antes lhas deem, e façam dar de aluguel por seu dinheiro, se as eles não tiverem e houverem mister; nem lhes tomem pão, vinho, roupa, palha, cevada, lenha, galinha, ovos, bestas de cela, nem albarda, salvo se trouxerem as ditas bestas ao ganho, porque em tal caso não serão escusos;

nem assim mesmo lhe tomem coisa alguma do seu contra sua vontade. Outrossim me apraz que não sejam constringidos nem obrigados a irem servir por mar, nem por terra a nenhuma parte¹¹.

Além disso, em 1580, no reinado de D. Henrique, adquiriram foro privilegiado, de modo que nos crimes em que fossem réus, seriam os inquisidores seus juizes, com algumas exceções¹². Os últimos privilégios datam de 1686, quando tiveram o direito de se aposentar no momento que pedissem¹³.

Ao lado dos privilégios de temporais, estavam também os espirituais concedidos pelo papado. Ainda que fosse no âmbito de uma proteção simbólica, nem por isso deixavam de ter peso como atrativo aos pretensos agentes. Desde a convocação das cruzadas, aqueles que prometessem “defender a nossa Santa Fé Católica e Apostólica” possuíam indulgências. Essas indulgências foram confirmadas pelo papa Paulo V através de um breve, expedido em 1611¹⁴. Adriano Prosperi, ao comentar os privilégios concedidos aos membros da Inquisição Italiana, demonstra como os agentes por vezes se excediam, na medida em que não estariam sujeitos “nem aos bispos, nem aos governadores, mas ao inquisidor”, livres para fazer o que queriam sem temer qualquer autoridade senão aquela que lhe tinha outorgado tanto poder¹⁵. Em meio a tantos privilégios, não é de se estranhar que muitas pessoas não só quisessem servir o Santo Ofício, mas se servissem dele, se passando por agentes.

No Maranhão, em 01 de agosto de 1746, é preso o frade capucho Antônio da Madre de Deus, que se fazia passar por comissário do Santo Ofício. Com idade de 32 anos, exercia a atividade de sacerdote da Província de Conceição da Beira. Denunciado sob a acusação de fazer-se passar por comissário do Santo Ofício, fazia diligências e mandava notificar testemunhas sem para isso

11 BNP. *Translado autentico de todos os privilégios concedidos pelos Reis destes reinos e senhorios de Portugal aos oficiais e familiares do Santo Ofício da Inquisição*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1641.

12 “[...] crimes de lesa-majestade, do nefando contra-natura, de motins e revoltas, de violação a correspondência real, de desobediência às ordens dos monarcas, de roubos, de arrombamentos de casas, igrejas e mosteiros e de incêndios dolosos”.

13 *Translado autêntico...*, 1641.

14 BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 138.

15 PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*: Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 215.

ser habilitado pela Inquisição, bem como havia convidado outro eclesiástico para ser escrivão de suas diligências. Foi degredado para o Convento de Torre de Moncorvo por cinco anos, sendo também inabilitado de servir o Santo Ofício¹⁶. Outro frade, de nome Cosme Damião Medeiros, morador de Oeiras do Piauí, bispado do Maranhão, também se “auto-investe” agente inquisitorial. Com 36 anos de idade, exercendo a vigaria da dita vida, é acusado por Luiza Ignacia Pereira de impedir o reto ministério do Santo Ofício, sendo preso em 23 de março de 1791¹⁷. Nessas situações se ressalte o “eco” do *status* de se dizer membro do Santo Ofício, de modo que mesmo com a possibilidade de serem pegos, indivíduos não habilitados diziam ser o que não eram.

Um outro modo de entender as motivações está relacionada àquela que é uma das marcas do Antigo Regime – a preocupação com a “limpeza de sangue”. José Veiga Torres¹⁸, tomando como ponto de partida este fato, propõe uma tese que é amplamente utilizada nos estudos sobre agentes do Santo Ofício¹⁹. Valendo-se dos números de Familiares de Portugal nos séculos XVI ao XIX, Veiga Torres percebe como o cargo se tornou um trampolim para os que ansiavam ascender socialmente, pois era um diferenciador social na lógica da “pureza de sangue” do Antigo Regime. Desde final do século XVII, a expedição de familiaturas passou a ocorrer num ritmo destoante em relação à repressão inquisitorial. O número de Familiares aumentava na medida em que a atividade repressiva (número de sentenciados) decrescia. Logo, aqueles que pleiteavam servir ao Santo Ofício, na prática, não estavam fazendo seu trabalho, pois o aumento dos quadros não era proporcional ao número de sentenciados.

16 Processo do Pe. Antonio da Madre de Deus (Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 06595).

17 Denuncia de Luiza Ignacia Pereira contra Cosme Damião da Costa Medeiros (Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 08125).

18 TORRES, José Veiga. “Da repressão à promoção social”: a Inquisição como instância legitimadora da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994.

19 CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2006. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de Sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014. WADSWORTH, James E. *Agents of orthodoxy: honor, status, and the Inquisition in colonial Pernambuco, Brazil*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2017. MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

Presente até o período pombalino²⁰, o ideal de “pureza de sangue” permeou do século XVI ao final do XVIII toda a sociedade portuguesa, e por consequência suas instituições. Se dizer, mais que isso, provar que se era “cristão-velho” abria a possibilidade de maior inserção e projeção social, portanto, não por acaso, o serviço ao Santo Ofício se constituía em uma distinção muito procurada²¹. O capital de honra obtido²² dourava o estatuto das famílias; foro privilegiado, isenções fiscais, projeção social eram, decerto, notáveis chamarizes.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a patente Inquisitorial, salvo suas especificidades em relação a outros títulos, fez parte do sistema geral de economia de mercês português²³. Pelo *honor* que esses cargos auferiam, pelo restrito²⁴ e estrito crivo pelo qual passavam, ser membro do corpo inquisitorial trazia ao que possuísse a prova incontestada de sua “filiação e capacidade”, o prestígio social de se dizer “cristão-velho”. Como bem lembrou D. Luís da Cunha, o Santo Ofício convencera a nobreza “que só ele tinha faculdade de canonizar a limpeza de sangue de sua ascendência”²⁵. Para levar a efeito esse intento, indivíduos tinham suas origens devassadas, da mesma forma que passavam pelo escrutínio daqueles que o conheciam de “ver e ouvir falar”, dando fé de seu bom nascimento e procedimento.

-
- 20 Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), elevado a conde e Oeiras e, mais tarde, a Marquês de Pombal, foi apontado como ministro de Estado em 1750, por D. José I. Em 1756 foi feito primeiro-ministro, gozando de notável poder até o falecimento do rei que o nomeara. Nesse sentido, grosso modo, o “período pombalino” se dá entre os anos de 1750 e 1777, onde Sebastião José serviu o rei D. José I. FALCON, Francisco José. Antigos e novos estudos sobre a “Época Pombalina”. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (org.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 7-24.
- 21 MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Elites locais e mobilidade social em Portugal nos finais do Antigo Regime”. *Análise Social*, vol. XXXII (141), 1997. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e poder: entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- 22 Sobre isso, diz Nobert Elias: “Nesse contexto, deve ser suficiente indicar mais uma vez o símbolo da ‘honra’ como motivação das atitudes. A coerção que deriva dele é uma coerção que visa salvaguardar a existência de seu detentor como uma existência socialmente distinta”. ELIAS, Nobert. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 119.
- 23 OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.
- 24 Robert Rowland chamam atenção a este aspecto, ao afirmar que “as vantagens dos cargos do Santo Ofício não derivavam apenas dos privilégios que conferiam, e que eram significativos, mas sobretudo do facto de não todos a eles poderem ter acesso”. ROWLAND, Robert. “Inquisição, intolerância e exclusão”. *Ler História*, Lisboa, n. 22, 1997, p. 19.
- 25 CHAVES, Castelo Branco; MERVEILLEUX, Charles Frédéric; SAUSSURE, César de. *O Portugal de D. João V visto por Três estrangeiros*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989, p. 178.

Nessa perspectiva, vamos ao caso de José Paulino da Cunha, habilitado como familiar em 20 de março de 1747. Ao fazer seu pedido:

Diz José Paulino da Cunha, que em seu batismo é Paulino, por tomar o nome de José na Crisma, natural e Bautizado na See Cathedral de N. Sra. de Belem do Grão-Pará e nela morador, filho legítimo de José da Cunha de Thoar, natural e Bautizado na Freguesia de S. Quiteria de Meca, Termo da Vila de Alenquer e D. Anna Ferreira de Oliveira, natural e bautizada na dita Freguesia da See do Grão-Para. Com que ele suplicante seu irmão Francisco da Cunha de Thoar fez petição a este Santo Tribunal para ser familiar do Santo Ofício, com que o suplicante chegou a fazer depósito e que não conseguiu por se casar com pessoa que não se pode habilitar e se acha por esta causa em má fama pelo grande prejuízo que lhe faz a sua geração que ele tem grande desejos de servir a este Santo Tribunal do Santo Ofício. Não pode conseguir sem primeiro mostrar a limpeza de seu sangue²⁶.

A história de José Paulino da Cunha iniciara bem antes de ser habilitado, quando ainda era criança. Acontece que seu irmão, Francisco da Cunha de Thoar, “fez petição a este Santo Tribunal” para ser Familiar do Santo Ofício em 1733, quando José Paulino possuía cinco anos de idade. Ao longo do processo, fica provado que Francisco não incorria em nenhum impedimento, contudo, sua habilitação fora “suspensa, por constar que agora de presente se casara com pessoa infamada e defeituosa”, o que leva seu pedido a ser indeferido, em razão de “casar com pessoa que não se pode habilitar”. Aí que o jovem estudante de gramática, José Paulino, entra na história. Como o impedimento da cunhada não habilitara seu irmão, começou a correr o dito que sua família “incorria em algum impedimento”, o que forçara a José Paulino submeter-se ao Santo Ofício, em vista da “má-fama” que pairava sobre si e os seus, causando-lhe “grande prejuízo”. Como Francisco e por consequência José Paulino não incorriam em impedimento, o pleiteante é habilitado com uma interessante condicionante. Em despacho no Conselho Geral em Lisboa, datado de 20 de junho de 1746, se informa que José Paulino estava por completar seus “20 anos

26 Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 56, doc. 865).

no mês de janeiro próximo futuro, pelo que aprovo e habilito, com condições, porém, que antes do dito mês se lhe não passe a provisão de Familiar”.

Sobre essa história, há algumas questões que gostaríamos de esmiuçar ainda mais. A primeira delas é, decerto, o significado da busca pela habilitação do Santo Ofício por parte de José Paulino. Dizer que ele segue os passos do irmão é deveras limitante, talvez José Paulino sequer tenha projetado servir ao Santo Ofício, o que possivelmente era um intento de seu irmão Francisco, contudo o não deferimento do irmão forçou-lhe a buscar a habilitação. Assim, o aparente intento de “servir a esta Santa Casa”, era, na verdade, o de em “primeiro mostrar a limpeza de seu sangue”. Outro aspecto interessante é quanto à condicionante para o recebimento da carta de familiar, devendo ser só após José Paulino completar 20 anos de idade. Acontece que José Paulino da Cunha tem sua provisão lavrada em 20 de março de 1747, data com que supostamente já teria 20 anos, conforme o parecer de “20 de junho de 1746” assim o diz. Ao cruzarmos essa informação com o traslado do assento de batismo de Paulino (lembro que assumira o nome de José quando da recepção do sacramento da Crisma), se diz que fora batizado “aos 14 dias do mês de janeiro de 1728” na Sé do Pará, logo, quando da recepção da familiatura, José Paulino na verdade possuía 19 anos.

Tal fato atesta a imprecisão das marcações de idade para o período. A título de informação, se compararmos a idade de José Paulino com o que determina as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia para se contrair o sacramento do matrimônio, o que é um indício do que se considerava à época uma “idade da razão”, vemos no título 62 do livro I que “o varão para poder contrair matrimônio, deve ter quatorze anos completos, e a fêmea doze anos também completos”²⁷. Logo, podemos dizer que José Paulino teria idade para ser habilitado como Familiar do Santo Ofício. Sobre o assunto, James Wadsworth analisa na Capitania de Pernambuco que 33% das habilitações (225 de um total de 663) eram expedidas para menores de 25 anos, logo, o caso de José Paulino não era exceção²⁸. Se por José Paulino da Cunha temos o mais jovem habilitado, vamos, a título de informação, ao mais velho, Felipe Camello

27 Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Lv. I, Tit. 62.

28 WADSWORTH, James E. “Children of the Inquisition: minors as familiares of the Inquisition in Pernambuco”, Brazil 1613-1821. *Luso-Brazilian Review*, n. 42, 2005, p. 21-43.

de Brito, habilitado como Comissário do Santo Ofício em 15 de abril de 1768, com 65 anos de idade²⁹.

Felipe e José Paulino, o mais velho e o mais novo habilitado, respectivamente, têm, apesar da enorme diferença de idade, aspectos em comum. Ambos, ao pedirem habilitação, aproveitam o processo de seus irmãos, e a motivação também é a mesma, a “limpeza de sangue”. Felipe Camello de Brito entrara com o pedido em fevereiro de 1764, aproveitando a habilitação de seu irmão, Inácio Camelo de Brito, “para a qual já tinha depositado”. Inácio, por sua vez, entrara com o pedido em dezembro de 1760. No ato do processo de habilitação de Inácio, aparecem os rumores de “sangue cristão-novo” em seu tronco materno, fato que as testemunhas alegam com unanimidade. O processo vai se desenrolando, vindo Inácio a falecer sem receber deferimento. Acontece que, nesse ínterim, um outro comissário do Santo Ofício é habilitado para o Maranhão, João Pedro Gomes, que recebe sua provisão em 11 de fevereiro de 1763, para nós, esse fato é um divisor de águas. Felipe e João Pedro tinham muita proximidade no âmbito da cúria episcopal do Maranhão, a proximidade entre os dois pode ter “sepultado” impedimento dos Camello de Brito. Daqui vemos o papel central do agente ao compilar as informações colhidas nos depoimentos, é de se pensar que um possível impedimento poderia ser enaltecido, caso o habilitando fosse um desafeto, ou abrandado caso o habilitando fosse um conhecido.

José Paulino e Felipe, de modo distintos, tentam, via habilitação, provar a “limpeza de sangue” de suas famílias; as vias do deferimento seguem caminhos diferentes, mas nos dois casos, podemos dizer, a finalidade é, decerto, a mesma. Por esses casos, portanto, podemos definir que a questão da “limpeza de sangue” era na Amazônia, como em todo o Império português, o principal signo motivador do desejo de habilitar-se ao Santo Ofício.

Os trâmites

Se as motivações estão claras, convém refletirmos como se dava o espaço entre a intenção expressa no pedido e sua realização, com a habilitação. Era sobretudo por meio de seus agentes que a Inquisição poderia estender sua raia de atuação, realizando o controle da fé nas áreas de sua jurisdição. Porém

29 Habilitação para Comissário do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 06, doc. 84).

a montagem de um quadro de agentes era composta via candidatura, ou seja, ao invés de recrutar, preenchiam-se os cargos apenas com aqueles que o pleiteavam. O primeiro habilitado que rastreamos trata-se de João do Couto da Fonseca, seu processo será nosso guia para entender os trâmites do processo³⁰. João faz seu pedido em 12 de janeiro de 1730. Conforme o documento:

Tomamos informações com o Pe. José de Souza sobre a limpeza de sangue, e mais requisitos de João do Couto da Fonseca, que pretende ser familiar do Santo Ofício, conteúdo na petição inclusa, que V. Ema. nos mande informar.

O “tomamos” aqui se refere ao clérigo que deu parecer favorável à habilitação e, para tal, o habilitando deveria “pretender” o cargo, no caso o de “familiar”. Retomemos ao trecho com que iniciamos o presente trabalho, a petição inicial sempre começa com “Diz (*nome do habilitando*)”. Ao declarar quem era, o indivíduo em questão se punha nas mãos do Santo Ofício de modo que este investigasse se o que fora declarado de fato coincidia com a realidade. Aqui se constituía o primeiro elo de comunicação entre o indivíduo e a instituição, pleiteante e burocracia inquisitorial, cujas informações apresentadas dariam início e continuidade aos seguintes fluxos de informação.

João do Couto da Fonseca, nosso primeiro familiar habilitado, “diz” ser solteiro, nascido e morador no Pará; sendo seus pais José do Couto e Izabel da Fonseca, ele natural do Couto do Boim da Nóbrega, Arcebisado de Braga e ela natural de Figueiró dos Vinhos, Bisado de Coimbra. Seus avós paternos, Sebastião do Couto e Mariana Antunes Serqueira, naturais do mesmo lugar que o pai do habilitando. Seus avós maternos, Antonio de Madureira e Izabel Luís, ele natural de Lisboa e ela de Figueiró dos Vinhos, como a mãe do habilitando. Ao declarar os nomes e a naturalidade de seus pais e avós, o pleiteante fornece ao Santo Ofício informações que serão o guia no processo de investigação da genealogia, pois em posse dos nomes seria possível nas localidades de nascimento, assistência ou morada das pessoas elencadas fazer as averiguações necessárias em vista da habilitação. João declara outra informação, que seu pai José já servira o Santo Ofício no cargo que ele agora pleiteava. Essa citação é das mais importantes, pois influencia sobremaneira no andamento do processo.

30 Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 63, doc. 1189)

Após a petição inicial, onde o habilitando declara informações suas, de seus pais e avós, os nomes são enviados para os três tribunais distritais do Santo Ofício no Reino, a citar, Lisboa, Évora e Coimbra. Isso tem por finalidade consultar nos repositórios se as pessoas elencadas não possuem algum impedimento. Após o *nihil obstat* dos Tribunais, se dá início a investigação nas localidades elencadas pelo requerente. Ressalte-se aqui a importância dessa consulta inicial nos repositórios dos tribunais distritais. Como já dissemos, dentre as exigências, os Regimentos do Santo Ofício pedem que os agentes habilitados “nem fossem presos ou penitenciados pela Inquisição, nem sejam descendentes de pessoas que tenham alguns dos defeitos sobreditos”, logo, se o impedimento já fosse rastreado nos registros do Tribunal, não seria necessário o dispêndio com as demais etapas do processo, pois já haveria razão para indeferimento do pedido.

Tudo certo nas consultas, iniciava a segunda etapa do processo, em que era enviado um pedido de informações extrajudiciais a um oficial do Santo Ofício para localidades de morada do habilitando, de seus pais e avós maternos e paternos, objetivando investigar a vida e comportamento, bem como condições e capacidade para exercer as funções para qual se candidatava. Eram feitos os interrogatórios nas várias localidades em que o habilitante e seus parentes tivessem ligação. Cada um dos inquiridos deveria responder um questionário com perguntas acerca do candidato e seus parentes, as perguntas eram feitas tendo por base os critérios prescritos nos regimentos, só sofrendo alteração com a expedição do regimento de 1774, em que findou as diligências acerca da limpeza de sangue. Até antes deste último regimento, no geral os interrogatórios tinham o seguinte teor:

- I. Se sabe de alguém que se suspeite do habilitando;
- II. Se conhece o habilitando;
- III. Sobre os pais do habilitando;
- IV. Sobre seus avós paternos;
- V. Sobre seus avós maternos e bisavôs;
- VI. Se o habilitando é filho legítimo;
- VII. Se o habilitando tem ódio ou inimizades com as pessoas de seu parentesco;

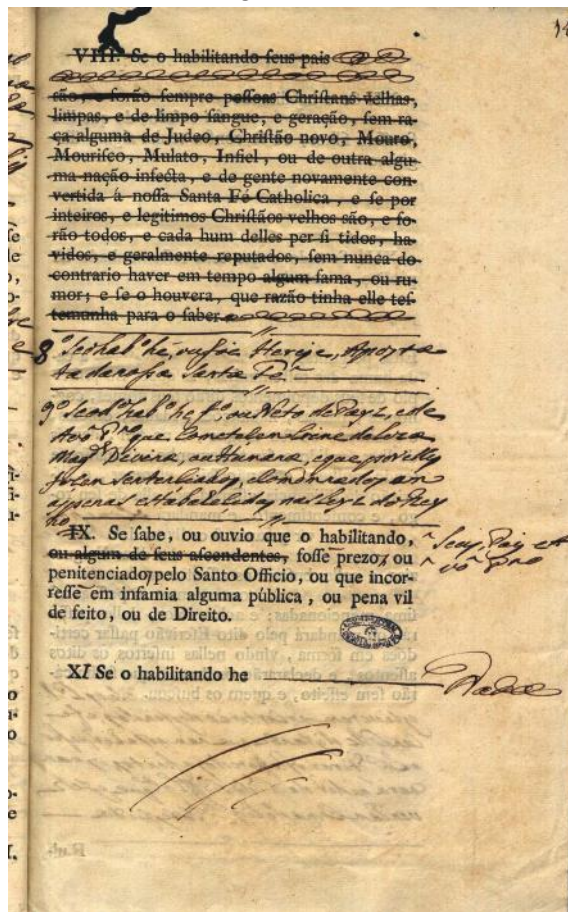
- VIII. Sobre terem sido sempre cristãos-velhos e afins;
- IX. Se o habilitando foi alguma vez preso ou penitenciado pelo Santo Ofício;
- X. Se o habilitando é pessoa de bons procedimentos, vida de costumes;
- XI. Se o habilitando já contraiu matrimônio em algum momento de sua vida;
- XII. Se tudo o que testemunhou é público e notório³¹.

Após o Regimento de 1774, passou-se a perguntar a respeito da incidência do candidato e seus ascendentes em crime de lesa-majestade³². No rol das perguntas aparece: “se o habilitando é ou sempre foi apostata da nossa santa fé católica”, e se “é filho e neto de pais e avós paternos que cometessem crime de lesa majestade divina ou humana, e por ele fossem sentenciados, e condenados nas penas estabelecidas pelas leis do reino”. Na habilitação de Antônio Coutinho de Almeida, é interessante notar o item VIII do interrogatório, onde se perguntava acerca da “qualidade de sangue do habilitando”, que aparece riscado e substituído pela sumária pergunta “VIII. Se é ou foi herege, apóstata de nossa Santa Fé”:

31 No formulário o enunciado das perguntas é mais extenso, colocamos acima apenas o teor de cada uma.

32 As Ordenações Manuelinas definem que “Lesamajestade quer dizer traição cometida contra a pessoa do Rei, ou seu Real Estado, que ele de tão grave e abominável crime, e que os antigos sábios tanto estranharam, que o comparavam à lepra” *Ordenações Manuelinas*. Livro 5. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, p. 15. Em uma sociedade de Antigo Regime, sendo o Rei a figura síntese do *corpus* social, atentar-lhe contra a vida era atacar gravemente todo equilíbrio da sociedade. Portanto, aqueles que nele incorressem guardariam a culpa para si e sua descendência.

Imagem 1: Parte do formulário de Interrogatório de Antônio Coutinho de Almeida



Fonte: Habilitação para Familiar do Santo Officio (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 186, doc. 2755)

O formulário da imagem 1 é datado “aos nove dias de novembro de mil setecentos setenta e três anos”, logo, período anterior à abolição da distinção dos estatutos de limpeza de sangue nos Regimentos, o que viria a acontecer no ano seguinte. O fato é que tal distinção já fora abolida pelo Estado português em 1773, logo, apesar da não mudança imediata nos regimentos, em tese já deixara de ser uma exigência.

O primeiro comissário habilitado após o novo regimento é Inácio José Pestana, que tem sua carta lavrada em 20 de janeiro de 1779³³. De sua habi-

33 Habilitação para Comissário do Santo Officio (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 09, doc. 154).

litação, também o item VIII do interrogatório aparece riscado. Porém, talvez por descuido do escrivão, aparece “que pretende saber com toda a individuação a limpeza de sangue e geração do Pe. Inácio José Pestana”. O fato é que mesmo cinco anos após ter sido excluída do regimento esta exigência, ainda é possível ver este grande parâmetro do Antigo Regime ecoando na cabeça das autoridades inquisitoriais. Se foi por descuido não podemos afirmar com exatidão, porém a simples menção às antigas exigências regimentais aponta que as velhas normas ainda não haviam sido de todo abandonadas, evidenciando o descompasso que existe entre a promulgação da norma regimental e a prática. Pelos dois exemplos, vemos o contraponto entre a norma e sua aplicação, na habilitação de Antônio Coutinho, as exigências quanto à limpeza de sangue já aparecem riscadas, mesmo antes do regimento de 1774, enquanto na de Inácio Pestana, mesmo também riscadas, dão sinais de permanência.

Há outro aspecto a se ressaltar do formulário, nele são elencadas doze perguntas. Por outro lado, João do Couto da Fonseca, que tem sido nosso guia para demonstrar o andamento do processo inquisitorial, declara que seu pai fora familiar do Santo Ofício. Quando o pleiteante possuía algum parente já habilitado, os trâmites eram bem mais simplificados, considerando que procedimentos da habilitação de *genere* já haviam sido feitos. Nesses casos, os avós não eram investigados, fato que significava menos testemunhos, assentos, e consequentemente, menos custos. Nesse sentido, os depoentes só respondiam oito perguntas, que eram as seguintes:

- I. Se sabe de alguém que se suspeite do habilitando;
- II. Se conhece o habilitando;
- III. Sobre os pais do habilitando;
- IV. Se o habilitando é filho legítimo;
- V. Se o habilitando foi alguma vez preso ou penitenciado pelo Santo Ofício;
- VI. Se o habilitando é pessoa de bons procedimentos, vida de costumes;
- VII. Se o habilitando já contraiu matrimônio em algum momento de sua vida;
- VIII. Se tudo o que testemunhou é público e notório³⁴.

34 No formulário o enunciado das perguntas é mais extenso, colocamos apenas o teor de cada uma.

Fixemos, portanto, que em caso de o habilitando não possuir parentes habilitados, as testemunhas eram inquiridas com doze perguntas; possuindo parente já habilitado, as testemunhas respondiam oito perguntas. Retornemos ao andamento do processo de habilitação. Ditas quais eram as perguntas requeridas pelo regimento, cada depoente deveria fornecer ao agente incumbido de realizar as diligências, seus nomes, sobrenomes, ofícios, naturalidade, morada, qualidade de sangue (até 1773) e idade. Os dados fornecidos pelos depoentes nos ajudam a entrever a relação que estes possuíam com aquele sobre cuja vida estavam depondo. Como dito, essas averiguações objetivavam saber da origem e filiação, bem como condições e capacidade que o habilitando tinha para exercer funções de tamanha “importância e segredo” que são as do Santo Ofício. O pedido se dá nos seguintes termos: “Convém saber-se na Mesa do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa por informação extrajudicial, que se procura tirar com segredo de pessoas cristãs-velhas e fidedignas”.

As perguntas feitas às testemunhas visam saber:

Se o dito habilitando é pessoa de bons procedimentos, vida e costumes capaz de ser encarregado de negócios de importância e segredo, servir limpa e abastadamente, que ofício tem e de que vive e que cabedal terá, se sabe ler e escrever e que idade apresenta ter, se é solteiro, casado ou viúvo de cujo matrimonio lhe ficou filhos ou se tem algum ilegítimo, e tendo-o, como se chama. E sua mãe e avós maternos, donde naturais e moradores e se limpos de infecta nação e se o habilitando ou alguns de seus ascendentes foi preso ou penitenciado pelo Santo Ofício ou incorreu em alguma infâmia publica de pena vil de feto ou de direito³⁵.

Na habilitação de João do Couto da Fonseca³⁶, após ouvir cinco testemunhas, aos três dias de outubro de 1729, o Pe. José de Souza, reitor do Colégio de Companhia de Jesus no Pará, emite seu parecer ressaltando que as testemunhas dão fé acerca da origem e filiação do habilitando na medida que “é natural e morador desta cidade do Pará, filho legítimo de José do Couto, familiar que foi do Santo Ofício, natural do Couto do Boym, Arcebispo de Braga, e de

35 Trecho extraído de um dos formulários presentes nas Habilitações para Familiar do Santo Ofício.

36 Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 63, doc. 1189).

sua mulher Izabel da Fonseca, natural de Figueiró dos Vinhos, bispado de Coimbra”. Segue dizendo “que o dito sabe ler e escrever, que é de bons procedimentos e capaz de qualquer negócio de segredo e importância”. O “saber ler e escrever” é requisito essencial para o serviço ao Santo Ofício, pois além de constantemente receberem orientações emanadas do Tribunal de Lisboa, periodicamente no caso dos Comissários e Notários, e eventualmente no caso dos familiares, teriam que lavrar denúncias e averiguações dos processos de habilitação. Além de sempre deverem andar com o Regimento, de modo a consultá-lo para saber como proceder em “matéria do Santo Ofício”.

O parecer segue elencando que o habilitando “é solteiro, sem filhos ilegítimos, que tem sua legítima suficiente para se sustentar limpa e abastadamente”. No caso de já ser casado, além da habilitação do pretendo agente, também sua esposa deveria passar pelo mesmo processo, bem como se um agente habilitado solteiro vier a contrair matrimônio, só o poderá se sua esposa for também habilitada. O possuir filhos fora do casamento também se constituía num empecilho para habilitação. Por fim, se diz que o que possui é suficiente para “se sustentar limpa e abastadamente”, na medida em que os agentes locais do Santo Ofício não possuíam salário periódico, de modo que deveriam viver de outra coisa que não o serviço à Inquisição. Pe. José de Souza conclui dizendo que “finalmente que sabem que o dito habilitando e nem algum de seus ascendentes foi preso ou sentenciado pelo Santo Ofício, nem incorreu em infâmia pública ou pena vil de feito ou de direito”. Logo, o suplicante e sua linhagem passam em um segundo crivo.

Como João do Couto informara que seu pai José do Couto fora familiar do Santo Ofício, se procede a procura nos repositórios do Santo Ofício em Lisboa, da provisão de criação de José como familiar. Em 13 de março de 1731 a dita provisão é encontrada, sendo certificada por um notário do Santo Ofício nos seguintes termos:

Certifico que para efeito de passar a presente no livro 8º da criação dos Ministros e oficiais desta Inquisição nele a página 67 se acha a cópia de uma provisão dos senhores do Conselho Geral; passada em 16 de janeiro de 1706, da qual consta haverem criado familiar desta Inquisição de Lisboa a José do Couto, natural do Couto do Boim da Nóbrega, Arcebisado de

Braga, e morador na cidade de Belém do Grão-Pará, Estado do Maranhão, onde é casado com Izabel da Fonseca³⁷.

Aqui, mais uma vez a informação declarada pelo pleiteante é verificada e ratificada pelo processo de investigação. Além disso, registre-se que João do Couto fora habilitado já sendo morador do Pará, logo, seu filho não foi o primeiro habilitado como familiar do Santo Ofício para esta localidade.

Em 1730 se procedem outras averiguações na cidade de Belém acerca do habilitando e seus pais, o já citado Pe. José de Sousa que é investido dos poderes para levar a efeito as investigações, de modo que os “Inquisidores Apostólicos contra a herética pravidade e apostasia nesta cidade de Lisboa”, fazem “saber ao Pe. José de Sousa... ou quem seu cargo servir, que nesta Mesa se trata averiguamente saber a limpeza de sangue e geração de João do Couto da Fonseca, natural de morador da cidade do Pará”. Do trecho fica latente que o Santo Ofício sabe a quem incumbir para a recolha dos testemunhos, o padre reitor do Colégio dos Jesuítas no Pará, contudo, também cita que poderá fazê-lo “quem seu cargo servir”³⁸. Logo, se evidencia como o Santo Ofício, para atuar, se adapta ao contexto específico, pois os testemunhos não deixariam de ser feitos em caso de ausência do reitor, pois poderiam recolhê-los aquele que o estivesse substituindo.

37 Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 63, doc. 1189)

38 Desde 1688, em virtude da carência de agentes habilitados no Estado do Maranhão e Grão-Pará, os padres reitores dos colégios jesuítas de São Luís e Belém foram autorizados a atuarem como comissários, sem a necessidade do processo de habilitação. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, 2007, p. 258-259. Desde a fundação do Santo Ofício os padres da Companhia de Jesus têm tido importante desempenho como agentes inquisitoriais. COSME, João dos Santos Ramalho. “A actuação Inquisitorial na Margem Esquerda do Guadiana (1640-1715)”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 2004, p. 42. Já desde meados do século XVII se discutia a criação de um noviciado no Maranhão, voltado para a formação das vocações jesuíticas. Isso demonstra a preocupação permanente da ordem com a formação intelectual de seu clero. CHAMBOULEYRON, Rafael. “Os jesuítas e o ensino na Amazônia Colonial”. *Revista Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 77-91, dez. 2007. A expulsão dos jesuítas em 1759 se constitui em uma viragem no processo de habilitação de comissários e notários, no primeiro caso, nove são habilitados, no segundo caso, três. Se no específico do Santo Ofício há essa viragem, no mais amplo, no que diz respeito a presença da Igreja no ultramar, com a saída dos padres da Companhia de Jesus, há uma maior projeção do clero secular, na medida de a cura espiritual dos antigos aldeamentos, elevados ao *status* de vilas, ficaram sob a tutela de padres diocesanos. SOUZA, Evergton Sales. “Igreja e Estado no período pombalino”. In: FALCON. Francisco; RODRIGUES, Claudia. *A “Época Pombalina”: no mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 277-306.

Aos 3 de agosto de 1730, no Colégio de Santo Alexandre da Companhia de Jesus em Belém do Pará, o Pe. José de Sousa se põe a recolher o testemunho de mais cinco pessoas, cada uma delas fazem “juramento dos Santos Evangelhos... e em tudo guardar segredo”. Os testemunhos são meticolosamente anotados pelo Pe. Luis Álvares, que serve como escrivão. Aqui vemos que Pe. José de Sousa associa a si um confrade jesuíta, ambos à exemplo das testemunhas, também juram aos “Santos Evangelhos” de que levarão a efeito os testemunhos com toda isenção e “gravidade”.

A primeira testemunha ouvida é o Pe. Luís Alvares, cônego da Sé do Pará e natural da Ilha de Faial, nos Açores. A testemunha conhece o habilitando e seus pais, dizendo que de fato era filho dos pais declarados sendo sempre “havido e reputado” como tal. A segunda testemunha é o Pe. Antonio Maciel Parente, vigário de Nossa Sra. do Rosário, Freguesia da Campina e natural de São Luís do Maranhão. Diz que conhece o habilitando por assistir em Belém há trinta e seis anos, conheceu os pais do habilitando e a exemplo da testemunha anterior, reforça que o pleiteante era filho legítimo, bem como seu pai fora familiar do Santo Ofício. Aqui vemos que a segunda testemunha confirma uma informação já fornecida pelo habilitando, que seu pai fora familiar do Santo Ofício. Pe. Antonio Maciel Parente cita ainda que João “não tem ofício ou ocupação alguma, mas que vive em companhia de sua mãe, irmão e irmãs e cabedal bastante para limpa e abastadamente viver”. O que seria um possível impedimento, o fato de não possuir “ofício ou ocupação alguma”, foi justificado por o habilitando, sua mãe e irmãs possuírem “cabedal bastante para limpa e abastadamente viver”. Logo, o patrimônio familiar daria conta de suprir João para que bem desempenhasse suas funções como familiar do Santo Ofício.

A terceira testemunha é também um clérigo, Pe. Manuel de Miranda, padre do hábito de São Pedro e natural de Belém do Pará. Diz que conhece o habilitando por ambos serem naturais da mesma cidade e sempre nela assistir. A exemplo do Pe. Antonio Parente, se refere ao fato de o habilitando não possuir ofício ou ocupação, contudo, que vive com sua mãe e irmãos e o que tem é necessário para viver condignamente. A quarta testemunha é o capitão Diogo Pinto de Gaia, natural e morador de Belém do Pará. Diz que conhece o habilitando por assistir na mesma cidade desde que nasceu. Conheceu os pais, dando fé da naturalidade deles. Bem como que o habilitando era filho legítimo deles, não impondo impedimento ao habilitando. A quinta e última testemunha é o

capitão Marcos de Bitencourt, também natural e morador de Belém do Pará. Diz que conhece o habilitando desde criança, conheceu os pais, contudo sem precisar de onde eram naturais. Deu fé acerca de ser filho legítimo e não imputou ao habilitando nenhum impedimento.

O almejado desfecho

Como visto, as testemunhas são unânimes acerca de o pleiteante possuir os requisitos necessários para o serviço ao Santo Ofício, tanto que em parecer datado de 28 de agosto de 1730, o Pe. José de Sousa diz:

Por conhecer e ser conhecimento há 25 anos do Habilitando João do Couto da Fonseca, me parece ser pessoa muito capaz de ser encarregada de negócio de importância e segredo. E também me parece que todas as testemunhas acima nomeadas e assinadas, pelas conhecer do mesmo tempo, são verdadeiras, dignas de todo veredito e que tudo o que agora afirmam e juram do dito habilitando é certo, é verdade e é notório³⁹.

Nota-se em primeiro lugar o fato de o agente incumbido das diligências dar seu “testemunho” acerca do habilitando, “por conhecer e ser conhecimento há mais de 25 anos”, dando informação pessoal, que corrobora com as ditas pelas testemunhas, que em João do Couto da Fonseca concorrem os requisitos necessários para desempenhar a função de familiar do Santo Ofício. Sem impedimentos e com parecer favorável, falta apenas um documento para ter deferido seu pedido, os assentos paroquiais.

Em 12 de abril de 1731, “os Inquisidores Apostólicos contra a herética pravidade e apostasia nesta cidade de Lisboa e seus distritos” fazem saber ao “Pe. José de Sousa Reitor do Colégio da Companhia de Jesus do Pará, ou a quem seu cargo servir, que nessa mesa é necessária certidão de batismo de João do Couto da Fonseca filho”. José de Sousa segue até à Catedral do Bispado, defronte ao colégio do qual é reitor, recolhe o assento que atesta que o inocente João fora batizado “ao 1º dia de julho de 1705 nesta Paróquia de Nossa Sra. de Belém”, pelo Pe. Fr. Tomás OM, sendo seus padrinhos Domingos Rodrigues Moura e Ana Madureira. Em posse dos documentos necessários e

39 Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 63, doc. 1189).

dos testemunhos colhidos, os deputados do Conselho Geral emitem o seguinte parecer:

Vi estas diligências de João do Couto da Fonseca, solteiro, que pretende ser familiar do Santo Ofício e delas consta ser filho legítimo de José do Couto, familiar do Santo Ofício, pela certidão, ser o habilitando natural e morador na cidade do Pará, sem filhos e com capacidade para esta ocupação, a qual habilito. Lisboa, 20 de janeiro de 1731.

Como visto no trecho anterior, que conclui a habilitação, são confrontadas as informações declaradas pelo pleiteante no ato do pedido e as encontradas pela investigação, de modo que em João do Couto e seus parentes não foi encontrado nenhum impedimento, vindo este a ser habilitado como familiar do Santo Ofício em 11 de janeiro de 1732.

Uma vez deferido o pedido de habilitação, o agente deveria ser “investido” do cargo. Para tanto, era necessário que em primeiro lugar acertasse a “custas” do processo, que em geral excediam o valor depositado de início; quitando o excedente, a carta seria registrada no Conselho Geral e o habilitando proferiria juramento⁴⁰. Cumprida essas etapas, o *neo* agente poderia usar medalha e vara, banhadas a ouro, com as armas inquisitoriais, sinais distintivo de sua função⁴¹. A “investidura” era fundamental nesse processo, pois externava o poder delegado pela instituição⁴². Conforme António Manuel Hespanha, “os trajos, o cerimonial, as precedências, a publicidade das cerimônias, são outros tantos

40 Dado o custo de ir até Lisboa para proferir o juramento, a maioria dos habilitados no Brasil o fazia por procuração. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas*: Comissários, qualificadores e notário da Inquisição portuguesa na Bahia colonial. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014, p. 159.

41 Ainda que cerimoniosa, a investidura dos cargos inquisitoriais em Portugal era mais simples que as faustosas da Inquisição Romana e Espanhola, sobre isso: “Na Espanha o rito compreendia, por volta de 1640, orações e bênçãos complexas realizadas durante a cerimônia de investidura do hábito e da cruz, cerimônia dirigida pelos inquisidores locais (as fórmulas mantêm-se durante um período longo, estando documentadas para 1680 em Madri e para 1724 em Palermo)... Na Itália os ritos de investidura dos familiares são bastantes complexos, com o juramento dos privilegiados perante os inquisidores, contendo o título da nomeação referência explícita ao sacrifício da própria vida, se necessário, e uma cerimônia de entrega da cruz, que deveria ser levada sobre o coração”. BETHENCOURT, Francisco. *História...*, 2000, p. 147.

42 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989, p. 142.

modos de celebrar com o maior impacto esta dramaturgia do poder”⁴³. O agente passaria agora a não mais agir em seu nome, mas seria, sobretudo no caso dos comissários, um *alter ego* dos inquisidores nas localidades para a qual estavam habilitados⁴⁴. Nesse sentido, o pertencimento ao Santo Ofício, como a órgãos do Estado português, permitia obter um estatuto de nobreza baseado no serviço, o que por si só era muito atrativo. A provisão, lavrada no Conselho Geral em Lisboa, era assinada pelo inquisidor-geral, nos seguintes termos:

Nuno da Cunha presbítero Cardeal da Santa Igreja de Roma do título de Santa Anastácia, Inquisidor Geral nestes reinos e senhorios de Portugal do Conselho de Estado de El Rei meu senhor. Fazemos saber aos que esta nossa provisão virem, que pela boa informação que temos de geração vida e costumes e mais partes de Lourenço Alvarez Roxo de Potfliz, presbítero chantre da Sé da Cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará e provisor do bispado, confiando dele que fará com todo segredo, verdade... Havemos por bem de criar, instituir e fazer como pela presente autoridade apostólica, criamos, instituímos e fazemos comissário do Santo Ofício da Inquisição geral desta cidade para que sirva o tal cargo em tudo o que pelos inquisidores lhe for comendado: e o servirá enquanto nós houvermos por bem, e não mandarmos o contrário, guardando em tudo seu regimento e as instruções de santo ofício... Dada em Lisboa sob sinal e selo do Santo ofício aos seis de dezembro de 1746⁴⁵.

O documento citado é um traslado na habilitação de Custódio Álvares Roxo de Potfliz, da carta de criação de seu irmão Lourenço como comissário do Santo Ofício⁴⁶. Se notarmos, o poder delegado vem diretamente da parte do Inquisidor-Geral, a esta altura o EM^{mo}.⁴⁷ Cardeal D. Nuno da Cunha⁴⁸. D.

