



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LUCIANO ANDRÉS SILVA GONZÁLEZ

“Los Primeros Obispos de Maranhão (1677-1713)

Religión, Poder y Discordias”

BELÉM/PA

2021

LUCIANO ANDRÉS SILVA GONZÁLEZ

LOS PRIMEROS OBISPOS DE MARANHÃO (1677-1713) RELIGIÓN,
PODER Y DISCORDIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Ibáñez Bonillo

Belém

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

S586l Silva González, Luciano Andrés.
Los Primeros Obispos de Maranhão (1677-1713) : Religión,
Poder y Discordias” / Luciano Andrés Silva González. — 2019.
174 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Pablo Ibáñez Bonillo
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em História, Belém, 2019.

1. Maranhão colonial. 2. Obispado. 3. Mano de obra
indígena. 4. Autonomía eclesiástica. 5. siglo XVII. I. Título.

CDD 981.03092

LUCIANO ANDRÉS SILVA GONZÁLEZ

LOS PRIMEROS OBISPOS DE MARANHÃO (1677-1713) RELIGIÓN,
PODER Y DISCORDIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr Pablo Ibáñez Bonillo

Data da aprovação: 19/03/2021

Banca examinadora:

Pablo Ibáñez Bonillo (Orientador, PPHIST/UFPA)

Karl Heinz Arenz (Evaluador interno, PPHIST/UFPA)

Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Evaluadora externa, PPGHIS-UFMA)

Pedro Cardim (Evaluador externo, UNL)

Agradecimientos

La culminación de esta disertación no estuvo exenta de contratiempos. Lo admito, no me caracteriza la puntualidad. Francamente, reconocí tempranamente que no concluiría dentro de los plazos establecidos. Por ese motivo, para cumplir con mi propósito, tuve que acudir a una inevitable fórmula: solicitar la prórroga de plazo para la defensa y así contar con tiempo suplementario para finalizar mi escritura. Agradezco la posibilidad otorgada por el Programa de Posgraduación en Historia.

El proceso tampoco estuvo exento de obstáculos. El escenario pandémico retrasó mi regreso a Chile. Panorama incierto, desgano y disertación inconclusa. No obstante, luego de meses de incertidumbre conseguí retornar. La pandemia abrió un flanco que debía aprovechar: el confinamiento. No hubo chances para despistarse, sino sólo para la lectura y la escritura en reclusión. Dirigo mi principal gratitud a mis padres, Raúl Silva y Pilar González, quienes durante este largo proceso me concedieron cariño y soporte emocional, disipando atisbos de confusión y soledad.

Y si bien la escritura de esta disertación fue finalizada en Chile, debo subrayar que su estructura se moldeó principalmente en Belém do Pará. Durante esa prolongada etapa, mis agradecimientos:

A Pablo Ibáñez Bonillo. Por la agudeza crítica, la honestidad intelectual y las continuas recomendaciones bibliográficas. En el plano personal, por la proximidad que me confió: sus consejos y su amistad.

A los docentes del Programa de Posgraduación, con especial atención a los siguientes: prof. Karl Heinz Arenz, prof. Marcio Couto y prof. Rafael Chambouleyron.

A los amigos latinoamericanos con quienes compartí en terrazas, bares, largas caminatas y conversaciones: Diego Pérez, Josué Espinal, Danya Lecona.

A mis compañeros/as de maestría: Livia Maia, Marcelo Barge, Leonardo Castro, Leandro Caldas, Victor Modesto, Joao Victor, Taíssa Bichara, Aline Luiza.

Por último, a la banca examinadora de la disertación.

El porvenir es largo.