43 HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Almedina, 1994, p. 319.

44 MARTÍNEZ, Doris Moreno. “La Inquisición: Descubrimiento o nueva creación?”. In: PENÃ, Antonio Luis Cortés (coord). *Historia del Cristianismo – III. El Mundo Moderno*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad de Granada, 2006, p. 239.

45 Habilitação para Comissário do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 4, doc. 51).

46 Habilitação para Comissário do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mc. 07, doc. 111)

47 Os pronomes de tratamento são dimensões muito importantes da liturgia dos cargos para o período, tanto que em 1739, D. João V, por lei, as obriga a todos os níveis da burocracia portuguesa. CINTRA, Luís Lindley. *Sobre as formas de tratamento da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986, p. 112.

48 A distinção com o cardinalato aos inquisidores-gerais era muito presente, desde o 2º inquisidor-geral, D. Henrique I, muitos foram os que receberam o barrete cardinalício. MENDONÇA,

Nuno da Cunha, em nome do rei português, delega poder ao agora comissário Lourenço Alvares Roxo de Potfliz, aqui se evidenciando o poder concedido da Coroa a seus vassallos, algo próprio dessa sociedade de Antigo Regime. A “boa informação que temos de geração vida e costumes” foi confirmada via o processo de habilitação que já explicamos, de modo que “havemos por bem de criar, instituir e fazer como pela presente autoridade apostólica, criamos, instituímos e fazemos comissário”; aqui o inquisidor-geral invoca o poder “Apostólico” que emana da Sé de Pedro, delegado ao Rei, que por sua vez o delega ao inquisidor, que o delega ao habilitado. Por fim, o exercício desse poder deve ser sempre orientado pela autoridade que o delegou, de modo que o novo agente esteja sempre “guardando em tudo seu regimento e as instruções de Santo Ofício”.

Considerações finais

No presente trabalho, nossa intenção foi demonstrar os diversos passos pelos quais um indivíduo deveria passar para ser admitido como agente da Inquisição. De tudo o que dissemos, lembremos que o preenchimento dos cargos era via candidatura, logo, era fundamentalmente pelo desejo do candidato. Ao pedir, o pleiteante se submetia a um longo processo de investigação, onde sua vida era devassada, de modo a encontrar algum possível impedimento. Desse trâmite, o mais interessante é a recolha de informações sobre o indivíduo e suas famílias nos mais variados lugares, guiado pelos locais de nascimento e morada das pessoas implicadas. Logo, devassando suas vidas, o Santo Ofício também fornece a nós, pesquisador e leitor, importantes subsídios para pensar nas motivações por detrás dos pedidos para habilitar-se. Se ressalte que até 1773 um dos grandes trunfos da habilitação do Santo Ofício era, decerto, a prova da “limpeza de sangue”, o que dourava e agregava capital simbólico a quem o possuísse e às suas famílias.

Nossa reflexão foi conduzida tendo duas balizas – o caminho ideal, definido pelos Regimentos do Santo Ofício e outro caracterizado pelas adaptações ao longo do processo, em que giram interesses institucionais, familiares e pessoais. Se a motivação principal era “servir a esta Santa Casa”, devemos entender

esse desejo à luz de como ele se materializa na vida efetiva do indivíduo e suas famílias. Aqui, precisamente, essas instâncias se conjugam – indivíduo e instituição. A instituição se materializa por meio de seus agentes, que após investidos, exercem sua função em nome dela; porém, para preencher seu quadro, há necessidade de adaptações em vista da realidade da localidade, como quando do papel desempenhado pelos padres reitores dos Colégios da Companhia de Jesus e a habilitação de agentes em “vista da necessidade”. Tendo isso por base, podemos dizer que o caminho pelo qual um indivíduo passava para chegar ao seu intento era condicionado, para além dos requisitos regimentais, pelo desejo daqueles que conduziam as averiguações.

O desejo de conseguir se habilitar, entre vários outros fatores, estava imbuído do desejo de “existir” e ser visto em uma sociedade de Antigo Regime. Ser habilitado ainda garantia um conjunto de privilégios e mercês, tão importantes nesse jogo de interesses. Em certo sentido, a forma adaptativa da instituição também revela como esse sistema funcionava em sua face complexa, sobretudo nas margens desse império transatlântico. Se há uma estrutura que se organiza para fazer jus a todos os trâmites exigidos e de acordo com as leis eclesiásticas e do Reino, por outro lado, as adaptações também são necessárias. Em suma, o presente texto refletiu sobre a extensa malha de funcionamento institucional do Santo Ofício e o quanto ele se conecta com aspectos fundamentais do Antigo Regime, ao passo em que também revela sua grande capacidade adaptativa para que possa difundir suas raízes de ação no Ultramar.

“DEUS NOS ACUDA E OUÇA NOSSOS CLAMORES”: ATUAÇÃO DOS CLÉRIGOS EM TEMPOS EPIDÊMICOS NO GRÃO-PARÁ SETECENTISTA (1748-1776)

Roberta Sauaia Martins¹

A imagem de Nossa Senhora de Nazaré realiza um novo sobrevoo de helicóptero sobre Belém. De acordo com a diretoria da festa de Nazaré, o trajeto é uma benção à cidade, que vive regime de isolamento social por conta da pandemia do novo coronavírus (Covid-19).² Notícia veiculada no portal g1.globo.com em 04/04/2020.

As epidemias constituem eventos importantes que acompanham os homens ao longo de sua história. Trazem consigo, juntamente com os seus impactos biológicos, uma gama de sensações e percepções que são acionadas pelos diferentes grupos sociais, no intuito de melhor compreender e lidar com todas as mudanças e desestruturações das vivências cotidianas. Ao longo das diferentes ocorrências contagiosas, inclusive a que estamos vivendo

1 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará e Professora da Secretaria Estadual de Educação do Pará (SEDUC-PA). E-mail: robertasauaia@gmail.com.

2 Notícia veiculada no portal g1.globo.com em 04 abr. 2020.

com a atual pandemia de coronavírus, os universos religiosos, seus agentes e suas práticas foram frequentemente pautas de notícias veiculadas.³

Mesmo em um contexto de uma pandemia, os atos simbólicos organizados por agentes religiosos na cidade de Belém do Pará não deixaram de ser materializados, ainda que de forma diferente do habitual. Não apenas no hoje, mas também em um passado um tanto distante, mas que nos é permitido revistar seus vestígios, Santa Maria de Belém do Grão-Pará foi e continua sendo espaço de intensos e fervorosos clamores.

Se na atualidade se fez mais do que necessário respeitar protocolos de isolamento e de diminuição de riscos de contaminação viral a partir das aglomerações, em meados do século XVIII as compreensões acerca de um contágio eram outras. Logo, também as formas que se materializavam as manifestações de religiosidade ao longo das epidemias também se davam de maneira um tanto diferente da atual. Outros tempos, outros homens e outras ideias. Esse trabalho é um convite para refletirmos acerca dessas expressões de fé e demais ações conectadas às experiências dos clérigos na Amazônia, em alguns cenários epidêmicos, percebendo-as não enquanto ações isoladas, mas que dialogavam com uma série de processos e vivências ocorridos no mundo colonial.

Dialoga-se com a perspectiva de que o estudo dos cenários epidêmicos e seus desdobramentos também pode nos revelar facetas interessantes a respeito da atuação desses indivíduos, atentando para os distintos espaços, funções e momentos de inserção destes nessas possessões lusitanas. A partir de diferentes missivas e memórias, temos acesso a uma parte das ações tecidas por esses religiosos diante das enfermidades, as quais eram constituídas em diálogo com seus referenciais simbólicos, mas também a partir das circunstâncias e desafios locais que se lhes apresentavam. Do mesmo modo, seus raios de atuação nesses momentos críticos também nos deixam compreender suas relações com os diferentes sujeitos, entre indígenas, negros, colonos e as instâncias de poder localizadas na capitania do Grão-Pará⁴ e na Metrópole.

3 PINTO, Paulo Mendes. "Civilização e Pandemia: para uma hermenêutica do pânico pandêmico." In: CARNEIRO, Everton; SILVA, da Sandra; RIBEIRO, Luis. *Apontamentos de pesquisa: a pandemia de Covid-19- teologia, ciência e arte em conversas*. Curitiba: Brazil Publishing, 2020, p. 15.

4 Este artigo se centrará na capitania do Grão-Pará, considerando o desmembramento da Capitania do Rio Negro em Carta Régia de 03 de março de 1755. SAMPAIO, Patrícia.

Formidável castigo e um glorioso teatro de clamores

Os acontecimentos epidêmicos trazem consigo uma série de experiências traumáticas e de desorganização das vivências cotidianas. Mortes, quadros de adoecimentos, possíveis crises econômicas e carestia alimentar são alguns desses desdobramentos. Por inúmeras vezes, os indivíduos, ao longo da história, buscaram explicações e estratégias que dialogavam com suas crenças religiosas, a fim de compreender e lidar melhor com o caos instaurado pelas enfermidades. As epidemias, assim, tomaram espaço em algumas narrativas produzidas pelos meios eclesiásticos, bem como esses acionaram um conjunto de ações que dialogavam com suas percepções diante da doença.

Em meados dos setecentos, a capitania do Grão-Pará, especialmente a cidade de Belém, foi palco de importantes manifestações religiosas as quais dialogavam diretamente com as compreensões acionadas pela Igreja e seus representantes em momentos de contágio. O registro histórico que nos servirá de guia principal para melhor compreender esses processos é uma memória organizada pelo secretário do bispo Miguel de Bulhões, o padre Manuel Ferreira Leonardo⁵, em plena incidência epidêmica no Estado do Maranhão e Grão-Pará. O escrito intitula-se “Noticia Verdadeyra do Terrível Contagio Que desde outubro de 1748 até o mez de Mayo de 1749 tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras e Cidade de Bellém, e Grão Pará”.⁶

Nesse documento, em sua parte inicial, são mencionados alguns cenários epidêmicos já sentidos na capitania do Grão-Pará, na primeira metade dos setecentos, entre eles uma epidemia principiada no ano de 1724. Esta logo foi sentida e presenciada pelo bispo Bartolomeu de Pilar, que havia chegado recentemente para assumir a prelazia do Pará, o qual não poupou esforços a fim de “*deprecar a Deus [...] para que o Arbitro do mundo, movido aos empenhos*

“Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa”. In: PRIORE, M. D.; GOMES, F (org.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

5 Miguel de Bulhões e Sousa, religioso dominicano, foi nomeado primeiramente bispo de Malaca e depois do Grão-Pará. Partiu para esta colônia ainda no ano de 1748, acompanhado pelo padre Manuel Ferreira Leonardo, este na condição de secretário do clérigo secular. SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario Bibliographico Portuguez* (Tomo 06: Letras Ma-Pe). Lisboa: Imprensa Nacional, 1862.

6 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Graõ Pará, extrabida das mais fidedignas memorias*. Lisboa, na Oficina de Pedro Ferreira, 1749.

da contrição, e da suplica, abrandado o rigor da sua justificada vingança, usasse das branduras da sua misericórdia infinita [...]”.⁷

Contudo, certo tempo depois que “*aplaçou o fogo*”, tornou a levantar “*maiores chamas*” no início de outubro de 1748. Esse contágio havia sido espalhado a partir de canoas que chegavam do “*Sertão, cheias de escravos todos infectados pelo sarampo*”.⁸ Os “*golpes da enfermidade*”, segundo a “*Notícia Verdadeyra*”, se materializava em diferentes sintomas, entre os quais havia “*vômitos de sangue e diarreias, que finalmente pagavam à morte o seu tributo*”.⁹ A doença e seus efeitos na capitania se materializaram como expressão do horror, da desfiguração do corpo, era a face de uma conjuntura funesta, terrível, dolorosa e punitiva.

A partir de uma perspectiva cristã, a doença não era encarada somente enquanto um fenômeno de alteração biológica e de alçada dos agentes de cura, mas era a resultante da ira divina sobre os pecados dos habitantes daquela terra.¹⁰ E para apaziguar o “fogo” que se espalhava dos sertões até as demais localidades, rogos deveriam ser feitos com empenho para alcançar a clemência de Deus e, com isso, a contenção do alastrar do contágio. Esses intensos e visíveis clamores adentraram parte das igrejas e ruas da cidade de Belém do Grão-Pará na década de 1740.

7 *Idem*.

8 Certamente, a maior parte dos escravos que retornar naquele momento da coleta dos sertões eram indígenas e mestiços, “gente da terra”, tendo em vista terem sido largamente utilizados nessa função, pelos conhecimentos do espaço geográfico, em relação à safra dos frutos e, não menos importante, serem os principais condutores das canoas. Nota-se ainda que os indígenas serão alçados a condição de livres e vassalos do rei somente a partir da Lei de Liberdade de 1755.

9 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Notícia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Grão Pará, extrahida das mais fidedignas memorias*.

10 Ressalta-se que, em tempos de epidemia, o diálogo com o mundo sobrenatural não se dava apenas em torno da fé católica. Entre a população letrada ou não, na América portuguesa, prevalecia a compreensão da doença enquanto castigo divino, de manifestação de espíritos diabólicos ou de feitiços feitos contra os corpos dos sujeitos. Crenças semelhantes também existiam entre os indígenas e africanos. Feitiçarias, desobediência de tabus alimentares, leis ecológicas, descumprimento do resguardo pós-parto e transgressões para com os deuses poderiam ser encaradas enquanto causas para a incidência de graves moléstias. Percepções essas muitas vezes interpretadas pela ótica do colonizador como atos de ignorância e pactos demoníacos. SOARES, Márcio de Sousa. “Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial”. *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, v. 8, n. 2, p. 419-420, 2001; JESUS, Nauk Maria de. *Saúde e Doença: práticas de cura no centro da América do Sul (1727-1808)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal do Mato Grosso. Cuiabá, 2001 2001, p. 25-26.

Ao perceber que o contágio não cessara, os vereadores da Câmara de Belém solicitaram ao então Bispo Diocesano Dom Guilherme de S. Jozé que se fizessem preces públicas “para que estas inclinassem a piedade de Deus sobre tanta ruína”. O pedido foi aceito e o prelado aprovou a “diligencia católica, e desejando conceder aos rogos dos aflitos moradores, mandou às comunidades quisessem assistir a um ato, no qual se interessava o maior aumento”.¹¹

No dia 6 de novembro de 1748, se ordenou uma “procissão deprecatória”, ou seja, com teor de súplica. E pelas ruas da cidade os cônegos da Sé levavam sobre seus ombros a imagem de Nossa Senhora de Belém, padroeira da cidade e os Beneficiados conduziam a de Sant’Ana, esta era mãe de Maria e avó de Jesus. A devoção à Sant’Ana foi fortemente propagada pelos meios eclesiásticos na América portuguesa, atingido seu ápice no século XVIII. Filha e Mãe consistiam nas duas santas mais cultuadas ao longo do período colonial. E tão frequente quanto os atos devotos dedicados a estas, era a socialização de ambas as imagens, compartilhando espaços nas Igrejas, procissões e lares de fiéis.¹²

Havia a associação dessas “Santas Mães” com o amor divinal, incondicional e sem pecado, sendo Sant’Ana a “Gloriosa Matriarca, raiz da genealogia messiânica, protetora das viúvas, padroeira dos mineradores e moedeiros, cura dos enfermos, guia e mestra”.¹³ Polivalentes em suas atribuições e imensa generosidade, ambas foram escolhidas enquanto poderosas intercessoras diante dos percalços do contágio de sarampo na cidade de Belém.

As imagens de Santo Antônio e São Sebastião também fizeram parte desse cortejo, o primeiro sendo carregado pelos meninos do coro e o segundo por outros sacerdotes.¹⁴ Se considerarmos as simbologias e sentidos atribuídos a esses dois santos ao longo da tradição cristã europeia e aqueles que foram se

11 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Graõ Pará, extrahida das mais fidedignas memorias.*

12 MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: Uma Santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1993, 750 p.28. SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. “Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Santa’Anna”. *Topoi*, RJ, vol. 3, Jul/ Dez, 2002, p. 242.

13 SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. “Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Santa’Anna”, p.243.

14 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Graõ Pará, extrahida das mais fidedignas memorias.*

constituindo na América portuguesa, perceberemos que a escolha destes pelos religiosos não se deu ao acaso.

Santo Antônio teve sua imagem muito associada e celebrada às suas virtudes de professor, missionário e combatente de heresias, especialmente o Islamismo. Mas outra qualidade muito evocada desse santo dentro de toda a cristandade é a função de um agente milagroso. Em sua história de vida constam milagres que vão desde ressurreições até a cura de variadas enfermidades. Santo Antônio de Lisboa carregou consigo, no âmbito do catolicismo popular, a capacidade de ser “casamenteiro”, no entanto, essa não é sua principal virtude sublinhada nos diferentes relatos sobre os seus poderes. O que se destaca, de fato, é o grande poder do santo de “recuperar coisas e pessoas perdidas [sic]”¹⁵.

Se o contágio deixava um rastro de mortes, ruína e temor ao longo da capitania do Grão-Pará, como em alguns relatos da época é colocado, e se a reversão de seus efeitos, bem como o conter do seu disseminar se faziam difíceis, parece bastante recomendado solicitar intercessão ao santo reconhecido por restabelecer sujeitos e coisas então considerados fadados à perda e às mazelas.

A escolha da imagem de São Sebastião, como já pontuado, carregado por alguns sacerdotes nessa mesma procissão, também se tem indícios de que dialoga com um conjunto de interpretações muito acionadas pelos meios eclesiásticos em tempos de peste em relação a este santo. Pelo menos, desde o século VII, São Sebastião era invocado para interceder junto às epidemias e seus percalços. Relata-se que em 680, durante o transporte dos restos mortais (considerados relíquias pela Igreja) do santo para a Basílica de São Paulo Fora dos Muros, a epidemia que se alastrava por Roma cessara naquele momento de traslado. Tanto em Lisboa quanto na América portuguesa¹⁶ também dispomos de relatos de cultos e procissões, acionados por leigos e clérigos, dedicados a São Sebastião.¹⁷

15 VAINFAS, Ronaldo. “Santo Antônio na América Portuguesa: Religiosidade e Política.” *A Revista USP*, (57), pp. 28-30.

16 CARDOSO, Vinícius Miranda. *Emblema sagitado: os jesuítas e o Patrocinium de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI- XVII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, p. 22-30.

17 Outro fator que também se conecta com a devoção ao santo e a crença em sua capacidade de amenizar as epidemias estava associado à simbologia que as flechas representavam, tanto em relação à biografia de São Sebastião como também em momentos de contágios. Jean Delumeau pontua que durante diferentes contextos de peste, na Europa, foi comum ser acionado por

A procissão do dia 6 de novembro, em Belém, retornou à Catedral da cidade após o seu término, de onde no dia seguinte se iniciou um “novenário de preces, fazendo na missa sempre a comemoração de peste”.¹⁸ O termo “comemorar” no excerto da memória não possui o sentido de festejar, mas sim, ao que tudo indica, está relacionado ao seu significado etimológico de “relembrar”, de “recordar” sobre a situação difícil em que se encontravam aqueles sujeitos em meio a uma epidemia. Era uma forma de deixar claras as intenções devocionais daquele ato litúrgico, entre as quais estava a graça sobre o amenizar da enfermidade. Os religiosos da Companhia de Jesus também mandaram rezar missas a esse intento, as quais foram pregadas durante três dias pelo padre Gabriel Malagrida.

E os rogos se multiplicavam pela cidade. Os Capuchos da Província de Santo Antônio de Portugal saíram de seu convento em procissão à meia-noite. Todos descalços, com a imagem de Cristo Crucificado, seguiam para a Igreja da Misericórdia, onde foi rezada uma missa. Seguindo os capuchos, seus irmãos seculares da Terceira Ordem realizaram procissões em três dias distintos. No primeiro dia se direcionaram com “piedosos passos, descalços e cheios de penitentes instrumentos” à Igreja do Rosário dos Brancos. Na segunda procissão, ao segundo dia, seguiram para a da Misericórdia e ao terceiro dia para a Ermida de São João. Levavam as “prodigiosas imagens da Senhora da Conceição, do Senhor dos Passos e de São Francisco”.¹⁹

Os mercedários também promoveram uma série de preces em seu convento, as quais se iniciaram no dia 9 de novembro e se prologaram durante dias naquele espaço. Essas preces eram acompanhadas ainda pela exposição da imagem de Cristo morto e sua Mãe Santíssima, mostradas no cruzeiro para “veneração pública”. Já no dia 18 do mesmo mês, à semelhança dos seus

membros da Igreja e, até mesmo por artistas, a difusão da ideia de que as epidemias se davam feito “chuva de flechas abatendo-se de súbito sobre os homens pela vontade de um Deus encolerizado”. Tal comparação, embora seja mais antiga do que o cristianismo, foi imensamente popularizada pelos eclesiásticos. Do mesmo modo, São Sebastião, por ter morrido enquanto mártir e crivado por flechas, convencionou-se a crer que ele era capaz de afastar as flechas da peste de seus devotos. DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.163-168.

18 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Graõ Pará, extrahida das mais fidedignas memorias.*

19 Idem.

irmãos regulares, os capuchos de Santo Antônio também saíram à meia-noite, descalços pelas ruas da cidade, rezando o *"miserere"*.²⁰ Ao fim, recolheram-se ao convento e "cantaram a missa do tempo com lágrimas e sentimentos".

A devoção católica popular processada em terras luso-americanas deu especial atenção ao culto do "Senhor Morto", representado em sua estátua por Cristo morto, colocado em posição horizontal em um caixão, tendo frequentemente ao seu lado a imagem de sua Mãe, esta poderia ser na figura das várias santas identificadas com Maria em solos coloniais. Do mesmo modo, embora as cenas tratadas a partir dessas esculturas narrassem sofrimento e morte do "Senhor", deveriam ser encaradas enquanto carregadas de graça, vida e saúde para os seus devotos. Há ainda uma forte ideia de que as dores vivenciadas por Cristo deveriam servir de exemplo para que os sujeitos aprendessem a suportar as dificuldades terrenas com resignação e verdadeiro arrependimento de seus pecados.²¹

Os membros da ordem religiosa Nossa Senhora das Mercês não foram os únicos naquele contexto a expor uma figura que representava uma parte da Paixão de Cristo. Imagens que remetiam a outras etapas do martírio de Jesus também foram eleitas para serem contempladas, expostas e levadas pelas ruas da cidade. Entre os dias 19 e 28 de novembro, uma série de orações de "súplica a Deus" foram realizadas pelos carmelitas em seu convento, onde também foi exposta a imagem do Senhor dos Passos no cruzeiro da Igreja. Por volta da meia-noite, no último dia de preces, saíram descalços em procissão, levando consigo a imagem do mesmo Senhor e a de Cristo crucificado até a Igreja da Misericórdia, entoando pelas ruas o salmo *"miserere"*. Após tomarem rigorosa disciplina na igreja, regressaram ao convento e "pela terceira vez flagelaram o corpo" e rezaram uma missa.

20 Salmo em que expressa arrependimento dos pecados. A partir de um trecho do mesmo é possível visualizar melhor tais sentidos: Tende piedade de mim, ó Deus, conforme Tua misericórdia, conforme a multidão de Tuas piedades apaga minhas transgressões. Lava-me completamente de minha maldade, e limpa-me do meu pecado. Porque reconheço meus delitos, e meu pecado está sempre diante de mim [...]. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

21 Em especial poderia ser Nossa Senhora das Dores, também conhecida como Nossa Senhora da Soledade ou Compadecida. AZZI, Riolando. "Do Bom Jesus sofredor ao Cristo Libertador". *Perspectiva Teológica*, v. 18, n. 45, 1986, p. 218-222.

Ao dia 21 de dezembro, iniciou-se uma nova série de preces públicas, dessa vez realizadas pelos Capuchos da Província da Conceição e da Piedade, os quais trouxeram em procissão, também à meia-noite, a imagem do Senhor Morto para a Igreja da Misericórdia. Ao início de janeiro de 1749, juntaram-se aos capuchos os Terceiros Seculares. Juntos caminhavam pelas ruas da cidade descalços e penitentes. Ao fim recolheram-se ao Convento de São José dos Religiosos da Piedade.

As preces e flagelos poderiam ser observados não apenas nas ruas da cidade, conduzidos, em sua maior parte, pelas ordens religiosas, mas também nos lares dos moradores.²² Porém, as ações individuais não bastavam. Estando uma cidade inteira por debaixo da cólera divina, sentia-se a necessidade de penitências públicas, cujos aspectos de “unanimidade” e “quantitativo” “poderiam talvez impressionar o Altíssimo”.²³

Esses cortejos, acompanhados de inúmeras manifestações penitentes e das imagens dos santos, também poderiam estar imbuídos com a intenção de “sanear” a cidade.²⁴ Para isso, apenas expor imagens de santos e rezar missas não era suficiente, era necessário afastar e exorcizar o “grande mal” das ruas e lares dos moradores de Belém em procissões e atos penitentes. A partir dos exemplos aqui citados e analisados, temos a possibilidade de perceber que estes se davam de forma organizada e conectada com os anseios daqueles tempos.

O diálogo tecido com os santos pelos meios clericais ia muito além da eleição e exibição das imagens, acompanhadas pelos pedidos de perdão e bênçãos. A biografia desses sujeitos canonizados deveria servir sempre de recordação e inspiração para os religiosos, sobretudo no que se refere à dedicação ao sacerdócio e à caridade²⁵.

Atender aos socorros espirituais e corporais dos doentes, bem como proceder ações caridosas aos mais necessitados deveria ser considerado um dever e missão desses clérigos na terra. Como procederam a esse respeito alguns desses

22 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrivel contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Graõ Pará, extrahida das mais fidedignas memorias.*

23 DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*, p. 146.

24 PEREIRA, E. “Os santos e a peste no Brasil colonial (1685-1754).” *Revista de História da UEG*, v. 8, n. 2, 2019, p. 10.

25 PEREIRA, E. “Os santos e a peste no Brasil colonial (1685-1754).” p. 11.

agentes no âmbito de alguns cenários epidêmicos no Grão-Pará é o que iremos compreender nas próximas linhas.

Esmolas aos pobres, remédios aos enfermos

O padre Manuel Leonardo, em sua memória, afirma que ao longo da epidemia de sarampo (1748-1750) houve tão grande necessidade que era difícil até mesmo achar galinhas que não custassem meia oitava de ouro. E toda essa situação, de acordo com as recordações sobre aquela epidemia, se devia à grande mortalidade ocorrida naqueles tempos, sobretudo em relação aos indígenas.

A mão de obra indígena foi amplamente explorada nas mais diversas atividades na capitania do Grão-Pará ao longo da experiência de conquista e colonização lusitana. A pesca, caça, extração e beneficiamento de gêneros da floresta conhecidos como as “Drogas do Sertão”, atividades nas casas, fazendas e plantações dos moradores, nas construções de obras diversas, como as câmaras de vereadores, igrejas, fortalezas, entre outras, além dos serviços nos estaleiros e locomoção dos moradores por entre os rios amazônicos, eram algumas das funções em que os braços nativos eram utilizados. Nesse sentido, a diminuição dessa força produtiva era considerada enquanto fator importante para a ocorrência de diversos problemas, entre os quais mencionava-se a pobreza em que muitos moradores alegavam estar diante daquele cenário.

Com a epidemia, assim, afirmava-se ter aumentado o número de pobres e com eles a maior necessidade também de prover esmolas, um pequeno auxílio para o seu sustento. Manuel Leonardo comentava que eram muitos os sujeitos pedintes e muitos os esforços dos missionários a fim de acudi-los, os quais entre as suas obras “exercitavam a da caridade”. O bispo Miguel de Bulhões, no entanto, em um requerimento enviado ao rei D. João V, em setembro de 1749, comentava a respeito das dificuldades em se proceder a tal obra, tendo em vista que *“eram tantas as petições dos pobres, que já não tem com que os socorrer”*. Bulhões requeria ao rei o devido socorro, o qual poderia ser enviado ao Provedor-Mor ou a ele mesmo, para que pudesse distribuí-lo entre as localidades do bispado do Pará. A missiva era finalizada com os votos de lealdade do clérigo

secular²⁶ em dar a conta devida das esmolas doadas, caso fossem agraciadas pelo monarca.²⁷

Por decreto real, caberia ao governo e à provedoria do Estado do Maranhão e Grão-Pará prover o pagamento do bispo e seus ministros, bem como das esmolas necessárias.²⁸ Contudo, com os prejuízos causados pela epidemia, as rendas arrecadadas para a Provedoria da Fazenda também sofreram diminuições. Tanto é que no entendimento do Conselho Ultramarino, as esmolas solicitadas pelo bispo Bulhões deveriam ser cedidas pela coroa portuguesa a partir do envio de moedas, as quais deveriam ser remetidas e entregues ao clérigo apenas uma vez. A Provedoria ficava dispensada de devolver à Fazenda Real a determinada quantia, tendo em vista a falta de meios para isso naquela situação.²⁹

Como podemos analisar a partir dos relatos mencionados, por vezes, a forma como se materializavam as ações voltadas às doações de esmolas aos mais pobres sofria interferências das diferentes circunstâncias ocorridas em solo colonial, entre as quais as epidemias. Nesse sentido, os desdobramentos das enfermidades aumentavam o número de pedidos de ajuda, do mesmo modo em que também geravam maiores dificuldades em atender à demanda de solicitações que cresciam com maior intensidade em tempos de crise. E se os agentes estabelecidos na capitania do Grão-Pará não tinham meios para arcar com essa obrigação, cabia à principal autoridade secular do bispado acionar estratégias para isso. Nesse caso, lançou mão de um requerimento enviado diretamente à coroa, solicitando ajuda para tal. Era a autoridade real que

26 Em suma, o clero católico possui duas grandes divisões: os seculares e os regulares. Os seculares, do latim *saeculum* (mundo), formavam o clero que vive junto aos leigos no cotidiano paroquial, com o compromisso de viverem em estado de castidade e obediência, sendo isentos do voto de pobreza, o que lhes permite possuir bens materiais em seu nome. Tem como superior imediato, o bispo diocesano (no caso analisado neste trabalho, era o próprio João Evangelista). Já os regulares, do latim *regulate* (regra), é o clero que segue a regra do fundador de uma ordem religiosa, como os Inacianos, por exemplo, seguidores da Regra de Santo Inácio de Loyola. Este clero era organizado em comunidades localizadas em mosteiros e conventos, tendo como superior imediato um membro da própria ordem religiosa. LIMA, João Antônio Lacerda. *“Pessoas de vida e costumes comprovados”: Clero Secular e Inquisição na Amazônia setecentista*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016, p. 13.

27 Requerimento do Bispo do Pará, D. fr Miguel de Bulhões e Sousa, em 20 de setembro de 1749. AHU_ACL_CU_013, Cx. 31, D.2925.

28 Decreto do rei D. João V. AHU_ACL_CU_013, Cx 30, D. 2892.

29 Requerimento do Bispo do Pará, D. fr Miguel de Bulhões e Sousa, em 20 de setembro de 1749. AHU_ACL_CU_013, Cx. 31, D.2925.

decidiria se caberia ou não atender a essas requisições dos meios eclesiásticos, os quais encontravam-se subordinados ao poder real via sistema de padroado.³⁰

O ato de doar esmolas, além da questão prática de prover alguma ajuda básica ao sustento e sobrevivência dos súditos na colônia, ponto importante para manter ocupada as possessões no além-mar, possuía uma função sacralizada, ou seja, era relacionada com o exercício da caridade que o bom cristão deveria ter na terra. Fazia parte de um conjunto de virtudes teológicas, as quais deveriam ser exercidas e incentivadas pelos eclesiásticos.³¹ Desse mesmo modo, a atitude caridosa foi pauta de várias ações dos clérigos na América portuguesa em diferentes ocasiões, seja naquelas mais direcionadas ao calendário litúrgico ou em momentos mais específicos como nos episódios epidêmicos.³²

A atuação dos religiosos, mais especificamente dos clérigos regulares, também esteve voltada ao tratamento das enfermidades de seus rebanhos. Desempenharam por muitas vezes o papel de “*médicos da alma e do corpo*”, funções não descoladas de sua missão evangelizadora.³³ Daniela Calainho chama atenção que a tarefa missionária e educacional, delegada aos jesuítas, por exemplo, nos domínios ultramarinos lusos e sua atuação na área da saúde eram projetos integrantes e complementares, onde quer que tenham se fixado, atuando no tratamento de doenças e epidemias, fundando hospitais, estudando as plantas na região e, sobretudo, mantendo eficientes boticas e enfermarias na Europa, África, Oriente e Brasil.³⁴

30 O padroado era o sistema que organizava a Igreja secular no Brasil. O direito ao padroado fora concedido à coroa portuguesa pelo papado, com a condição de que o rei assegurasse e estimulasse os direitos e a organização da Igreja em suas possessões coloniais. Foi a partir desse sistema que se financiou a expansão do catolicismo nas colônias portuguesas. Decisões como a construção de Igrejas, conventos, pagamentos de côngruas e demais ações eram decididas pela Coroa e influenciava diretamente na atuação dos clérigos. HOORNAERT, Eduardo. “A Igreja Católica no Brasil Colonial.” In: BETHEL, Leslie. *A América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, vol. I, 2018, p. 562.

31 HOORNAERT, Eduardo. “A Cristandade na Primeira Época colonial”. In: *História da Igreja no Brasil*. Tomo 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, p. 342.

32 Pereira, E. “Os santos e a peste no Brasil colonial (1685-1754).” p. 23.

33 SILVA, Paulo José. “Medicina do corpo e da alma: os males corporais e o exercício da palavra em escritos da antiga Companhia de Jesus”. *Memorandum*, n. 5, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2003, p. 50.

34 CALAINHO, Daniela Buono. “Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial”. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 19, 2005, p. 62.

Em algumas cidades, as Farmácias da Companhia foram as únicas existentes e mesmo quando se estabeleciam outras, as boticas dos padres, “pela sua experiência e longa tradição, mantiveram a primazia”. No que diz respeito à capitania do Grão-Pará, a botica³⁵ administrada pelos jesuítas em Belém, no colégio de Santo Alexandre, teve grande importância na manipulação dos remédios e instrumentos necessários para o trato das doenças, os quais se faziam ainda mais requisitados em momentos de epidemia.³⁶ Contudo, a atuação dos missionários nesse sentido não era isenta de conflitos e animosidades.

Menciona-se que entre os tratamentos utilizados ao longo da “epidemia de sarampão”, utilizou-se alguns remédios provenientes da botica “e dos que por tradição se lhes atribuem virtudes nas plantas que produz o País”, porém não foram eficazes para combater a enfermidade.³⁷ Ainda sobre a necessidade referente aos remédios e tratamentos dos enfermos, os vereadores da câmara de Belém solicitaram à Coroa o envio “de um boticário com sua botica”, já que no momento, meados de 1749, alegavam não haver nenhum profissional deste ramo na cidade.³⁸ Podemos visualizar que os camaristas requeriam um agente oficial para o exercício do cargo, já que na prática os jesuítas já exerciam esta função na região, inclusive com uma botica no colégio do Pará. Parece, contudo, que tal fato não era considerado suficiente para dar conta das necessidades dos moradores, ao menos não pela ótica de algumas autoridades.

35 As boticas eram espécies de estabelecimentos existentes para fornecimento de medicamentos. Os boticários, por sua vez, eram responsáveis pela manipulação dos medicamentos recomendados por médicos ou cirurgiões. Os boticários aprendiam o ofício com outro boticário ou frequentando aulas na faculdade de Coimbra. Contudo, é válido ressaltar que no contexto da América portuguesa havia uma flexibilização na arte de curar, atuando nesta área sujeitos que não tivessem exatamente esta formação, como cirurgiões, médicos e, não menos importante, os próprios religiosos. Cf. JESUS, 2001, p. 81; SOARES, Márcio de Sousa. “Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial”. In: *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, vol. VIII(2), 2001, p. 409.

36 A partir do “Inventário das propriedades inicianas no Grão-Pará e Maranhão” é possível visualizar que a mesma continha frascos diversos com remédios, alguns provenientes do Reino, manuais de medicina e até mesmo materiais específicos para realização de sangrias. “Inventário das propriedades inicianas no Grão-Pará e Maranhão”. Após 1759. ARSI. Bras. 28.

37 Carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, para o rei D. João V, em 26 de abril de 1749. *AHU*, Grão-Pará - Avulsos, Cx.31, D.2910.

38 APEP, Fundo: Secretaria da Capitania do Pará. Bandos, Representações, Regimentos e Portarias. Códice 55- 1749-1755.

Tem-se indícios de que a botica administrada pela padres, por inúmeras vezes, provia de remédios várias localidades da capitania, além da cidade. Contudo, em meio a uma epidemia daquela proporção, não se descarta a possibilidade de ausência e dificuldades nos preparos dos remédios. Os religiosos inacianos, no que se refere à administração de sua botica, ainda foram acusados de cobrar preços exorbitantes pelas drogas manipuladas no tempo de funcionamento.³⁹ Evidentemente não podemos descartar que as farpas e acusações mútuas trocadas entre missionários, autoridades e colonos já era uma realidade antiga no Grão-Pará, mas que em tempos de epidemia acirravam-se.⁴⁰

Outro ponto que não pode ser esquecido é que por meio da observação das vivências e conhecimentos indígenas em relação à natureza e suas potencialidades medicinais, os religiosos, especialmente os jesuítas, desenvolveram importante parte de suas agendas de práticas curativas.⁴¹ As ações e rituais de cura indígenas, no entanto, foram lidas pelo olhar do colonizador e missionário enquanto práticas hereges e incivilizadas, indo de encontro aos preceitos morais defendidos pela religião católica apostólica romana. Contudo, como nos atenta Claudia Sousa, pajés e jesuítas se apropriaram de técnicas e rituais um dos outros, constituindo novas vivências de religiosidade na Amazônia, as quais foram eivadas por conflitos e também disputas pelos espaços de cura.⁴² Do mesmo modo, a enfermidade considerada enquanto um castigo divino

39 MENDONÇA, Marcos Carneiro (org.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751- 1759*. Brasília: Senado Federal, 2. ed. Tomo III, 2005, p.158.

40 Nota-se que os missionários, amparados pelo Regimento das Missões (1686), o qual vigorou até o fim do poder temporal das aldeias exercido pelos religiosos e a decretação do Diretório dos Índios em 1757, tinham o poder espiritual e temporal dos aldeamentos, sendo incumbidos pela administração dos índios aldeados, inclusive, pela repartição destes entre os serviços dos moradores e da Coroa. O poder exercido pelos religiosos diante das populações indígenas aldeadas foi considerado, muitas vezes, por moradores e autoridades como entraves ao acesso a essa mão de obra, alegando ficarem ausentes de braços em função do controle exercido. Tais discursos também emergiam com força em momentos de crise epidêmicas. CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda. “Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (século XVII e XVIII)”. *Revista Varia História, Belo Horizonte*, v. 27, n. 46, jul./dez., 2011, p. 605; MELLO, Marcia Eliane de Alves de Souza e. “O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa”. *Clio – Série de Revista Histórica*, n. 27-1, 2009, p. 70.

41 SOUSA, Claudia. *A “enfermidade era dilatada e os enfermos infinitos”: os efeitos epidêmicos no estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2013. p. 123-126.

42 Idem, p. 123.

também poderia ser acionada pelos missionários, enquanto prova irrefutável da necessária conversão dos indígenas ao grêmio da Igreja, para que assim atingisse a possível salvação após a morte, esta tão frequente e possível em tempos de epidemia.⁴³

Além dos remédios voltados para amenizar as dores do corpo, como aqueles manipulados e preparados nas boticas, os religiosos empregaram grande esforço para ministrar aqueles que eram considerados “os mantimentos da alma” pela Igreja: os sacramentos. A administração desses era compreendida como imprescindível aos seus rebanhos, mais ainda aqueles que se encontravam enfermos e próximos da morte.

Ao longo da epidemia de sarampo (1748-1750), o clérigo Manuel Leonardo destaca em seu relato que houve certo momento no qual “*as lembranças dos mortos*” eram tão contínuas na cidade de Belém que “*se sucedeu sair o Santíssimo pela manhã e recolher-se ao jantar, e o mesmo se observou de tarde*”. O Santíssimo “*Pão dos Anjos*” também foi exposto no Colégio de Santo Alexandre. Os mercedários, a pedidos do povo, também fizeram louvores com o “*sacramento exposto*”, ocasião na qual o padre Pedro Mendes, comendador do convento de Nossa Senhora das Mercês, expôs com “*magistral eloquências, e com espírito heroico, as infelicidades do Pará*”.⁴⁴

A saída pela cidade e a exposição do Santíssimo nas Igrejas de Belém, diante daquele cenário epidêmico, podem ser compreendidas a partir de uma dupla lógica de fatores coexistentes. Primeiramente se conectava com a própria forma de atuação da Igreja Católica, especialmente em respeito às ordenações delineadas após o Concílio de Trento⁴⁵, mas também era resultante de uma preocupação com o perdão dos pecados, purificação e, não menos importante,

43 SOUSA, Claudia. *A “enfermidade era dilatada e os enfermos infinitos”: os efeitos epidêmicos no estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. p. 115, 120-121.

44 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Notícia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Grão Pará, extrahida das mais fidedignas memorias*.

45 O Concílio ratifica e ordena uma prática já bem antiga na tradição da Igreja, a qual todos os fiéis deveriam adorar a Cristo a partir do Santíssimo Sacramento, bem como também deveriam levá-lo, quando possível, em procissões pelas ruas e lugares públicos, para que o maior número de devotos pudesse manifestar sua adoração e gratidão com Deus, já que neste ato sacramental se materializava a presença de Cristo. Recomendava-se ainda, do mesmo modo, a adoração do Santíssimo “*por meio da Sua exposição solene*”. VENTURA, Margarida Garcez. “Reflexões sobre a majestade: o culto do Santíssimo Sacramento nos Livros de Visitações e Pastorais da igreja de São Pedro da Ericeira”. *Didaskalia*. Lisboa, v. 28, n. 2, 1998, p. 174.

com a preparação para a “boa morte”, conforme os ditames cristãos. Esses receios e temores, que se materializavam também em práticas devocionais, não eram apenas acionados quando ocorria uma enfermidade, mas certamente eram invocados com maior clareza, força e constância nesses momentos.

Levar o Santíssimo Sacramento ao encontro dos doentes fazia parte de um conjunto de obrigações que os párocos tinham, inclusive, estabelecidas pelas “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”⁴⁶. Nesse sentido, caberia aos clérigos diocesanos, dessa forma, não somente aplicar os devidos sacramentos aos doentes que lhes procurassem, como deveria fazer parte de sua função descobrir e atender quais enfermos nas suas freguesias tinham necessidade para tal. Do contrário, caso fossem omissos ou relaxados de tal incumbência, seriam passíveis de receberem certas punições, ainda que estivessem sob conjunturas epidêmicas.⁴⁷

Conforme os contágios se disseminavam e ceifavam vidas com maior rapidez na capitania do Grão-Pará, intensificavam-se os esforços e preocupações dos meios eclesiásticos em relação à aplicação dos recomendados sacramentos em tempo hábil, ou seja, antes da morte do enfermo. Nos idos de 1748 e 1749, as portas dos conventos na cidade do Pará foram abertas “*tanto de noite, como de dia*” para atender às confissões e, conseqüentemente, absolvições dos muitos enfermos para os “*poucos religiosos*” que ali se encontravam para tamanha demanda.

O sacramento da “Confissão ou Penitência” era considerado enquanto primordial para o perdão das culpas. Após os três passos obrigatórios desse ato sacramental, os quais consistiam na contrição (arrependimento dos pecados), confissão “oral e inteira” dos pecados e realização da penitência estipulada pelo confessor, poderia o penitente “*alcançar perfeita remissão de seus pecados, amizade*

46 Documento promulgado em 1707, a partir de um sínodo diocesano ocorrido no Arcebispado da Bahia, no qual estavam estabelecidos uma série de diretrizes que deveria orientar a atuação dos clérigos na América Portuguesa. Baseavam-se ainda nas Constituições portuguesas e diretrizes estabelecidas pelos Concílio de Trento. NEVES, Lucia Maria Bastos; NEVES, Guilherme Pereira. Constituição. Dossiê: História Conceptual no Mundo Luso- Brasileiro. 1750-1850. *Ler História* [online], v. 55, 2008, p. 58.

47 VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720.* São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853, pp. 58, 67.

e paz com Deus”.⁴⁸ As orientações da Igreja também estipulavam que os párocos que se recusassem ou fossem negligentes quanto ao ato de deixar falecer alguém sem confissão ou demais sacramentos necessários, além de terem sua alma culpada, poderiam ser presos e suspenso seu Ofício e Benefício.⁴⁹

Os sacramentos necessários para o “bom morrer” faziam parte de um conjunto de ações e obrigações dos clérigos para com os cristãos católicos. Era fruto de uma elaboração antiga, na qual a Igreja e seus representantes seriam os interlocutores habilitados para ministrar os meios que levariam à misericórdia divina.⁵⁰ Contudo, torna-se perceptível quando analisamos momentos específicos, como a ocorrência de epidemias, uma sinalização maior em relação a esses ritos, inclusive, sendo descritos de forma conectada aos efeitos das enfermidades no passado colonial.

Em carta enviada ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, o bispo e governador interino do Estado do Grão-Pará e Maranhão, D. fr. Miguel de Bulhões, afirma que em meados de 1755, uma epidemia acometeu a cidade de Belém do Pará. O bispo a descreve enquanto “[...] *uma dissolução de sangue tão rápida, que no tempo peremptório de três dias tira a vida, acometendo logo no seu primeiro impulso a cabeça, de sorte, que apenas permite lugar para se receberem os sacramentos*”.⁵¹

Se os efeitos da epidemia se lançavam rapidamente sobre os sujeitos, levando-os à morte em pouquíssimos dias, mais rápido deveria ser a ação sacramental aos enfermos, aproveitando-se das brechas que a doença poderia permitir, seja no tempo permitido de sobrevivência ou mesmo dos poucos espaços no corpo não acometidos pelas sintomáticas para que os sacramentos como batismo, e sobretudo a extrema unção, pudessem ser realizados sem maiores problemas.

Assim, as ações referentes às esmolas aos mais necessitados, bem como a atuação no que se refere à administração dos remédios do corpo e da alma, foram algumas das demandas que se colocaram aos religiosos na capitania do

48 VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720, p. 57.

49 Idem, p. 49.

50 RODRIGUES, Claudia. “A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista.” *Varia hist.* [online]. 2008, v. 24, n. 39, p. 260.

51 Ofício do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa, em 3 de setembro de 1755. AHU_ACL_CU_013, Cx.39, D. 3644.

Grão-Pará. Diante de alguns cenários epidêmicos nos setecentos, tais questões se colocavam de forma mais nítida ainda, sendo eivadas por medos, tensões e outros processos críticos provenientes dessas conjunturas. Longe de se materializarem apenas como ações pontuais em tempos de enfermidades, essas vivências também se articulavam com um conjunto de representações, crenças e obrigações voltadas aos clérigos, não somente enquanto servos da Igreja, mas também enquanto súditos subordinados à Coroa lusitana.

Alguns percalços provenientes das doenças que se colocavam diante desses religiosos, inclusive, serviram de motivação para que alguns deles estabelecessem uma comunicação com as esferas normativas ligadas à Metrópole a fim de que fossem atendidos em suas pautas. Com a grande mortalidade que se presenciava com as epidemias, uma dessas questões era referente aos cadáveres dos mortos, os quais naqueles tempos nem sempre se enterravam conforme orientava a Santa Igreja.

“Serviam os campos de campa aos cadáveres”

O problema referente aos cadáveres insepultos foi algo que atravessou diferentes epidemias ao longo dos setecentos no Grão-Pará. No ano de 1762, segundo os relatos de uma memória pelo tenente coronel Teodósio Chermont, ocorreu um contágio em que ceifou com grande força especialmente os indígenas que trabalhavam no estaleiro da cidade de Belém. Afirmou-se ainda que a *“mortandade foi tanta que raras as vezes se abria sepultura para um só cadáver”*.⁵² Bem, não era a primeira vez que os indígenas eram as principais vítimas acometidas pelas doenças e nem a única na qual seus cadáveres eram enterrados sem maiores cuidados.

O padre Manuel Leonardo menciona na memória sobre o “Grande sarampo” (1748-1750) que os mortos foram tantos naquela situação que já não havia nos conventos sepulturas para os enterramentos em Belém. De acordo ainda com esse documento:

Já não haviam pretos, que levassem os defuntos, porque ou temerosos do contagio, ou menos compassivos da dor, ausentavam-se de semelhantes

52 CHERMONT, Teodósio Constantino de. “Memória dos mais temíveis contágios de bexigas e sarampo d’este Estado desde o ano de 1720 por diante”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, t. 48, p. 1, p. 28-30, 1885.

atos. Os escravos eram levados pelos mesmos Senhores, e os iam lançar às feras nos matos vizinhos à Cidade, como o Peri, e S. José, outros ao mar, nas portas das Igrejas, e finalmente outros expostos à misericórdia dos vivos [...] ⁵³

A partir dessas lembranças é possível visualizarmos algumas percepções lançadas, a partir da ótica ocidental, lusitana e cristã, não somente sobre os locais em que deveriam ser enterrados os mortos, como para quais sujeitos eram delegadas as funções de entrar em contato, pôr as mãos, deslocar e enterar os corpos transformados em cadáveres. O morto é considerado por muitas sociedades enquanto algo carregado de impurezas, cujo contato representa perigo para o mundo nas normas, essas estabelecidas de acordo com as particularidades das representações e estruturas sociais de cada grupo. ⁵⁴

Na capitania do Grão-Pará, em meio a uma epidemia ocorrida em fins da primeira metade do século XVIII, cabia aos escravos negros a função de recolher os defuntos expostos, contudo, esses por temor do contágio se recusavam a tal serviço. Lembremos ainda que nessa epidemia, bem como em outras ocorridas no período colonial, a maior parte dos mortos consistia em indígenas e mestiços, os quais serviam, em grande medida, também de escravos aos moradores. E eram esses mesmos sujeitos que também tinham seus corpos expostos, lançados aos rios, ruas, matos e portas das igrejas pelos seus senhores.

Cerca de um pouco mais de duas décadas após a epidemia de sarampo, a pauta sobre os sepultamentos tornava à baila, dessa vez era uma epidemia de bexigas que se abatia na capitania do Pará, entre os anos de 1776 e 1778. A questão acerca dos mortos e seus cadáveres era narrada pelo bispo D. João Evangelista, em uma carta enviada à secretaria de Estado dos Negócios do Reino. Evangelista informa que diante daquela “horrorosa epidemia” havia sido procurado pelo presidente do senado da Câmara de Belém, o Juiz de Fora Mathias José Ribeiro, o qual havia lhe falado sobre a necessidade de se fazer um cemitério nos arredores da cidade para se enterrarem os mortos,

53 LEONARDO, Manuel Ferreira. *Noticia verdadeyra do terrível contagio, que desde Outubro de 1748. ate o mez de Mayo de 1749. tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Grão Pará, extrahida das mais fidedignas memorias.*

54 Rodrigues, J. C. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

principalmente índios e escravos, “porque já não havia nas Igrejas sepulturas, que não estivessem cheias”.⁵⁵

Os enterros realizados nas igrejas foram uma prática muito comum e importante no passado colonial. Aliás, entre a Idade Média e meados do XVIII havia a perspectiva de uma íntima relação entre o mundo dos mortos e dos vivos, e os cemitérios localizados nos terrenos das igrejas era um exemplo disso. Ainda nesse contexto, havia uma forte crença no sobrenatural e que os rituais poderiam garantir uma vida eterna após a morte. Dentro de uma lógica cristã e europeia, de um modo geral, o enterro no grêmio desses locais era visto como uma das estratégias de salvação da alma, já que nesses espaços se estaria mais próximo a Deus, não rompendo totalmente com o mundo dos vivos, por meio das orações.⁵⁶

Os desdobramentos da epidemia de bexigas (1776-1778) parecem ter colocado uma questão importante à autoridade eclesiástica na figura do bispo: se já não havia espaços suficientes para a realização de sepultamentos nas igrejas, estes deveriam ser realizados em outros lugares. Essa demanda não se dava por conta, necessariamente, de uma mudança no sentido de compreender a morte e seus rituais, na concepção ocidental e cristã da época. Lógica essa também eivada por um sentido hierárquico, como poderemos visualizar mais adiante.

O bispo fez questão de destacar ao secretário de Estado dos Negócios do Reino a sua concordância com “tão piedosa resolução do Senado” e que tratou de emitir recomendações aos vereadores para que se procedesse com brevidade a dita obra e, assim que estivesse concluída, mandaria benzer o local “na forma do ritual romano”. Informado pelo procurador da Câmara de que o muro não havia sido construído pois “o governador impedia de fazer”, João Evangelista foi enfático ao responder que

55 Ofício do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa, em 3 de setembro de 1755. AHU_ACL_CU_013, Cx.39, D. 3644.

56 ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos seguido do Envelhecer e Morrer*. Tradução: Plinio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 12; REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 23, 171; ROSSI, Daniela Silveira, WEBER, Beatriz Teixeira. *A transferência do cemitério da matriz: a saúde presente no discurso religioso (Santa Maria/ RS no século XIX)*. Trabalho apresentado no XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS, São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2014, p.2.

[...] não mandava benzer o tal Cemitério, sem ao menos o cercarem de páos à roda, porque de outra sorte iriam os cães, e as feras desenterrar os Corpos para os comerem, entrariam os gados a pastar em cima, e outras indecências indignas da piedade Cristã, que se deve usar com os que morrem no grêmio da Igreja Católica [...]⁵⁷

A preocupação do bispo voltada para a cercadura do cemitério estava atrelada à ideia de que para a “boa morte” era indispensável a realização dos rituais fúnebres, em que o sepultamento digno era um dos processos para ter a salvação da alma. José Reis aponta que uma das formas mais temidas de morte era a aquela sem sepultura certa, e o “morto sem sepultura era dos mais temidos dos mortos”. Assim, morrer sem enterro digno era o mesmo que “virar alma penada”.⁵⁸

O cemitério seria para “se enterrarem os mortos, principalmente índios e escravos”. Assim, o espaço “extramuros” da cidade, o qual deveria ser feito às pressas e sequer contava com uma cercadura, era destinado a certas parcelas da população da cidade de Belém. Nesse sentido, não somente os enterros que comumente eram realizados nas igrejas⁵⁹, mas a própria escolha e situação de outros locais em que os sepultamentos eram feitos foram envoltos por uma hierarquia social.

A própria escolha pela construção de um espaço fora das igrejas para se enterrarem os mortos já era um indicativo dessa noção hierárquica. Mesmo os escravos ou gente pobre livre, porém batizados, deveriam ser enterrados nelas.⁶⁰

57 Ofício do governador interino do Estado do Maranhão e Pará, Bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa, em 3 de setembro de 1755. AHU_ACL_CU_013, Cx.39, D. 3644.

58 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*, p. 171.

59 Alguns autores que se debruçaram sobre a temática, lançam luz em seus estudos sobre casos de construção de cemitérios, em grande medida, realizados pelas autoridades, os quais eram destinados aos criminosos, indigentes, escravos e demais sujeitos desprovidos e desprivilegiados, em uma sociedade altamente hierarquizada, como era no Brasil colonial e imperial. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*, p. 193-202; BRAVO, Mirla Nascimento. *Cemitérios (dos) desprivilegiados no Rio de Janeiro escravista*. Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO, 23 a 27 de julho de 2012, p. 1-9. COE, Agostinho Junior Holanda. “*Nós, os ossos que aqui estamos, pelos vossos esperamos*”: *A higiene e o fim dos sepultamentos eclesiásticos em São Luís (1828-1855)*. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em História Social da Universidade Federal do Ceará, 2008, p. 105-107 (Dissertação de mestrado).

60 VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Babia. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720*. São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853, pp. 58,

Embora, no contexto das bexigas (1776-1778), seja colocado como argumento a falta de espaços nos grêmios sagrados devido ao aumento do número de mortos pela enfermidade, contudo, não se menciona os possíveis sepultamentos de colonos, religiosos e demais moradores naquele espaço extramuros na cidade. Embora indígenas e escravos tenham sido as principais vítimas, não foram as únicas, tanto é que o governador João Pereira Caldas (1772- 1780) adjetiva aquele contágio como uma “geral epidemia de bexigas”, sinalizando seu alastrar por vários grupos e localidades.

Ainda que a construção desse cemitério tivesse sido pensada para abrigar os cadáveres daqueles sujeitos, a preocupação do bispo para que o espaço tivesse as mínimas condições para o sepultamento dos mortos, conforme os preceitos cristãos, não deixou de ser existente. Aliás, como já mencionamos, tal ação estava de acordo com as normas estipuladas pela Igreja sobre os enterramentos na América portuguesa.

Na tentativa de persuadir o governador para não embargar a construção do referido muro, o bispo relata ter feito “uma reflexão moral” sobre a piedade que se deve ter diante dos mortos. Porém, Pereira Caldas, “sem se deixar penetrar da dita reflexão”, não permitiu a realização de tal obra, argumentando que viu muitos espaços assim sem cercadura na capitania do Piauí.⁶¹ Ainda assim o terreno recebeu as bênçãos do bispo, que enfatizou que só benzeu o local, pois tinha ciência da importância do cemitério “pela muita gente que morria”. Segundo as palavras de Evangelista, mesmo depois da bênção feita, o espaço ainda se encontrava sem muro algum, exposto:

[...] não só aos cães e as feras, mas também aqui alguns índios, ou pretos que vão desenterrar os cadáveres, e cortam- lhe as mãos, e braços, para executarem as suas antigas superstições e diabruras, como tem acontecido muitas vezes [...].⁶²

67.

61 Pereira Caldas foi nomeado governador do Piauí por ordem régia em 1759, ficando em posse do cargo até o ano de 1769, ocasião em que volta ao reino. SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “Uma vida dedicada ao Real Serviço: João Pereira Caldas, dos sertões do Rio Negro à nomeação para o Conselho Ultramarino (1753-1790)”. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 26, n. 44, p. 499-521, jul./dez. 2010.

62 Ofício do bispo do Pará, D. fr. João Evangelista Pereira da Silva, em 15 de setembro de 1777. *AHU*, Grão-Pará- Avulsos, Cx.77, D. 6449.

Mais uma vez, a importância de uma cercadura para o cemitério era enfatizada pelo bispo. Dessa vez lança mão de casos de “superstições” e “diabru-ras” feitas com restos mortais dos cadáveres ali enterrados. O uso de partes humanas em “diferentes sortes de feitiçarias” foi algo não somente presente na Colônia quanto perseguido pela Igreja Católica.

De acordo com Luiz Mott, as práticas religiosas com utilização de partes corporais de cadáveres humanos foram acionadas por diferentes setores da sociedade e em distintas temporalidades. Ainda na Europa medieval, tais práticas já eram realizadas, como o culto a restos mortais de santos, considerados relíquias, por exemplo. Entretanto, pela percepção a partir da ótica do Tribunal do Santo Ofício, estas, consideradas como abençoadas, em nada tinham a ver com uma série de outras ações praticadas por negros, índios, mestiços e brancos, em que o ato de usar partes de cadáveres em rituais era considerado feitiçaria e bruxaria.⁶³

Assim, a preocupação com esse espaço não se dava apenas em relação ao enterro dos mortos, mas também sobre as práticas “diabólicas” que ali poderiam se constituir. Havia distintos referenciais em torno da morte, as quais também poderiam se materializar em diferentes ritos diante daqueles espaços reservados ao sepultamento dos mortos, sobretudo em uma sociedade multi-étnica como era a do Grão-Pará colonial. Do mesmo modo, ações em relação ao sepultamento de boa parte dos mortos pelas bexigas foram eivadas por hierarquias e desigualdades naturalizadas naquela sociedade de Antigo Regime.

A narrativa constituída pelo bispo e enviada à secretaria de Estado do Reino também nos serve para atentar ao fato de que era uma ação que não se dava apenas a título de informar o que se passava em relação aos mortos e sepultamentos em tempos de bexigas. Tal ato se alinhava, sobretudo, ao fato de que a atuação dos bispos, em muitos assuntos, dependia da autorização régia ou mesmo de seus representantes nas colônias, como os governadores.⁶⁴ E como a demanda de João Evangelista não havia sido atendida por Pereira Caldas, inclusive sendo transpassada por tensões e farpas,⁶⁵ a carta se constituía

63 MOTT, Luiz. “Dedo de Anjo e Osso de Defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”. *Revista da USP*, São Paulo, v. 31, p. 112-119, 1996.

64 AZZI, Rioldo. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: *História da Igreja no Brasil*. Tomo 2, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 170.

65 João Evangelista dizia em sua carta que percebeu que o governador Pereira Caldas “não buscava nem a glória de Deus, nem da Sua Majestade, mas tão somente a sua glória”. Ofício do bispo do

também em uma estratégia de ser atendido pela Coroa portuguesa naquilo que, na percepção do eclesiástico, era fundamental para os rituais fúnebres de acordo com as reflexões e respeito cristão que se deveria ter com as almas dos mortos.

Considerações finais

As epidemias, frequentemente ocorridas no passado colonial amazônico, foram um dos desafios sentidos e narrados pelos clérigos que por esses rios e terras se deslocaram. Pelos registros deixados, ao longo da ocorrência de epidemias específicas ocorridas na capitania do Grão-Pará, entre 1748 e 1776, nos é possível visualizar a interpretação desses contágios sob a luz de uma compreensão religiosa, na qual estes nada mais eram do que resultado dos pecados dos homens.

Preces, novenas, missas, procissões, sacramentos e pedidos de esmolas aos mais pobres foram algumas das ações empreendidas pelos religiosos a fim de que pudessem não somente alcançar alguma forma de clemência divina, com o amenizar dos contágios, mas também porque eram interpretados como caminhos necessários para se alcançar o perdão e a “boa morte”. Do mesmo modo, esse conjunto de atos devocionais faziam parte das obrigações as quais os eclesiásticos deveriam cumprir, ainda que com “perigo de morte” nos contextos de crises epidêmicas. Administrar os “remédios da alma”, mas também aqueles para amenizar ou curar as dores do corpo, se integraram às ações dos missionários, sobretudo empreendidas pelos jesuítas no Pará setecentista.

Os momentos epidêmicos também serviam para que a atuação religiosa se valesse para ampliar as noções de medo e de punição a fim de ratificar a necessidade dos atos devocionais e de conversões de almas ao grêmio da Igreja diante das populações em solo colonial. A partir de tais contextos específicos se delineou uma demanda não apenas voltada aos vivos e enfermos, mas também àqueles que haviam tido suas vidas ceifadas pelas doenças. O problema em relação aos cadáveres insepultos, ou enterrados em espaços precários, os quais estavam fora dos terrenos da Igreja, foi algo que atravessou diferentes

Pará, D. fr. João Evangelista Pereira da Silva, para o secretário de Estado dos Negócios do Reino, visconde de Vila Nova de Cerveira, D. Tomás Xavier de Lima Vasconcelos Brito Nogueira Teles da Silva, em 15 de setembro de 1777. *AHU*, Grão-Pará- Avulsos, Cx.77, D. 6449.

epidemias na capitania. Se aos vivos caberia os rogos, penitências e sacramentos, aos mortos, porém batizados ainda em vida, mesmo que fossem indígenas e escravos, deveriam ser resguardados os direitos reservados aos cristãos diante da morte, como o enterro com sepultura certa e em lugares sagrados para que suas almas fossem encomendadas a Deus.⁶⁶

Dessa forma, longe de serem práticas e percepções constituídas apenas em decorrência das doenças, embora a partir delas também tenham emergido sentimentos e agências específicas, as experiências dos clérigos se manifestavam ligadas a processos mais amplos como ao projeto evangelizador e com as vivências do catolicismo na América Portuguesa.

Por meio daquilo que se mobilizou em tempos de epidemia pelos religiosos, bem como as comunicações realizadas entre esses e as instâncias metropolitanas, especialmente aquelas tecidas pelos bispos, ainda se tem a possibilidade de compreender alguns dos desafios e limitações que se colocavam a esses agentes, representantes da Igreja e ao mesmo tempo súditos e subordinados à Coroa lusitana. Ainda que tais processos tenham sido contemplados de forma limitada neste trabalho, apontamos tais experiências enquanto um caminho possível de ser ampliado no que diz respeito às experiências mais amplas, como as formas de inserção e agências trilhadas pelos religiosos em relação às malhas de funcionamento do sistema de padroado português na capitania.

66 VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720.* São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853, p. 295. 843-844.

ALARDE À VISTA: O PATROCÍNIO DAS ARTES NA AMAZÔNIA SETECENTISTA

Silvio Ferreira Rodrigues¹
Aldrin Moura de Figueiredo²

Introdução

Patrocínio, favor, patronato. Expressões correntes no epistolário do império português setecentista. O uso e os significados dessas expressões, quase sempre análogas, eram bastante amplos. Em setembro de 1761, em pleno verão amazônico, o ferreiro Domingos Botelho, preso sob degredo no Forte do Castelo, em Belém do Pará, requer a Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1701-1769), então Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar do Reino de Portugal, interferência junto ao rei D. José I (1714-1777), para que patrocinasse seu sustento naquele momento de dificuldades, pois havia prestado muitos de “serviços de arte na forja” para gente de grandes cabe-dais em Lisboa³. Um ano antes, João Gemaque de Albuquerque solicitava, ao mesmo Mendonça Furtado, patrocínio para uma nomeação de “beneficiado”

1 Doutor em História. Professor da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará.

2 Doutor em História. Professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará e pesquisador do CNPq.

3 AHU. Requerimento de Domingos Botelho para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 7 de fevereiro de 1761. ACL, CU 013, cx.48, doc.4410

ou cargo superior a este na Sé do Pará⁴. Tratava-se, portanto, de apoio, incentivo, privilégio ou ajuda financeira que um concedia a outro, mediante relações de proteção como era comum nas corporações, confrarias, irmandades e na lida das relações sociais⁵. O breve relato de Domingos Botelho, mestre ferragista, lança um fio de luz para um campo sobejamente conhecido na história da arte.

O patronato artístico foi moeda corrente entre reis, papas, aristocratas e burgueses no subsídio a músicos, pintores, escultores, decoradores, homens de letras e artistas em geral. Também, como no caso de João Gemaque de Albuquerque, o patrocínio referia-se ao direito de conceder cargos ou benefícios para a igreja, incluindo negócios e guarda de santos. Isso significa que o termo incluía não somente custeio e pagamento, mas o largo universo das mercês e chancelas de poder. Assim como em boa parte do império ultramarino português, em especial nos principais portos, uma espécie de patronato artístico e político ganhou destaque na Amazônia da segunda metade do século XVIII. Obras de artistas renomados em Portugal, afamados em certos círculos palacianos, passaram a figurar em palácios, igrejas e residências do Grão-Pará. Para ornamentar suas igrejas, capelas e conventos, os bispos, as irmandades religiosas, ou devotos-protetores de santos, com recursos e finanças, despendiam somas de vulto e esforços para contratar profissionais habilitados para os serviços, assim como importavam do Reino objetos de culto, alfaia, ornamentos e variado aparato litúrgico de interesse para as festas religiosas. Esse foi o caminho mais elementar do patrocínio das artes na capital do Pará. Tomando esse caminho, buscamos neste capítulo uma reflexão a respeito dos significados desse patrocínio que, em conexão com o que ocorria no Reino, cumpria o papel de difundir algumas das concepções estéticas, morais e religiosas vigentes na sociedade portuguesa da segunda metade do século XVIII e suas relações com seus domínios no ultramar, em especial com o antigo Grão-Pará.

4 AHU. Ofício de João Gemaque de Albuquerque a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 12 de novembro de 1760. ACL, CU 013, cx.48, doc.4390.

5 Para uma visão mais ampla do patronato entre as artes e a política, ver: CAMPOS, Aldalgisa A. O mecenato dos leigos: cultura artística e religiosa. In: *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo Horizonte: Edita. C/Arte, 2011. p.95-111; VOS, Jelmer. Império, patronato e uma revolta no reino do Kongo. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 157-182, jan.-jun., 2017.

As relações artísticas entre Portugal e a Amazônia colonial

Em 1844, o cônego João Sanches Monteiro Baena (1824-1947), havido como destacada inteligência da terra, filho do historiador Antônio Ladislau Monteiro Baena (1782-1850), fez um balanço do meio artístico e intelectual da Província do Pará desde a independência do Brasil até o momento em que escrevia suas reflexões. Buscando entender o ambiente paraense, o comparou com o que ocorria em outras partes do país. Constatara que a “nossa bela” província do Pará havia se atrasado em relação a outras nesse campo. Depois de ter brilhado no período nas últimas décadas do século XVIII, especialmente sob o reinado de D. Maria I, o ambiente artístico e intelectual paraense teria caído no estado negativo em que se encontrava, ao findar da Cabanagem, por volta dos anos de 1840⁶. Isso tudo estava bem evidente para ele: “a avidez da cultura das letras decresceu consideravelmente, e as artes de mão não apresentam como no passado obras que faziam alarde à vista”. Demonstrações concretas dessa situação não faltavam: “Se hoje quiséssemos edificar uma basílica igual ou melhor à nossa Sé ou a quaisquer dos templos que decoram a nossa cidade, veríamos que não temos um arquiteto, um escultor, um pintor, e um pedreiro industrioso”. Nesse passado ainda não tão distante, a música vocal e instrumental também teria florescido: “a Catedral tinha um arquivo de excelentes obras da Europa e ótimas composições da Patriarcal de Lisboa; e dele saíram cópias para todo Brasil”. Além disso, alguns paraenses também possuíam boas coleções de solfas” e, em certos dias da semana, “faziam concertos ou ensaios harmônicos”. Os próprios bispos quando andavam de visita pela diocese, dizia ele, procuravam recrutar “moços de voz canora, que aprendessem na cidade”⁷.

6 A Cabanagem (1835-1840) se constituiu em um movimento político e social, deflagrado na Província do Grão-Pará, com forte participação de caboclos, negros e índios, que ameaçou a manutenção do poder imposto pelo governo central sobre a região. Entre a vasta bibliografia sobre o tema, vale conferir RICCI, Magda. “Do sentido aos significados da cabanagem: percursos historiográficos”. *Anais do Arquivo Público do Pará*, v. 3, n. 2, Belém, 2001, pp.241-274; PINHEIRO, Luiz Balkar. *Visões da cabanagem: uma revolta popular e suas representações na historiografia*. 2. ed. Manaus: Valer, 2018; HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018.

7 BAENA, João Sanches Monteiro. Proposta oferecida aos jovens paraenses para a instalação de uma associação denominada Instituto Músico-Instrumental Paraense. In: BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Biographia de João Sanches Monteiro Baena*. Rio de Janeiro: Typographia de Santos & Filhos, 1848, p.138.

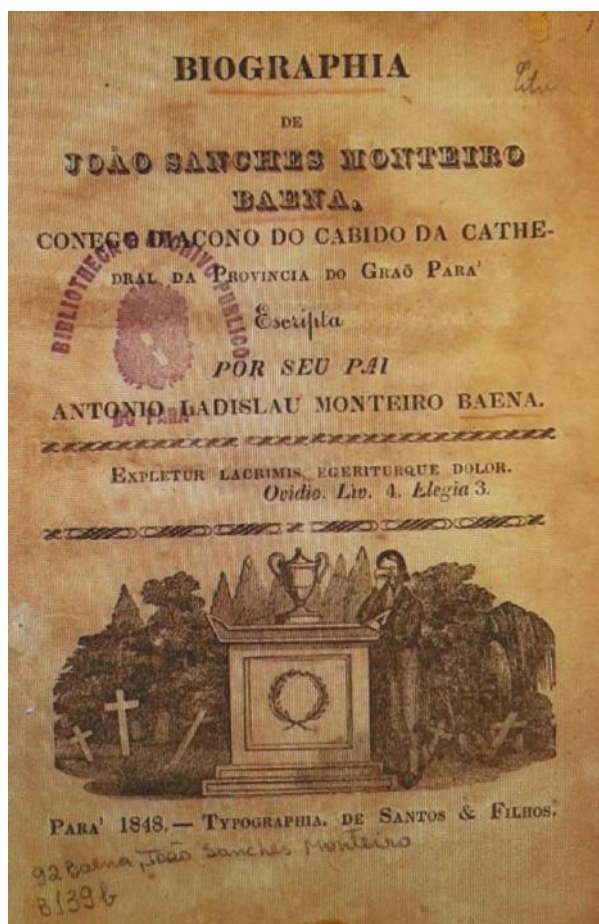


Figura 1: Frontispício da Biographia de João Sanches Monteiro Baena, Conejo Diacono do Cabido da Cathedrak da Província do Grão-Para, escripta por seu pai Antonio Ladislau Monteiro Baena. Pará: Typographia de Santos & Menor, 1848. <http://www.fcp.pa.gov.br/component/k2/item/20-biographia-de-joao-sanches-baena>



Figura 2: François de Marlherbe (1555-1628), citado em epígrafe por Antonio Ladislau Monteiro Baena. Gravura. Coleção Museu Britânico, Londres. <https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG173740>

João Sanches, assim, denunciava o descaso e abandono que as artes sofriam em sua época, mas lembrava que tudo isso teria começado bem antes: “Este gosto de cultivo das artes já se achava decadente em 1822”. Para sustentar essa tese, recorria a um dos escritos de seu pai intitulado *Um Amante do Pará aos Paraenses*, impresso no Maranhão naquele derradeiro ano da Independência. Para se ter uma ideia, ali Antônio Baena chamava atenção para o fato de que, em comparação às demais províncias do Brasil, o Pará estava em condição extremante inferior. Isso poderia ser notado nos ramos da pintura, da estatuária, da música vocal e instrumental, assim como na falta dos ofícios mecânicos, como os de cuteleiro, fusteiro, latoeiro de fundição, fundidor de cobre, dourador, sirgheiro de chapéus (que trabalhava com chapéus de

linho e algodão), sirigueiro de agulha (que trabalhava com fios de lã ou mesmo algodão), sombreireiro (que trabalhava no fabrico de chapéus, guarda-sol e sombrinhas), vidraceiro e ourives de prata. João Sanches, fazendo eco a essas afirmações, concluía que vinte e dois anos havia passado depois que começou “a notar-se a falta de belas-artes”⁸.

O desaparecimento de profissões relacionadas às artes, ao vestuário, à decoração das residências, palácios e igrejas só haveria de ter uma causa: ausência de patrocínio. Continua João Sanches: “com acerto dizem os publicistas que as artes, bem como as ciências, correm o mundo, mas não se fixam senão onde são bem recebidas”. O sentido de hospitalidade aqui tem que ver com riqueza, espaço de consumo entre as elites locais. Mas não somente consumidos ávidos por comodidades dos lares, dos sítios, engenhos, fazendas e para-gens, como também era imprescindível “a influência de um bom governo”, de um comando político que pudesse representar “sempre causa mais poderosas de seu progresso”⁹. Bastava tomar o exemplo de grandes mecenas do passado. Voltemos então para o renascimento italiano, para o auge do absolutismo francês e para o poder da corte papal, imagens, representações e modelos tão vivos no repertório discursivo dos letrados da família Monteiro Baena.

Veja-se para exemplo nos tempos mais distintos na História em que os Médici e Luiz XIV chamaram à roda de si os artistas mais insígnies do seu tempo e lisonjeando-os, dando emprego aos seus talentos, constituindo-lhes pensões e fundando colégios de educação e que animaram os séculos brilhantes, que conservam os seus nomes, e produziram tais obras de mão prima acabadamente perfeitas como de São Pedro em Roma, Versailles e a fachada do Louvre em França. Enquanto no Pará o governo honrava e favorecia a música, esta prosperava: mas logo que mudou de estilo caiu em abatimento, e a civilização mostrou outro aspecto¹⁰.

8 BAENA, João Sanches Monteiro. Proposta oferecida aos jovens paraenses, 1848, p. 138. Para uma visão de conjunto da obra de Antônio Baena, ver BARROS, Michelle Rose M. de. “*Germes de grandeza*”: Antônio Ladislau Monteiro Baena e a descrição de uma província do Norte durante a formação do Império brasileiro (1823-1850). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

9 BAENA, João Sanches Monteiro. Proposta oferecida aos jovens paraenses, 1848, p. 139.

10 BAENA, João Sanches Monteiro. Proposta oferecida aos jovens paraenses, 1848, p. 139-40.

Estava em jogo aquilo que Norbert Elias chamou de “sociedade de corte”, com toda a dimensão corporativa, concebida como um corpo, e cuja constituição proviria de sua própria natureza. Em torno dessas lideranças, os antigos capitães gerais do Grão-Pará, bem ao modo de espelho da célebre família florentina ou da inspiração da riqueza de Versailles, mantinham-se estruturas de poder e comando autorregulamentáveis, constituídas e fundamentadas pela tradição e pela história¹¹. Já sabemos que o jovem literato havia levado em conta o impacto de outros conturbados eventos políticos e sociais ainda recentes sobre o ambiente artístico do Pará, especialmente a Cabanagem, pelo que informava em tom de registro de ocaso e decadência dos tempos da Coroa. No ocaso da história, o falecido cônego deixava registrado um olhar sobre a “beleza do mundo” como espectro da arte¹².

O tom era de lástima: “não desconheço que neste período a Província padeceu distúrbios ocasionados por insurgentes; e não podia por esse motivo entregar-se a essas aplicações, que só no regaço do sossego podem ser tratadas”, mas, continuava ele, “felizmente as comoções populares não se tem renovado há nove anos, e é tempo que se reapareça o espírito antigo em tantas artes [...]” para, assim, colocar a província do Pará “no andamento feliz, que as outras seguem”¹³. O espírito do tempo, renascido, daria forma e conceito ao ambiente cultural e intelectual da época. Aproxima-se muito de uma das importantes chaves de leitura da ilustração europeia que se estende até o romantismo. O espírito do tempo diz muito sobre a época em que vive, do ponto em que se escreve, como no caso de João Sanches Monteiro Baena¹⁴. Daí que parece útil demonstrar como a sociedade se comporta, quais são seus anseios, sobre o que as pessoas estão em busca e sobre as noções de arte,

11 Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e a aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

12 STAROBINSKI, Jean. *La beauté du monde*. Paris: Gallimard, 2016, p.16.

13 BAENA, João Sanches Monteiro. *Proposta oferecida aos jovens paraenses*, 1848, p.140, grifos nossos.

14 Note-se aqui a noção bastante clara de “espírito do tempo”, tão cara à ilustração alemã e europeia, no dizer de João Sanches, como um “espírito do passado”, evocando também a busca de um “renascimento” nas artes e na cultura. Para a compreensão desse contexto na história intelectual e artística europeia, ver NORTON, Robert. *Herder's aesthetics and the European Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Para uma leitura da ilustração a partir do contexto amazônico, ver NUNES, Benedito; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Luzes e sombras do iluminismo paraense. In: NUNES, Benedito. (org.). *Do marajó ao arquivo: breve panorama da cultura no Pará*. Belém: Edufpa, 2012, p. 75-84.

ciência, do que guardar, colecionar, adornar¹⁵. E esse tópico é identificado por certa noção de civilização como artifício ou máscara, como “cura do mal”, no dizer de Jean Starobinski¹⁶, em analogia com o vasto repertório descrito nas especialidades, saberes, profissões, ofícios, decorações e arranjos teatralizados, produtos daquela sociedade colonial.

Se esse clamor de João Sanches pelo patrocínio das artes surtiu efeito entre os governantes do Pará, ainda não podemos determinar, mas é certo que, durante o Segundo Reinado, especialmente a partir da década de 1860, o Pará foi palco de um intenso intercâmbio cultural com a Europa, especialmente com a Itália. De lá vieram não somente artistas viajantes, imigrantes, mas também encomendas, objetos de arte de todo gênero e espécie, além de um corrente diálogo como os movimentos estéticos de alcance global, do romantismo ao revivalismo, do naturalismo aos ecos impressionistas. Enquanto isso, os governantes do Pará enviavam para as academias italianas jovens aspirantes da música e do desenho, que se matricularam, sob mecenato estatal, nas mais célebres academias de pintura e a arquitetura de então.¹⁷ A ideia, portanto, era trazer de volta a idade de ouro perdida¹⁸. João Sanches não veria o desdobramento do florescimento do mecenato estatal, nem das encomendas particulares, que

15 Cf. BRIGOLA, João Carlos Pires. *Coleções, gabinetes e museus em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; BRIGOLA, João Carlos Pires. O colecionismo científico em Portugal nos finais do Antigo Regime. In: KURY, Lorelai; GESTEIRA, Heloisa (Dir.). *Ensaio de história das ciências no Brasil das Luzes à nação independente*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

16 Interessante refletir sobre a linguagem e os argumentos que foram empregados, nos séculos XVII e XVIII, na crítica dos comportamentos mascarados e as “convenções da sociedade” como artifício artisticamente teatralizado. STAROBINSKI, Jean. *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*. Paris: Gallimard, 1989.

17 Para uma análise das relações artísticas entre o Pará e a Itália nesse período, ver RODRIGUES, Silvio Ferreira. “Il Modello e Il Disegno Sono Italiani”: os pintores brasileiros e a cultura artística europeia na Amazônia Imperial (1840-1880). *Faces da História*, v.5, n.2, p. 85-102, 2018.

18 O termo “Idade de ouro” ou “Idade dourada” (ou sua variante “era de ouro”) deriva da mitologia grega e das lendas antigas. Refere-se ao mais antigo período do espectro grego das idades de Ferro, Bronze, Prata e Ouro, ou ao tempo no início da humanidade, que foi percebido como um estado ideal, ou utopia, quando o gênero humano era puro e imortal. Incorporado à narrativa das artes e da história, a “era dourada” passou à analogia de um período de paz, harmonia, estabilidade e prosperidade. Para o século XIX, ver PECK, Luther W. *The golden age*. New York: E. Goodenough, 1858; GRAHAME, Kenneth. *The golden age*. London: John Lane, 1897. Na historiografia brasilianista, importante consultar BOXER, Charles. *A idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

se prolongariam pela República.¹⁹ Faleceu prematuramente quatro anos depois de escrever essas reflexões.

Seja como for, o que nos interessa aqui é o esquadro da memória, as balizas temporais que nosso narrador propôs como linha demarcatória do desenvolvimento artístico no Pará. Visto de hoje, esse período é chamado colonial pelo nexo de ter pretensamente se tornado periferia de um centro irradiador dos conhecimentos e saberes artísticos, para além dos domínios do poder político²⁰. A época é particularmente a segunda metade do século XVIII, por isso a referência destacada ao projeto decorativo da Sé Episcopal do Pará, o qual aparece como central nesse processo, enquanto o início da decadência coincide com o ano de emancipação política do país em 1822. Para além dos exageros das conclusões de João Sanches, que parecia considerar a segunda metade do Setecentos como uma espécie de “idade do ouro” no patrocínio das artes na Amazônia, é possível dizer que nesse tempo houve de fato um grande investimento na circulação de obras de arte, nas encomendas e na reforma de igrejas e capelas. Muito claramente, esse movimento nas artes andou em paralelo com o que ocorria no ambiente artístico de Portugal, ao tempo do reinado de D. Maria I.

Quando fazemos essas conexões, percebemos que a conclusão das reformas e a decoração dos mais imponentes templos amazônicos ocorreram justamente durante a segunda metade do Setecentos, principalmente depois que, do outro lado do Atlântico, um terremoto de grandes proporções devastou Lisboa, em 1755. Foi nesse momento também que a coroa portuguesa, já

19 Para alguns estudos sobre o mecenato estatal durante o Segundo Reinado e as primeiras décadas da República no Pará, ver FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Pretérito imperfeito: arte, mecenato, imprensa e censura em Belém do Pará, 1898-1908. In: KUSHNIR, Beatriz. (org.). *Maços na gaveta: reflexões sobre Mídia*. Niterói: EdUFF, 2009, p.11-34; FIGUEIREDO, Aldrin Moura; RODRIGUES, Silvio Ferreira. Um altar romano na baía do Guajará: programa iconológico e reforma católica na Catedral da Sé de Belém do Pará (1867-1892). *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 975-1011, jul./set. 2016; ALVES, Moema de Bacelar. *Do Lyceu ao Foyer: exposições de arte e gosto no Pará da virada do século XIX para o século XX*. Tese (Doutorado em História). Niterói: UFF, 2013; COELHO, Geraldo Mártires. *A lira de Apolo: o mecenato em Antônio Lemos e Augusto Montenegro*. Belém: Estudos Amazônicos, 2014.