RESUMEN

Desde el s. XV, la corona portuguesa consolidó el derecho de patronato. Dicho privilegio permitió la administración política de asuntos eclesiásticos, destacándose las competencias del rey para proveer obispados y nominar obispos en territorios conquistados. La relación entre política y religión fue clave para la conquista y consolidación de territorios de ultramar, tarea realizada tanto por autoridades regias como por misioneros de órdenes religiosas. Durante la segunda mitad del siglo XVII, en un contexto de pérdida de las colonias asiáticas, la corona portuguesa procuró centralizar la administración sobre los dominios ultramarinos atlánticos. Retornaba también a una comunicación consular con Roma, para subsanar la crisis de la iglesia portuguesa y la convivencia política entre Iglesia y corona. En este escenario, se visualiza la creación del obispado de Maranhão (1677) sufragáneo a Lisboa y dispuesto en una región independiente del Estado de Brasil. Este estudio aborda las primeras décadas del obispado de Maranhão (1677-1700) Inicialmente, proponemos que la creación diocesana correspondió a una medida de optimización del control político en la región. En efecto, afirmamos que la corona procuró ligar al obispado con la ejecución de provisiones destinadas al reparto de mano de obra indígena (1677 y 1680) mediante la integración del primer obispo, D. Gregório dos Anjos, a la junta de repartición. Respecto a esta primera administración (1677-1689) se examina que en contraposición a las órdenes reales, el antístite se involucró en controversias de jurisdicción con las autoridades locales por la administración de los indígenas y emprendió actividades de explotación de géneros para servicios privados. En cuanto a la segunda administración, que correspondió a fr. Timóteo do Sacramento (1697-1713) las controversias no cesaron. De este modo, sugerimos que durante los procesos de discordias, ambos obispos apelaron al poder temporal y a la inmunidad eclesiástica para reforzar la autoridad episcopal y resistir a los privilegios de la corona. Principalmente, el análisis se realiza a partir de documentación contenida en el Archivo Histórico Ultramarino, documentos de la Torre do Tombo, Libros de la cámara del senado de Maranhão y del Livro Grosso do Maranhão.

Palabras claves: Maranhão colonial - Obispado - Mano de obra indígena - Autonomía eclesiástica - siglo XVII

ABSTRACT

Since the 15th century, the Portuguese crown consolidated the right to patronage. This privilege allowed the existence of a political administration of ecclesiastical affairs. Consequently, the king was able to provide and nominate bishops in the conquered territory. The connection between politics and religion was significant, in order to conquer and consolidate the overseas territory, duty done by both: royal authorities, and missionaries of religious orders. In the 17th century, in an environment of loss of the Asian colonies, the Portuguese crown focused on centralizing the administration of the Atlantic overseas domain. It also returned to a consular communication with Rome, in order to try to save the crisis of the Portuguese church, and the political coexistence between Church and crown. In this scenario, it might be appreciated, the creation of the bishopric of Maranhão (1677) suffragan to Lisbon and an administration in an independent region of the State of Brazil is visualized. This study contemplates the first decades of the bishopric of Maranhão (1677-1700). Initially, we propose that the diocesan creation corresponded to a measure of optimization of political control in the zone. Indeed, we state that the crown's intention was to link the bishopric with the execution of supplies destined for the distribution of indigenous labor (1677 and 1680) through the integration of the first bishop, D. Gregório dos Anjos, to the *junta de repartição*. In terms of this first administration (1677-1689), it is stated that, in contrast to the royal orders, the bishop got involved in jurisdictional disputes with local authorities, due to the administration of the indigenous people, and undertook activities of gender exploitation for private services. Regarding the second administration, which corresponded to Br. Timóteo do Sacramento (1697-1713), the controversies did not stop. Consequently, we suggest that during the discord process, both bishops appealed to temporal power and ecclesiastical immunity to strengthen the episcopal authority and resist the privileges of the crown. Mainly, the analysis is carried out from documentation contained in the "Arquivo Histórico Ultramarino", documents from the "Torre do Tombo", Libros de la Cámara del Senado de Maranhão" and from the "Livro Grosso do Maranhão".

Key Words: Colonial Maranhão - Bishopric – Native workforce – Church Autonomy

LISTA DE ABREVIATURAS

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APEM	Arquivo Público do Estado do Maranhão

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

PARTE 1

EL DERECHO DE PATRONATO, LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA DIÓCESIS DE MARANHÃO

CAPÍTULO 1

LAS REGALÍAS DE LA CORONA: EL DERECHO DE PATRONATO PORTUGUÉS.....	30
---	----

CAPÍTULO 2

LA ACTUACIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD COLONIAL.....	44
--	----