20 Para uma discussão mais detalhada sobre essa questão de centro e periferia nas artes da Amazônia, ver FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; RODRIGUES, Silvio Ferreira. Onde estava a periferia da arte? Circulação e recepção de cópias de pintura europeia na Amazônia no século XIX. *Tempo*, v. 23, p. 590-608, 2017; sobre a questão da memória das imagens no contexto português, ver SERRÃO, Vitor. *A trans-memória das imagens: estudos iconológicos da pintura portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2007.

vivendo um período de escassez das riquezas coloniais, experimentou os novos ventos da ilustração e procurou reformular as bases do absolutismo então sob forte influência da Igreja. Certamente, a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), primeiro-ministro de D. José I, responsável pelo projeto de reconstrução de Lisboa, também lançou bases para o que a historiografia chamou de projeto pombalino para a Amazônia que, para além do controle da mão de obra e desenvolvimento econômico, propunha uma reconstrução urbana de volumetria monumental²¹. Seu período ficou marcado por um conjunto de medidas que passava por um modelo urbano bastante inovador para a capital portuguesa, pelas reformas nas estruturas econômicas, educativas e científicas do Reino, pela expulsão dos jesuítas de Portugal e suas colônias, em 1759, e pela ruptura, em 1760, com o Estado Pontifício. Na reorganização administrativa do império português figurava ainda a exploração racional das colônias, como foi o caso, por exemplo, de seus domínios na Amazônia.²² Um dos objetivos era a “conversão” dos nativos a fim de transformá-los em vassallos cristãos, úteis ao trabalho.²³ Assim, para governar o Grão-Pará segundo esse modelo, foi enviado Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1701-1769), irmão do marquês, que já conhecemos do princípio deste capítulo quando era Secretário de Estado, mas que antes disso fora o executor de um plano ambicioso de desenvolvimento para o Grão-Pará e Maranhão.

Nesse ínterim, Belém, antes uma acanhada vila, passou a apresentar obras arquitetônicas monumentais como palácios, residências, conventos, hospitais e

21 Sobre esse projeto monumentalista para a arquitetura e as artes na Amazônia colonial, ver entre outros: MENDONÇA, Izabel Mayer Godinho. *Antonio José Landi (1713-1791): um artista entre dois continentes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; e TRINDADE, Elna. *O Desenhador de Belém: Antônio José Landi e o movimento das imagens na Amazônia Colonial (1753-1791)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

22 Para uma análise mais aprofundada sobre as políticas do Estado português no período e suas conexões com a Amazônia ver MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2016.

23 O debate sobre a conversão dos nativos e sua transformação em “vassallos do rei” girava em torno da redefinição da política de mão-de-obra indígena na Amazônia a partir de meados do século XVIII. Para um estudo mais detalhado da questão, ver DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional das Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

igrejas que mudaram a fisionomia da cidade²⁴. Responsável pela maior parte desse projeto urbano foi o arquiteto bolonhês Giuseppe Antonio Landi (1713-1791), desenhador da segunda tropa que veio demarcar os limites dos domínios entre Portugal e Espanha após o Tratado de Madri (1750). Antonio Landi, ao chegar a Belém em 1753, teve a seu cargo, entre outras coisas, a tarefa de levantamento das igrejas de Santana, São João Batista, e intervenções nas igrejas de Nossa Senhora das Mercês, e Nossa Senhora do Carmo, além da edificação do Palácio dos Governadores. Seu papel não se restringiu à capital, como revela a contribuição que deu, com a ajuda de Mendonça Furtado, para a ereção da igreja de São José de Macapá em 1758, no atual estado do Amapá.²⁵

Em 1777, com a morte de D. José I, ascenderam ao trono Dona Maria I, e seu tio e marido, D. Pedro III (1717-1786), desafetos de Pombal, o que resultou na demissão do marquês. Porém, a era pombalina deixara seu legado: o comércio e a indústria haviam prosperado e as letras, as artes e as ciências haviam encontrado espaço para florescer²⁶. Dona Maria I reinou até 1816, sendo que, desde 1792, quando começou a apresentar os primeiros sintomas de depressão, que lhe impossibilitaram de governar, seu filho herdeiro, o futuro D. João IV, assumiu o poder como príncipe regente. De todo modo, se no campo político as coisas mudavam, não se pode dizer que houve um abandono do patrocínio das artes com o fim do período pombalino. Os primeiros anos do reinado de Dona Maria I (1750-1799) mostram, pelo contrário, uma incrementação nos investimentos de recuperação de prédios públicos, em especial das igrejas e capelas. Momento de destaque é a construção e decoração da Basílica da Estrela, em Lisboa, encomendada a Pompeo Batoni (1798-1787), em 1784²⁷. Ainda sob D. Maria I, foram criadas importantes instituições em Portugal, como a Aula Pública de Desenho e Debuxo do Porto, em 1779, a Academia do Nu, em

24 Sobre esse aspecto da transformação da cidade seiscentista, ver MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará: fundação e história, 1616-1823*. Edição organizada e revista por Márcio Meira. 2. ed. Belém: M2P Engenharia e Arquitetura, 2015.

25 Para alguns importantes estudos atualizados sobre a atuação de Antonio Landi na Amazônia, ver MENDONÇA, Izabel Mayer Godinho. *Antonio José Landi (1713-1791)*, 2003; e TRINDADE, Elna. *O Desenhador de Belém*, 2017.

26 MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal: do Renascimento às revoluções liberais*. Lisboa: Palas, 1984, v. 2, p. 357.

27 Importante é o testemunho escrito em 1790 por CIDADE, Manuel Pereira. *Memórias da Basílica da Estrela*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926 [1790]. Para uma ampla leitura dessa obra e seu contexto, ver SALDANHA, Sandra Costa. *A Basílica da Estrela: Real Fábrica do Santíssimo Coração de Jesus*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

1780, e a Aula Régia de Desenho, em 1781²⁸. Vários artistas portugueses que produziram para a Amazônia atuaram em instituições artísticas de Portugal desse período. Entre os mais famosos estavam aqueles que executaram painéis para igrejas de Belém, como Joaquim Manoel da Rocha (1727-1786), Joaquim Marques (1755-1822) e Pedro Alexandrino de Carvalho (1729-1810).²⁹ Fato esse que reforça as trocas cultural e artística entre Portugal e o antigo Grão-Pará. Por esse ângulo, não é de estranhar que João Sanches tenha escolhido justamente esse período para situar como o melhor momento da produção artística e do incentivo às artes no Pará, diferentemente ao que aponta algumas das perspectivas mais consolidadas da historiografia³⁰.

Ordens religiosas, obras de artes e artistas no Grão-Pará

É claro que a produção artística na Amazônia remonta a tempos mais recuados que o século XVIII. Antes de tudo, porém, é preciso dizer que a arte que se difundiu na Amazônia colonial, como em outras partes do império português, era quase exclusivamente religiosa. Seus principais propagadores foram as missões que se instalaram na região a partir do século XVII, trazendo objetos de culto e o conhecimento artístico a ser ensinado aos moradores locais. Desse modo, transportava-se do Reino as tradições iconográficas de representar os santos católicos e, com elas, as devoções e cultos comuns à sociedade

28 TAVARES, André. Displaying the *Traslatio Imperii*: Roman Art and Iconography between Portugal and Portuguese America in late 18th Century. In: CAPITELLI, G.; GRANDESSO, S.; MAZZARELLI, C.; (a cura di). *Roma Fuori di Roma: L'esportazione dell'arte moderna da Pio VI all'Unità*. Roma: Campisanto Editore, 2012, p.334.

29 Sobre a presença de algumas obras desses artistas portugueses em Belém do Pará, ver RODRIGUES, Silvio Ferreira. Devoção e Sacrifício: a sobrevivência de pinturas setecentistas portuguesas na Sé de Belém do Pará. In: SARGES, M. de N.; FIGUEIREDO, Aldrin M. de, AMORIM, Maria Adelina (org.). *O imenso Portugal: estudos luso-amazônicos*. Belém: UFPA; Cátedra João Lúcio de Azevedo, 2019, p. 179-206.

30 Para grande parte dos historiadores e memorialistas da Amazônia, a proeminente cultura artística do século XVIII se deve especialmente ao reinado de D. José I e seu primeiro ministro D. Sebastião José de Carvalho e Melo. Parte da crítica a esse modelo explicativo se desenhou ainda entre a época colonial e o império brasileiro. Ver RICCI, Magda. As letras e a vida: a formação e os saberes dos letrados na Amazônia brasileira (1750-1820). In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JÚNIOR, José Alves de. (org.). *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Belém: Paka-Tatu, 2016, p. 367-387.

portuguesa da época. Na esteira da conquista e ocupação da Amazônia colonial, as imagens sacras tiveram como objetivo precípuo a catequese.³¹

A arte de matriz ibérica e sua história na região estão ligadas, portanto, ao culto religioso e à promoção dos santos cultivados em solo lusitano, que as missões religiosas procuraram propagar. Financiadas pela Coroa portuguesa, quatro ordens religiosas desembarcaram na Amazônia colonial num pronunciado desejo de conquista espiritual: Franciscanos, Carmelitas, Mercedários e Jesuítas. Em relação às três ordens de capuchos (Santo Antônio, Piedade e Conceição) presentes na Amazônia colonial, hoje já se tem uma ideia melhor da documentação disponível a respeito da atuação desses frades, incluído seus modelos missionários, estéticos e artísticos, incluindo aqui uma série de conflitos em que estes frades estavam envolvidos. Assim também o universo dos leigos associados à ordem, como é o caso dos terceiros de São Francisco da Penitência, universo de destaque neste capítulo.³²

As ordens religiosas deveriam promover a conversão dos índios, disciplinar seu modo de vida e trabalho segundo um modelo europeu e cristão, além de dar assistência espiritual aos colonos. Conventos, capelas, ermidas e igrejas foram então erguidos no Pará com esse fim. Nem todas resistiram às intervenções feitas ao longo do tempo. A primitiva igreja do Carmo, por exemplo, era de taipa e foi demolida em 1690, sendo que nenhum indício dela resta. No mesmo ano, segundo Ricci, começaram outra de pedra e cal, terminada no fim daquele século. Mas desta “só restou a capela-mor onde se admira o

31 Karl Arenz, que estuda esse tema no XVII na Amazônia, analisa a importância das imagens de inspiração barroca na catequização dos indígenas. Baseado no testemunho do padre jesuíta João Felipe Bettendorff, Arenz cita as várias imagens de santos e cenas da Paixão de Cristos apresentadas pelos missionários aos nativos no projeto de difusão da fé católica na região. Em meio aos sermões poderiam ser apresentadas as imagens de Cristo flagelado, de São Francisco Xavier, de Nossa Senhora Imaculada Conceição e de outros santos. Sobre isso, assim conclui Arenz: “Estes exemplos mostram o quanto a veiculação de imagens esculpidas, pintadas ou impressas – produzidas na colônia ou trazidas da Europa para fins de doutrinação catequética ou de veneração ostensiva – foi comum na Amazônia do século XVII. Os principais agentes sociais da época, isto é, índios, colonos e missionários, estiveram, assim, em contato contínuo com esta produção pictórica e escultórica no quadro de uma religiosidade de cunho lúdico-popular”. Cf. ARENZ, Karl Heinz. Impressionar e intimidar: arte e evangelização jesuítica na Amazônia seiscentista. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, ANPUH, São Paulo, 2011, p. 8.

32 Cf. BOURDUA, Louise. *The Franciscans and art patronage in late medieval Italy*. Cambridge: Cambridge University Press; British School at Rome, 2004; AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2005; CARVALHO JUNIOR, Roberto Z. Franciscanos na Amazônia Colonial: notas de história e historiografia. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 285-293, dez. 2008.

estilo predominante nas igrejas dos séculos XVII e XVIII, o barroco italiano de importação portuguesa, modificado pelas influências locais”³³. Nessa capela destaca-se a grande pompa da ornamentação em talha dourada, parte da igreja que ficou após a demolição de 1760 e que está unida ao templo concluído depois pelo arquiteto Antônio Landi, fazendo parte ainda hoje da igreja do Carmo, patrimônio artístico de Belém.

O já referido Antônio Baena, na primeira metade do século XIX, fez um acurado inventário das várias edificações eclesiásticas das ordens religiosas e irmandades leigas existentes em Belém, que foram erguidas ou reformadas no século precedente. Assim, no bairro da Sé, vulgarmente chamado “da cidade”, despontavam a Catedral de Nossa Senhora da Graça; a Capela de São João Batista; a Igreja de Santo Alexandre, que foi dos jesuítas; a de Nossa Senhora do Monte do Carmo, dos religiosos da mesma Senhora; a de Nossa Senhora do Rosário; a de São Boaventura, que foi dos religiosos da Conceição da Beira e Minho; e uma capelinha de Santa Rita de Cássia, defronte à cadeia. Já no bairro da Campina, figurava a matriz da Senhora de Santana; a Igreja de Nossa Senhora das Mercês, que foi dos religiosos da mesma Senhora; a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Minas; a de Santo Antônio dos Capuchos; a da Santíssima Trindade; a Capelinha da Travessa do Passinho, pertencente aos

33 RICCI, Paolo. *Artistas plásticos paraenses do século XIX*: catálogo. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978, p.50. Para um alargamento da compreensão do barroco, ver HANSEN, João Adolfo. HANSEN, João Adolfo. “Colonial e barroco”, in Jayme Salomão E., *América: descoberta ou invenção*. Rio de Janeiro: Colóquio, 1992, p.347-361; Idem, “Barroco, neobarroco e outras ruínas”. *Estudios Portugueses*, n. 3, p.171-217, 2003.

herdeiros de Ambrósio Henriques³⁴, seu fundador; e a capela suburbana de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro.³⁵

A capital do Pará e seus templos do último quartel do século XVIII já eram reconhecidos por seu notável embelezamento, rico acervo de retábulos, talha em madeira dourada, considerável número de pinturas de santos, incluindo cópias de grandes nomes das escolas europeias, além de rico conjunto de alfaias e demais paramentos litúrgicos. Talvez o melhor exemplo, para além dos conventos das quatro ordens religiosas existentes – Franciscanos, carmelitas, mercedários e jesuítas, era a Catedral de Nossa Senhora da Graça, que começou a ser construída em 1748 e concluída em 1782³⁶. Baena não poupa adjetivos na descrição do interior do templo, detalhando luxuosos altares com fachada em pintura aperolada e dourada, “ornados de grandes e bons painéis”³⁷. A catedral, com a intervenção do arquiteto Antonio Landi a partir de 1755, ganhou linhas monumentais. É ainda o mesmo Baena quem avalia o templo como “elegante, aprazível e amplo” para “o culto da piedade

34 Ambrósio Henriques da Silva Pombo (1803-1837), primeiro barão de Jaguarí, grande incentivador e financiador de obras decorativas, mobiliário e imaginária em seu tempo, tinha no avô homônimo uma espécie de arquétipo de mecenato, riqueza material, conservação de mercês e patentes, círculos de cargos públicos e alianças com representantes de poder, antes de Portugal e, depois da Independência, do Império brasileiro. A capela do Senhor de Passos está diretamente relacionada ao velho Ambrósio Henriques, membro do Senado da Câmara de Belém ao menos durante os anos de 1777 e 1778, durante do governo de João Pereira Caldas (1724-1794), e como Tesoureiro Geral da Real Junta da Fazenda no Pará em 1796 e 1797, durante o governo de Francisco Maurício de Souza Coutinho (1764-1823). Alguns estudos mais recentes situam a importância da família dos Henriques da Silva Pombo, da colônia até o início da República, entre os quais: CANCELA, Cristina. *Casamento e família em uma capital amazônica*: (Belém, 1870-1920). Belém: Açaí, 2011; BARROSO, Daniel Souza. *O cativo à sombra*: estrutura da posse de cativos e família escrava no Grão-Pará (1810-1888). Tese (Doutorado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017; SANTOS, Marília C. I. dos. *Família, trajetórias e Inquisição*: Mobilidade Social na Amazônia Colonial (c. 1672 - c. 1805). Tese (Doutorado em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020; LIMA, João Antônio F. L. de. “Deseja servir a Deus e a este Santo Tribunal”: comissários, notários e familiares do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão (c. 1731-1805). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

35 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1839], p. 186. Sobre esse amplo quadro das encomendas, patronatos e suas representações entre a Europa e a América, é útil a abordagem de DORIAN, Frederick. *Commitment to culture; art patronage in Europe, its significance for America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.

36 DERENJI, Jussara. Desenhos setecentistas na Sé de Belém. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 19. n. 2, p. 107-127, 2011.

37 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1839], p.186-7.

católica”, de modo a dotar a civilidade cristã dos moradores da cidade. No entanto, decorridos alguns anos do aprimoramento setecentista, restava uma queixa: “os vasos sagrados e alfaias são ricos”, no entanto, “as vestimentas e mais peças tocantes ao culto da religião e adorno dos altares estão em parte carecendo de uma substituição conveniente à pompa e uso dos sacramentos”³⁸.

O ouro esmaecia, embora ainda fosse tudo dourado. O retábulo do altar-mor era obra de talha aperolada com florões, vasos, grinaldas e com as espirais dos fustes das colunas torcidas, métopas, capitéis, bases, cornijas e seus dentilhões, obedecendo o risco de Antonio Landi. Encimando esse retábulo, informa Baena, havia “um grande painel da Senhora da Graça, obra do ínclito engenho de Pedro Alexandrino de Carvalho”. Nos dez altares da nave da igreja havia painéis que teriam sido colocados no princípio do ano de 1779.³⁹ Como ocorria com a Catedral de Belém, nessa mesma época também se destacavam os “alindamentos” da igreja de São João Batista. Em 1774, três anos antes da inauguração, ali chegaram três telas com pinturas alusivas ao santo: uma representando João Batista pregando às margens do rio Jordão; outra com a cena de sua decapitação na prisão, além de uma terceira que ficava no altar-mor, hoje desaparecida. As duas que ainda existem estão assinadas e datadas de 1774 por Francisco de Figueiredo⁴⁰. Essa autoria foi motivo de muitas imprecisões na bibliografia, com equívocos e omissões na atribuição da lavra. Por muito tempo se acreditou que as ditas telas eram de Pedro Alexandrino. Em 1877, um articulista do jornal *Diário de Belém*, ao fazer um balanço histórico da construção do templo, dizia que os quadros que adornavam os três altares eram “dos pinceis do insigne pintor português Pedro Alexandrino, que floresceu com grande admiração pelo meado do século passado, e ainda hoje mostram o primor d’arte do mestre”. E completa em seguida: “Estão bem conservados; melhor poderiam estar ainda, se mais cuidado houvesse com eles”.⁴¹

38 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*, 2004 [1839], p.187.

39 BAENA, 1969 [1838], p. 186. Sobre esse retábulo, no contexto das obras de Landi, ver MENDONÇA, 2016, p.189-201.

40 LEAL, Monsenhor Américo. História de uma igreja e cercanias: Belém-Pará: Gráfica Falangola Editora LTDA, 1969, p. 19.

41 COMEMORAÇÕES. Diário de Belém, sábado, 23 de junho de 1877, p.1.

O interessante é que Francisco de Figueiredo não era nada desconhecido em sua época, no entanto, tinha menos vulto e repercussão em Belém do Pará. Está claro, no entanto, que gozava de certa fama no ambiente artístico português. Era natural do Porto e fez carreira em vários centros. Em Évora, pintou alguns painéis no convento de Santo Elói. Depois seguiu para Lisboa, onde fez amizade com Francisco Setúbal, que retocou à têmpera os painéis da igreja de São João de Praça, que ele havia pintado a fresco. Machado ressalta o grande talento desse artista e o compara a figuras de relevo da pintura decorativa italiana, na linha laudatória e encomiástica de seu tempo, afirmando que competia na perícia “com Padre Pozzo, na figura com Corregio, e no ornato com Albertolli, porque em todos estes gêneros nos deixou obras”⁴².

Ainda nessa linha, é provável que a Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, fundada em Belém por volta de 1668, tenha sido uma das congregações religiosas de leigos mais beneficiadas com grande fluxo de obras de arte e artistas vindos de Portugal na segunda metade do Setecentos, quando então começou a erguer sua capela. Muitos documentos da confraria desapareceram ao longo dos anos, mas muitas informações importantes, especialmente de atas e acórdãos, foram compiladas por Francisco Negrão Gonçalves, secretário da irmandade em 1741. Preocupado com a preservação dessa memória, Antônio Baena publicou, em 1878, uma versão do livro, incluindo suas observações, sob o título de *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*⁴³. Graças a isso, temos informações valiosas sobre a história da construção e decoração da capela, onde são apresentados dados da contratação de artistas e aquisição de obras.

42 MACHADO, Cyrillo Vollkmar. *Colleções de memorias relativas às vidas dos pintores e esculptores, architectos, e gravadores portuguezes, e estrangeiros que estiveram em Portugal*. Lisboa: Imp. de Victorino Rodrigues da Silva, 1823, p.213. Referências de Cyrillo Machado a Andrea Pozzo (1642-1709), irmão leigo jesuíta e prolífico artista italiano, atuando como decorador, arquiteto, cenógrafo, pintor, professor e teórico, e uma das figuras principais da arte barroca católica. Ficou conhecido como Andreas Puteus, em sua versão latina, ou Padre Pozzo, embora jamais tivesse sido efetivamente ordenado; Correggio é como era conhecido o pintor italiano Antônio Allegri (1489-1534), pintor contemporâneo de Leonardo e Rafael Sanzio, reconhecido por obras revolucionárias e influentes em artistas posteriore; e Giocondo Albertolli (1743-1839), arquiteto, pintor e escultor nascido na Suíça que atuou na Itália durante o período neoclássico, notabilizando por seu trabalho decorativo e ornamental na arquitetura.

43 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*. Pará: Typographia Commercio do Pará, 1878, p.4.



Figura 3: Frontispício do *Bosquejo Chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitência do Grão-Pará*, compilado por Antônio Nicolau Monteiro Baena, 1878 (Biblioteca Pública do Pará Arthur Vianna, Coleção de Obras Raras, Belém, Pará).

Segundo esses documentos, em junho de 1748, a Ordem alugou alguns “negros à trezentos réis por dia”, e “um feitor, para tirarem pedra para as obras da capela”, de uma pedreira que se achava no sítio” que havia sido de um certo Domingos da Silva Rodrigues e ficava junto à fortaleza da Barra, “à razão de quatro mil réis por canoa, correndo as despesas por conta das esmolos prometidas para as mesmas obras”. Em 22 de outubro, em ato solene, foi lançada a primeira pedra. O chantre e provisor do bispado, Lourenço de Alves Roxo, benzeu o terreno e a pedra. Estiveram também presentes à solenidade o guardião dos capuchos, frei João de Jesus, o comendador de Nossa Senhoras das Mercês, frei Pedro Mendes Thomaz, e o irmão ministro, capitão-mor João d’Almeida da Matta, “dando-se a capela à invocação de N. S. da Conceição,

padroeira universal da Ordem 3^a de S. Francisco”⁴⁴. No final de novembro de 1754, pelo que se pode verificar, a obra de construção da capela já se achava finalmente concluída, sendo solenemente aberta em 1^o de dezembro daquele ano pelo então bispo D. Frei Miguel de Bulhões (1706-1778)⁴⁵.

Isabel Mendonça considera que os retábulos da capela da Ordem Terceira de S. Francisco da Penitência, em que pese a execução por outros mestres de obra, entalhadores e demais artistas, “podem ser atribuídos a Landi, por semelhança com o retábulo da capela do Santíssimo e com os retábulos dos altares laterais da catedral de Belém do Pará”. E continua: “No retábulo do altar-mor repete-se, em escala menor, um esquema compositivo sugerido pelo retábulo da capela do Santíssimo da Sé de Belém, já desaparecida, mas de que conhecemos o desenho de Landi”, com o detalhamento de “tribuna bem rasgada, encimada por uma pequena cúpula em quarto de esfera, e as colunas de fuste liso com anel no terço inferior”⁴⁶ (MENDONÇA, 2016, 199). Há, no entanto, toda uma detalhada descrição do processo decorativo da capela, incluindo gastos da confraria, especialmente a partir de 1760, época em que Landi já estava plenamente situado em Belém, com muitas de relações, aportes e patrocínios, inclusive fazendo parte do corpo da irmandade terceira de São de Francisco.

Em 29 de março de 1763, a mesa diretora contratou com “o mestre escultor Antonio Jacintho de Almeida a obra do retábulo da capela-mor, como também a tarja para cima do arco-cruzeiro com as armas de N. S. P. São Francisco”, além do ornato dos vãos das paredes da dita capela, “com duas molduras para painéis” e, ainda, “compôr o culto com uma guarnição entalhada”. Tudo na proporção da obra principal e conforme o plano apresentado, “mediante a quantia de 825\$000, paga em três quartos, dando a Ordem a madeira precisa”. O fiador de Antonio Jacintho na contratação dessas obras com a Ordem, segundo os documentos, teria sido um mestre entalhador chamado João Brito Lima⁴⁷.

44 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p.19.

45 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p.22.

46 MENDONÇA, Isabel. Os retábulos de António José Landi na Amazônia Lusitana. In: GLÓRIA, Ana Celeste (org.). *O Retábulo no Espaço Ibero-Americano: forma, função e iconografia*. Lisboa: Instituto de História da Arte, 2016, p. 199.

47 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p.28.

Em 8 de julho de 1764, a mesa contratou “com mestre Caetano José Gomes a obra de retábulo dos dois altares” que se pretendia, “pela quantia de 600\$000, paga em três quarteis, dando a Ordem a madeira de cedro” que fosse preciso. Em 30 de agosto de 1765, a junta geral da Ordem tomou “dinheiro a juros para as obras contratadas da capela”, hipotecando “a morada de casas” que possuía na rua dos Mercadores, “legado de Fructuoso da Costa Favella”⁴⁸. Por fim, em de 25 novembro de 1768, a mesa contratou “com o mestre e pintor Jorge Corrêa da Silva o douramento do retábulo e toda capela, entrando os castiçais necessários para os altares e tronos”. Segundo o contrato, a capela deveria ser “dourada pela talha e frisos, e os claros de cor de pérola” na forma que fosse melhor; “os claros nas urnas dos altares, de pedra fingida, sendo também douradas as grades do coreto e do arco”. Tudo isso “pela quantia de 690\$000, paga em três quarteis”, sendo o último pago “depois de concluída a obra e aprovada por dois professores, um nomeado pela Ordem, e outro por ele, mestre Jorge Diniz”. A Ordem, de acordo com o mesmo contrato, ficaria abrigada a dar “o ouro e as tintas necessárias” para a execução da obra⁴⁹.



Figura 4: Antonio Jacintho de Almeida, *Armas de São Francisco de Assis*, talha em madeira, c.1764 (Capela da Ordem Terceira de São Francisco, Belém, Pará - Fotografia gentilmente cedida por Rosa Arraes).

48 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitência do Gram-Pará*, 1878, p.29.

49 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitência do Gram-Pará*, 1878, p. 30.

O plano do retábulo do altar-mor, delicadamente concebido, teria sido magistralmente executado por Antonio Jacintho. Na época, o retábulo compunha-se de um grande arco e quatro colunas de ordem jônica (obra de talha); um trono com quatro degraus curvos e ornados de relevos e anjos. No alto, estava “um nicho de espaldar com imagens da Imaculada Padroeira, e na base, correspondendo o fecho do arco, o Sacrário”. Entre as duas colunas de cada lado, havia pedestais, onde se achavam colocadas imagens de São Francisco, à esquerda, e o de Nossa Senhora do Ó, à direita. No entablamento, na direção das colunas, elevavam-se dois anjos de tamanho natural, em adoração ao trono. Enquanto isso, o “vão do altar-mor foi convenientemente disposto para depósito do Senhor Morto”. Quando Baena transcreveu essas informações, as molduras para painéis nos vãos das paredes da capela-mor já não existiam mais⁵⁰.

A decoração da capela e a aquisição de objetos de culto refinadamente produzidos continuam nas décadas seguintes. Assim, sabemos que, em 23 de fevereiro de 1783, “o irmão ex-ministro, capitão João Manoel Rodriguez”, fez “doação à Ordem de uma cruz de prata da banqueta da capela, com o peso de 22 marcos, 4 onças e uma oitava, sob condição de se não emprestar para fora, nem se desmanchar ou aplicar em outra qualquer obra”; caso isso acontecesse, ele e seus herdeiros reaveriam “a si a importância da prata e o custo da cruz, que atingia a 180\$000”. A junta geral da Ordem, tendo isso em conta, aceitou todas as condições para a doação⁵¹. Ainda mais interessante eram os seis painéis que, chegados provavelmente na mesma época, passaram a figurar nos altares da capela, representando, do lado do evangelho, São Miguel, Santa Clara (religiosa) e Santa Clara (princesa); e do lado da epístola, Santa Izabel, Santa Colecta e São Conrado. Em relação a isso, assim se referiu Baena: “Os lindos painéis vieram de Lisboa; infelizmente não consta o nome do artista, mas é inegável que era uma das glórias da arte⁵²”.

50 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p. 28, nota b.

51 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p. 32.

52 BAENA, Antonio Nicolau Monteiro. *Bosquejo chronologico da Veneravel Ordem Terceira de São Francisco da Penitencia do Gram-Pará*, 1878, p. 29, nota b.



Figura 5: Pedro Alexandrino de Carvalho (atribuído), *Santa Clara, religiosa*, óleo sobre tela, c.1782 (Capela da Ordem Terceira de São Francisco, Belém, Pará – Fotografia gentilmente cedida por Rosa Arraes)



Figura 6: Pedro Alexandrino de Carvalho (atribuído), *Santa Coleta*, óleo sobre tela, c.1782 (Capela da Ordem Terceira de São Francisco, Belém, Pará - Fotografia gentilmente cedida por Rosa Arraes).

Aqui é necessário levar a sério a suposição de Baena. De fato, numerosas obras de renomados artistas portugueses chegaram à Amazônia para decorar seus templos. “Glória da arte” poderia ser, por exemplo, Joaquim Manuel da Rocha (1727-1786), autor do painel representado São Domingos de Gusmão na Catedral da Sé, ali colocado por volta de 1779. Nuno Saldanha afirma que “Joaquim Manoel da Rocha é um pintor com características particulares, em vários sentidos”, e que “faz parte do rol dos artistas mais conhecidos, ou melhor, mais referidos, da História da Pintura Portuguesa do século XVIII”⁵³. Seu nome gozava de prestígio nos círculos artísticos portugueses, sendo que em

53 SALDANHA, Nuno. *Joaquim Manuel da Rocha*: a pintura da capela-mor na igreja de S. Paulo. *Revista de Cultura de Salvaterra de Magos*. Salvaterra de Magos, n. 3, p. 143-65, 2016, p.144.

1780, quando foi instituída a Academia do Nu, ele foi contratado para lecionar na instituição⁵⁴. Conhecido também era Joaquim Marques (1755-1822), autor dos painéis representado o Batismo de Cristo, para o retábulo do batistério, e de Santa Bárbara em um dos altares laterais da mesma catedral. Ainda na época de aprendizagem, segundo Machado, Marques teria estabelecido laços de amizade com o pintor francês Jean Baptiste Pillement (1728-1808), a quem passou a imitar “nas paisagens, e naqueles agradáveis caprichos, a que ele chamava a sua botânica imaginária, porque se compunham de flores, e plantas ideais”. Desse modo, Marques teria sabido “imitar tão bem aquelas galantarias, que todos quiseram ter alguma cousa da sua mão, ou fosse em tetos, ou em paredes, ou em painéis, ou em carruagens”⁵⁵. Mais tarde, Marques teria colaborado nas obras do Palácio de Queluz, onde exercia a função de vice-inspetor. Dentre todos, porém, nenhum superou em fama Pedro Alexandrino de Carvalho, que merece aqui uma menção especial.



Figura 7: Joaquim Marques, *Batismo de Cristo por São João Batista*, óleo sobre tela, 1784 (Catedral de Nossa Senhora da Graça, Belém, Pará – fotografia Aldrin Figueiredo)

54 SALDANHA, Nuno. *Joaquim Manuel da Rocha*, 2016, p. 151.

55 MACHADO, Cyrillo Vollkmar. *Colleções de memorias relativas às vidas dos pintores e esculptores*, 1823, p.231.

A historiografia portuguesa, para se ter uma ideia, evidencia Pedro Alexandrino como o artista português mais requisitado e influente no último quartel do século XVIII, tanto em Portugal quanto no exterior. Seu nome alcançou prestígio até a virada para o século XIX.⁵⁶ Em sua biografia consta que nasceu em Lisboa em 27 de novembro de 1729, e faleceu aos 80 anos na mesma cidade, em 27 janeiro de 1810, deixando para trás uma vastíssima obra que ainda hoje podemos contemplar, ornando altares de grande parte das igrejas portuguesas, nas coleções de museus, ou nos interiores de palácios e casas particulares. Segundo Machado, seu biógrafo, teve ele “o talento de agradar ao público, de sorte que não só tinha a encomenda de quase todos os painéis de igrejas, que se faziam de novo; mas tiravam-se muitos mais antigos dos lugares para se colocarem os dele”. Teria começado a estudar com João de Mesquita, pintor de ornatos. Depois teria passado à escola de Bernardo Pereira Pegado, “que sem ser bom pintor, gozava de uma certa reputação em virtude da qual fez os painéis de Santo Estevão d’Alfama, e outros”. Pedro Alexandrino ambicionou ir a Roma, mas não conseguiu amealhar recursos e oportunidades para essa viagem. Sendo, porém, vizinho e amigo de André Gonçalves, “podemos dizer que deveu a ele, e ao seu natural engenho os progressos que fez”⁵⁷. Seu repertório técnico e temático foi bastante variado. Machado nos informa sua admirável facilidade e domínio das técnicas a óleo e à têmpera. Destacam-se os painéis em carruagens ricas, com gênios, deuses, e deusas da fábula. Com igual graça, tingiu à têmpera panos de ornar casas, e estátuas, e quadros nos teatros portugueses. Até certo tempo, continua Machado, “julgava-se que os seus talentos eram limitados a objetos de galantaria”, mas quando em 1778 “fez o grandíssimo quadro do Salvador do Mundo”, para a Sé de Lisboa, “tudo

56 Para alguns estudos que tratam da vida e obra de Pedro Alexandrino de Carvalho, ver SALDANHA, Nuno. O rei ergeu-se, de Pedro Alexandrino. A pintura do altar-mor da Igreja da Memória. *Invenire: Revista de Bens Culturais da Igreja*, Lisboa, n. 5, p. 43-8, jul./dez. 2012; VASCONCELOS, Flório. *A Arte em Portugal*. Cacém: Verbo Juvenil, 1984, vol. 2.; CMBOTA, Manuela Cernadas. *Arte Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2006; REIS, Vítor Manuel Guerra dos. *O rapto do observador: invenção, representação e recepção do espaço celestial na pintura do tecto em Portugal no século XVII*. Tese de Doutoramento (Belas-Artes). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2006.

57 MACHADO, Cyrillo Vollkmar. *Coleções de memorias relativas às vidas dos pintores e esculptores, architectos, e gravadores potuguezes, e estrangeiros que estiveram em Portugal*. Lisboa: Imp. de Victorino Rodrigues da Silva, 1823, p.120.

o mais ficou de parte”⁵⁸. Essa célebre representação de Cristo, segundo Nuno Saldanha, é a obra que marca crucial virada na carreira de Pedro Alexandrino, “dado estar na origem do início do seu sucesso como grande pintor retabular”⁵⁹.

Ora, foi exatamente nesse ano fundamental em sua carreira que Pedro Alexandrino executou duas telas para figurar em dois altares laterais da igreja de Nossa Senhora de Santana, em Belém do Pará: *São Miguel Libertando as Almas do Purgatório* e *Visão do Bispo de Alexandria no Cárcere*. As obras teriam sido encomendadas ao pintor pelo arquiteto Antonio Landi, construtor do edifício e devoto de Santana⁶⁰. A construção da igreja, situada no antigo bairro da Campina, data da segunda metade do século XVIII, com início em 1762 e inauguração em 1782. Após isso, passou por várias intervenções durante os séculos XIX e XX.⁶¹ Algumas dessas intervenções remontam à época em que a própria cidade de Belém experimentava uma transformação radical em sua compleição urbana, com embelezamento das áreas centrais e um considerável patrocínio em obras de artes e artistas.⁶² Nesse tempo, muitos ornamentos foram substituídos para dar lugar a outros. Significativo foi o novo altar-mor de mármore, construído em 1902 nas oficinas de Karl Wiegandt por ordem do monsenhor Maltez, vigário da igreja, para substituir o antigo em madeira.⁶³

58 MACHADO, Cyrillo Vollkmar. *Colleções de memorias relativas às vidas dos pintores e escultores*, 1823, p.121.

59 SALDANHA, Nuno. *O rei ergeu-se, de Pedro Alexandrino*, 2012, p.46.

60 ARRAES, Rosa Maria Loureiro. *Pintura Colonial em Belém do Pará: as iconografias religiosas de Pedro Alexandrino de Carvalho (1729-1810) na Igreja de Santana*. Monografia (Especialização em Preservação do Patrimônio) – Universidade Federal do Pará, Belém, Fórum Landi, 2008, p.47.

61 Para um breve estudo sobre as intervenções ocorridas na Igreja de Santana ao longo dos séculos XIX e XX, ver HAMOY, Idanise. *Sant’Ana Azevedo. Retábulo do Altar-Mor da Igreja de Sant’Ana: História e Iconologia*. (Monografia de Especialização em Semiótica e Artes Visuais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

62 Na virada do século XIX para o século XX, Belém passou por uma radical reforma do centro urbano implementada pelo intendente Antônio José de Lemos. Além da modernização da estrutura urbana de Belém, Antônio Lemos foi um grande mecenas, tendo beneficiado vários artistas durante sua administração, como pintor e professor paraense Theodoro Braga. Cf. SARGES, Maria de Nazaré. *Memórias do Velho Intendente: Antonio Lemos (1869/1973)*. Belém: Paka-Tatu, 2004; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Theodoro Braga e a história da arte na Amazônia. In: *A fundação da cidade de Belém*. Belém: Museu de Arte de Belém, 2004, p. 31-87.

63 Essa informação consta na placa fixada no lado esquerdo do altar-mor, colocada ali na época da sacração e onde se vê escrito o seguinte: “Construído nesta cidade nas oficinas de C. Wiegandt por ordem de Monsenhor Maltez Vigário de Sant’Ana 1902”.



Figura 8: Pedro Alexandrino de Carvalho, *São Miguel libertando as Almas do Purgatório*, óleo sobre tela, 1778 (Fotografia gentilmente cedida por Rosa Arraes)



Figura 9: Assinatura de Pedro Alexandrino na tela representando São Miguel (Igreja de Santana, Belém, Pará – Fotografia gentilmente cedida por Rosa Arraes).

Nas capelas laterais ainda estão as duas telas de Pedro Alexandrino, que teriam ficado escondidas por trás dos altares até meados do século XX, quando, aproveitando a passagem por Belém do pintor argentino Liber Friedman (1910-2003), contratado pelo arcebispo D. Mário Villas-Boas (1903-1968) para restaurar algumas telas da Catedral de Belém, foi solicitado que as obras fossem examinadas, constatando que se tratava de quadros de Pedro Alexandrino. Considerando as telas verdadeiramente artísticas, o vigário da igreja, auxiliado pela Arquidiocese, logo mandou fazer sua restauração. Friedman então removeu uma forte camada de verniz copal que encobria as pinturas, sem modificar os detalhes. Ambas as telas estão assinadas e datadas por Pedro Alexandrino de 1778 e medem 6 metros de comprimento por 3 de largura⁶⁴.

Detalhes importantes sobre a encomenda das pinturas e objetos artísticos para decorar a igreja, como constatou Ernesto Cruz, encontram-se nos relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira, em sua expedição Filosófica. Ali, Alexandre Ferreira nos fala que o templo possuía apenas três altares, assim como apresentava “imagem de vulto à Capela Mor”, mandada “fazer por sua devoção Antônio José Landi, e que deu por ela 320 mil reis ao estatutário José de Almeida e enriqueceu de uns brincos de diamantes abrilhantados do preço de 82 mil reis”. Além disso, Landi também teria mandado “vir a relíquia de 1 osso de S. Ana e sua custódia de prata”. Consta ainda que a igreja tinha dois altares laterais “com retábulos e pinturas de Santos”. Um retábulo seria de São José, que Landi teria mandado fazer em Lisboa “por 95.000 reis e pela moldura e dourados pagou 6 milheiros de pau de Cedro e 60.000 mil réis pelas pinturas. De modo que sua esmalta monta 6.000 cruzados”. O outro retábulo seria o “das almas”, para o qual Landi também teria dado a madeira de cedro, sendo que as talhas de todos os três ainda estavam por dourar⁶⁵.

Arraes suspeita que, por circularem pelos mesmos ambientes de Lisboa na época, é possível que Landi tenha conhecido pessoalmente Pedro Alexandrino em Portugal, o que teria contribuído para que ele recorresse ao pintor quando se pensou em decorar a igreja de Santana⁶⁶. Se essa hipótese ainda está à espera de confirmação empírica, não se pode negar que Pedro Alexandrino tenha

64 PARÓQUIA de Santana da Campina, 1727: 1 de abril de 1902 - 1 de abril de 1952. Organizado pelo padre Antonio Beltrão. Belém: Falângola, 1952, p.28.

65 CRUZ, Ernesto. *História de Belém*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1963, p. 314.

66 ARRAES, Rosa Maria Loureiro. *Pintura Colonial em Belém do Pará*, 2008, p. 49.

sido a grande figura da arte decorativa portuguesa desse tempo. Como sugere Reis, são dele a maioria dos tetos pintados nas dezenas de igrejas construídas ou reparadas em Lisboa após o terremoto de 1755, assim como a esmagadora maioria das telas que decoram os seus altares e capelas. Reis afirma ainda que, pelo fato de o pintor ser capaz de oferecer “versatilidade de concepção, qualidade média assinalável, rapidez de execução, adaptabilidade às diferentes condicionantes arquitetônicas e aos diversos suportes e dimensões, sintonia com o gosto da sua época e baixo preço”, Pedro Alexandrino teria sido “a pessoa certa no momento histórico certo”. Nesse sentido, ele é compreendido como o expoente máximo da geração de pintores que, sendo ainda novos no momento do terremoto, só afirmariam plenamente a sua autonomia e autoridade a partir da década de 1770, quando “a sua presença se revela necessária nos trabalhos de acabamento decorativo dos grandes edifícios que vão fervilhando por toda a cidade”⁶⁷. Desse modo, para além inferir que, quando as obras de Pedro Alexandrino e outros artistas passaram a figurar nos principais templos do Grão-Pará, a partir da segunda metade do século XVIII, a Amazônia vivia um momento particular no patrocínio das artes, é possível também se pensar no universo da circulação de imagens e dos objetos decorativos no Império Português. Exatamente essa chamada “era dourada” fez com que a memória das primeiras décadas do Oitocentos fosse estabelecendo comparações de retrocessos e avanços, riqueza e ocaso, luzes e sombras, no âmbito da cultura e das artes no Grão-Pará. Interrogando outras experiências históricas e historiográficas, talvez possamos dar alguma razão a João Sanches Baena.

Alarde além da vista: considerações finais

Quando entramos numa igreja construída ou decorada na segunda metade do século XVIII em Belém do Pará, ainda que passada por várias intervenções posteriores e acréscimos de ornamento, saltam aos olhos as marcas do passado “colonial”, que tanto tem movido a historiografia da arte em definições e enquadramentos, por vezes, tirânicos e classificatórios em fases e estilos, para recordar a utopia da idade de ouro, no início da década de 1840, pela lente cônica João Sanches Monteiro Baena. De tão barrocas e douradas, com seus ornamentos e fingidos, imitações e brutescos, permaneceram

67 REIS, Vítor Manuel Guerra dos. *O rapto do observador*, 2006, p. 52.

fugidias na extensa documentação colonial do antigo Grão-Pará. Não se trata de ausência, mas da incúria da preservação desses registros, muitas vezes considerados supérfluos na lógica de uma história movida pelo repertório unísono das disputas de poder, dos cargos e patentes, dos usos do trabalho indígena e da riqueza da terra, do extrativismo, da lavoura e das celebradas drogas do sertão. Altares, painéis, retábulos, pinturas e imagens de santos, muito recentemente, têm sido alvo de investigação mais minuciosa, conectada com outras pesquisas, observadas a partir de novos métodos, problemas e abordagens.

Se nomes conhecidos da arte portuguesa como Pedro Alexandrino de Carvalho, Joaquim Marques e Joaquim Manoel da Rocha ainda aguardam mais estudos sobre as encomendas e contatos de sua obra artística com a Amazônia colonial, que dirá de nomes de artificies e decoradores menos votados, havidos em círculos locais, muitos dos quais indígenas, pretos e caboclos. O que sabemos sobre o mestre-escultor Antonio Jacintho de Almeida, o mestre-entalhador chamado João Brito Lima, mestre de ornamentos Caetano José Gomes, o mestre pintor Jorge Corrêa da Silva, ativos e conhecidos em Belém do Pará nas décadas de 1760 e 1770, é mínimo, quase nada. O pouco que sabemos deve-se ao registro das mesas da Confraria da Ordem Terceira de São Francisco, transcritos por Antonio Nicolau Monteiro Baena, que além de ser membro devoto e alto membro da irmandade, pertencia na mesma época à Imperial Sociedade Beneficente Artística Paraense, que entre as décadas de 1860 e 1880 foi responsável pelo incremento das exposições, patrocínio e ajuda mútua no ambiente das artes da capital do Pará.

A investigação levada a termo entre os membros da família Monteiro Baena nos parece um ponto de partida para descortinar esse universo ainda pouco estudado. Do mesmo modo, a releitura das “eras” históricas, firmadas em vasta historiografia e eloquente memória, como é o caso da época pombalina, é necessária, especialmente no que toca à construção de uma espécie de miopia historiográfica em relação a outras épocas, como é o caso do reinado de D. Maria I, associado a retrocessos e retardos sob o ponto de vista de um processo civilizatório, marcado pelo governo de uma monarca demente e sombreada pelo controle da Igreja. Certamente a imagem de dona Maria I e seu governo, a partir de definições simplistas, eivadas de estereótipos e preconceitos, tem muito que ver com, de um lado, uma nostalgia acerca dos tempos de Pombal e por outro uma memória republicana, tanto em Portugal quanto no Brasil. Não

se trata apenas de um projeto de ridicularização de personagens, mas também de destruição, ocultação e invenção de testemunhos.

Por isso mesmo, neste capítulo, tomamos como fonte primeira duas memórias construídas durante o império brasileiro, em forma de bosquejo cronológico e biografia familiar, de modo a procurar compreender outros caminhos das narrativas da arte. Obviamente, há que se observar também o intuído do deslocamento do campo das fontes visuais, inclusive pouco exploradas aqui, para os relatos escritos da visualidade, também registros detentores de historicidade, além de apontamentos estratégicos de elevado repertório e interesse cognitivos. Cartas, requerimentos, contratos, listagens, pensados em diálogo com a fatura das obras de arte, integradas ao contexto social e político, podem lançar luz sobre fundos documentais sobejamente explorados, porém inquiridos de modo rotineiro sobre os mesmos quadros, estruturas e conjunturas já bastante visitados pela historiografia.

De todo modo, ainda que não suficientemente amadurecidas, chamamos atenção aqui para a rede de patrocínio e ao esquecido afluxo de obras de arte vindas de Portugal para a Amazônia, durante a segunda metade do Setecentos, especialmente no âmbito e na esfera eclesiástica. Assim também lança-se algum olhar sobre um considerável número de artistas especializados, tanto saídos de grandes academias como de círculos populares, que passaram a atuar na construção e decoração dos novos e antigos edifícios da capital do Grão-Pará. Resta-nos pouca ou nenhuma dúvida que, do lado de cá do Atlântico, alimentando o desejo de decorar seus lugares santos, a hierarquia da Igreja, depois do baque da expulsão das ordens religiosas nas décadas precedentes, houve por arregimentar e patrocinar artistas para levantar, recuperar e ornar suas mais representativas igrejas. Um católico devoto como Antonio Landi, um pintor procurado como Pedro Alexandrino, um mestre-dourador como Jorge Diniz, todos, no alto e no baixo, dependeram do mecenato artístico para sobreviver e realizar suas obras. Ainda não é possível dimensionar com maior precisão o volume de todo esse investimento, mas o caminho está aberto. Um dado, porém, é certo: no século seguinte, a presença dessa arte setecentista se mostraria tão impactante que João Sanches Monteiro Baena veria sua própria época como uma pálida imagem desse tempo pretérito.

INFLUÊNCIAS IBERO-ITALIANAS NOS RETÁBULOS DAS IGREJAS DE BELÉM DO SÉCULO XVIII¹

Idanise Sant'Ana Azevedo Hamoy²

Introdução

Belém do Pará está localizada na entrada da Amazônia Brasileira, onde o grande Rio Amazonas vai ao encontro do Oceano Atlântico. Teve sua fundação declarada historicamente em janeiro de 1616, sob comando de Francisco Caldeira Castelo Branco, por ordem do Rei espanhol Felipe III no período da União Ibérica (1580-1640) com aquiescência do Conselho de Portugal³.

A história de sua fundação apresenta o relato a partir da visão do capitão-mor que conquista um novo pedaço de terra. O descreve como um lugar exótico e impõe a sua ótica civilizatória para os nativos que ali habitavam há pelo

1 Capítulo baseado na dissertação de Mestrado orientada pelo Prof. Dr. José Afonso Medeiros Souza: HAMOY, Idanise Sant'Ana Azevedo Hamoy. *Itinerário de influências iberoitalianas na arte e na arquitetura: Retábulos da Belém do século XVIII*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Programa de Pós-Graduação em Artes, Belém, 2012.

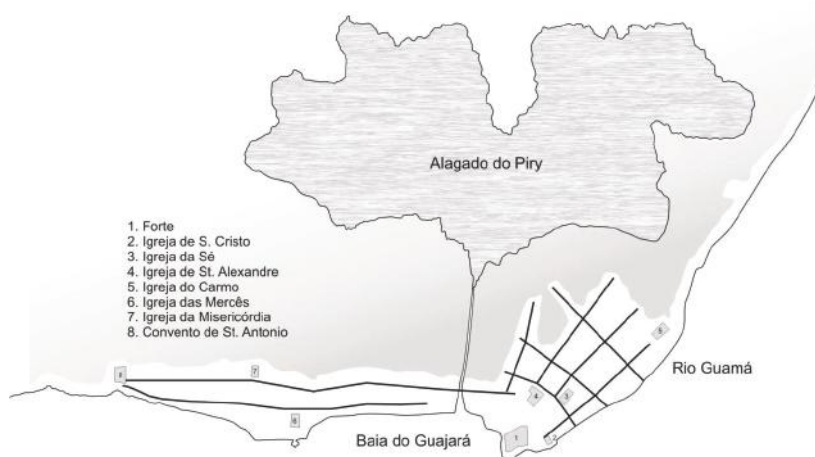
2 Doutora em Artes (2017-UFMG) – e-mail: idanise@ufpa.br

3 AMARAL, José Ribeiro do. *Fundação de Belém do Pará*: jornada de Francisco Caldeira de Castelo Branco, em 1615-1616. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010, p.39.

menos 11.000 anos⁴. Essa ótica civilizatória pressupõe que esses habitantes são o elo da humanidade que se perdeu em um ponto continental, afastado da “civilização” e que precisará ser educado. Educação esta que segue o modelo social, econômico e religioso do homem, branco, cristão, europeu. Nesse cenário, a responsabilidade de educar essa população denominada genericamente de índios, aqui na Amazônia, ficou sob encargo das Ordens Religiosas que se estabeleceram na região e determinaram inclusive a própria urbanização da cidade de Belém (Figura 1).

Nesse desenho esquemático, se observa o traçado urbano da cidade no final do século XVII, com o primeiro bairro estabelecido à direita, conhecido como a Freguesia da Sé e as primeiras ruas que originaram o segundo bairro, denominado de Freguesia da Campina.

Figura 1 – Desenho esquemático das primeiras ruas da Cidade de Belém em 1690



Fonte: Desenho da Autora, 2009

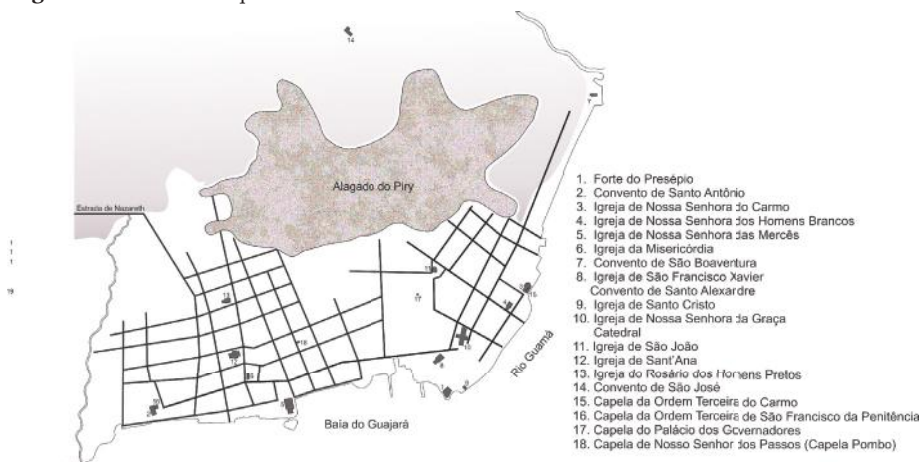
Franciscanos, Carmelitas, Mercedários e Jesuítas fundaram os primeiros conventos e igrejas em locais estratégicos do território e em suas construções privilegiaram os modelos ibéricos de composições arquitetônicas e artísticas no estilo Barroco. Estilo esse que trazia em si a faceta mais visível do projeto

4 MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça*. Rio de Janeiro: Record, 2009, p.17.

de difusão da Contrarreforma, com suas características gerais, mas com determinadas particularidades dos locais de origem dos religiosos.

Em meados do século XVIII, mais precisamente em 1753, chegou a Belém a Comissão Demarcadora de Limites que integrava entre vários técnicos o arquiteto e desenhista bolonhês Antonio José Landi, que permaneceu na cidade até sua morte. A chegada da Comissão Demarcadora de Limites marcou de forma extraordinária o desenvolvimento urbano da cidade (Figura 2) e o conhecimento de novos modelos artísticos e técnicas construtivas que impulsionaram as composições dos interiores das igrejas que estavam no processo de produção e de outras que foram projetadas e executadas nesse período. Vale ressaltar que nesse período a cidade possuía pouco mais de 12.000 habitantes⁵ e 17 espaços litúrgicos entre igrejas e capelas. Além da grande devoção já conhecida a Nossa Senhora de Nazaré e a forte presença de religiosos. Dessas igrejas, quatro desapareceram: a Igreja da Misericórdia, a Igreja do Santo Cristo, o Convento de São Boaventura e a Igreja do Rosário dos Homens Brancos.

Figura 2 – Desenho Esquemático da cidade de Belém do Pará em 1791



Fonte: Desenho da Autora, 2021 – Baseado no mapa organizado pelo tenente coronel engenheiro Teodósio Constantino de Chermont. [S.l.:s.n.], [1791]. Disponível em: [HYPERLINK "http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095072/mss1095072.jpg"](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095072/mss1095072.jpg) http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095072/mss1095072.jpg. Acesso em: 09 jan. 2021

5 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará. 2. Ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004, p 218.

Esse é o cenário no qual se estabeleceram os contatos étnico-culturais que constituíram a formação da cidade de Belém sob pelo menos três perspectivas: uma local, das populações nativas que possuíam identidade étnica, saberes ancestrais e modo de viver na sua terra; outra estrangeira, de religiosos, colonos e técnicos que se estabelecem no local com o objetivo de cumprir uma determinação real de educar ou de mapear a terra conquistada, que também possuem identidades afinadas ao seu lugar de origem; e ainda uma terceira, também estrangeira, de negros de várias etnias, sequestrados das terras africanas e obrigados ao trabalho escravo em todo o Brasil, com suas identidades borradas e neutralizadas pelo novo modo de vida imposto pelos condutores da colonização. Essas perspectivas podem parecer simplificadas, mas acrescenta a cada uma a diversidade complexa de pontos de vista individuais que geraram conflitos a partir da convivência e realinhamento do projeto colonial com objetivos particulares, principalmente entre os religiosos e colonos. Essa complexa diversidade é que fomenta a percepção da origem mestiça da cidade de Belém plasmada em cada construção desse período.

O método de análise aplicado nesta pesquisa foi qualitativo, a partir da leitura de textos históricos, estudos iconográficos e referências conceituais das Tipologias retabulares⁶, da Teoria da Recepção⁷ e processos de mestiçagem⁸. Inicialmente foram estudadas as igrejas construídas nos séculos XVII e XVIII com base no contexto local e selecionados sete retábulos que apresentassem em sua composição artística e arquitetônica elementos compositivos de registros de relevância para a arte e arquitetura local pertencentes às seguintes igrejas: Igreja de Nossa Senhora do Carmo, Capela da Ordem Terceira do Carmo, Igreja de São Francisco Xavier (Santo Alexandre), Igreja de São João, Igreja de Sant'Ana, Igreja da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

6 GONZÁLEZ, Juan José Martín. *El Retablo Barroco en España*. Madrid: Editorial Alpuerto, 1993.

7 HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

8 GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

OS RETÁBULOS

A origem das estruturas retabulares ou simplesmente retábulos, segundo Alfonso Rodrigues Ceballos⁹, advém de um costume litúrgico de colocar pequenas relíquias sobre o altar no início do cristianismo. Na ausência de uma relíquia, imagens de santos eram esculpidas em marfim, madeira ou pintadas em pequenos trípticos. Com o tempo, as mudanças na liturgia, inovações na pedagogia iconográfica e variações nos estilos artísticos e arquitetônicos favoreceram a transposição de relíquias, pinturas e esculturas para uma estrutura adossada à parede posterior ao altar, que justamente pela sua localização recebeu a denominação de retábulo.¹⁰

Inicialmente em uma composição bidimensional, explorando as possibilidades de enquadramento de pinturas, o retábulo atingiu seu apogeu nos séculos XVII e XVIII com estruturas monumentais, ricamente adornadas com relevos que saltam do plano bidimensional para o tridimensional associando as artes plásticas e arquitetura. O desenho em geral era entregue à responsabilidade de um arquiteto de formação acadêmica que conhecia as regras compositivas para a construção de estruturas que funcionariam como suporte para as pinturas e esculturas com temas iconográficos definidos pela igreja. Juan José Martín González¹¹ indica que arquiteto, artista e cliente definiam a composição e modelo a ser utilizado através de contratos firmados nos quais era estabelecido qual o tratado a ser utilizado. Entre os tratados mais citados eram “*Il primo libro d’architettura*”¹² (Veneza, 1551) de Sebastiano Serlio (1474-1554); “*Regola delli cinque ordini d’architettura*”¹³ (Veneza, 1562) de Giacomo Barozzi Vignola (1507-1573) e “*I quattro Libri dell’Architettura*”¹⁴ (Veneza, 1570), de Andrea Palladio (1508-1580). As composições apresentadas nas gravuras apresentadas nesses tratados foram amplamente difundidas

9 CEBALLOS, Alfonso Rodríguez G. de. *El Retablo Barroco. Cuadernos de Arte Español*. Madrid: Melsa, 1992.

10 O vocábulo retábulo vem do latim, retro (o que está atrás) e tabulum, que se refere ao altar que originalmente era uma mesa de madeira, segundo a referência de ALDAZÁBAL, José. *Vocabulário básico de liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1994, p.339.

11 GONZÁLEZ, Juan José Martín. *El Retablo Barroco en España*. Madrid: Editorial Alpuerto, 1993, p. 10.

12 O primeiro livro de Arquitetura.

13 Regra das Cinco Ordens da Arquitetura.

14 Os quatro Livros de Arquitetura.

em toda a Europa e reproduzidas de forma total ou parcial. No processo de conquista e colonização de outros territórios, esses modelos influenciaram as práticas construtivas, pois muitas gravuras, sejam de reprodução desses tratados ou como registro de novas obras compositivas, circularam nas colônias como modelo a ser seguido.

Como uma estrutura arquitetônica, o retábulo é formado por elementos sustentadores e elementos sustentados. Os elementos sustentadores são constituídos pelo Embasamento e Corpo. O Embasamento se divide em duas partes denominadas de Banco (ou Predela) e Sotabanco que são a parte inferior. O Corpo é a parte intermediária, que pode ser único ou com vários níveis dependendo da altura do retábulo. No Corpo se encontram as colunas, sobretudo as de ordem clássica (Jônica, Dórica, Coríntia e Compósita) com estrias retilíneas ou no estilo salomônica, encimadas com capitéis juntamente com elementos arquitetônicos como frontão, cornijas, triglifos, entre outros.¹⁵ Os elementos sustentados são constituídos pelo entablamento e ático que coroam toda a estrutura.

Vários elementos decorativos foram sendo acrescentados na composição como nichos e cornijas que podem estar no mesmo plano do retábulo ou saltando do plano ou retrocedendo, proporcionando movimento e dinamicidade à forma compositiva, principalmente no auge do Barroco, inventando, dessa forma, perspectivas diferentes em cada ângulo e obedecendo ao rigor tratadístico de ocupação de todo o espaço da parede de cabeceira da igreja. Elementos que remetem ao significado representativo da fé cristã também foram sendo incorporados ao cenário compositivo retabular: animais, flores, frutas, arabescos, folhagens, guardando em si mensagens da doutrina catequética.

Todos esses elementos trazem de forma intrínseca, dada a indissociabilidade entre forma e conteúdo, a função de propagação da fé católica e apresentação visual dos acontecimentos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, destacando o nascimento, a paixão e a morte de Jesus Cristo, a vida de Maria e momentos de revelação aos santos canonizados e reconhecidos pela Igreja, função esta que foi reforçada em 1564 pelo Concílio de Trento.

15 Sobre estes termos próprios da Arquitetura, ver KOCH, Wilfried. *Dicionário dos Estilos Arquitetônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OS RETÁBULOS DE BELÉM

Nos encontros de culturas de populações nativas, religiosos, negros e técnicos, a prática construtiva de retábulos nas igrejas de Belém não poderia estar dissociada das estruturas e relações reais que Stuart Hall¹⁶, baseado no texto de Karl Marx, assinala como um circuito de produção para a sua teoria da recepção. Segundo esse circuito há uma articulação entre a produção, consumo, realização e reprodução. Junte-se a essa ideia o conceito de mestiçagem proposto por Serge Gruzinski¹⁷. O autor utiliza o termo para designar as mesclas que ocorreram nas Américas nos primeiros contatos entre nativos e estrangeiros oriundos da Europa, África e Ásia que possuíam formas de vida e imaginários próprios e intercambiaram entre si, gerando novas formas de viver, produzir que configuram o fazer local.

“Podemos reducir así la historia de la conquista de América a un enfrentamiento destructor entre buenos indios y malos europeos, con la convicción y la buena fe que poníamos antaño en oponer los salvajes de América a los conquistadores civilizadores. Esta manera de ver las cosas petrifica y empobrece la realidad al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces pero también los individuos y los grupos que ofician de intermediarios, de pasadores y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar. En realidad estos espacios de mediación han tenido un papel esencial en la historia”¹⁸.

Nesse sentido os retábulos a serem apresentados, mesmo com referências ibero-italianas em seu desenho e traçado, trazem em si a mão de obra de indígenas e negros que se tornaram os multiplicadores do conhecimento técnico e

16 HALL, Stuart. *Op.cit.*, p.335-336.

17 GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, p. 73.

18 Idem, p. 57 – Tradução: “Podemos assim reduzir a história da conquista da América a um confronto destrutivo entre índios bons e europeus maus, com a convicção e boa-fé que colocamos em tempos passados os selvagens da América em oposição aos conquistadores civilizadores. Esta maneira de ver as coisas petrifica e empobrece a realidade ao eliminar quaisquer elementos que desempenham papéis principais: o intercâmbio entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas também indivíduos e grupos que funcionam como intermediários, que passam e transitam entre os grandes blocos e que nós gostamos de identificar. Na verdade, estes espaços de mediação têm tido um papel essencial na história.” (Tradução da autora)

primeiros mestres locais nas construções produzidas posteriormente. Por uma questão didática e cronológica, os retábulos serão apresentados a partir da data aproximada de seu surgimento.

Retábulo do Altar-mor¹⁹ da Igreja de Nossa Senhora do Carmo

A igreja de Nossa Senhora do Carmo data do início do século XVIII. Segundo a historiadora Maria de Lourdes Sobral²⁰, “em 1720, a segunda igreja estava em fase de conclusão, mas já se podia admirar o retábulo barroco e o altar cinzelado a prata na capela mor”. O retábulo é todo em talha dourada (Figura 3) e ocupa toda a parede de cabeceira da igreja e o altar cinzelado é um belíssimo frontal de prata que, segundo Isabel Mendonça, é um dos sete frontais de prata para altar que ainda existem no Brasil²¹. Sua construção e manutenção ficou sob padroado de Hilário Moraes Betencourt e de sua esposa para que obtivessem o benefício de serem enterrados próximo ao altar-mor²².

19 É chamado de Retábulo do Altar-mor pela localização no espaço celebrativo que ocupa toda a cabeceira da capela-mor. O retábulo do altar-mor é sempre o retábulo mais importante na arquitetura religiosa, visto que, normalmente, é nele que se verifica o discurso visual em alusão ao santo (ou mistério) ao qual foi dedicado o templo

20 SOBRAL, Maria de Lourdes. *As missões Religiosas e o Barroco no Pará*. Belém: UFPA, 1986, p. 36.

21 MENDONÇA, Isabel Mayer Godinho. O frontal de prata da Igreja do Carmo de Belém do Pará. In: VIII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte, 2011, Belém. *Anais do VIII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte – VIII CLBHA*. Belém: UFPA, 2011.

22 Idem, Mendonça indica que o Coronel Hilário e sua mulher Catarina Teresa de Vaconcelos “celebraram uma escritura com o vigário provincial da ordem do Carmo, frei João Coelho: os religiosos cediam-lhes o direito de padroado sobre a capela-mor que então se construía, em troca de várias esmolas já recebidas, a maior das quais de 30 000 cruzados, obrigando se ainda os padroeiros a concorrer no futuro, ‘por si e seus successores’, com metade dos gastos que se fizessem com a capela-mor ‘em o seu guizamento e asseio’, mesmo no caso de ter que ser mudada para outra parte” conforme o Registro Geral de Mercês, Livro 2º, fl. 436.

Figura 3 – Retábulo do Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora do Carmo



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010.

A composição desse retábulo se apresenta em três níveis. O embasamento constituído por banco e sotabanco, o nível intermediário de corpo único, com nicho central e o entablamento coroadado com o ático. Diferente de toda a talha dourada, o sotabanco apresenta pintura em tons de bege com pintura de arabescos em tons de preto, vermelho e bege, e da sua parte central está inserido o frontal de prata que reveste toda a face anterior da mesa do altar. O tema iconográfico identificado nesse frontal é alusivo a Maria, com saudações e louvores da tradição ritualista mariana, representados por metáforas bíblicas e orações de santos místicos carmelitas, como por exemplo: a estrela do amanhã, a arca da aliança, torre de David, fonte selada, bela oliveira e várias flores e frutos que representam o Monte Carmelo, local de referência de toda a mística carmelita.

No banco, estão dispostos quatro meninos atlantes intercalados por painéis com decoração fitomorfos de onde saem duas peanhas; no centro, o antigo

sacrário com a imagem do sol, símbolo da eucaristia, cujos raios ocupam todo o fundo rematado por uma pequena cúpula. No corpo tetrastilado e sobre os meninos atlantes estão quatro colunas salomônicas e capitéis coríntios, ricamente adornadas com cachos de uva e algumas aves; no painel que intercala as colunas sobre as peanhas estão dois nichos ladeados por cortinas e rematados com um pequeno baldaquino sobre o qual saem adornos de palmetos e elementos fitomorfos. Ao centro, está localizado o nicho devocional com o teto abobadado e com o trono e a imagem de Nossa Senhora do Carmo. O corpo é rematado pelo entablamento da ordem coríntia, com pequenos querubins no friso. O ático é simétrico e apresenta na parte central o Brasão Carmelita com as três estrelas que representam os dois profetas do Antigo Testamento (Elias e Eliseu) e Maria sob a veneração de Nossa Senhora do Carmo²³, encimado com a coroa, ladeado com dois vasos e muitos motivos florais. Nas laterais do ático estão dois anjos que trazem na mão uma palm²⁴ sobre volutas que sobressaem do plano retabular. Segundo sua forma arquitetônica é um retábulo linear, e conforme sua função devocional é um retábulo de nicho. Atualmente a Igreja pertence à Arquidiocese de Belém e está sob a guarda dos Padres Salesianos desde o ano de 1930. Apresenta elementos compositivos do período de transição do estilo nacional português para o estilo joanino.

Retábulo do Altar-mor da Igreja de São Francisco Xavier (Santo Alexandre)

A elevação da atual Igreja de São Francisco Xavier ou de Santo Alexandre, como é mais conhecida, é aproximadamente do mesmo período da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. O professor de História da Arte da Universidade Federal do Pará – UFPA, Joseph Marie Le Bihan²⁵, sugere que o nome da Igreja foi trocado em virtude de a devoção popular ser muito intensa em relação a Santo Alexandre, visto que a igreja havia recebido de presente do Papa

23 LEONARDINI, Nanda; BORDA, Patricia. *Diccionario iconografico religioso peruano*. Lima: Rubican editores, 1996, p. 50-51.

24 Segundo a iconografia mariana, São Miguel teria levado a Maria uma Palma do paraíso como sinal de sua morte iminente, e Maria teria entregado esta palma para São João, que traz no dia de sua dormição, visto que não teria morrido e sim caído em sono profundo e levada aos céus. A palma também é sinal de martírio.

25 PARA. Secretaria Executiva de Cultura do Estado. *Feliz Lusitânia/Museu de Arte Sacra*. Belém: SECULT, 2005. p. 57.

Urbano VII as relíquias desse santo, que ficavam expostas em um relicário dourado para veneração.

Figura 4 – Retábulo do Altar-mor da Igreja de São Francisco Xavier (Santo Alexandre)



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010.

A planta da igreja atual segue o modelo da Igreja de Jesus de Roma²⁶ e após a expulsão dos jesuítas em 1759, a igreja ficou sob a responsabilidade primeiramente da Irmandade de Santo Cristo e, posteriormente, ao Arcebispado que instalou no espaço do Colégio o Palácio Episcopal e o seminário. No século XIX passou por várias reformas e em meados do século XX a igreja foi fechada. Em 1997 passou por uma restauração²⁷ na qual o antigo Palácio Episcopal foi

26 A Igreja de Jesus (Em italiano *Chiesa del Sacro Nome di Gesù*) localizada em Roma, é considerada a igreja mãe da Ordem Jesuítica e modelo de muitas igrejas jesuíticas.

27 Sobre a restauração ver o livro da SECULT, intitulada *Feliz Lusitânia/Museu de Arte Sacra*, onde está todo o registro do processo de restauração da Igreja e do Antigo Palácio Episcopal.

transformado em Museu de Arte Sacra. No entanto, o período de fechamento da igreja resultou na perda total do douramento do retábulo.

O retábulo é um trabalho de talha de madeira (Fig. 4) e cobre suntuosamente toda a parede de cabeceira da igreja. Foi produzido na oficina de talha jesuítica existente no mesmo local sob comando do jesuíta austríaco João Xavier Traer²⁸ cujos discípulos e entalhadores eram indígenas e negros. É composto por três níveis: o embasamento constituído por banco e sotabanco; o intermediário constituído de corpo único e entablamento, coroado pelo ático. Na parte central do sotabanco está a mesa do altar-relicário que expõe uma imagem de Cristo morto, e nas laterais o embasamento acompanha a composição do banco.

Na parte central do banco, está um painel com uma cartela emoldurada com arabescos e folhagens e nas laterais quatro meninos atlantes que sustentam quatro mísulas sobre as quais estão assentadas quatro colunas salomônicas que compõem o corpo do retábulo.

Essas colunas possuem um terço em estilo torsa e rematada com capitel coríntio e são ornamentadas com grinaldas de flores nos sulcos das espirais. Intercalando as colunas, nos panos laterais do corpo retabular, se apresentam em cada lado um nicho com peanha ornamentada com querubins, rematada por um pequeno baldaquino encimado com conchas e pequenas volutas. Na parte central do corpo do retábulo, está o nicho devocional com a imagem de Nossa Senhora de Belém, rematado por teto abobadado (uma das poucas partes do retábulo que conservou o douramento) sendo possível identificar ao fundo as iniciais JHS "*Jesus Hominum Salvator*"²⁹, um dos muitos símbolos da iconografia utilizada pela Companhia de Jesus. O entablamento é da ordem coríntia, rematado com o ático simétrico.

Na parte central do ático, é apresentado um dossel decorado com sanefas e nas laterais dois anjos sobre volutas que saltam do plano retabular. Na ornamentação do ático, ainda se observam volutas, conchas, três pequenas cabeças

28 Pintor e escultor nascido em Brixen, na Áustria em 1668 (em 1919 essa região foi cedida para a Itália e se chama atualmente de Bressanone). Ingressou em 1696 na Companhia de Jesus e chegou à missão do Grão Pará em 1703, morreu em um naufrágio na frente da cidade de Maracanã no Pará. Foi um dos principais responsáveis pela ornamentação artística da Igreja de São Francisco Xavier em Belém. Cf. LEITE, Serafim. Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil 1549-1760. Lisboa: Broteria de Lisboa, 1953.

29 Jesus Salvador dos Homens.

de anjos, anjos tenantes que abrem a cortina apresentando uma cartela³⁰, elementos iconográficos que integram o repertório jesuítico.

Pela classificação arquitetônica é um retábulo côncavo, e por sua função é denominado como retábulo com nicho devocional com relicário por guardar a imagem de Cristo morto na urna no altar.

Retábulo do Altar-mor da Capela de São Francisco da Penitência

A capela da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência³¹ foi construída ao lado do Convento de Santo Antônio entre 1748 e 1754. A Ordem Terceira de São Francisco, formada por leigos que se dedicam ao serviço da Igreja com a missão de manter viva na consciência a honestidade de costumes e os ensinamentos de Cristo de cultivar a paz e a caridade, é chamada também de Venerável Ordem Terceira, e se apresenta normalmente como uma sociedade civil de caráter beneficente, religiosa, assistencial e filantrópica.

Arquitetonicamente é um retábulo linear e sua tipologia segue a característica do Retábulo Camarim, com dupla função: didática e devocional com o conjunto escultórico central e o relicário, no qual está abrigada a imagem de Cristo Morto e ocupa toda a parede de cabeceira da Capela (Figura 5). É composto de um arco triunfal sustentado por colunas de ordem jônica e apresenta também três níveis no qual o embasamento é constituído por um banco duplo (banco e sotabanco), sobre o qual se apresentam plintos que saltam do plano a 90° e ao centro encontramos o altar-urna com relicário grande no embasamento.

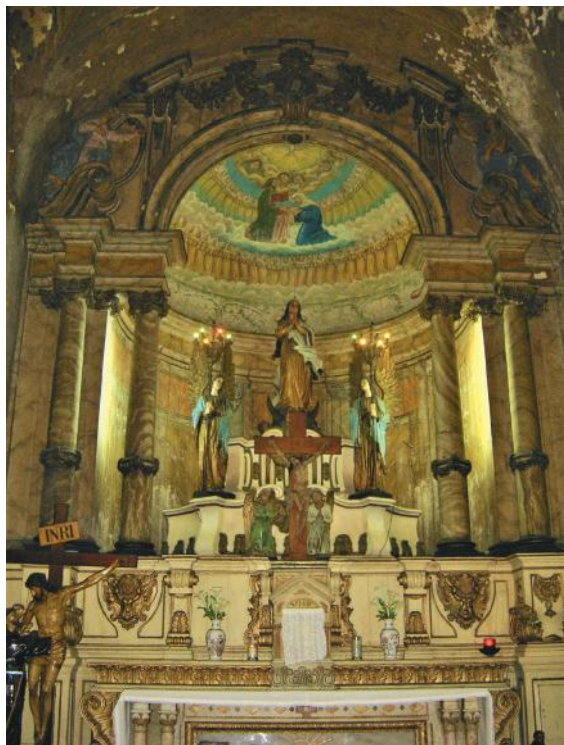
Composto de corpo único apresenta um camarim que é encimado por uma pequena cúpula de quarto de esfera, sustentada por quatro colunas de fuste liso, com anel ornamentado com grinalda de flores no terço inferior (sendo uma em cada lateral), compondo com outras duas que se pronunciam para fora do plano retabular, acompanhando a composição do embasamento.

30 Nessa cartela, provavelmente poderia ter existido uma pintura que se perdeu com o douramento

31 A Capela da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência por sua importância histórica e artística foi, por conseguinte, inscrita no Livro de Tombo nº. 3: Tombamento Municipal, através da PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM/FUMBEL – Lei nº 7.709/94, de 18/05/1994, Capítulo III, Art. 3º Parágrafo Único, em conformidade com o Anexo V, delimitado pelo Plano Diretor Urbano do Município de Belém (Lei nº 8.655/08 de 30 de julho de 2008, publicada no Diário Oficial do Município nº 11.214/08, de 05/09/2008), localizado na Zona de Ambiente Urbano – ZAU 7 SETOR 1.

As colunas possuem capitel da ordem jônica, ordem que também é observada em todo o entablamento. O camarim possui um acesso interior para manutenção e limpeza das imagens.

Figura 5 – Retábulo do Altar-mor da Capela de São Francisco da Penitência



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010

O retábulo possui construção mista, com o embasamento em talha de madeira, pintado em cor marfim com aplicação de elementos decorativos em dourado; e o corpo e entablamento com argamassa de barro e cal. Apresenta uma composição diferente dos outros apresentados, pois traz em si características das gravuras com o traço de retábulos que Landi realizou na cidade de Belém, além de referências imagéticas que ele transpõe da Itália para Belém. No compartimento central possui uma peanha com a imagem de grande porte de Nossa Senhora da Conceição, ladeada por dois anjos tocheiros e na parede de fundo há pintura de quadratura, que embora apresente grandes manchas de umidade, ainda permite a leitura da ideia de profundidade, recurso muito

utilizado pelos Bibiena³² na Itália e por Landi em alguns exemplares seus no Brasil. No coroamento surgem volutas na lateral, sobre as colunas que avançam no plano, ladeadas por guirlandas.

Na cúpula de quarto de esfera, é visível uma pintura na qual Maria é coroada no momento que sobe aos céus por Jesus Cristo, na presença da corte celestial, conduzindo à leitura iconográfica de um retábulo devocional Mariano. Guarda uma semelhança com os elementos característico do rococó, encontrado no Retábulo da Capela da Ordem Terceira do Carmo, assim como no altar-urna relicário, que exhibe uma imagem de Cristo Morto com a mesma característica na tonalidade da pintura e apliques em folha de ouro, de forte referência da decoração italiana.

Retábulo do Altar-mor da Capela da Ordem Terceira do Carmo

A Capela da Ordem Terceira do Carmo foi acrescentada em 1784 à Igreja de Nossa Senhora do Carmo³³ com o objetivo de realizar as celebrações da Ordem Terceira³⁴. A Capela está localizada no lado da epístola da Igreja do Carmo com acesso independente pelo átrio da igreja.

O retábulo do Altar-mor ocupa toda a parede de cabeceira da capela (Figura 6). É também um retábulo linear, classificado segundo sua forma arquitetônica, e por sua função é um Retábulo com Nicho. Possui dupla função:

32 A Família Galli Bibiena foi uma família de grandes arquitetos e designers que viveram na região de Florença e Bolonha na Itália nos séculos XVII e XVIII. Ferdinando Galli Bibiena foi mestre do arquiteto Antonio Landi que veio para Belém no século XVIII. Possuíam a tradição de construir cenários teatrais e pinturas em *trompe l'oeil* que utiliza a perspectiva para criar uma ilusão espacial.

33 A Igreja e todo seu acervo foi tombado segundo processo 0236-T-40 sob inscrição 147 de 03/01/1941 no Livro do Tombo Histórico do Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) e inscrito no Livro de Tombo nº. 3: Tombamento Municipal, através da PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM/FUMBEL – Lei nº 7.709/94, de 18/05/1994, Capítulo III, Art. 3º Parágrafo Único, em conformidade com o Anexo V, delimitado pelo Plano Diretor Urbano do Município de Belém (Lei nº 8.655/08 de 30 de julho de 2008, publicada no Diário Oficial do Município nº 11.214/08, de 05/09/2008), localizado na Zona de Ambiente Urbano – ZAU 7 SETOR 1.

34 A denominação de Ordem Terceira diz respeito à organização interna da Ordem dos Carmelitas, sendo que três são as ordens seguidoras dos princípios do Monte Carmelo: a primeira é a dos Carmelitas que se entregam à vida religiosa, cumprindo votos de celibato, pobreza e de respeito à vida monástica; a segunda é a das mulheres que se dedicam à vida de castidade e ao serviço religioso, e a terceira é dos leigos que não vestem hábito e não cumprem votos e obrigações próprias dos religiosos e que possuem vida particular separadamente da Igreja, mas trabalham e dedicam parte de seu tempo aos serviços desta e igualmente seguem regra de conduta e fé.

como didática devocional com Nossa Senhora do Carmo (a quem é dedicado) e como relicário que guarda uma imagem do Senhor Morto. Não há registros da autoria da traça do retábulo, mas considerando o período de execução é contemporâneo à presença do arquiteto bolonhês Antonio Landi na cidade e apresenta características próprias de seu repertório compositivo, é atribuído a esse arquiteto a sua autoria.

Construído em talha de madeira com monocromia na cor marfim com destaque para os elementos decorativos com douramento, com autoria da traça atribuída a Antonio Landi pelas semelhanças apresentadas com desenhos de retábulos produzidos para algumas igrejas do Pará³⁵. Possui uma composição semelhante ao Retábulo do altar-mor da Igreja de Sant'Ana da Campina, também com três níveis. No embasamento, o banco é duplo, sendo dividido em banco e sotabanco dispostos a 45°, saltando para fora do plano, dando uma dinâmica particular à composição.

Na parte central do sotabanco, se encontra a mesa de altar que possui uma urna-relicário, ornamentada nas laterais com *rocaille*³⁶. Na parte central do banco está um cortinado vermelho que poderia ser utilizado como sacrário. Nas laterais, pequenos painéis com ornamentos fitomorfos.

35 No acervo digital da Biblioteca Nacional estão vários desenhos feitos por Antonio Landi: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>.

36 Elemento decorativo bastante utilizado no estilo Rococó.

Figura 6 – Retábulo do Altar-mor da Capela da Ordem Terceira do Carmo



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010.

O nível intermediário é composto por corpo único, constituído por colunas estriadas de ordem compósita e que acompanham a disposição dos plintos a 45°; com anel envolto por laços e flores na altura de 1/3. No pano lateral do corpo, surgem pequenas peanhas, solução encontrada para cobrir toda a parede de fundo em harmonia com o nicho localizado no centro do corpo retabular. O nicho apresenta pintura decorativa criando uma ilusão de palco teatral com a cortina aberta, abrigando duas imagens de roca que representam a cena em que Maria, no momento da aparição a São Simão Stock (frade Carmelita), entregou um escapulário. Atributo esse que consta de dois quadrados de pano unidos por uma tira e que devem ser usados sobre o peito significando o pertencimento à Ordem Carmelita, sob guarda e proteção de Maria.

No coroamento, o entablamento constituído por frisos decorados, mútu-los e cornija, (de acordo com a ordem compósita), acompanha a composição a 45° das colunas, rematadas com urnas fogaréu e tendo ao centro do ático um frontão cimbrado com ressalto, sobre o qual se distribui raios dourados da auréola que possui um símbolo mariano no núcleo, rematado por frontão mistilíneo. Outra novidade apresentada neste retábulo é o acréscimo de uma moldura que circunda todo o retábulo, denominada de guarda-pó.

A Capela da Ordem Terceira está bem conservada, mantém características do barroco tardio, com toques do Rococó, evidenciado pela riqueza de elementos decorativos nos retábulos, muito mais decorado que o Retábulo de Sant'Ana e favorecido pela matéria-prima de sua substância, a madeira, que permite o entalhe e a profusão de elementos decorativos.