CAPÍTULO 3

EL PROCESO DE FUNDACIÓN DE LA DIÓCESIS.....	58
---	----

PARTE 2

EL PRIMER OBISPO, POLÍTICA REGIA E INTERESES LOCALES EN PUGNA

CAPÍTULO 4

LA DIÓCESIS DE MARANHÃO Y SU PRIMER OBISPO: D. GREGÓRIO DOS ANJOS.....	71
---	----

CAPÍTULO 5

PROVISIONES Y LEGISLACIONES REGIAS: EL OBISPO Y EL REPARTO DE MANO DE OBRA INDÍGENA	81
--	----

CAPÍTULO 6

PUNTOS JURÍDICOS EN CONFLICTO Y EL REPARTO COMO NEGOCIO LUCRATIVO.....	95
---	----

PARTE 3

VACÍO DE PODER ECLESIAÍSTICO, VACANCIA DE LA DIÓCESIS Y LAS CONTROVERSIAS DE FR. TIMÓTEO DO SACRAMENTO

CAPÍTULO 7

LOS ÚLTIMOS AÑOS DE D. GREGÓRIO DOS ANJOS: VACÍO DE PODER ECLESIAÍSTICO.....115

CAPÍTULO 8

DIOCESIS VACANTE: LA NOMINACIÓN DE D. FRANCISCO DE LIMA Y EL INTERINATO DE ANTONIO DA PIEDADE125

CAPÍTULO 9

LA LLEGADA DE FR. TIMÓTEO DO SACRAMENTO A LA DIÓCESIS.....134

CAPÍTULO 10

LAS CONTIENDAS DE FR. TIMÓTEO: JURISDICCIÓN SECULAR Y JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.....143

CONSIDERACIONES FINALES.....155

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Tras la desintegración de la Unión Ibérica, la corona portuguesa empleó una paulatina reorganización de la política regia sobre las colonias ultramarinas. En el Estado de Maranhão y Grão-Pará, principalmente desde mediados del siglo XVII, las medidas políticas reales procuraron dar un impulso a la economía local y al comercio, como también controlar aspectos relativos a la mano de obra indígena. La organización de estas medidas estaba enfocada a ejercer un control que apuntaba a la conservación de un dominio territorial y a una gestión de optimización en una región estratégica, mediante dispositivos jurídicos e institucionales que regularizaban las relaciones locales entre un amplio cuerpo de funcionarios de la corona, religiosos, comerciantes, moradores y la población indígena, integrados en un marco político común. En general, no existen dudas que la producción académica haya versado ampliamente sobre la relación entre la política regia y los sujetos implicados, mas se visualiza una atención menor a las políticas que la corona portuguesa efectuó para retornar a un control más eficaz sobre sus colonias.

Es necesario acotar que la presencia de religiosos y agentes eclesiásticos, en la región de Maranhão y Grão-Pará, constituyó para la corona una política de notable relevancia, en especial después de la restauración de 1640. Las órdenes reales marcaban una pauta reglamentaria para la convivencia de éstos con los agentes regios y los moradores. A mediados del siglo XVII, en un Regimiento de 1655 redactado para el Estado de Maranhão y Grão-Pará, se encomendaba el cuidado de los asuntos referidos a la santa fe, indicándose que sobre aquellas materias se debía “*favorecer muito aos Religiózos, e Pregadores, e a todas as outras pessoas Eclesiásticas*”, procurando que “*todos os ditos Ecclesiasticos vivão tão virtuoosamente*” para que “*com seus procedimentos mereção o Respeito que se lhes deve ter, q conservem interamente a boa opinião, e crédito desse estado*”¹.

El regimiento instaba a vigilar el estado de las iglesias, requiriéndose que todas las “*que estan feitas estejam com a perfeição*”, mientras tanto las que se levantasen “*se fação decentemente, cem inconveniente*”, para que por tales labores “*abrassarem de melhor vontade os Indios nossa Santa Fe*”. De esta manera, en estos puntos de dimensión religiosa, la intención era promover la enseñanza de la “*Santa Fé Catholica Romana aos muitos Indios de que estão povadas*”, para provocar la conversión de los fieles que “*receberão mui fácilmente a*

1 Regimento dos Senhores Generaes do Estado do Grão Pará, Lisboa, 14 de abril, 1655. F. 3 e 4.

Ley de Deos”. A la par de este intento principal, también se pretendían conseguir resultados beneficiosos para el “*comercio, cultura e conquista das terras do mesmo Estado, e segurança dos mais do Brazil, e outras comodidades a minha fazenda*”².