Retábulo do Altar-mor da Igreja de Sant'Ana da Campina

Este retábulo data do final do século XVIII e foi projetado e construído por Giuseppe Antonio Landi³⁷, membro da Comissão Demarcadora de Limites, que chegou ao Brasil em 1753. Pertence à Igreja de Sant'Ana da Campina³⁸, que foi a 2ª. Paróquia criada na Província do Grão-Pará. Atualmente essa Igreja pertence aos bens da Arquidiocese de Belém e passou por uma reforma recente, iniciada em 2004, que promoveu mudanças significativas na leitura da composição retabular, retirando o douramento de elementos decorativos e alterando a policromia marmorizada do conjunto.

É construído todo em argamassa de barro e cal (Figura 7) e composto de três níveis: o embasamento constituído por um banco e sotabanco, o intermediário constituído de corpo único e entablamento e coroado pelo ático. O sotabanco e banco contêm plintos dispostos a 45° saltando do plano de fundo, composição muito utilizada por Ferdinando Bibiena. O nível intermediário,

37 As plantas desenhadas para a igreja de Sant'Ana estão disponíveis no arquivo digital na Biblioteca Nacional nos seguintes links:

http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095082/mss1095082.jpg;
http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095081/mss1095081.jpg;
http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095080/mss1095080.jpg.

38 Em 1962, a Igreja de Sant'Ana foi inscrita sob no. 469 no Livro do Tombo de Belas Artes do Arquivo Central do IPHAN, segundo processo 0434-T50, juntamente com todo seu acervo artístico, onde se inclui o retábulo. Por estar localizada na área definida como Centro Histórico de Belém, a Igreja também foi tombada pela Fundação Cultural do Município de Belém – FUMBEL através do Departamento e Patrimônio Histórico – DEPH desde 1990 pela Lei Orgânica do Município, regulamentada pela Lei Municipal nº 7709/94.

constituído de um corpo único, está sobreposto aos plintos, onde no mesmo eixo surgem duas colunas cilíndricas caneladas com capitéis da ordem compósita simplificada que emolduram o compartimento central, ladeado por lesnas, cujas bases são envolvidas por representações de folha de acanto, rematado com frontão ondulado encimado por pequenas volutas. Ao centro está o nicho com a imagem da Senhora Sant'Ana.

O ático é simétrico e exibe um entablamento clássico com friso liso, mútulos e cornijas salientes, encimado por frontão ondulante de côncavos e convexos, diferindo da predominância retilínea dos níveis anteriores. Nas laterais, acompanhando o eixo das colunas do corpo central, se sobrepõem duas volutas. Ao centro do ático há um relevo modelado com a imagem representativa de Deus, como Senhor do universo, rodeado por anjos e arabescos com uma faixa colocada abaixo onde se lê “Sancta Maria”. Encimando o conjunto, avistam-se quatro urnas fogaréus distribuídas simetricamente, tendo ao centro uma cruz.

Figura 7 – Retábulo do Altar-mor da Igreja de Sant'Ana da Campina



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010.

É um retábulo linear, classificado segundo sua forma arquitetônica e como Retábulo com Nicho segundo sua função pelo objetivo didático de devoção à santa ao qual foi dedicado e ocupa apenas a parte central da parede de cabeceira, guardando distância das laterais.

Retábulo do Altar-mor da Igreja de São João

A igreja de São João foi projetada e desenhada pelo arquiteto Antonio Landi em 1771³⁹. Essa igreja é considerada uma joia do Barroco italiano em Belém, pela planta da nave principal em formato de um octógono e um exemplar de pintura de quadratura como retábulo do altar-mor.

Quanto à tipologia arquitetônica é denominado de retábulo fingido (Figura 8), por não haver elemento construído externo ao plano e sim uma pintura de quadratura que cobre toda a parede de cabeceira da igreja. Essa técnica de pintura ilusionista, também denominada de *trompe l'oeil*, cria através da perspectiva a ideia de profundidade tridimensional. É uma técnica bastante utilizada na Itália. Segundo sua função é um retábulo devocional dedicado a São João Batista.

39 Os desenhos estão disponíveis para consulta no acervo digital da Biblioteca Nacional: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1095088.jpg.

Figura 8 – Retábulo do altar-mor da igreja de São João



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2010.

A pintura possui tons avermelhados com degradês bem definidos para dar profundidade e detalhes verdes. Virgínia Guerreiro⁴⁰ realizou um estudo da composição dos pigmentos e considerando escritos que Antonio Landi utilizava tintas extraídas na região, apresentou o pigmento extraído da *Arrabidaea chica* ou Crajiru como a matéria para produção das tintas utilizadas na pintura. O embasamento é composto de banco e sotabanco, com pedestais prismáticos nos quais estão assentadas colunas no estilo jônico com estrias e anel marcando 1/3 de altura. No corpo central, se encontra uma grande moldura com

40 DINIZ, Virgínia Lúcia Guerreiro. *A pintura de quadratura landiana em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Belém, 2013.

douramento, na qual deveria ter uma tela que foi perdida e não há registros, sendo colocado no local uma imagem de São João Batista. Nos panos laterais do corpo, há vasos floridos, como se estivessem em nichos. No centro do ático, há uma pomba simbolizando o Espírito Santo, do qual saem raios e nuvens resplandcentes, ladeado por vasos floridos e pequenas volutas invertidas, elemento característico da escola dos Bibiena apropriado por Landi e trazido para Belém. Nas laterais do pano central do ático, está uma balaustrada com elementos arquitetônicos no plano posterior.

Essa igreja passou por profundas transformações no século XIX com a pintura de quadratura totalmente coberta por camadas de tinta e adossamento de um retábulo neogótico. Em 1996 foi realizado um estudo prospectivo por técnicos do IPHAN⁴¹ e considerando que grande parte dessa pintura estava em bom estado, foi decidida a retirada do retábulo neogótico e remoção das camadas subsequentes de tintas para que a pintura original fosse restaurada.

Retábulo do Altar-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

A Igreja do Rosário dos Homens Pretos existe desde 1725 quando foi construída com dimensões reduzidas e feita de taipa. Foi a primeira sede da Igreja de Sant'Ana em 1729, quando foi criado o bairro ou freguesia da Campina. Abrigou também a Irmandade do Santíssimo Sacramento, que com a construção da igreja de Sant'Ana foi transferida para a nova sede paroquial. Somente em 1848, a partir dos relatos de viagem do naturalista Henry Bates, sabe-se que o templo atual foi construído⁴² pelas mãos de negros que participavam ativamente das irmandades.

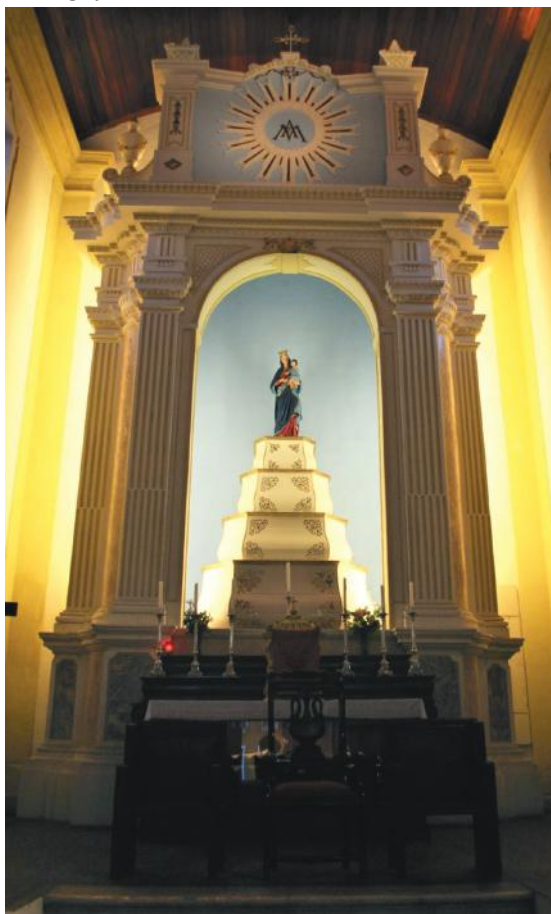
Há uma atribuição do projeto a Landi, no entanto, se a igreja atual foi construída em 1848, o arquiteto falecera em 1791 e deixou em seus registros que a igreja de Sant'Ana foi construída por negros escravizados que estavam sob seu senhorio, e levou 20 anos no processo de construção, o que se pode atribuir a esses negros que trabalharam diretamente com Antonio Landi que

41 DINIZ, Virgínia Lúcia Guerreiro. *A pintura de quadratura landiana em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Belém, 2013.

42 CRUZ, Ernesto. *Igrejas de Belém*. Belém: Edição comemorativa do 6º. Congresso Eucarístico Nacional, 1953, p 56.

apreendessem seu repertório decorativo e suas técnicas construtivas para construir sua própria igreja.

Figura 9 – Retábulo da Igreja do Rosário dos Homens Pretos



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora, 2012.

O retábulo é construído em argamassa de barro e cal (Figura 9), composto por três níveis também. O embasamento composto por sotabanco liso e banco que apresentam pedestais prismáticos sobre os quais estão assentadas o corpo retabular com nicho central, no qual há uma peanha de quatro níveis com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, ladeado por duas pilastras justapostas com fuste estriadas arrematadas por capiteis de linhas simples. O

entablamento possui ao centro o monograma AM, abreviação da saudação feita à Maria, no momento da Anunciação pelo anjo Gabriel, de onde saem pequenos raios em resplendor.

É uma estrutura retabular de linhas simples, ligeiramente afastada da parede de cabeceira da igreja, com características que lembram as composições de Landi, mas com detalhes que chamam atenção, como por exemplo um elemento decorativo que ornamenta a parte superior ao nicho. Trata-se de um elemento triangular que acompanha a curva de arco redondo do nicho, com relevo quadriculado. Curiosamente também na sacristia dessa igreja há janelas com trançados com ripas finas de madeira que impedem a visão de quem passava na rua. Lembram as gurupemas, que são trançados de palhas que indígenas utilizam como peneira ou para vedação de janelas, ou muxarabi, que são painéis de madeira vazados, utilizados na cultura árabe, com a mesma função de impedir a visão externa para o interior das casas. Se essa influência não integra o repertório landiano, por certo que a influência vem dos indígenas locais ou dos negros que vieram do norte da África e que tiveram contato visual com as construções árabes.

É um retábulo linear segundo sua forma arquitetônica e como retábulo nicho segundo a sua função devocional à Nossa Senhora do Rosário, imagem entronizada no nicho central. Atualmente a igreja pertence à Arquidiocese de Belém vinculada à Paróquia da Santíssima Trindade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esses retábulos da Belém do século XVIII, da mesma forma que no restante do Brasil e diversas colônias na América Latina, sofreram influência do estilo artístico ibero-italiano em suas composições, sendo adaptados ou simplesmente copiados de gravuras de outros exemplares já existentes na Europa. A denominação de ibero-italiano vem de uma reflexão do campo artístico existente na Europa do século XVIII, que apresenta as regiões do Grão-Ducado da Toscana, o reino das duas Sicílias, a República de Veneza e os Estados papais⁴³ como os centros de arte, destacando principalmente Roma, Nápoles e Veneza para onde as pessoas iam ver obras da Renascença, e de lá saíam artistas

43 BAZIN, Germain. *Barroco e Rococó*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 159. Estas regiões em 1861 se unificaram no território que foi reconhecido como o país Itália.

e arquitetos para prestarem serviço a outras cortes, inclusive para os reis de Portugal e da Espanha⁴⁴, entre os quais o Arquiteto bolonhês Antonio Landi.

Quando se fala de influência, trata-se de ver algo ou viver uma experiência que a partir de um processo de atribuição de sentido ou significado se passa a utilizar o termo ou objeto. O uso pode ser restrito ao simples usufruto como se dá na moda quando se usa um acessório que se viu, gostou e decidiu incorporá-lo ao seu visual. Na arte e arquitetura, essa apreensão de sentido e aprendizado da técnica também ocorre quando se estabelece o contato com o novo.

De fato, é reconhecível que houve uma transposição de modelos ibero-italianos e de outros lugares de origem das pessoas que circularam e viveram em Belém. Da mesma forma que se deve reconhecer que se no início os modelos deveriam ter sido seguidos à risca, a ausência de mão de obra com a prática construtivas desses modelos e de materiais já utilizados na origem foram fatores determinantes para a apropriação do modelo, circulação e reprodução aclimatada à realidade local. Indígenas e negros invisibilizados e com seus nomes esquecidos foram os discípulos e mestres formados por aqueles que registraram seu nome na história. Foi essa mão de obra que construiu a cidade de Belém nos séculos XVIII e XIX e que formou novos aprendizes e mestres. A apreensão desse repertório decorativo permitiu a transposição desses elementos dos retábulos para as fachadas de casas e outras construções.

A cópia ou reprodução de um modelo, por mais fiel que seja, permite decodificar traços peculiares ao seu produtor, que plasma a sua marca no seu fazer no momento que está fazendo. Se faz necessário o conhecimento técnico, que inclui modelo, vocabulário especializado trazido pelos religiosos, arquitetos, desenhistas, engenheiro, mas a habilidade de manusear e extrair a matéria-prima exige o conhecimento empírico dos nativos.

Considerando a distância entre a colônia e o reino como também o pensamento extrativista que impediu grandes investimentos na região amazônica, os processos de mestiçagem agenciados por trocas de conhecimentos

44 BAZIN, Germain. *Op. Cit.*, p. 205. Bazin relata o casamento do Rei Felipe V da Espanha com Elisabetta de Farnese da corte de Farnese da Itália, quando trouxe vários artistas italianos para construir e decorar palácios reais na Espanha, e essa prática foi reforçada com Carlos V, filho de Felipe V e Elisabetta que foi nomeado Rei das Duas Sicílias, deixou o trono para assumir o trono da Espanha em 1759.

possibilitaram uma produção diversificada de retábulos, com várias tipologias, variedade de elementos decorativos que marcam um período e permitem conhecer as nuances do processo de conquista e história na Amazônia.

RECONSTITUIÇÃO VISUAL DOS PROGRAMAS ICONOGRÁFICOS DOS ESPAÇOS SAGRADOS DA IGREJA DE SÃO FRANCISCO XAVIER – BELÉM, PARÁ (1760)

Isis de Melo Molinari Antunes¹

Este capítulo é parte da Tese *Marfim, in natura e lavrado, no Inventariuim Maragnonense (1760), com ênfase no Cristo crucificado*, defendida em fevereiro de 2020² e adaptada para esta publicação. Para a tese, meu interesse principal foi estudar objetos em marfim³ que estavam presentes no

1 Universidade Federal do Pará. Doutora em Artes, pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Profa. Dra. Maria Regina Emery Quites. E-mail: isismolinari@gmail.com.

2 Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da Universidade de Minas Gerais. Linha de Pesquisa: Preservação do Patrimônio Cultural.

3 Para os estudos da circulação de marfim no Mundo Moderno, participei do Projeto *Marfins Africanos no Mundo Atlântico: uma reavaliação dos marfins luso-africanos* (financiado pelos Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT, em Portugal, no âmbito do PTDC/EPHPAT/1810/2014, com vigência de 1 de março de 2016 a 30 de março de 2019), coordenado pela Profa. Dra. Vanicléia Silva Santos (BR) e pelo Prof. Dr. José Silva Horta (PT). Para mais informações sobre o projeto, cf.: <http://www.centrodehistoria-flul.com/projectos-fct/marfins-africanos-no-mundo-atlantico-uma-reavaliacao-dos-marfins-lusoafri-canos>. Acesso em: 12 abr. 2021. Publiquei um capítulo de livro sobre o tema em: SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (Org.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV a XIX)*. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2017. A versão digital está disponível em: https://ufmg.br/storage/b/6/9/4/b694eaea8cfaabe9e69c498a5c66c6de_15296019131342_1525989102.pdf. Acesso em: 12 abr. 2021. Outros grupos de pesquisa que ainda estou vinculada e que muito contribuíram para

Inventarium maragnonense – *Inventário das Igrejas e Capelas dos Jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará no ano de 1760*.⁴ Naquele estudo, detectei várias imagens de marfim representando santos diversos, Nossa Senhora, e, especialmente, Crucificados⁵ nos Estados do Governo do Norte, além de raspas de marfim, pedaços de presas de elefantes, presas inteiras, pedaços de presas de unicórnio e outros objetos ebúrneos como o gral, que estavam localizados principalmente nas boticas dos colégios.

No meu entendimento, não bastava apenas identificar essas imagens em marfim sem contextualizá-las à luz do *Inventarium Maragnosense*, seria preciso, de alguma forma, contribuir para uma história da arte sacra com a recuperação do cenário dos altares, com seus santos e ornamentos, que foi invisibilizada pelo extravio da maioria delas.

O *Inventarium* facilitou o entendimento do programa iconográfico, no entanto, por não apresentar esquemas gráficos, ou mesmo desenhos, considerei a necessidade de uma reconstituição hipotética, que certamente será refutada, em algum momento, por mim ou por outros pesquisadores a partir de cruzamentos com novas fontes documentais escritas, orais e imagéticas. Porém, é válido ressaltar que, a partir desse documento, assegura-se a existência daqueles bens materiais arrolados. A descrição dos ambientes também não deixa dúvidas sobre as disposições, se não exatas, aproximadas, das imagens pelos espaços específicos dos altares e da sacristia da Igreja de São Francisco Xavier.

o estudo da imaginária colonial: *RARIORUM* – Núcleo de Pesquisa em História das Coleções e dos Museus (Escola de Ciência da Informação da UFMG), coordenado pelo Prof. Dr. René Lommez Gomes, o grupo de pesquisa *Imagem e Preservação* (Escola de Belas Artes da UFMG), coordenado pela Profa. Dra. Maria Regina Emery Quites, e o CEIB – Centro de Estudos da Imaginária Brasileira, coordenado pela Profa. Emérita Beatriz Ramos de Vasconcelos Coelho (Escola de Belas Artes da UFMG).

4 O *Inventarium Maragnonense* – *Inventário das Igrejas e Capelas dos Jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará no ano de 1760* localiza-se no *Archivum Romano Societatis IESU* (ARSI, BRASILIAE 28) – (copiado pelo Padre Manuel Luiz S.J.). Foi transcrito pela primeira vez pelo Prof. Dr. Luiz Fernando Rodrigues S.J. (Roma, 2006) em sua tese de doutorado. Consultei o referido documento a partir da tese de MARTINS, Renata Maria Almeida. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura jesuítica e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. 2009. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. 2 v.

5 Ao me referir ao Crucificado, reporto-me à imagem de Cristo em suas diversas posições costumadamente atribuídas: triunfal, agonia, misericórdia e morto. Ao mencionar o crucifixo, refiro-me ao conjunto, ou seja, à imagem de Cristo e à Cruz (geralmente em madeira com acabamentos metálicos e incrustações de diversos materiais).

Como um exercício poético de imaginação, algumas indagações são pertinentes para nos transportar para aqueles tempos: qual teria sido o impacto dessas imagens sacras naquela igreja colonial, em meados de 1700, para os recém-convertidos e os devotos portugueses? Qual seria a sensação dessas pessoas ao adentrar nesse ambiente suntuoso, iluminado à luz de candelabros e das lâmpadas⁶ de bronze e prata, dependuradas por correntes metálicas presas nos altos tetos côncavos pintados? O que o fogo tremulante dos pavios suscitava aos olhares atentos? Quais emoções afetavam os piedosos ao se depararem com aquela ambiência teatralmente dramática?

Numa configuração estabelecida à época pelos Jesuítas seria possível visualizar imagens retabulares agrupadas em cada altar colateral, no altar-mor e na sacristia, banhados pela luz tênue e torta que pincelava de claridade os santos, os anjos e Nossa Senhora. A imaginária, bem delineada, estaria rodeada por alfaia e ornamentos brilhantes, emolduradas por nichos dourados e apoiadas nos altares que guardavam relíquias. Caprichosamente, os tecidos de linho, os painéis adameados e as bretanhas arrematavam as mesas e banquetas de altares, contrastando com a beleza da talha dourada e policromada, ricamente trabalhado em volutas, flores regionais e animais míticos. No centro das atenções de cada altar, estava a imagem do Crucificado, que, ao ser tocada pela luz dançante, produzia sombras que replicavam e prolongavam a sua forma, impregnando ainda mais as paredes das capelas estreitas com imagens perambulantes e moventes.

Com esse pensamento digressivo e ficcional, podemos imaginar o quão exuberante e fantástica seria a Igreja de Francisco Xavier para a população do século XVIII, no Grão-Pará. Imaginações à parte, retornando aos fatos, os documentos consultados nos colocam no campo das ciências humanas, sociais e das artes, e é por esse caminho que agora os conduzo à leitura.

6 Termo utilizado no *Inventário dos Jesuítas de 1760* para *lâmpada*, que, no contexto do século XVIII, significava “vaso com óleo e torcida acesa dentro dele, como estão suspensas nas Igrejas” (cf. SILVA, Antonio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre d. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Tomo 1 e 2, Lisboa, na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M.D C C C. LXXXIX. Com licença da Real Meza da Commiſſão Geral, fobre o Exame, e Cenſura dos Livros, 1789. v. 2, p. 5).

O ato de inventariar bens das Igrejas

Como já dito anteriormente, o aporte documental foi o *Inventarium Maragnonense*. Os inventários decorrentes da expulsão dos Jesuítas foram documentos típicos que retratariam o momento conturbado pelo qual a ordem foi banida, em razão do decreto de 1759, a mando do rei de Portugal, D. José I, em 3 de setembro de 1759.

Esse processo de expulsão, como salienta Marieta Pinheiro de Carvalho⁷, inicia-se em Portugal e depois expande-se para outros países, como França e Espanha, e pelos Reinados de Ferdinando de Nápoles e do Duque de Parma, culminado, mais tarde, na extinção da Companhia de Jesus pelo Papa Clemente XIV, em 1773.

De maneira geral, os bens, tanto os de raízes como os móveis, foram sequestrados⁸ pela Coroa Portuguesa, ficando sob o controle dos administradores coloniais, e posteriormente leiloados, doados ao bispado e aos militares ou simplesmente esquecidos no tempo, dissociando-se ou deteriorando-se. Por essa razão, uma reconstituição desse cenário perdido é de grande relevância acadêmica para a preservação do patrimônio cultural.

O ato de inventariar é, portanto, um meio legítimo de documentação que tanto os Jesuítas quanto os administradores locais a serviço da Coroa encontraram para assegurar ou requerer os bens, se dissociados ou roubados. Para o Clero Diocesano,⁹ o que não era o caso da Companhia de Jesus, pois tratava-se de uma Ordem Religiosa,¹⁰ as Constituições Primeiras do Arcebispado da

7 CARVALHO, Marieta de Carvalho. A expulsão dos Jesuítas da América colonial ibérica: um estudo comparado dos Colégios de Córdoba e do Rio de Janeiro. *História Unisinos*, v. 19, n. 1, jan.-abr. 2015, p. 60. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2015.191.06/4588>. Acesso em: 13 abr. 2021.

8 Para isso, cercos militares foram executados, colégios sitiados por soldados e as devassas foram iniciadas, com a intenção de relacionar todos os bens deixados pelos religiosos para averiguar os roubos efetuados pelos Jesuítas, obrigando-os à devolução dos itens faltosos.

9 Secular é aquele incardinado em uma Igreja Particular, i.e., em uma figura jurídica reunida em torno de um Bispo (Arquidiocese, Diocese, Administração Apostólica, Prelazia Territorial, Prelazia Pessoal etc.). Portanto, padre secular é sinônimo de padre diocesano (cf.: Veritatis Splendor. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/qual-a-diferenca-entre-clero-secular-e-regular/>. Acesso em: 13 abr. 2021).

10 Numa Ordem Religiosa, o Regular é o clero incardinado em um instituto de vida consagrada ou em uma sociedade de vida apostólica, e que, portanto, vive sob uma regra (*regula*, em latim; daí, “regular”). Padre regular é sinônimo de padre religioso (por estar em um instituto religioso ou assemelhado) (cf. Veritatis Splendor. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/qual-a-diferenca-entre-clero-secular-e-regular/>. Acesso em: 13 abr. 2021).

Bahia (1719/1720)¹¹ foram o marco regulatório da obrigatoriedade da realização frequente dos inventários, que prezavam a guarda de ornamentos e alfaia para as igrejas submetidas à administração desse tipo de ordem.

Fazer um inventário não era uma conduta espontânea das igrejas. No livro Quarto, Título 25, das Constituições do Arcebispado da Bahia, escrito por D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1707, está anotada a seguinte recomendação: “Que haja inventario da prata, moveis, e cousa das Igrejas, e também livro de tombo das noticias mais essenciaes a ellas pertencentes, n. 715”.¹²

Mesmo que a Companhia de Jesus fosse independente da administração do bispado, essa conduta organizacional de inventariar os bens era uma necessidade institucional que incluía a preocupação de salvaguardar o patrimônio. Considerando que muitos Jesuítas auxiliaram a escrita das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, conclui-se que também eram conhecedores das diretrizes religiosas e jurídicas lá homologadas e respeitariam tal documento ao longo da vigência da Companhia de Jesus. Sendo uma Ordem Religiosa, a Companhia era, antes de tudo, “obediente ao Senhor e ao Romano Pontífice, seu Vigário na terra”.¹³

Nesse sentido, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia deveriam ter sido também uma diretriz para os Jesuítas para diversas questões, como o procedimento de uso das imagens, mesmo porque esse documento normatizava as recomendações do Concílio Tridentino.

11 Foi elaborada em 1707 e publicada, em Lisboa, em 1719, e em Coimbra, em 1720, pelo Arcebispo da Bahia, por D. Sebastião Monteiro da Vide e seus assessores – a maioria dos quais eram Jesuítas, porém, também compareceram franciscanos, carmelitas e beneditinos, além de diocesanos –, que fizeram um amplo trabalho, conforme podemos ver no detalhado índice daquela obra. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* utilizaram, consideravelmente, os conteúdos das obras dos principais teólogos e juristas que escreveram sobre moral, direito canônico e direito internacional, nos séculos XVI e XVII (cf.: ARAÚJO, Fabíola Pereira; CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. Modelo devocional nas constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. *Colóquio do Museu Pedagógico*, v. 9, n. 1, p. 1878-1888, 2011. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/2645/2312>. Acesso em: 19 abr. 2021.

12 VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º. Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade*: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do Anno de 1707. Impressas em Lisboa no anno de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessárias, e ora reimpressas nesta Capigal. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. p. 261.

13 LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29.

Os bens móveis e suas procedências

O *Inventariuim Maragnonense* foi organizado pelos seus redatores em duas partes. A primeira parte refere-se aos bens deixados pelos Jesuítas no Grão-Pará, e a segunda aos bens deixados por eles no Maranhão. Pelo descritivo do *Inventarium* é possível notar que os objetos pertencentes aos Jesuítas vieram das seguintes localidades: Índia, França, Veneza, Guimarães, Reino (Portugal), China, Cacheu, Roma e Itália (genericamente) e Bretanha, o que comprova a circulação global de objetos, em meados no século XVII e XVIII, que confluíram para as igrejas jesuíticas localizadas nas capitanias geridas pelo Governo do Norte (Quadro 1).

Quadro 1 – Relação dos bens do *Inventário do Maranhão* e seus locais de procedência

<i>Inventarium Maragnonense – Archivum Romanum Societatis IESU Brasiliae 28 [ARSI, BRAS. 28]</i>		
Grão-Pará	Igreja do colégio do Pará – Capella-mor	[...] hu[m]a boceta chata de prata de hostias, outra dita de xarão da India
	Igreja do colégio do Pará – Capella de S[anto] Chr[ist]o	[...] 6 jarrinhas da India [...] Tem 3 camisotes finos vindas de França por encomenda: hu[m] vestido tunica, e capa de damasco cor de perola de ouro guarnecido todo com galhoens largos de ouro fino; outra coronilha, e palma da m[esm]a sorte q[ue] assima seos brincos, e cruz de brilhantes, e o mesmo tem a Imagem, q[ue] està no altar, como tãobem outro vestido de demasco roxo de ouro quarnecido de galhoens do mesmo pa[r]a a quaresma.
	Colégio do Pará	[...] 25 athe 30 duzias de peças de louça da India, e Veneza de varias grandezas. [...]Hu[m]a rouperia na q[ua]l ficou m[ui]ta roupa de toalhas de meza, de guardanapos finos de Guimarens
	Inventário da Botica do Colégio do Pará	[...] algu[m]as chicaras com seos pratos finos, e outras panelas, e tegellas de barro da terra, e do Reino
	Inventário da Casa da Vila da Vigia	[...] 15 chicaras da India g[ran]d[e]s, e pequenas com seus pratinhos [...] 12 pratos de Veneza g[ran]d[e]s; 24 d[it]os de Veneza pequenos; [...] hu[m] milheiro de anzoos brancos de Portugal [...] 3 Alvas das festas solemnes de cambraeta todas arrendadas; 2 d[it]as mais inferiores com bast[ant]e renda; 6 d[it]as de bertanha pa[r]a os Domingos, e mais festas; [...] 6 toalhas dos Altares de Bertanha; [...] 6 d[it]as do lavatorio, 4 de linho, 2 de Bretanha [...] 2 toalhas de cambraeta pa[r]a o gomil nas festas solemnes hu[m]a d[it]a de Bertanha pa[r]a o vazo da co[m]munhão; 2 toalhas de algodão da India pa[r]a as grades da co[m]munhão [...] 2 caixas pa[r]a hostias, hu[m]a de metal pintada, outra nova de charão da India
	Fazenda de São Caetano	4 Alvas de panno de linho, e Bretanha em bom uzo

Maranhão	Colégio do Maranhão	[...] hu[m]a copa de louça da India q[ue] o Coll[egi]o tinha,
	Igreja do Maranhão	[...] a S[enho]ra se achava vestida com hu[m]a camisa, e anogoa de esguião m[ui]to bem rendada e com hu[m] vestido comprido de seda lavrada com seos ramos e rendas de prata mando da mesma peça e hu[m]a touca de caça de França;
	Capella do Coll[egi]o do Mar[anh]am	[...] q[ue] erão hu[m]a vestimenta de tella com seo frontal, e veo de calix, outra d[it]a de seda da china com seo frontal, e veo de calix; outra d[it]a branca, outra vermelha, outra roxa, outra verde; todas com seos frontaes, e veos de calix.
	Fazenda de Amandijuby	[...] 2 escravos, hu[m] crioulo preto por nome Domitiano, e hu[m] muleque de cacheu por nome Thome, com o mais, q[ue] conduzia pa[r]a o uzo da gente. [...] 2 muleques de cacheu hu[m] por nome Luis, outro Bartholomeu. [...] 3 curraes de carnayba, hu[m] preto de cacheu por nome Ignacio,
	Fazenda de Anindyba	[...] hu[m]as chicaras da India, q[ue] servião de purificadorio [...] hu[m]a toalha de meza de Guimarens,
	Seminário das Aldeias Altas	[...] t[inh]a 3 alvas 2 de esguião, outra de Bretanha com rendas pa[r]a as festas: t[inh]a mais outra alva uzad[it]a de Bretanha e outra de algodão.
	Casa da Madre de Deus da Fazenda de Nossa Senhora de Belém de Igaray	[...] 4 alvas, hu[m]a de linho, as outras de Bretanha
	Engenho de São Bonifácio do Maracu	[...] e 6 guardanapos de Guimaraens
	Casa de Nossa Senhora de Pillar Na Villa de Tapuytaperá	[...] Ficarão mais 6 alvas, 3 destas de esguião novas com 4 ordens de renda em roda; as outras 3 hu[m]a de caça fina em bom uzo com sua renda por bayxo; outra de Bretanha ja uzada com 3 ordens de renda, e outra de linho com sua renda por bayxo: 7 amitos de Bretanha 3 novos com sua renda os outros 4 jauzados. [...] Ficarão mais 2 toalhas de Bretanha com renda ainda em bom uzo do altar,
	Fazenda de Perticuma pertencente à casa de Tapuytaperá	[...] hu[m]a sobrepeliz de Bratanha ja uzada [...] hu[m]a toalha de bretanha pa[r]a a co[m]munhão

Maranhão	Casa dos exercícios e religiosa recreação de nossa senhora madre de deus	[...] 10 toalhas de altar; 5 por bayxo; ja uzadas, e 5 novas de Bertanha por sima. Nas paredes ficaraõ 6 paneis g[ran]des de Italia. [...] 8 Alvas novas de esguiaõ rendadas, 4 d[el]as de Bertanha uzadas. 3 toalhas de altar de algodão ja bem uzadas. 2 sobrepelizes de Bertanha [...] 3 vesttimentas bordadas, e vindas da China novas com seos frontaes, bolsas, e veos [...] 2 paineis gr[an]des de Italia [...] Ficou porem escond[id]a em caza de hu[m] nosso bem feitor hu[m]a escrivaninha com os titulos das terras, escravos, ordens de Roma, e mais papeis importantes. [...] 3 vestimentas com seos frontaes, bolsas, e veos da China: [...] Ordens de Roma.
	Casa dos Exercícios e Religiosa Recreação de Nossa Senhora Madre de Deus: da Fazenda Chamada de Nossa S[Enho]Ra da Conceição do Rio Moni	[...] 4 toalhas de altar de Bretanha, e 1ª [uma] de algodão. hu[m]a alva de linho, outra de Bretanha, com bom uzo

Fonte: Elaborado por Isis M. M. Antunes.

Da Índia vieram caixinhas com verniz de charão para hóstia, jarrinhas, louças, xícaras, toalhas de algodão e “copa” de louça. Da França, camisotes e touca de caça. De Veneza, louça e pratos. De Guimarães, toalha de mesa e guardanapos. Do Reino, xícaras, pratos finos, panelas, tigelas de barro e anzóis brancos. Da China, vestimenta de seda, vestimenta bordada e vestimenta com seus frontais, bolsas e véus. De Cacheu, pessoas escravizadas, que no contexto do inventário eram qualificadas como bens. Da Itália, painéis de parede e painéis grandes. De Roma, ordens escritas. Da Bretanha, bretanhas “que eram lençarias de linho, que se trazia da Bretanha”.¹⁴

Para justificar essa circulação de imagens, é importante ressaltar a eficaz e rotineira comunicação (cartas, relatórios quadrienais, ânuas) que havia entre os inicianos pelas missões espalhadas pelo mundo. De acordo com essa premissa,

14 BLUTEAU citado por SILVA. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre d. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, p. 197.

esses objetos poderiam ter vindo das mais diversas regiões de onde a Ordem Religiosa teve o domínio espiritual e temporal.¹⁵ Contudo, há também uma parcela de contribuição local de manufatura de retábulos, imagens e outros artefatos que foram realizados pela mão de obra escravizada, ou pela população nativa, e que inclusive está documentada.

Dos bens patrimoniais, tanto os localizados em São Luís – na Antiga Igreja Nossa Senhora da Luz e no seu Colégio – quanto os localizados no estado do Pará – Colégio Santo Alexandre, Igreja de São Francisco Xavier, conjunto arquitetônico de Vigia e algumas ruínas de fazendas –, pode-se concluir que as construções dos colégios e igrejas Jesuítas sobreviveram resistindo ao tempo. No entanto, não se pode se dizer a respeito dos seus bens móveis, que foram dissociados ao longo das camadas de tempo.

A reconstituição hipotética, de acordo com o *Inventarium Maragnonesnse*

São seis as devoções jesuítas: Cristológicas, Santos Jesuítas, Santos Homens em Geral, Santas Mulheres em Geral, Marianas e Anjos. A primeira devoção dos Jesuítas, a mais importante, refere-se ao tema cristológico, e é inerente à devoção da ordem. Na igreja de São Francisco Xavier, Belém-PA, imagens dessa tipologia aparecem em vários ambientes, como está demonstrado no Quadro 2.

15 Quando se aponta o domínio espiritual e temporal, quer se dizer que havia o controle pela catequização e pelas questões administrativas das terras em que houvesse missões.

Quadro 2 – Imagens relativas à devoção Cristológica

Devoção cristológica presente nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela-mor (1)	- 1 imagem do Senhor Ressuscitado de 0,44m - 1 crucifixo de marfim de 0,44 m com cruz coberta de tartaruga com seus engastes de prata e recortada por preciosas relíquias e mais resplendor de prata
Capela de Santo Cristo (2)	- 1 imagem de Cristo Crucificado de 1,98 m de altura com seu relicário de prata e resplendor na cabeça - 1 imagem de Cristo de marfim de 0,22 m
Capela de Santa Quitéria (4)	- 1 imagem de Cristo de marfim de 0,44 m, seu resplendor de prata, sua cruz, e calvário
Capela de São Miguel (6)	- 1 imagem de Cristo de marfim de 0,22 m de altura com a cruz coberta de tartaruga com resplendor e título de prata
Capela de Santo Alexandre (7)	- 1 imagem de Cristo de marfim de 0,33 m de altura com cruz, calvário e resplendor de prata
Capela de Nossa Senhora da Assunção (8)	- 1 imagem de Cristo de chumbo encarnada
Capela de Santo Inácio (9)	- 1 imagem de Cristo de marfim de 0,33 m com sua cruz e peanha - 1 imagem do Menino Jesus deitado, que fica debaixo da dita peanha
Sacristia (10)	- 1 imagem grande de Cristo crucificado de marfim, a cruz, e calvário de pau ébano com resplendor de prata, tudo a preço de 18 moedas

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

A segunda devoção presente no programa iconográfico, de acordo com os bens levantados no Inventário dos Jesuítas, é a devoção aos Santos Jesuítas, conforme o Quadro 3. Os seis padres Jesuítas santificados até a dissolução da Companhia de Jesus, em 1773, aparecem em quase todos os altares das capelas, sempre com o resplendor sobre a cabeça, o que os qualifica como santificados: Santo Inácio, São Francisco Xavier, São Francisco de Bórgia, Santo Stanislau, São Luiz Gonzaga e São Francisco Régis.

Quadro 3 – Imagens relativas à devoção dos Santos Jesuítas

Santos Jesuítas presentes nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela-mor (1)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de Santo Inácio de 1,76 m estofada posta ao lado do Evangelho com 2 resplendores, 1 na cabeça e outro na mão, ambos de prata - 1 imagem de São Francisco Xavier de 1,76 m com seu resplendor de prata e uma imagem de Cristo nas mãos - 10 quadros grandes da vida de São Francisco Xavier, situados nas paredes laterais da capela-mor, as quais estão cobertas com talhas douradas, e da mesma forma dourada está o teto da dita capela
Capela de Santo Cristo (2)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de São Francisco de Borgia de 0,88 m de altura, estofado com resplendor de prata - 3 lâminas de cobre de 0,33 m de altura, 1 de Nossa Senhora, outra de Santo Ignacio e outra de São Xavier
Capela de Santa Quitéria (4)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de São João Francisco Regis estofado de 0,88 m com resplendor de prata e crucifixo nas mãos
Capela de Nossa Senhora da Assunção (8)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de São Francisco Xavier com resplendor de prata estofado com 0,77 m de altura - 2 [imagens] pequenas de São Francisco Xavier
Capela de Santo Inácio (9)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de Santo Inácio de Loyola de 2,20 m estofada - 1 imagem de São Luiz Gonzaga estofada e com resplendor de prata - 1 imagem de Santo Stanislau estofada e com resplendor de prata
Sacristia (10)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 quadro um de São Borgia com moldura dourada - 1 quadro de São Francisco Regis com moldura dourada

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

A terceira devoção dos Jesuítas, vista na Igreja de São Francisco Xavier, é aos Santos Homens em geral, mártires ou não (Quadro 4). Nessa categoria havia também devoções aos Santos Bíblicos, que se iniciou por influência de Loyola, com a utilização da imagem de Pedro, o fundador da igreja Romana, e de Paulo, apóstolo dos gentios, que aparecem com frequência nos frontispícios,

nas capelas principais ou nas sacristias.¹⁶ Na igreja de São Francisco Xavier não há, nos altares, menção a esses santos. São descritos no *Inventarium* sete santos: Santo Alexandre, São Joaquim, São Bartolomeu, São Sebastião, São João Batista, Santo Antônio e São José.

Quadro 4 – Imagens relativas à devoção dos Santos

Santos homens em geral presentes nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela de Santo Cristo (2)	- 1 imagem de São Sebastião de 0,88 m de altura com resplendor de prata
Capela de São Bartolomeu (3)	- provavelmente 1 imagem de São Bartolomeu
Capela de Nossa Senhora do Socorro (5)	- 1 imagem de São Joaquim de 0,88 m de altura
Capela de São Miguel (6)	- 1 imagem de João Nepomuceno com 0,66 m de altura
Capela de Santo Alexandre (7)	- 1 imagem de São João Batista estofada de 0,66 m de altura com resplendor de prata - 1 imagem de Santo Antônio com o menino estofado de 0,66 m de altura com resplendor de prata - 1 imagem de Santo Alexandre estofada de 1,32 m de altura
Capela de Nossa Senhora da Assunção (8)	- 1 imagem de São José com o menino, resplendor de prata, estofado com 0,77 m de altura - 1 imagem pequena de São João Batista - 1 imagem pequena de Santo Antônio
Sacristia (10)	- 1 imagem de madeira de 0,33 m de altura, estofadas, uma imagem de São João

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

A quarta devoção encontrada nos altares da Igreja de São Francisco Xavier é relacionada às Santas Mulheres em Geral (Quadro 5). Nessa categoria, são mencionadas imagens de Santa Catarina, Sant'Ana, Santa Quitéria, Santa Bárbara e Santa Luzia.

16 MELO, Iaci Iara Cordovil de. *A pintura e a escultura jesuítica da Igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Curso de Cultura e Arte Barroca, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010. p. 22.

Quadro 5 – Imagens relativas à devoção das Santas

Santas mulheres em geral presentes nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela de Santa Quitéria (4)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de Santa Quitéria com 1,10 m de altura, estofada e com resplendor, e palma de prata - 1 imagem de Santa Barbara estofada de 0,66 m de altura, resplendor, palma e torre de prata - 4 quadros da vida de Santa Quitéria de pintura Romana, com molduras de pau dourado
Capela de Nossa Senhora do Socorro (5)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 quadro da vida de Santa Catarina - 1 imagem de Sant'Ana estofada de 0,88 m de altura, cuja cruz é engastada em tartaruga com seus relicários, e resplendor de prata
Capela de São Miguel (6)	<ul style="list-style-type: none"> - 1 imagem de Santa Luiza estofada com 0,66 m de altura

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

A quinta devoção que os Jesuítas cultuavam era a Mariana. Dessas devoções, as que interessam para este estudo são: Nossa Senhora da Conceição, do Socorro, das Dores, da Boa Morte e da Assunção, e que podem ter sido trazidas para o Brasil por intermédio da influência dos Jesuítas da Província de Portugal (Quadro 6).