En la visión de Hoornaert, la historia de la Iglesia en Brasil se interpretó tradicionalmente desde dos vertientes irreconciliables. Posturas incompatibles, pues desde el establecimiento de la Iglesia cristiana en Brasil, representaron “*opiniones de dos sectores de la sociedad que estuvieron en permanente conflicto*”. ¿Cuáles son estas opiniones irreconciliables? En la perspectiva de Hoornaert, una primera interpretación o vertiente de pensamiento se origina por la actitud del colonizador inicial, debido a que justificaba la ocupación europea principalmente “*por imperativos espirituales*”, dirigidos a “*la conversión de indios, a la expansión de la Iglesia y a la divulgación de la verdadera fe*”. En las antípodas, la segunda interpretación se atribuye principalmente a los indígenas y a la población importada para ser esclavizada, como quienes “*sufrieron las consecuencias de la demanda de mano de obra por parte de los colonos europeos*”³.

En oposición a esta visión, que se podría considerar unidimensional y esencialista del fenómeno eclesiástico, Paiva propone una perspectiva pluricelular del cuerpo eclesiástico. Es decir, un tronco eclesiástico centralizado en la Iglesia, pero con diversas ramificaciones que lo constituyen y que se materializa en la pluralidad de sujetos que lo componen históricamente. Esta propuesta puede interpretarse como una lectura contraria a perspectivas de interpretación totalizantes, unitarias y deterministas del fenómeno eclesiástico, para dar espacio a contradicciones, disputas de poder y fragmentaciones en el seno de la Iglesia. Paiva identifica conflictos de diversa índole en el seno de la estructura eclesiástica, tanto en su ámbito interno como en las relaciones entre la Iglesia portuguesa con Roma. Las desavenencias identificadas por Paiva abarcan a un amplio cuerpo de agentes eclesiásticos: clero secular y regular, obispos, prelados, órdenes religiosas, entre otros. La resolución de estos conflictos, indica Paiva, revelaban la fragmentación de poderes e intereses en el interior de la Iglesia, como también “*a capacidade de interferencia do poder secular, concretamente do monarca, na esfera eclesiástica*”⁴.

2 Ibid. F. 1-3 e 4.

3 HOORNAERT, Eduardo. La Iglesia Católica en el Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (ed.). **Historia de América Latina**. América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII. Barcelona: Editorial Crítica, 1990. Cap. 7. p. 208-220.

4 PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. Cap. 4. p. 135-185, p. 136 Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13491>. Acesso em: 27 jan. 2021.

En este sentido, para comprender integralmente las relaciones entre el poder regio y el eclesiástico, deben ser captadas las múltiples coyunturas que determinaron este vínculo histórico. No obstante, la tarea interpretativa no se limita a la mera descripción cronológica ni a la captación de acontecimientos ocurridos entre entidades abstractas. Tanto Iglesia como corona, constituyen instituciones “*essencialmente construídas a partir de disputas/trocas*” entre diversos sujetos (individuos, familias, etc.) que actúan en contextos particulares “*que tenderíamos a situar num nivel privado/individual*”, sobrepasando varias veces el ámbito institucional. Alejado de una perspectiva historiográfica clásica de las relaciones entre las coronas europeas y la Iglesia, Paiva propone una mudanza en la escala de observación, con el fin de captar el modo en que, generalmente “*os interesses de indivíduos, grupos e clientes em torno dos fluxos de rendimentos*” eran “*jogados nestas relações*”⁵.

Tal como indica Paiva, luego de 30 años de infructuosas relaciones políticas de la corona portuguesa con la Santa Sede, a partir de 1670 se retomó una comunicación consular con Roma que volvía a instalar sobre el tapete la capacidad de negociación entre ambas instituciones⁶. Las décadas de alejamiento diplomático habían provocado una crisis en la Iglesia portuguesa (diócesis vacantes, suspensión de nombramiento de obispos, etc.) que arriesgó no sólo el impacto de la dimensión religiosa en la población, sino también la convivencia política entre Iglesia y Estado. El retorno a la comunicación, principalmente dirigida desde la regencia de D. Pedro II, implicó un nuevo punto de partida que apuntaba a consolidar la legitimidad de la dinastía portuguesa sobre los asuntos de organización eclesiástica en dominios ultramarinos. De tal modo, el restablecimiento de las relaciones permitía a la corona concretar una vez más derechos y/o regalías conquistadas en el siglo XV, entre las que se destacaban preponderantemente el derecho de patronato sobre dominios ultramarinos y la competencia del rey en nominar a los obispos. Aventura coprotagonizada, con auxilios mutuos. La relación entre Iglesia-Corona es fundamental para entender el panorama colonial de la corona portuguesa. Relación que fue siempre tratada con sumo cuidado, que tiene que ser comprendida como parte de un diálogo de fuerzas que aspiran al control de la sociedad. Por supuesto, con estructuras y modos de organización distintos⁷.