Quadro 6 – Imagens relativas à devoção Mariana

Tema Mariano presente nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela-mor (1)	- 1 imagem de Nossa Senhora da Conceição estofada de 0,66 m com sua coroa de prata
Capela de Santo Cristo (2)	- 1 imagem de Nossa Senhora das Dores estofada de 1,98 m de altura - 3 lâminas de cobre de 0,33 m de altura: uma de Nossa Senhora, outra de Santo Ignacio, outra de São Xavier - 1 imagem da Senhora da Boa Morte inclusa dentro do mesmo retábulo com vidraças: a imagem tem 1,43 m, é de vestir, com túnica de damasco branco de ouro, capa de damasco azul com ramos de ouro, tudo guarnecido de galões finos do mesmo ouro; sua palma de flores de prata e canutilho na mão, mais 2 palmas de canutilho de prata, com variedade de flores, e 8 ramalhetes de flores de seda, 6 jarrinhas da Índia, vasos dos ditos ramalhetes - 1 painel grande da Senhora da Sapiência
Capela de Nossa Senhora do Socorro (5)	- 1 imagem de Nossa Senhora do Socorro estofada de 1,76 m de altura - 1 imagem de Sant'Ana estofada de 0,88 m de altura, cuja cruz é engastada em tartaruga com seus relicários e resplendor de prata
Capela de Nossa Senhora da Assunção (8)	- 1 imagem de Nossa Senhora da Assunção de 1,54 m de altura, estofada com coroa de prata - 4 quadros de passos de Nossa Senhora da Boa Morte, todos grandes
Sacristia (10)	- 1 imagem de madeira de 0,33 m de altura, estofada, da Senhora

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

A sexta devoção dos Jesuítas é aos anjos, conforme o Quadro 7. São mencionados o Arcanjo Miguel e o Raphael.

Quadro 7– Imagens relativas à devoção do Anjos

Anjos presentes nos espaços sagrados da Igreja de São Francisco Xavier, de acordo com dados do Inventário de 1760	
Ambiente	Descrição e tamanho quando indicado
Capela-mor (1)	- 2 anjos de 2,42m palmos com suas peanhas de 0,77 m douradas. Os anjos estofados de extrema beleza colocados no presbítero da capela-mor com uso de tocheiros
Capela de São Miguel (6)	- 1 imagem do Arcanjo Miguel - 2 quadros dos anjos São Miguel e Raphael

Fonte: Elaborado por Isis de M. M. Antunes.

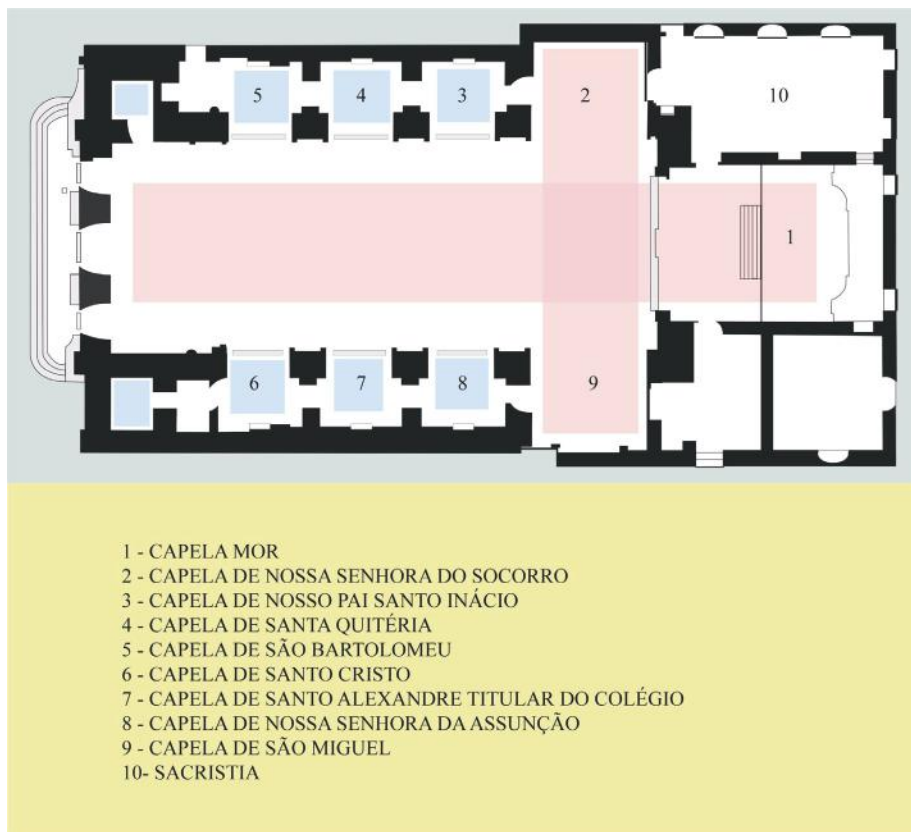
A reconstituição hipotética

Foram consideradas, para a reconstituição imagética hipotética, as imagens das Santas mulheres, dos Santos homens, as representações de Nossa Senhora, os ornamentos religiosos, os paramentos litúrgicos e o mobiliário dos seguintes ambientes: Capela-mor, Capela de Santo Cristo, Capela de São Bartolomeu, Capela de Santa Quitéria, Capela de Nossa Senhora do Socorro, Capela de São Miguel, Capela de Santo Alexandre, Capela de Nossa Senhora da Assunção, Capela de Nosso Pai Santo Inácio e sacristia.

Cabe, nessa parte do estudo, um esclarecimento. Há claras controvérsias de diversos pesquisadores acerca do posicionamento das capelas. No *Inventarium Maragnonense* não há uma localização clara, mas, sim, uma sequência de nomeações desses ambientes. Isso não quer dizer que a ordem dos altares seja linear ao texto, pois nada assegura esse posicionamento. Não encontramos desenhos esquemáticos, como já mencionado, que pudessem apontar com clareza os locais originais dos altares. Hilário Govoni¹⁷ optou pela ordem das capelas de acordo com o *Inventarium*, assumindo um posicionamento anti-horário, conforme a Figura 1.

17 GOVONI S. J. Pe. Ilário. *Inventário jesuítico do Pará: ou seja, os bens dos Jesuítas no Grão-Pará confiscados a 250 anos atrás* [Transcrição]. *Archivum Romanum Societatis Iesu* – ARSI, BRAS 28,8, Roma. [Texto digitado]. Belém-Pará, Capela de Lourdes, em 12 set. 2009.

Figura 1 – Planta baixa da Igreja de São Francisco Xavier com a organização de Govoni S.J.



- 1 - CAPELA MOR
- 2 - CAPELA DE NOSSA SENHORA DO SOCORRO
- 3 - CAPELA DE NOSSO PAI SANTO INÁCIO
- 4 - CAPELA DE SANTA QUITÉRIA
- 5 - CAPELA DE SÃO BARTOLOMEU
- 6 - CAPELA DE SANTO CRISTO
- 7 - CAPELA DE SANTO ALEXANDRE TITULAR DO COLÉGIO
- 8 - CAPELA DE NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO
- 9 - CAPELA DE SÃO MIGUEL
- 10- SACRISTIA

Fonte: Adaptação elaborada a partir do IPHAN *apud* BAZIN¹⁸ e de estudos de MELO.¹⁹

Optei por outra ordem em função das insígnias dos altares. Essa alternativa foi oferecida por Renata Maria e Almeida Martins no estudo “Por uma história da Arquitetura e da Artes nas missões jesuíticas do Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII e XVIII): documentação primária inédita”.²⁰ Discordei apenas de um altar em que a pesquisadora atribuiu a Santo Alexandre, pois

18 BAZIN, Germain. *A arquitetura religiosa barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1956, p. 104.

19 MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da Igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, p. 27.

20 MARTINS, Renata Maria Almeida. Por uma história da Arquitetura e da Artes nas missões jesuíticas do Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII e XVIII): documentação primária inédita. *Fórum Patrimônio*, v. 5, n. 1, p. 98-115, 2012.

entendo ser de Nossa Senhora da Assunção. Os quadros de 2 a 7 tem a numeração indicada em função da configuração (Figura 2).

Figura 2 – Configuração dos altares em função dos monogramas e da altura dos retábulos



Fonte: Elaborado por Isis M. M. Antunes.

A reconstituição²¹ hipotética (uma proposta de alocação) dos 10 ambientes da Igreja de São Francisco Xavier foi elaborada no intuito de apresentar um contexto mais próximo possível do que estava descrito no *Inventarium Maragnonense*. Foram omitidos, desses 10 cenários, os linhos e as guarnições de uso litúrgico, os paramentos religiosos menores, os objetos paralitúrgicos, utilizados em procissões externas, e as imagens e apetrechos que eram utilizadas em ocasiões especiais, como na Semana Santa. Também não consideramos os elementos arquitetônicos, incluindo-se os revestimentos e pinturas parietais (em talha).

Sobre os aspectos formais dos altares e a respeito da iconografia de cada personagem, as pesquisadoras Renata de Almeida Martins²² e Iaci Iara Cordovil de Melo²³ têm estudos já publicados e de grande relevância para esse tema. Nesse sentido, para não repetir pesquisas já realizadas, que descreveram com rigor os espaços ora em tela, optei por transformar as palavras escritas no *Inventarium* em imagens, mesmo que esta seja apenas uma hipótese formulada. Mas reforço que na apresentação proposta de cada reconstituição de capela e sacristia, é importante observar que existe uma coerência nas alocações das imagens religiosas em relação ao relatado no *Inventarium*. Nesse sentido, o programa iconográfico é exatamente o que se estabeleceu em 1760.

A partir desse documento, houve um levantamento dos bens móveis e a seleção de imagens coetâneas à realidade colonial, algumas vezes encontradas no próprio acervo das oficinas dos Jesuítas do Colégio de Santo Alexandre

21 Teve como colaboradores dois designers: Andrey Gomes, que recortou digitalmente a maioria dos elementos compositivos, e Sandro Pereira de Almeida, que manipulou as imagens, harmonizando cores e adequando as formas e texturas de acordo com as minhas orientações para a localização e caracterização dos ambientes.

22 MARTINS. “Por uma história da Arquitetura e da Artes nas missões jesuíticas do Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII e XVIII)”; MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino*; MARTINS, Renata Maria de Almeida. Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas Missões jesuíticas da Amazônia colonial. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte*, n. 8, p. 70-84, jan./jun. 2016. Disponível em: http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/article_2.php&obj=233&vol=8. Acesso em: 13 abr. 2019.

23 MELO, Iaci I. C. *A talha setecentista da Igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*. 78 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História da Arte) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009; MELO, Iaci I. C. *Imaginária em colégios, fazendas e missões jesuíticas no nordeste paraense*. 2012. Dissertação (Mestrado em Artes) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, 2012. 2 v.

(Belém-PA), que estão salvaguardados no Museu de Arte Sacra de Belém (MAS).²⁴

Os ambientes das capelas foram fotografados como referencial para a cena de reconstrução visual, pois se trata de retábulos, em sua maioria, originais, principalmente os do lado da Epístola, que ainda estão na talha original. Os do lado do Evangelho foram reconstruídos em argamassa, a partir da talha original.

Na sequência, apresentamos os 10 cenários de acordo com a dedicação do santo(a) à Capela com a transcrição da escrita do *Inventarium* e atualizações na grafia, que descreve o que havia de imagens e ornamentos. Este texto auxiliará o leitor a observar a reconstituição hipotética, com manipulação de cores, recortes digitais e inclusão de filtros.²⁵

Altar-mor. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 1

A capela-mor da Igreja do Colégio do Pará, ou seja, da Igreja de São Francisco Xavier, possui um retábulo grande à moderna,²⁶ com camarim todo dourado. Possui 70 castiçais, uns dourados, outros de bronze e de estanho.

Um serafim debaixo de cujas asas se expunha o Santíssimo Sacramento, uma imagem do Senhor Ressuscitado de 0,44 m; uma imagem de Santo Inácio de 1,76 m estofada posta do lado do Evangelho com dois resplendores, uma na cabeça outro na mão, ambos de prata.

Outra imagem de São Francisco Xavier de 1,76m com seu resplendor de prata e uma imagem de Cristo nas mãos. Uma imagem de Nossa Senhora da Conceição estofada de 0,66 m com sua coroa de prata, um sacrário com seu pavilhão dourado, 6 castiçais de 1,10 m de altura, todos de prata, uma sacra, lavabo e Evangelho, todos de prata. Duas banquetas para o ministério do altar-mor. Um vaso de prata para o lavatório, um cálice de prata dourada com sua patena dourada, um missal com capa de veludo chapeado de prata. Uma lâmpada grande à moderna de prata de peso aproximadamente 29 quilos com

24 Agradecimentos à Secretaria de Cultura do Pará que autorizou a pesquisa no Museu de Arte Sacra, sob protocolo 2016/305042, que resultou na tese *Marfim, in natura e lavrado, no Inventarium Maragnonense (1760), com ênfase na representação do Cristo Crucificado* (EBA, UFMG, 2020).

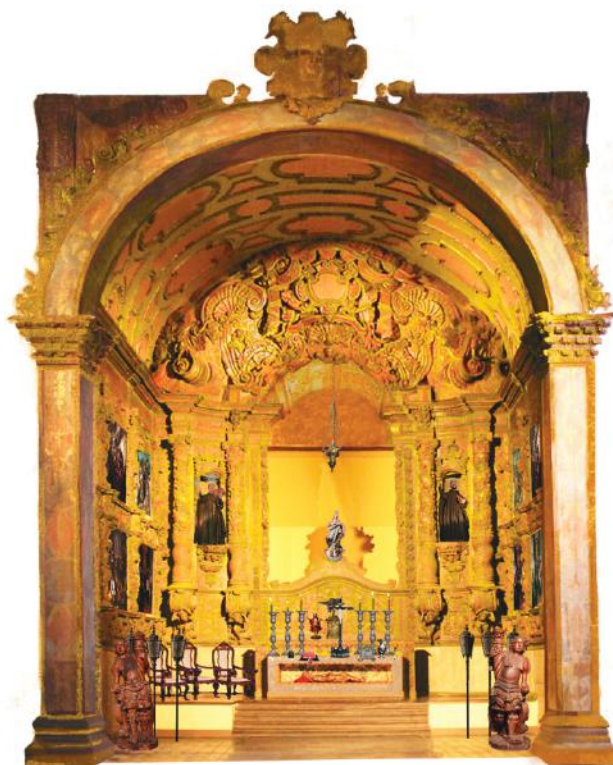
25 O programa para as alterações nas imagens foi o Photoshop CC 2014.

26 Confrontar as considerações de MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino*, p. 362-369.

corrente de ferro dourada, 10 quadros grandes da vida de São Francisco Xavier situados nas paredes laterais da capela-mor as quais estão cobertas com talhas douradas e da mesma forma dourada até o teto da dita capela. Três cadeiras pintadas para os celebrantes.

Um crucifixo de marfim de 0,44 m com cruz coberta de tartaruga com seus engastes de prata e recortada por precisas relíquias e mais resplendor de prata. Dois anjos de 2,42 m com suas peanhas de 0,77 m douradas. Os anjos estofados de extrema beleza colocados no presbitero da capela-mor com uso de tocheiros, 6 lanternas de folhas de flandres pintadas. Uma caldeira de prata com o sopé destes, uma boceta chata de prata para hóstias, outra de xarão da Índia e outra de cobre.

Figura 3 – Reconstituição do Altar-mor (ambiente 1)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de Santo Cristo. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 2

Com seu retábulo grande e dourado, no vão a Imagem de Cristo Crucificado de 1,98 m de altura com seu relicário de prata por resplendor na cabeça. Aos pés da imagem está outra imagem de Nossa Senhora das Dores estofada de 1,98 m de altura.

De um lado do retábulo, uma imagem de São Sebastião de 0,88 m de altura com resplendor de prata. Do outro lado uma imagem de São Francisco de Borgia de 0,88 m de altura, estofado com resplendor de prata. Ao pé do altar, uma Imagem de Cristo de marfim de 0,22 m, ao pé do qual estão 3 lâminas de cobre de 0,33 m de altura, uma de Nossa Senhora, outra de Santo Ignacio, outra de São Xavier. Dois tocheiros de pau pintados.

Nessa mesma capela do Santo Cristo está elevada sobre a banquetta do altar a imagem da Senhora da Boa Morte inclusa dentro do mesmo retábulo com vidraças e cortinas ou véu que serve para fechar: a Imagem tem 1,43 m, é de vestir com túnica de damasco branco de ouro, capa de damasco azul com ramos de ouro tudo guarnecido de galões finos do mesmo ouro; sua camisa de cambraia com punhos de rendas finíssimas; sua almofada bordada e outra na cabeça da Imagem; sua palma de flores de prata, e canutilho na mão mais 2 palmas de canutilho de prata com variedade de flores, e 8 ramalhetes de flores de seda, 6 jarrinhas da Índia, vasos dos ditos ramalhetes; mais 4 ramalhetes grandes também de seda.

Uma lâmpada de prata de cerca de 12 quilos com corrente de ferro. Tem mais um cálice grande dourado com sua patena. No lado dessa capela na parede está sito um painel grande da Senhora da Sapiência, porque nesse mesmo altar faziam os Estudantes as suas funções pertencentes à irmandade da dita Senhora.

Figura 4 – Reconstituição da Capela de Santo Cristo (ambiente 2)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de São Bartolomeu. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 3

Com seu retábulo à antiga que pertence a um cônego secular.

Figura 5 – Reconstituição da Capela de São Bartolomeu (ambiente 3)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida. Legenda: No caso específico desse altar, São Bartolomeu, a luminária, tocheiros e castiçais foram adicionados sem sua menção no Inventário.

Capela de Santa Quitéria. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 4

Com seu retábulo dourado, com a Imagem de Santa Quitéria com 1,10 m de altura estofada e com resplendor, e palma de prata. Do seu lado, uma Santa Barbara estofada de 0,66 m de altura, resplendor, palma, e torre de prata. Do outro lado, São João Francisco Regis estofado de 0,88 m com resplendor de prata, e crucifixo nas mãos. Uma imagem de Cristo de marfim de 0,44 m, seu resplendor de prata, sua cruz, e calvário; 6 castiçais de bronze de 0,44 m, mais 4 de bronze de altura 0,99 m, mais 2 tocheiros de pau pintados; 4 quadros de vida da Santa Quitéria de pintura Romana, com molduras de pau dourado. Uma lâmpada de prata de cerca de 11,5 quilos.

Figura 6 – Reconstituição da Capela de Santa Quitéria (ambiente 4)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela Nossa Senhora do Socorro. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 5

Com seu retábulo dourado, com a Imagem da Nossa Senhora do Socorro de 1,76 m de altura, estofada; mais um quadro da vida de Santa Catarina. Dois tocheiros de pau pintados. Um cálice de prata com sua patena dourada. Uma lâmpada de prata de cerca de 8 quilos: duas imagens no retábulo, uma de São Joaquim, outra de Sant'Ana estofadas de 0,88 m de altura, cuja cruz é engastada em tartaruga com seus relicários e resplendor de prata.

Figura 7 – Reconstituição da Capela de Nossa Senhora do Socorro (ambiente 5)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de São Miguel. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 6

O retábulo de madeira dourada no meio da Imagem do Arcanjo Miguel: de um lado a imagem de Santa Luiza estofada de 0,66 m de altura; do outro lado a imagem de João Nepomuceno com 0,66 m de altura. Uma imagem de Cristo de marfim de 0,22 m de altura com a cruz coberta de tartaruga com resplendor e título de prata; 2 quadros de Anjos São Miguel, e Raphael. Uma lâmpada nova de prata de cerca de 13 quilogramas, outra de latão com corrente de ferro pintada.

Figura 8 – Reconstituição da Capela de São Miguel (ambiente 6)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de São Santo Alexandre. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 7

Com um retábulo de madeira entalhada, e dourada; de um lado com a Imagem de São João Baptista estofada de 0,66 m de altura com resplendor de prata; do outro lado uma imagem de Santo Antônio com o menino estofado de 0,66 m de altura com resplendor de prata. No meio, porém, a Imagem de Santo Alexandre estofada de 1,32 m de altura: uma Imagem de Cristo de marfim de 0,33 m de altura com cruz, calvário, e resplendor de prata, 1 lâmpada de prata de cerca de 15,5 quilogramas com corrente de ferro pintada.

Figura 9 – Reconstituição da Capela de Santo Alexandre (ambiente 7)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de Nossa Senhora da Assunção. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 8

O retábulo de madeira dourada, no meio a imagem de Nossa Senhora da Assunção de 1,54 m de altura, estofada com coroa de prata. Dos lados, São Francisco Xavier com resplendor de prata, e São José com o menino, resplendor de prata, ambos estofados e com 0,77 m de altura. Na banqueta deste altar estão relíquias grandes inclusas em vidraças. No meio, 4 imagens pequenas de São João Batista, de Santo Antonio, 2 de São Francisco Xavier, 2 das quais são de marfim. Na banqueta uma Imagem de Cristo de chumbo encarnada. Uma lâmpada de prata de 5,4 quilogramas com corrente de ferro pintada; 4 quadros de passos de Nossa Senhora da Boa Morte todos grandes.

Figura 10 – Reconstituição da Capela Nossa Senhora da Assunção (ambiente 8)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Capela de Nosso Pai Santo Inácio. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 9

Retábulo dourado com uma imagem de Santo Inácio de Loyola de 2,20 m, estofada. De um lado São Luiz Gonzaga, e do outro lado Santo Estanislau, todas com resplendores de prata e ambas estofadas. Uma imagem de Cristo de marfim de 0,33 m com sua cruz e peanha. Uma imagem do Menino Jesus deitado, que fica debaixo da dita peanha; 6 castiçais de prata de 0,66 m, 6 de bronze de 0,55 m e 2 tocheiros de pau pintados. Uma lâmpada de prata de cerca de 16,5 quilos.

Figura 11 – Reconstituição da Capela de Santo Inácio (ambiente 9)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

Sacristia. Descrição do Inventário de 1760. Ambiente 10

Um caixão com pau Santo com 25 gavetas, que tomava um lado da dita casa, fechaduras, e argolas de bronze dourado: sobre o caixão até o forro do teto tinha um retábulo de madeira dourado: no meio um nicho grande com suas vidraças, e dentro uma Imagem grande de Cristo crucificado de marfim, a cruz, e calvário de pau ébano com resplendor de prata, tudo preço de 18 moedas: 2 imagens de madeira de 0,33 m de altura, estofadas, uma imagem de São João, outra de Senhora: 12 quadros de 0,77 m de altura cada com vidraças, pendurados no mesmo retábulo; mais um de São Francisco de Bórgia, e outro de São Francisco Régis todos com molduras douradas; mais 4 quadros de 0,88 m; mais 4 quadros maiores de 1,76 ou 1,98 m; 10 lâminas de cobre para ornato da sacristia com variedade de preciosas molduras. 2 armários velhos; outro armário, em que se guardavam 11 Missais: um lavatório ordinário de mármore: uma casinha, em que se guardavam vários trastes da sacristia.

Figura 12 – Reconstituição da Sacristia (ambiente 10)



Fonte: Composição de Isis M. M. Antunes, tratamento de imagem de Sandro Pereira de Almeida.

A fundamental contribuição deste capítulo foi a reconstituição hipotética dos altares da igreja de São Francisco Xavier e da sacristia, alocando as imagens e os ornamentos citados no Inventário em seus devidos altares. Trazemos, de certa forma, a importância da imagem como uma fonte documental. O protagonismo do documento escrito, o *Inventarium*, é compartilhado com hipóteses imagéticas. Para além de ilustrar, a imagem tratada poderá subsidiar o entendimento de um programa iconográfico, ao mesmo tempo em que provocará discussões.

Como apontamentos para futuras pesquisas, uma reflexão sobre a globalização desses bens materiais é pertinente. Certamente, como a ornamentação desses ambientes acirrou-se pela construção da terceira edificação dedicada a São Francisco Xavier, inaugurada em 1719, muitas imagens, ornamentos foram importados e trazidos por demandas do Reino e sob encomenda ou agradecimentos dos Jesuítas, espalhados pelos quatro continentes. No entanto, muitas talhas, esculturas, ornamentos tiveram artífices advindos das oficinas do Colégio de Santo Alexandre,²⁷ o que ratifica o fato de imagens sacras e outros ornamentos terem sido lavradas por oficiais locais. Portanto, há muita investigação a ser realizada nesse sentido para atribuição de autoria local.

27 De acordo o “Catálogo deste Colégio de Santo Alexandre, seus bens, oficinas, fazendas, servos, gados, dispêndios, e dívidas activas e passivas, 08p, Documento 1329, Códice 43-113, 1720, p.04”, de Alberto Frederico de Moraes Lamago, transcrito por Renata Maria de Almeida Martins e Luciano Migliaccio, havia um cubículo, próximo à Botica, no Colégio Santo Alexandre-PA, que servia ao irmão escultor e aos rapazes para aprenderem os ofícios (cf. MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino*, p. 187-199).

“CARA DE ANJO”: TRAÇOS INDÍGENAS EM OBJETOS ESCULTÓRICOS DO MUSEU DE ARTE SACRA NO ANTIGO COLÉGIO DE SANTO ALEXANDRE EM BELÉM

Karl Heinz Arenz¹
Michelle Rose M. Barros de Queiroz²
Raul Castilho Lobato³

Introdução

Entre os objetos que constam no inventário da Igreja do Colégio de Santo Alexandre em Belém, feito após a expulsão dos jesuítas em 1759, encontram-se várias estátuas de anjos, além de dois púlpitos ornamentados com cabeças desses seres celestiais.⁴ Tudo indica que estas obras escultóricas tenham sido fabricadas por artesãos indígenas sob a orientação de um ou vários jesuítas versados na arte de talhar. De fato, os traços faciais indígenas dos “anjos” evidenciam que, ao invés de simplesmente copiar esculturas vindas da

1 Professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA).
E-mail: karlarenz@ufpa.br.

2 Professora da Escola de Aplicação/UFPA; Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História/UFPA. E-mail: michellermqb@ufpa.br.

3 Licenciado em História, Faculdade de História/UFPA. E-mail: raulclobato@hotmail.com.

4 Inventário da Igreja do Colégio do Pará (1760). *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), Roma, cód. Bras. 28, fl. 8r.

Europa, os artistas nativos se inspiraram nos rostos daqueles que os rodeavam no dia a dia.

O presente artigo visa analisar, dentro da estreita – mas assimétrica – relação entre índios e missionários, a atuação de artesãos indígenas nas oficinas vinculadas ao Colégio de Santo Alexandre, sobretudo no que diz respeito à produção de obras escultóricas com feições nativas que se encontram atualmente no Museu de Arte Sacra do Pará. A atual sede do museu ocupa justamente o prédio do antigo Colégio. Partindo do conceito da mediação cultural e aprofundando as principais características da cultura e arte barrocas, amplamente difundidas na época colonial, a análise enfoca, de forma específica, o par dos chamados “anjos tocheiros”. Os traços faciais indígenas das referidas esculturas evidenciam que os índios não só atenderam à liturgia celebrada na Igreja do Colégio, mas também exibiram sua “cara”, de maneira bem vistosa, em objetos de culto.

A análise se compõe de três partes. A primeira e a segunda abordam, mediante uma pesquisa bibliográfica, respectivamente, a complexa convivência entre jesuítas e indígenas no Pará seiscentista e a cultura barroca com suas manifestações materiais e imateriais então em voga. A terceira parte, enfim, concentra-se na análise das esculturas dos dois “anjos tocheiros”, tidos como as obras mais exemplares e perfeitas produzidas nas oficinas jesuíticas do Pará.

Indígenas e missionários no Pará colonial

A Companhia de Jesus dedicou-se, a partir de 1653, à catequização sistemática dos indígenas na então Capitania do Pará. Para este fim, foi criada uma ampla rede de missões ou aldeamentos, dos quais havia basicamente quatro tipos: as “aldeias de repartição” (cuja mão de obra masculina foi anualmente inventariada e, em seguida, distribuída entre moradores, autoridades e missionários), as “aldeias de serviço real” (situadas ao lado das salinas e pesqueiros régios), as “aldeias de visita” (para atender grupos recém-descidos ou pouco contatados, isentos de trabalhos compulsórios) e – o que é relevante para nossa reflexão – as fazendas nas adjacências das duas vilas principais da colônia, Belém e São Luís. Estas fazendas garantiram o sustento do respectivo colégio urbano, mas também abasteceram as missões no interior. Por isso, além de diversas plantações para a produção do principal alimento da região, a farinha

de mandioca, havia olarias para o fabrico de vasilhame, marcenarias para a confecção de móveis e, também, oficinas especializadas na feitura de objetos sagrados, principalmente estátuas de santos.⁵ O Colégio em Belém ganhou, já no século XVII, uma significação maior, haja vista a crescente importância econômica do vale amazônico.⁶ Assim, entre 1718 e 1719, foram reinaugurados os suntuosos prédios da Igreja de São Francisco Xavier e do Colégio de Santo Alexandre, após uma longa e profunda reforma dos edifícios anteriores.⁷

No novo Colégio e nas fazendas que lhes eram subordinadas funcionaram oficinas com o intuito de ensinar aos indígenas certos ofícios, tanto artesanais (carpinteiros, marceneiros, ferreiros, torneiros, tecelões e oleiros) como artísticos (escultores e pintores).⁸ Vale destacar que, segundo Serafim Leite, as instruções dadas teriam sido mais instrumento de catequese do que propriamente um aprendizado profissional para os indígenas.⁹ Não obstante, pode-se inferir que os índios que recebiam uma formação nas oficinas – seja nas do colégio ou em uma de suas fazendas –, não eram recém-descidos dos interiores, visto que suas habilidades artesanais e artísticas tinham sido incentivadas já desde a infância e adolescência. Tratava-se, em geral, de indígenas integrados

5 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 97-103; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 249 e 279-280.

6 Concernente à função dos colégios na América portuguesa, Ronaldo Vainfas afirma: “Por outro lado, à medida que se fixavam em diversas regiões da colônia, foram abrindo colégios, instituição inovadora na época, cujo número chegou a 19 em meados do século XVIII. Neles lecionava-se o latim, a filosofia e a teologia e, visando a fomentar a atividade missionária e estimular vocações, os colégios incentivavam os que desejavam apenas adquirir uma sólida formação humanística que os habilitasse a ingressar na Universidade de Évora, mantida pela Companhia, ou na de Coimbra, onde os inácianos tinham papel de relevo.” VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000, p. 327.

7 O orago de São Francisco Xavier se explica pelo fato de este santo jesuíta, um companheiro do fundador Santo Inácio, ser o padroeiro das missões. Quanto a escolha de Santo Alexandre como orago para o Colégio, ela foi feita devido ao envio de Roma, pelo papa Urbano VIII, de relíquias de Santo Alexandre e São Bonifácio, trazidas à Amazônia pelo padre Antônio Vieira. Ficou determinado que São Bonifácio ficasse no Maranhão enquanto Santo Alexandre iria ser patrono do Colégio no Pará. Ver LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 210-211; MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. Tese de doutorado (Arquitetura), Universidade de São Paulo, São Paulo, vol. 1, 2009, p. 168.

8 LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa / Rio de Janeiro: Edições Brotéria / Livros de Portugal, 1953, p. 25-26.

9 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4, p. 271.

na sociedade colonial, considerados índios cristãos, já havendo eles passado pelo processo de catequização, sendo batizados e familiarizados com o mundo colonial.¹⁰

É interessante perceber de que forma culturas diferentes, como a ibero-barroca dos jesuítas e as xamânico-índigenas, se relacionaram, ao menos até certo grau, no esforço de conformar uma vida em comum de seus respectivos agentes. Nesse processo engendrou-se, principalmente no caso dos índios, uma nova identidade, surgida a partir desse complexo universo multicultural, porém sem abrir mão do essencial do modo de ser e viver original. Sendo a identidade resultado de uma construção constante, portanto não algo acabado, ela vai se formando e se configurando ao longo do tempo por meio de entrecortes culturais. No entanto, essa diversidade, por vezes, é usada como pretexto para impor unilateralmente valores e costumes, como aconteceu, sobretudo, no período colonial, dando lugar à aculturação.¹¹

Para Edward Thompson, a cultura deve ser entendida como uma construção constante, sempre se movimentando conforme as experiências de seus atores.¹² Sendo assim, a mudança cultural perpassa pelo processo de contatos mútuos e ocorre em todas as culturas que entram em contato uma com a outra, mesmo havendo uma delas que logo tende a se sobrepor. Nesses casos, a aculturação cede espaço para uma mediação pela qual se criam elementos comuns (práticas, termos, ideias ou objetos), resultado da maleabilidade dos agentes envolvidos que buscam estabelecer uma comunicação e convivência mutuamente aceitáveis. Nesse contexto, Maria Regina Celestino de Almeida traz a seguinte reflexão:

Jesuítas e índios encontravam-se num novo mundo, numa situação nova, colonial, que exigia de ambas as partes adaptações e estratégias de sobrevivência. Se os índios aldeados eram diferentes de seus pares nas aldeias

10 Quanto ao conceito de “índios cristãos”, ver CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII)”. *Revista de História*, São Paulo, vol. 168, fasc. 1, p. 69-99, 2013.

11 HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al.]. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

12 THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

de origem, o mesmo se pode dizer dos jesuítas na colônia em relação aos seus colegas europeus. O mundo colonial era uma experiência nova, viva e dinâmica, na qual os agentes sociais interagiam criando e recriando novas formas de pensar, sentir e agir.¹³

No caso específico dessa relação entre missionário e missionado na Amazônia colonial, e sem negar ou relativizar a violência infligida às populações indígenas por meio de guerras e por doenças trazidas pelo colonizador, o contato não foi uma sequência ininterrupta de conflitos e tensões. É importante salientar que no encontro de culturas, tal que ocorreu no norte do Brasil atual, se estabeleceu uma condição de mutualismo, mesmo que parcial, no qual a catequização não foi suficiente para que os indígenas abandonassem integralmente as tradições ancestrais. Antes, passaram a ressignificá-las mediante o seu entendimento peculiar da mensagem cristã, possibilitando assim uma relação consistente. Paula Montero utiliza como instrumento de análise a já evocada mediação cultural para explicar tal encontro, no qual ocorre uma aproximação entre duas culturas diferentes, por meio de negociações acerca de elementos simbólicos que têm significado para ambos os lados. Estes elementos impactam nas relações sociais e nas concepções religiosas ou, mais amplamente, simbólicas, produzindo “códigos compartilhados” que estabelecem acordos para facilitar a interação e a comunicação entre os dois universos culturais.¹⁴ Ao pensar mais especificamente a experiência amazônica, Karl Arenz aponta, com referência a Paula Montero, que

[...] o conceito da mediação cultural contribui para elucidar os múltiplos “códigos compartilhados” que, enquanto modos de pensar o “outro” e fazer acordos com ele, estabelecem um “jogo de comunicação” entre absorção e rejeição, mas sem atingir as culturas envolvidas em sua totalidade. No caso dos índios, esta interação peculiar e complexa resultou, a partir de conceitos

13 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel”. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, jul. 1998, p. 150.

14 MONTERO, Paula. “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

e elementos fornecidos pelos missionários, em uma (re)significação dos padrões de vida tradicionais e, também, da própria identidade étnica.¹⁵

De fato, os ritos, gestos, palavras e objetos, usados pelos jesuítas no seu esforço de evangelizar, passam a ganhar significação para os indígenas. Mas, esses lhes atribuem, a partir de sua cosmovisão, um sentido novo e peculiar, bem diferente daquele que tiveram na concepção doutrinária e moral dos religiosos. Embora inculcados no quadro de uma catequese repetitiva, determinados elementos cristãos acabaram se inserindo no universo indígena, sobretudo pela aparente coincidência entre certas tradições xamânicas e práticas cristãs.¹⁶ A intensa e constante ressignificação, não proposital ou planejada, contribuiu assim a forjar um jeito de viver e crer específico no interior das missões. Michel de Certeau, ao analisar a colonização espanhola na América, chama essa ressignificação de subversão usada pelos indígenas como forma de fugir do sistema – no caso da catequese, do discurso – dominante. Pois, segundo esse autor,

[...] submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Elas eram outros, mesmo no seio da colonização que os “assimilava” exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo.¹⁷

Mas é salutar ir além desta afirmação central de Certeau e atentar ao processo de como se construíram e se constituíram mediante um processo de complexas negociações, a partir de perspectivas simbólicas diferentes, novos

15 ARENZ, Karl Heinz. “Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII E XVIII)”. *Revista História e Cultura*, v.3, n.2, 2014, p. 69.

16 ARENZ. “Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII E XVIII)”, p. 71.

17 CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. 1: *Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 39-40.

significados que, no entanto, não apagaram a alteridade dos povos indígenas. De forma menos binômica, Cristina Pompa propõe que

[...], seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ele se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados “negociados”.¹⁸

Essa tensão entre encontros-choque e negociações evita, de certa forma, conceber o missionário (só) como impostor e o indígena (só) como vítima. Partindo desse pressuposto, chega-se à conclusão de que não se trata exclusivamente de um evidente confronto, mas de um intrincado processo de mediação cultural. Ao longo desse processo, os jesuítas que, segundo Stuart Schwartz, “tiveram a esperança de criar no Brasil uma utopia cristã entre os pagãos”,¹⁹ conseguiram transmitir não somente a doutrina cristã – mesmo de forma rudimentar e lúdica –, mas também conhecimentos práticos e técnicos. Quanto aos nativos, eles lograram, nessa dinâmica, não se tornar em meros receptores passivos dos ensinamentos, mas antes em “negociadores” ativos e criativos. Dessas agências de caráter interativa surgiram, apesar das relações de poder assimétricas, um conjunto de significados e práticas compartilhados – a produção artesanal-artística constitui uma atividade central dentro desse conjunto.²⁰

Cultura e arte barroca no Seiscentos

As oficinas jesuítas, tal como existiram no Colégio de Belém e nas fazendas inacianas nos arredores da cidade, deram visibilidade e concretude à mediação cultural por meio dos produtos que nelas foram fabricados. A gama

18 POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 112.

19 SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras / EDUSC, 2009, p. 273.

20 POMPA. “Para uma antropologia histórica das missões”, p. 111-142; ARENZ. “Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII)”, p. 63-88.

dos objetos é ampla, indo de telhas, móveis, vasilhas e mesmo alimentos até esculturas e pinturas. Em geral, as formas que se deu ao material artístico, destinado a um uso litúrgico e/ou devocional, seguiram os padrões do barroco europeu. Esse estilo de arte de expressão dramática surgiu na Itália do século XVI, mas espalhou-se na centúria seguinte sobretudo pelos países católicos e suas respectivas possessões ultramarinas, onde produziu variações locais.²¹

De certa maneira, o sucesso do barroco, no século XVII, está intimamente ligado à Contrarreforma católica, pois durante o Concílio de Trento (1545-1563) se revelou a preocupação da Igreja Romana em disciplinar a imaginação dos fiéis por meio da arte sacra. Buscou-se promover a produção plástica barroca a fim de valorizar a fé católica e seus dogmas e sacramentos, reafirmados e esclarecidos pelo Concílio, além de multiplicar o número de fiéis no mundo inteiro através da persuasão proporcionada pela arte. A partir do Concílio de Trento, as obras sacras passaram a ser produzidas dentro desse universo artístico e religioso novo, tendo elas que obedecer a certas normas fornecidas pelas autoridades eclesiásticas que visavam manter a decência e o decoro das estátuas santorais produzidas e assim evitar qualquer desencaminhamento dos fiéis. As obras que não seguissem os padrões instituídos deveriam passar por uma remodelação ou então seriam destruídas. Já as pinturas ou esculturas aprovadas ganhavam lugar de honra nas igrejas.²²

É justamente nesse ambiente cultural que, em 1540, foi criada a Companhia de Jesus,²³ uma ordem religiosa, de explícito caráter missioná-

21 BAETA, Rodrigo Espinha. *O barroco: a arquitetura e a cidade nos séculos XVII*. Salvador: EDUFBA, 2020; MARTINS, Alberto. KOK, Glória. *Nos caminhos do barroco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

22 MELO, Iaci Iara Cordovil de. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Universidade Federal de Ouro Preto, Curso de Cultura e Arte Barroca, 2010.

23 O fundador da Companhia de Jesus foi Santo Inácio de Loyola, um nobre espanhol de origem basca. Por esse motivo os jesuítas também são conhecidos pela alcunha de inacianos. A nova ordem teve como seu primeiro missionário São Francisco Xavier, também espanhol, que foi evangelizar ao longo das rotas marítimas na Ásia e por lá morreu. Ambos foram canonizados em 1622, sendo dedicada a São Francisco Xavier a igreja adjacente ao Colégio de Santo Alexandre em Belém. Ver ARENZ, Karl Heinz. “Impressionar e Intimidar: Arte e Evangelização Jesuíticas na Amazônia Seiscentista”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, jul. 2011, p. 5; OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. “A epopeia jesuítica no Amazonas e sua obra arquitetônica e escultórica”. In: PARÁ, Secretaria Executiva de Cultura do Estado. *Feliz Lusitânia/Museu de Arte Sacra. Série Restauro*, v. 3, Belém: SECULT, 2005, p.78; MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, p. 22.

rio, que logo ganhou espaço através das expansões ibéricas, difundindo nos continentes extraeuropeus não somente o próprio instituto, mas também técnicas artísticas, arquitetônicas e pedagógicas definidas no Concílio de Trento. A construção e difusão sistemática de uma identidade católica objetivou barrar o protestantismo e conseguir novos fiéis pelo mundo. Para isso, nas terras ultramarinas, a dimensão lúdica da mentalidade e arte barroca foi acentuada, principalmente pelos inacianos, adeptos de uma teologia positiva que pregava a universalidade da graça divina.²⁴ Enquanto arte eclesiástica, o barroco tem características bastante inovadoras, pois sai do espaço geométrico limitado do estilo anterior, o renascentista, e passa a ter uma exuberância, com contornos definidos que supõem um movimento em suas linhas e curvas. Também possui uma riqueza e valorização dos detalhes inerentes ao semblante, planejamento, gestos e cores, principalmente das esculturas, que são policromadas com bastante dourado.²⁵

É principalmente graças à Companhia de Jesus que a arte barroca se difundiu no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Certos aspectos da ordem corroboraram esse processo, como a organização administrativa centralizada da ordem, a rigorosa preparação intelectual e espiritual de seus membros com métodos modernos, uma economia relativamente autônoma embasada na ampla rede de missões e a capacidade de adaptação às condições locais. De fato, o esforço dos padres inacianos em aprender os idiomas nativos, sobretudo a Língua Geral de matriz tupi, facilitou sua relação com os indígenas, mas gerou tensões com os colonos e, eventualmente, com as autoridades.²⁶ Os moradores portugueses reivindicavam, sobretudo, um acesso mais direto aos indígenas para empregá-los como mão de obra barata nas suas lavouras, casas e expedições. Desagradou-lhes que os jesuítas detiveram durante muito tempo, nos séculos XVII e XVIII, não somente o poder espiritual (ou pastoral) sobre os índios, mas também o temporal (ou civil). Estas querelas entre colonos e padres estão na origem

24 ARENZ. “Impressionar e Intimidar: Arte e Evangelização Jesuíticas na Amazônia Seiscentista”, p. 2; MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, p. 17. Quanto ao pensamento teológico dos jesuítas, ver WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

25 OLIVEIRA. “A epopeia jesuítica no Amazonas e sua obra arquitetônica e escultórica”, p. 78.

26 OLIVEIRA. “A epopeia jesuítica no Amazonas e sua obra arquitetônica e escultórica”, p. 77.

da opinião, amplamente difundida, de que os jesuítas estavam “defendendo a liberdade”.²⁷

Em Belém do Pará, as tensões entre a Companhia de Jesus e os moradores iniciam com a chegada do padre João de Souto Maior em dezembro de 1652 ou, mais provavelmente, em janeiro de 1653. A Câmara da cidade, temendo conflitos, logo exigiu do missionário uma garantia que não interferisse em assuntos indigenistas.²⁸ Após ter dado essa garantia, o padre João de Souto Maior e seu sócio Gaspar Fragoso erguem, após a cessão de um terreno pelos padres das Mercês ao lado de seu convento no bairro da Campina, uma primeira casa e capela.²⁹ Tratou-se de construções pequenas e modestas, cobertas de folha de palmeiras. Insatisfeitos com o local cedido pelos frades mercedários, os inicianos buscaram logo outro para se estabelecer de forma mais duradoura. Dentro de pouco tempo, eles conseguiram um terreno próximo à fortaleza, porém, encontraram resistência por parte do governador e dos oficiais da Câmara pela insistência dos padres de querer instalar-se em local tão cobiçado no centro da cidade. No entanto, o impasse foi logo resolvido e os jesuítas iniciaram a construção de uma capela e uma residência. João Felipe Bettendorff relata os eventos em sua *Chronica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*:

Estando o Padre João de Souto Maior com esperanças certas de algum socorro de Missionários não só do Reino como da Província do Brasil, como achavam o sitio em que moravam para a banda do matto muito humido e por isso pouco sadio, tratou logo de procurar outro mais enxuto e mais commodo e sadio; pareceu-lhe o melhor de todos aquelle em que hoje neste tempo prezente está edificado o Collegio de Santo Alexandre junto ao Forte, na vista e perto do mar, lavado de ventos, tanto que outro nenhum de toda a Cidade procurou licença para tê-lo, e não deixou de achar grandes obstáculos para que se lhe concedesse d’El Rei e seus Ministros, sem

27 ALVES, Moema de Bacelar. “A escola jesuítica e a produção sacra no Grão-Pará e Maranhão”. *III Encontro de História da Arte – IFCH/UNICAMP*, 2007, p. 38; ALMEIDA. “Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel”, p. 148; MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. “O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-1, 2009, p. 56-67.

28 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 208.

29 MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*, p. 175.

embargo de muita vizinhança da Fortaleza real da Cidade; com isso comprou o sitio a um certo Gaspar Cardoso, casado com Joanna de Mello, que faleceu este anno 1697, nesta cidade; lançou as medidas dos alicerces e obras, para o collegio, e começou a abril-os perto do sitio de uma hermidazinha, assistio a Câmara e os que dantes tinham feito maior opposição em lançar as suas primeiras pedras; [...].³⁰

A partir desse primeiro prédio, predecessor do futuro Colégio (título dado em 1670), foi organizada a catequização no interior da Capitania do Pará mediante a fundação de numerosos aldeamentos – segundo Dauril Alden, aproximadamente cinquenta somente na década de 1650 por iniciativa do padre Antônio Vieira³¹ – e o ensino de ofícios aos índios em vista das necessidades materiais dos missionários. Os jesuítas permaneceriam nesse local, ao lado do Forte do Presépio, até sua expulsão definitiva em 1759. Após anos de construção e várias reformas posteriores, os prédios, que atualmente abrigam o Museu de Arte Sacra do Estado do Pará, foram oficialmente (re)inaugurados entre dezembro de 1718 e março de 1719, sendo, segundo Serafim Leite, a data exata não conhecida.³²

O Colégio de Santo Alexandre e a Igreja de São Francisco Xavier foram construídos no estilo barroco, constituindo um conjunto em arquitetura opo- nente que enfatiza as formas e riquezas desse estilo³³. Lúcio Costa, ao falar do frontispício da Igreja de São Francisco Xavier, a classifica como “tosca e meio bárbara” devido às suas medidas que estão fora de escala e parecem “brutais”. No entanto, o autor reconhece a autenticidade da construção em relação às demais obras jesuíticas pela América portuguesa e ressalta sua beleza arquitetônica, a qual chama de “fruto da terra”.³⁴ Nesse contexto, convém lembrar

30 BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves / Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 74-75.

31 ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 113.

32 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 217.

33 COSTA, Wagner Ferreira da; MIRANDA, Cybelle Salvador. “O labirinto das memórias da antiga Igreja de Santo Alexandre: símbolos integrados e contrastes da dinâmica do patrimônio sacro em Belém do Pará”. *Revista arq. urb*, n. 27, jan.-abr. de 2020, p. 43.

34 COSTA, Lúcio. “A arquitetura dos jesuítas no Brasil”. *Revista Ars*, São Paulo, v. 8, n. 16, 2010, p. 148.

que, segundo Karl Arenz, conforme a dinâmica da mediação cultural enquanto processo extremamente complexo, os jesuítas não buscavam uma total adaptação dos indígenas aos modos de vida ocidental, mas antes se utilizavam ludicamente do barroco para assegurar certo controle sobre os neófitos nativos através de prédios suntuosos, imagens coloridas e estátuas chamativas.³⁵ Por sinal, artífices indígenas deixaram, como veremos mais adiante, suas impressões na reprodução de tais imagens e estátuas.

Com o prédio do Colégio de Santo Alexandre pronto, os jesuítas passaram a oferecer um ensino geral. Conforme Serafim Leite, os padres ensinavam latim, humanidades e retórica não apenas aos seus candidatos, mas também aos filhos “da terra”, isto é, dos colonos. A admissão mais ampla de alunos, colocando o ensino até ao alcance de pessoas de *status* social inferior no Estado do Maranhão e Grão-Pará, diferenciava a Companhia de Jesus das outras ordens, atuantes na região.³⁶ Além das classes gerais, o Colégio de Santo Alexandre fornecia, em suas oficinas, a jovens indígenas, que demonstraram talento e habilidade, uma aprendizagem em artes e ofícios, formando pedreiros, ferreiros, carpinteiros, torneiros, alfaiates, tecelões canoeiros, além de escultores e pintores.³⁷ No colégio, as oficinas ficavam localizadas no pátio de baixo para o lado do atual Ver-o-Peso.³⁸ Vale ressaltar novamente que o ensino de ofícios não se restringia ao Colégio de Santo Alexandre, pois as fazendas jesuíticas adjacentes também contavam com oficinas onde trabalhavam pessoas qualificadas exercendo diversos serviços. A mobilidade de artífices, que viviam em fazendas em torno de Belém e que foram chamados para realizar trabalhos no Colégio e na Igreja de Belém, é documentada. Isso demonstra que havia,

35 ARENZ. “Impressionar e Intimidar: Arte e Evangelização Jesuíticas na Amazônia Seiscentista”, p. 14-15.

36 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4, p. 263.

37 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, T. 3, p. 261; MARTINS, Renata Maria de Almeida. “O manuscrito do Catálogo do Colégio Jesuítico de Santo Alexandre em Belém do Grão-Pará (1720) da Coleção Lamego do arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP)”. *Revista IEB*, n. 49, mar./set. 2009, p. 200; DANIEL, João. “Tesouro descoberto no Rio Amazonas”. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 95, t. 1-2, 1975, p. 251.

38 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, T. 3, p. 213.

nesses aldeamentos, profissionais indígenas que dominaram as técnicas escultóricas com certo primor e reconhecimento geral.³⁹

Proporcionalmente ao crescimento exponencial das atividades dos jesuítas nos colégios, fazendas e missões, foram criados múltiplos espaços sagrados, notadamente igrejas, capelas e oratórios que careciam de estátuas santorais para sua ornamentação. Embora um número considerável dessas peças tivesse sido adquirido na Europa, seja mediante compra ou doação, os padres se deram conta que estas importações não supriram o déficit de obras sacras essenciais para a evangelização, principalmente, para a liturgia e as devoções. Por isso, fizeram vir da Europa artífices peritos na confecção dessas peças escultóricas. Esses jesuítas europeus passaram a desempenhar na colônia funções relevantes nas oficinas, sobretudo no que concerne à formação e capacitação de mão de obra local, respondendo, dessa forma, à demanda por mais estátuas e pinturas, tanto por parte dos membros da Companhia de Jesus quanto das outras ordens presentes na colônia.⁴⁰

Os trabalhos nas oficinas do Colégio de Santo Alexandre eram coordenados, sobretudo, por irmãos⁴¹ artífices que eram dotados de talentos diferenciados. Foram eles que trouxeram do Velho Mundo as técnicas para a produção de obras artísticas, assim como as ferramentas necessárias. Serafim Leite menciona três irmãos-mestres: o austríaco João Xavier Traer e os portugueses Luiz Correia e Agostinho Roiz⁴². Aqui convém destacar o escultor João Xavier Traer, ou, em alemão, Johann Xaver Treyer (1668-1737). Este era responsável pela oficina em Belém, à qual são atribuídas as obras analisadas neste capítulo. Reconhecido por suas capacidades nas artes pictórica e escultórica, Traer foi autor de algumas obras – dentre elas, os púlpitos – que ornamentaram a Igreja de São Francisco Xavier e que foram produzidas em conjunto

39 ARENZ. “Impressionar e Intimidar: Arte e Evangelização Jesuíticas na Amazônia Seiscentista”, p. 6. MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, 2010, p. 51.

40 MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, 2010, p. 47-51.

41 Os irmãos, ou coadjutores temporais, são religiosos que emitem os três votos simples (pobreza, castidade e obediência), mas não são sacerdotes. Antigamente, eles exerceram, quase exclusivamente, trabalhos manuais.

42 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 220-221.

com seus aprendizes indígenas. Infelizmente, há poucas informações sobre este artista. Serafim Leite informa concisamente que João Xavier Traer

Embarcou em Lisboa para as missões no Maranhão e Pará em 1703. Pintor e sobretudo escultor de talento, ensinou o seu ofício no Colégio do Pará, aos filhos da terra, transpondo para aí a arte de Europa Central, de que são exemplos os púlpitos da Igreja do Colégio do Pará feitos por ele e seus discípulos índios.⁴³

É muito provável que o talento de Traer esteja diretamente ligado a suas origens, pois ele nasceu e se criou no Tirol, região situada no centro das montanhas alpinas que até hoje é renomada em toda a Europa pela fabricação tradicional de estátuas santorais e presépios em estilo barroco.

Artífices e “anjos” no Colégio de Santo Alexandre

Esculturas e pinturas, entre outros objetos de cunho religioso, eram utilizadas para ensinar a fé católica aos índios. Muitos desses materiais eram procedentes de Portugal, seja por meio de compra ou de doações de fiéis, e eram considerados essenciais para o processo catequético e salvação das almas dos gentios.⁴⁴ No entanto, alguns materiais também começaram a ser produzidos na região por meio das oficinas, como acabamos de destacar.

Nas oficinas do Colégio de Santo Alexandre, em Belém, os artífices ensinavam vários ofícios aos aprendizes indígenas. O trabalho do artífice escultor consistia em repassar as técnicas barrocas para aprimorar os conhecimentos já existentes. Não se tem uma data exata da implantação das oficinas jesuítas, porém há registro de imagens escultóricas atribuídas a esses espaços produtivos e com características estilísticas específicas do final do século XVII. Possivelmente, essas oficinas já produziam o suficiente para que não houvesse mais tantas solicitações de imagens escultóricas à metrópole.

43 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 9 (Escritores II). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 165. Ver, também, MEIER, Johannes; AYMORÉ, Fernando Amado. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch*. Tomo 1 (Brasilien, 1618-1760). Münster: Aschendorff Verlag, 2005, p. 350-352.

44 MELO. *A pintura e a escultura jesuítica da igreja de São Francisco Xavier (ou Santo Alexandre) em Belém do Pará*, p. 53-54.

Infelizmente, as fontes não fornecem informações sobre o processo de aprendizagem. Assim, certas perguntas ficam em aberto como: até que ponto os aprendizes indígenas incorporavam as técnicas vindas de fora? De que forma eles expressavam essas técnicas nas obras? Vale ressaltar que os indígenas já possuíam conhecimentos desenvolvidos por séculos sobre pinturas, tecelagem, carpintaria e cerâmica.⁴⁵ Até hoje, historiadores da arte estão tentando descobrir traços desse saber nas produções artísticas feitas *in loco*.

O principal espaço de catequização e de aprimoramento de mão de obra eram os aldeamentos, que foram criados para esse fim e para afastar os indígenas de suas crenças anteriores. Nas aldeias, onde viviam, isso era quase impossível, pois eles mantiveram seu apego aos rituais ancestrais e não tinham muito interesse na doutrina católica.⁴⁶ Compreendemos que é de suma importância a análise do processo de construção da convivência e ensino dos jesuítas e indígenas, sendo relevante a esse ambiente uma ação continuada de modo a criar uma identidade cultural, conforme já expomos anteriormente. Nesse sentido, as oficinas e suas produções, seja nos aldeamentos, seja no colégio, constituem um campo de análise de peculiar interesse.

No espaço das oficinas jesuíticas, ganhou relevo a arte em talha. Eram delas que procediam considerável parte da decoração da Igreja de São Francisco Xavier, em Belém, como também as imagens escultóricas para os aldeamentos. Parte desse trabalho foi orientado pelo irmão escultor João Xavier Traer, que também, segundo relatos do padre João Daniel no século XVIII, era um exímio pintor, cujas produções estavam embasadas numa perspectiva cristã europeia no contexto artístico do barroco. Serafim Leite, ao estudar as artes e os ofícios jesuíticos, também destaca a produção do padre João Xavier Traer, especialmente no que tange à participação de indígenas artesãos na produção escultórica da oficina do Colégio de Santo Alexandre. Assim, Manoel, Ângelo e Faustino⁴⁷, indígenas oriundos do aldeamento de Gibirié, teriam ajudado o

45 OLIVEIRA, Domingos Sávio de Castro. *Entre Garças, Conchas e Tinturas de Carajuru: história, arquitetura, arte ornamental e transculturação no Grão-Pará Setecentista*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017, p. 130.

46 ANDRADE, Allan Azevedo; SILVA, Claudio Ricardo Garcia da; LOBATO, Suelen Monteiro. “O que os Índios pensaram dos Jesuítas?” In: COSTA, Dayseane Ferraz da; ARENZ, Karl Heinz (org.). *Patrimônio e história: os jesuítas na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2014, p. 75-83.

47 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 261.

referido irmão. Sob sua orientação, além dos púlpitos, foram feitos o altar-mor e dois anjos tocheiros.

Os anjos tocheiros, objetos centrais para nossa análise, foram observados com admiração pelo padre João Daniel que os descreveu nestes termos:

No Colégio dos Padres da Companhia, na cidade do Pará, estão uns dois grandes anjos por tocheiros, com tal perfeição, que servem de admiração aos Europeus, e são a primeira obra que fez um Índio daquele officio; e se a primeira saiu tão primorosa e de primor, que obras primas não faria depois de dar anos ao officio?⁴⁸

Fabricados como suporte ou castiçal para velas grandes ou tochas, os anjos tocheiros são, na maioria das vezes, esculturas autônomas⁴⁹ e comuns nas igrejas luso-brasileiras dos séculos XVII e XVIII. Tinham a finalidade principal de iluminar o altar na celebração da missa, pois eram posicionados no âmbito do altar-mor da igreja. Os anjos tocheiros da Igreja de São Francisco Xavier, além da função de candelabro, serviam também como figuras convidativas que chamavam o fiel a entrar num clima espiritual. As estátuas parecem guardiões do espaço sagrado da capela-mor, pelo fato de trajarem armaduras, ficando equiparados aos soldados romanos.⁵⁰ Ao descrever as características iconográficas de anjos tocheiros, Myrian Oliveira expõe:

Dentro da Hierarquia Celestial criada por Dionisio, o Pseudo-Aeropagita, no século V, encontramos os anjos agrupados em coros, divididos de acordo com a sua importância em relação ao trono de Deus. Dentre os que estão mais próximos dos homens temos os anjos tocheiros, grandes figuras aladas que ladeiam, sempre em pares, o altar-mor das igrejas. Estes “mamanjos”, assim chamados pelo tamanho, vestem-se de guerreiros e trazem em uma das mãos a tocha, quase sempre em forma de cornucópia.⁵¹

48 DANIEL. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*, p. 251.

49 Podiam também estar inseridas em retábulos. Ver ÁVILA, Affonso; GONTIJO, João; MACHADO, Reinaldo. *Barroco Mineiro Glossário de Arquitetura e Ornamentação*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996, p. 126.

50 OLIVEIRA. “A epopeia jesuítica no Amazonas e sua obra arquitetônica e escultórica”, p. 79.

51 PARÁ. Secretaria Executiva de Cultura. Sistema Integrado de Museus e Memoriais. Catálogo do acervo de imaginárias do Museu de Arte Sacra do Pará – MAS/Pará; pesquisa de Myrian

Produzidos em madeira⁵², os anjos tocheiros são descritos no Inventário da Igreja de São Francisco Xavier da seguinte forma: “2 anjos de 11 palmos de alto com suas pianhas de 3 palmos, e meio de alto douradas, os anjos porem estofados, de estremoza beleza colocados no presbiterio da capella mor com uzo de tocheiros”.⁵³ Sempre que podiam, os jesuítas visaram exaltar a beleza das esculturas para chamarem a atenção de todos que os viam.

É certo que nem todas as obras eram tão destacadas quanto os anjos tocheiros. Havia esculturas, produzidas nas oficinas, que foram descritas no Inventário de 1760 como peças de pouca expressão artística. Não obstante, Serafim Leite aponta a originalidade das obras de talha feitas no Pará dentro da produção artística em todo o Brasil colonial. Para o autor, esta unicidade estaria diretamente ligada ao isolamento da região e à colaboração dos índios no fabrico das peças, dando-lhes inclusive feições do seu cotidiano.⁵⁴

Em 1998, a inauguração do Museu de Arte Sacra do Pará⁵⁵ proporcionou a reunião e a exposição permanente de um considerável acervo de objetos sacros em Belém. Dentre as peças, encontra-se o par de anjo tocheiros, datados da primeira metade do século XVIII, atribuídos às oficinas jesuítas. As obras fizeram parte da produção para o embelezamento interior da outrora Igreja de São Francisco Xavier⁵⁶, para a qual artífices indígenas, juntamente com o irmão João Xavier Traer, produziram também outras peças de talha,

Andrade de Ribeiro de Oliveira; colaboração de Fabiano Bastos de Moraes e Renata Maria de Almeida Martins Lobato – Belém, 2004, p. 40.

- 52 Quase nenhum trabalho analisado faz referência ao tipo de madeira utilizado na confecção dos anjos tocheiros, com exceção de Renata Martins que conclui que as esculturas são de madeira cedro. Ver MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*, p. 383.
- 53 Inventário da Igreja do Colégio do Pará (1760). *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), Roma, cód. Bras. 28, fl. 8r. Ver também MARTINS. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*, p. 203.
- 54 LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3, p. 221.
- 55 O Museu de Arte Sacra foi inaugurado em 28 de setembro de 1998. Seu acervo é composto por imagens e objetos sacros dos séculos XVIII ao XX, formado com peças da própria Igreja de Santo Alexandre (originalmente Igreja de São Francisco Xavier), mas também com peças provenientes de outras igrejas do Pará e de coleções particulares.
- 56 Segundo Myrian Oliveira, com a expulsão dos jesuítas e a posterior transferência do imóvel para a Mitra Diocesana, se aboliu o patronato de São Francisco Xavier passando o complexo todo a se chamar Santo Alexandre. Ver OLIVEIRA. “A epopeia jesuítica no Amazonas e sua obra arquitetônica e escultórica”, p. 78.

como os púlpitos, altares e mobiliário.⁵⁷ A análise dos anjos tocheiros se faz relevante pelo fato de ser um dos produtos escultóricos de grande importância, pois trata-se de exemplos de um barroco indígena amazônico de alto valor simbólico para a sociedade e a história regionais.

As peças expostas em uma das salas do Museu de Arte Sacra do Pará, destacadas a seguir, têm as dimensões de 14,5 x 46 x 34 cm, apresentam resquícios de policromia. Elas são compostas praticamente de um único bloco, cada uma delas, e não possuem olhos de vidro. Foram descritas por Myriam Oliveira como “as mais curiosas peças da talha indígena da região” e tiveram suas características estilísticas assim definidas:

Par de anjos tocheiros da primeira metade do século XVIII, atribuível a oficina jesuítica, certamente com mão de obra indígena. A interpretação deste tema de anjos tocheiros é bastante curiosa, resultando em figuras troncas, com as pernas curtas, braços disformes e curtos, e cartela que segura na mão transformou-se em uma voluta que serve de apoio à figura. O modelo usado deveria ser uma peça erudita barroca, pois os panejamentos se abrem sobre os joelhos, com botas e franjas, a cornucópia transforma-se em elemento reto com acabamento em acantos invertidos. Os panejamentos são duros e estilizados. A posição do corpo é no mínimo curiosa, como se eles estivessem se encontrando em um muro parapeito. As cabeças largas com cabelos em mechas grossas, formam volutas que emolduram o rosto e caem cachos enrolados nas costas. O rosto ingênuo de expressão cabocla, nariz reto, olhos grandes, vinco naso-labial, boca pequena e queixo em montículo. São as mais curiosas peças da talha indígena da região.⁵⁸

57 COSTA. “O labirinto das memórias da antiga Igreja de Santo Alexandre: símbolos integrados e contrastes da dinâmica do patrimônio sacro em Belém do Pará”, p. 39.

58 PARÁ. *Catálogo do acervo de imaginárias do Museu de Arte Sacra do Pará – MAS/Pará*, p. 40.

Anjo tocheiro 1, Museu de Arte Sacra do Estado do Pará.



Foto: Raul Lobato, 2020.

Anjo tocheiro 2, Museu de Arte Sacra do Estado do Pará.



Foto: Raul Lobato, 2020.

O par de anjos descritos podem ou não serem os mesmos objetos citados na narrativa do padre João Daniel. Ainda não há pesquisas técnicas aprofundadas que comprovem serem as mesmas peças relatadas pelo jesuíta. No entanto, ao estudá-las por meio dos elementos artísticos que as compõem e em diálogo com a literatura que as menciona e analisa, ressaltamos, no contexto de sua produção, os traços faciais indígenas e a influência barroca.

Nas esculturas, estão claramente perceptíveis as técnicas e os elementos barrocos. As linhas estabelecem a impressão de movimentação que também se manifesta no posicionamento dos pés, geralmente um mais à frente do outro. Trazem o movimento das indumentárias nas obras. Trazem as cores e a valorização dos detalhes. Mas também trazem feições próprias, o que permite estabelecer um elo entre o(s) escultor(es) e sua(s) vivência(s), expressa aqui nos rostos dos anjos. Domingos Sávio de Castro Oliveira nota acerca desse aspecto:

Chama a atenção nas peças, assim como em outras produzidas nas oficinas do Colégio do Pará, as características impressas nas feições, mais se aproximando dos traços fisionômicos do homem local e diferentes dos talhados nas obras europeias, por exemplo. Tal adaptação, que faz uma conexão da fé com a realidade local, aproximando os fiéis de seu mundo, de suas referências.⁵⁹

Esculturas, como as dos anjos tocheiros, foram produzidas com a participação de aprendizes indígenas e, possivelmente, sob sua autoria no espaço das oficinas. A Igreja de São Francisco Xavier, ainda hoje, apresenta figuras angelicais no retábulo e nos púlpitos com traços semelhantes aos dos anjos tocheiros. Há ainda outras obras atribuídas às oficinas jesuíticas e, possivelmente, com participação de aprendizes e escultores indígenas.

De fato, pode-se visualizar a flexibilização da repetitiva e superficial catequese, fomentada aos indígenas na produção artística das oficinas. Quando percebemos os anjos tocheiros com feições mais largas e arredondadas, os diferenciamos dos rostos finos, característicos dos europeus, e os aproximamos da fisionomia dos indígenas que os produziram. Não só em suas faces, mas

59 OLIVEIRA. *Entre Garças, Conchas e Tinturas de Carajuru: história, arquitetura, arte ornamental e transculturação no Grão-Pará Setecentista*, p. 140.

também as estaturas talhadas na madeira apresentam características peculiares. De certa forma, a postura de seus corpos se assemelha muito aos curumins⁶⁰ encostados em uma árvore olhando o movimento dos rios ou da mata.

Como base no processo de interação, entre cessão e inserção, se estabeleceu, portanto, uma mediação cultural também no campo das artes. Assim, como havia uma adaptação, rejeição ou não aplicação de alguns conceitos católicos no processo catequético de índios recém-descidos, na arte isso também se fazia presente. Os indígenas e suas produções artísticas traziam fauna, flora, gestos e semblantes atípicos aos padrões europeus e mais próximos do seu cotidiano e ambiente. É possível que houvesse até certo apreço por parte dos jesuítas, como por exemplo o irmão João Xavier Traer, dessas produções características da região amazônica.

Podemos verificar, nesse sentido, que há cessão de ambas as partes, os indígenas que deixam se catequizar e os jesuítas que buscam aproximar, ao máximo, a fé católica dos índios, se utilizando e ressignificando não somente de termos linguísticos, mas também representações pictóricas ou escultóricas. Pode-se então dizer que se criou uma identidade cultural através de códigos compartilhados, sendo ela resultado da partilha de elementos importantes tanto para índios como para os jesuítas. As missões, portanto, são compreendidas como espaços de mediação em que os agentes (missionários e indígenas) engendraram processos de produção de novos significados e, também, objetos. A dinâmica da mediação mostra, diferente do conceito de aculturação, como nas zonas de encontros interculturais a incorporação de determinadas tradições ocidentais pelos grupos indígenas não significou uma perda cultural, mas antes uma ressignificação eficaz que resultou de disputas, tanto no patamar simbólico quanto sociopolítico, entre os agentes envolvidos.

Considerações finais

Conforme vimos, com a chegada e o estabelecimento dos jesuítas ao Pará, suas atividades nas missões no intuito de catequizar os gentios se deram numa complexa dinâmica de adaptações, negociações e rejeições, fazendo surgir códigos compartilhados para que houvesse uma possível interação e transmissão

60 Palavra da língua nheengatu que significa meninos. O termo é muito corrente na linguagem coloquial na região amazônica.

de aspectos culturais centrais, mediados por ressignificações ou coincidências entre os universos simbólicos católico e xamânico. Nesse aspecto, os jesuítas utilizaram uma expressão artística, a barroca, que surgiu para barrar a Reforma Protestante, a fim de evangelizar “povoando” a imaginação dos fiéis com imagens (escultóricas e pictóricas) e construções expressivas.

Assim, os indígenas são considerados como estando inseridos na fé cristã católica e passam a ser iniciados, por sua vez, no processo de produção artística barroca através das oficinas do Colégio de Santo Alexandre. A elas são atribuídas a produção dos anjos tocheiros analisados. Anjos esses que são resultado do processo de mediação cultural que se deu também na produção artística, não se tratando, portanto, de uma imposição rígida na qual o universo barroco tinha que se inserir integralmente e sem modificações no universo indígena. Ao contrário, alcançou-se um resultado estilístico, que revela a aplicação das técnicas ensinadas pelos jesuítas e das formas específicas do barroco, mas que visualiza também uma aproximação com vivência cotidiana, pois o indígena escultor dos anjos tocheiros atribuiu a eles as suas feições, acercando-se, destarte, dos seres celestiais apresentados na catequese.

O Museu de Arte Sacra do Pará possui um considerável acervo de obras do estilo barroco, dentre as quais muitas provenientes das oficinas jesuíticas. Há vários autores que destacam o trabalho de talha desenvolvido nessas oficinas, que produziam peças para o embelezamento da Igreja de São Francisco Xavier e para as capelas nos aldeamentos, porém grande parte de suas descrições referem-se aos púlpitos, que também se encontram expostos no museu. Diante do rico acervo, percebe-se que as pesquisas podem se aprofundar sobre outros objetos, visando entender as relações que vão além do aspecto arquitetônico e artístico das peças, podendo revelar as mudanças culturais e sociais na sociedade regional, na qual os indígenas foram e são agentes criativos e ativos.

AUTORES – BREVE BIOGRAFIA

Aldrin Moura de Figueiredo

Historiador com doutorado pela UNICAMP. Foi diretor do Centro de Memória da Amazônia (2013-2017), é membro do Conselho Editorial do Senado Federal, Diretor do Museu do Instituto Histórico e Geográfico do Pará e é pesquisador vinculado à Cátedra João Lúcio de Azevedo (Instituto Camões e UFPA). Coordena o GP de História Social da Arte (UFPA/CNPq) e é professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará.

E-mail: aldrin@ufpa.br

Almir Diniz de Carvalho Júnior

Doutor em história (Unicamp), professor associado do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (UFAM). Autor de: A Amazônia dos Viajantes – história e ciência (EDUA, 2011), Índios Cristãos – Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial (CRV, 2017). Pesquisa sobre: história cultural da Amazônia, ocidentalização dos índios, história indígena, representações dos índios, história da inquisição, historiografia colonial.

E-mail: almirdcjr@yahoo.com.br

Décio de Alencar Guzmán

Doutor em História (Sorbonne Université, Paris, França), Mestre em História e Civilizações (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França), e Mestre em História Social do Trabalho (UNICAMP, Campinas (SP), Brasil), Bacharel em História (UFPA, Belém, Brasil), Docente da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA, Belém, Brasil) e do Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Socioambiental (Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil).

E-mail: decioguz@ufpa.br

Ferdinand Almeida de Moura Filho

Doutorando em História Social da Amazônia (Universidade Federal do Pará - UFPA). Mestre em História Social (Universidade Federal do Maranhão - UFMA). Licenciado em História (Universidade Federal do Piauí - UFPI). Membro do grupo de pesquisa População, Família e Migração na Amazônia (RUMA - CNPq).

E-mail: ferdinandhistoria@yahoo.com.br

Fernando Arthur de Freitas Neves

Doutor em História (Pontifícia Universidade de São Paulo), Mestre em Planejamento do Desenvolvimento (Universidade Federal do Pará, Brasil), Licenciado Pleno em História (UFPA, Belém, Brasil), Docente da Faculdade de História (UFPA, Belém, Brasil).

E-mail: fafn@ufpa.br

Frederik Luiz Andrade de Matos

Doutor e Mestre em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do Instituto Federal do Pará (IFPA) - Campus Parauapebas.

E-mail: frederik.matos@gmail.com

Gabriel de Cassio Pinheiro Prudente

Mestre em História Social da Amazônia (Universidade Federal do Pará), Bacharel e Licenciado em História (Universidade Federal do Pará). Professor de História na rede privada de educação básica em Belém (Pará).

E-mail: gabrielprudente1@yahoo.com.br

Idanise Sant’Ana Azevedo Hamoy

Doutora em Artes (EBA/UFGM-2017), Mestre em Artes (PPGARTES/UFGM-2012), Especialista em Semiótica e Artes Visuais (UFGM-2005), graduada em Arquitetura (UFGM-1988), licenciada em Educação Artística/Artes Plásticas (ICA/UFGM-2007). Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (FAV/ICA), vinculada ao curso de Museologia e integrante do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural (ITEC/PPGPATRI/UFGM)

E-mail: idanise@ufpa.br

Isis de Melo Molinari Antunes

Doutora em Artes (Escola de Belas Artes – UFGM). Mestra em Artes (Prog. de Pós-Grad. em Artes – ICA – UFGM). Especialista em Semiótica e Artes Visuais (ICA – UFGM). Bacharel em Design de Produto (IESAM). Licenciada em Ed. Artística (Fac. de Belas Artes de SP). Atua como coord.^a e docente do Curso Sup. de Tecnologia em Prod. Multimídia (UFGM). Participa como 2^a Tesoureira da Diretoria do CEIB (Centro de Estudos da Imaginária Brasileira).

E-mail: isismolinari@ufpa.br

João Antônio Fonseca Lacerda Lima

Professor substituto da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará (EA-UFGM). Doutor e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Pará (UFGM). Licenciado e Bacharel em História pela UFGM. Realizou estágio Doutorado-Sanduiche no Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL, Portugal), onde esteve agregado como investigador visitante. É membro do Grupo de Pesquisa População Família e Migração na Amazônia (UFGM/CNPq). Organizou junto com Raimundo Neves Neto o livro *Colonização e Ultramar: a Amazônia colonial e o mundo atlântico português. Séculos XVII e XVIII* (Editora Cabana, 2021). Suas áreas de interesse são: História do Brasil, História da Amazônia colonial, História da Igreja, História da Família, História das Religiões e Inquisição.

E-mail: joaolima@ufpa.br

Karl Heinz Arenz

Doutorado em História Moderna e Contemporânea pela Universidade Paris-Sorbonne, França, convalidado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paulo. Sua tese analisa a atuação da Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa na segunda metade do século XVII. Desde 2009, é professor efetivo da Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém, atuando na Faculdade de História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. O foco de suas pesquisas é a Amazônia Colonial (séculos XVII e XVIII). Seus projetos de pesquisa mais recentes enfocaram a vida cotidiana nos aldeamentos jesuíticos na Amazônia Colonial. É coeditor de um dicionário colonial da Língua Geral Amazônica.

E-mail: karlarenz@ufpa.br

Leila Alves de Carvalho

Doutoranda em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), bolsista CAPES, professora/colaboradora do PARFOR/UFPA, membro do grupo de pesquisa HÍNDIA/UFPA, membro do grupo de pesquisa AMAZÔNIA COLONIAL. Autora de Os Cadernos do Promotor: as ações do Tribunal do Santo Ofício no Maranhão e Grão-Pará (1640-1750) e de artigos sobre a Inquisição na Amazônia. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre o reinado de D. Pedro II, suas relações com o Santo Ofício e sua ação na Amazônia portuguesa em meados do século XVII.

E-mail: leilaalves1970@msn.com

Marcus Vinicius Reis

Professor Adjunto na Faculdade de História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/Unifesspa, além de integrar o Programa de Pós-Graduação em História dessa instituição. Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Possui Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP). Possui Graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Federal de Viçosa (2011).

E-mail: marcus.reis@unifesspa.edu.br

Marília Cunha Imbiriba dos Santos

Professora da Educação Básica, doutora na especialidade de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa - Universidade de Lisboa. Apresentou uma série de comunicações em congressos científicos no Brasil e no exterior (no Centro de Estudos da População, Economia e sociedade Porto, Portugal; e na Universidade de Lisboa em Lisboa, Portugal). Investigadora Associada ao Centro de História Universidade de Lisboa (CH-FLUL); membro do Grupo de Investigação Dinâmicas Imperiais / *Building and Connecting Empires*; membro do grupo de pesquisa População, Família e Migração na Amazônia (CNPq). Autora de artigos e capítulos de livros publicados em revistas e livros especializados em História, dentre os quais destacam-se: Mobilidade social no Grão-Pará e Maranhão: na trajetória de vida e no uso serial das habilitações do Santo Ofício; Inquisição e imigração: a trajetória de Familiares do Santo Ofício no Grão-Pará e Maranhão e na Capitania do Ceará (século XVIII). Tem experiência em História, trabalhando principalmente com os temas: Elites, Mobilidade social, Família, migração portuguesa e Familiares do Santo Ofício. Atualmente dedica-se ao estudo das elites no Grão-Pará setecentista.

E-mail: marilia.imbiriba@gmail.com

Michelle Rose Menezes Barros de Queiroz

Doutoranda em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA), possui mestrado e graduação em História pela UFPA. Atuou como Educadora de Museus e Coordenadora de Documentação e Pesquisa do Sistema Integrado de Museus e Memoriais da Secretaria de Cultura do Estado. Tem experiência na área de Educação Superior e Educação Básica. Atualmente, é professora efetiva da Escola de Aplicação da UFPA. Tem atuado nas áreas de Educação, Museus e História, com pesquisas sobre Filipe Patroni e o Pará no século XIX.

E-mail: michellermqb@ufpa.br

Pedrina Nunes Araújo

Professora da Universidade Estadual do Piauí - UESPI, possui graduação em Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI,

mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Atualmente está cursando o doutorado em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Realiza pesquisas sobre o Piauí colonial, história da Igreja Católica colonial e religiosidade.

E-mail: pedrinanunes@gmail.com

Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz

Professora Associada II na Universidade Federal do Maranhão - UFMA e professora do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em História - PPGHIS-UFMA. Possui Graduação em História pela Universidade Federal do Maranhão (2004), Mestrado (2007) e Doutorado (2011) em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Pós-Doutorado na Universidade de Coimbra (2019-2020). Publicou em 2017 o livro autoral *“Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial”*, com financiamento da FAPEMA através do Edital Apub. Possui ainda 4 livros organizados: *“Inquisição e Justiça Eclesiástica”*, (de 2013, com Yllan de Mattos); *“Edificar e transgredir: clero, religiosidade e inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)”*, de 2016, organizado juntamente com Yllan de Mattos, Angelo Assis e Aldair Rodrigues; *“Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas”* (de 2017, organizado em conjunto com Angelo Assis e Yllan de Mattos) e recentemente, *“Estruturas e vivências na modernidade: Sefarditas, intelectuais, religiosos e Inquisição”*, editado em Lisboa em 2020, organizado juntamente com Yllan de Mattos, Angelo Assis e Susana Mateus. Atualmente é pesquisadora do projeto internacional ReligionAJE - Religion, ecclesiastical administration and justice in the Portuguese Seaborn Empire (1514-1750) - financiado pela União Europeia via Fundação da Ciência e Tecnologia - FCT, Portugal, cuja coordenação é de José Pedro Paiva.

E-mail: pollyannagm@yahoo.com.br

Raimundo Moreira das Neves Neto

Doutor em História pela UFPA e Professor do IFPA. Entre suas obras destacam-se: Um patrimônio em Contendas: os *Bens Jesuítcos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará. 1650-1750* (Paco Editorial, 2013); *Em aumento de Minha Fazenda e do bem desses Vassalos: A*

Coroa, a Fazenda Real e os Contratadores na Amazônia Colonial. Séculos XVII e XVIII (Paco Editorial, 2019) e *Colonização e Ultramar: a Amazônia colonial e o mundo atlântico português. Séculos XVII e XVIII* - Editora Cabana, 2021. Coletânea organizada em coautoria com o João Antônio Lima.

E-mail: rmnetohistoria@yahoo.com.br

Raul Castilho Lobato

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Pará - UFPA (2021).

E-mail: raulclobato@hotmail.com

Roberta Lobão Carvalho

Formada em História Licenciatura plena pela Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, possui mestrado em História Social pela Universidade Federal Fluminense – UFF e doutorado em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Atualmente é professora de História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA, campus Santa Inês.

E-mail: roberta.carvalho@ifma.edu.br

Roberta Sauaia Martins

Professora de História na educação básica do Estado do Pará (SEDUC-PA) e doutoranda em História Social da Amazônia (PPHIST-UFPA). Defendeu no mesmo programa a dissertação de mestrado intitulada “Do Sarampão as perniciosíssimas bexigas”: Epidemias no Grão-Pará setecentista (1748-1800)”. É integrante do Grupo de Pesquisa “História Indígena e do Indigenismo na Amazônia” (UFPA/ CNPq). Suas áreas de pesquisa são: História da Amazônia, História Colonial, História da Saúde e das Doenças.

E-mail: robertasauaia@gmail.com

Roberto Zahluth de Carvalho Junior

Graduado em História e mestre em História Social pela Universidade Federal do Pará. Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Professor ligado à Secretaria de Educação do Estado da Bahia.

E-mail: rzahluth@gmail.com

Sarah dos Santos Araújo

Mestra em História Social e doutoranda (Bolsa Capes) pela Universidade Federal do Amazonas bolsa. Docente do ensino básico da Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas – SEDUC/AM e parte do quadro de professores colaboradores do curso de graduação em História da UNINORTE. Áreas de interesse de pesquisa: História Moderna, Inquisição Portuguesa, História do Brasil Colonial e História da Amazônia.

E-mail: araujosarahsantos@gmail.com

Silvio Ferreira Rodrigues

Historiador com doutorado pela UFPA e intercâmbio de Pesquisa na Universidade de Roma - *La Sapienza*. Realiza investigações nos campos da história social da medicina e da arte; religião e cultura na Amazônia e história intelectual e ensino de história. Recebeu o prêmio de melhor ensaio da Fundação Cultural do Pará em 2017, integra o GP de História Social da Arte (UFPA/CNPq), atuando ainda como professor da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará.

E-mail: silviofr@ufpa.br

Vinícius Zúniga Melo

Graduação e Mestrado em História pela Universidade Federal do Pará. Professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará.

E-mail: vinicius.zuniga@hotmail.com

Wania Alexandrino Viana

Doutora em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente no curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

E-mail: wania.viana@ufopa.edu.br