5 Ibid, p. 143

6 PAIVA, José Pedro. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la iglesia del reino de Portugal (1695-1640). **Manuscripts**: Revista d'història moderna, Barcelona, n. 25, p. 45-57, 2007. Disponible em: <https://ddd.uab.cat/record/25609>. Acceso em: 27 jan. 2021.

En efecto, durante las últimas décadas del siglo XVII, la corona demarcó una política dirigida a la provisión de obispados vacantes y a la correspondiente nominación de obispos, que le permitía materializar sus privilegios sobre la organización eclesiástica. En este contexto, en el Estado de Maranhão y Grão-Pará, la corona dispuso la creación de una diócesis (delimitación geográfica de una frontera eclesiástica novedosa en la región) y la correspondiente erección de un obispado (1677) en la ciudad de São Luís do Maranhão. En el ámbito local, 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. En concreto, puede sostenerse que la disposición de instalar el obispado en Maranhão estuvo supeditada a los efectos de la comunicación diplomática con Roma, en vistas de la reconfiguración diocesana en dominios ultramarinos.

Por otro lado, la erección del obispado se insertaba en el marco de un proceso de difusión de diócesis católicas, que se asociaba a una estrategia política de optimización del control territorial, en el marco de negociaciones dispuestas para reforzar las relaciones de poder entre la Corona y la Santa Sede. Valía así como un refuerzo de la autoridad política regia y de su cuerpo consular monárquico, como organizadores y ejecutores de una planificación de legitimación y demostración de un interés por reforzar la administración sobre asuntos eclesiásticos en regiones ultramarinas. En definitiva, puede sostenerse que la creación del obispado formaba aparte del cuadro político de alteraciones respecto a las fronteras eclesiásticas en el Atlántico portugués⁸.

No obstante, la revisión bibliográfica autoriza distinguir una desatención historiográfica respecto a esta institución clave y relevante en las políticas de dominio y control en una zona de frontera: el obispado de Maranhão (1677). Esta desatención no implica que exista un desconocimiento generalizado de esta institución eclesiástica o de las principales acciones de sus agentes durante sus administraciones en el Estado (obispos, clero, etc.) sino más bien ha constituido un componente de análisis histórico secundario, mínimamente operacionalizado y articulado en torno a un contexto de optimización del control político sobre la zona. Esta inatención historiográfica, que predomina en el análisis de las primeras décadas del obispado (siglo XVII e inicios del siglo XVIII) vale como aliciente

7 NEGREDO, Fernando. Evolución de las relaciones Iglesia-Estado. In CORTÉS PEÑA, A.L. (Coor.): **Historia del Cristianismo**, T.III. El Mundo Moderno Granada: Trotta-Universidad de Granada, 2006, p. 367-413.

8 GOUVEA, María de Fátima. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808) In: J. Frago, M^a F. Bicalho e M. F^a. Gouvêa (org.), **O Antigo Regime nos Trópicos**. A dinâmica imperial portuguesa (séc.s XVI-XVIII), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 285-315

preliminar para internarse en un componente escasamente examinado, que resulta en un campo fértil de exploración histórica que disponga la relevancia de una estructura diocesana novedosa en la región.

En consideración de la afirmación precedente, no se cuenta con estudios que acentúen las articulaciones de los proyectos de la corona con la relevancia política del obispado de Maranhão y su relación con las medidas de control sobre la región. Las lecturas referentes a las primeras décadas del obispado de Maranhão están basadas principalmente en las obras de Francisco Paula e Silva y de Mario Meirelles, que tienen en común la intención de realizar un relato histórico desde los orígenes de la institución, con un foco en los principales eventos y acciones de los sujetos que participaron en la vida política y administrativa del obispado. Estas interpretaciones constituyen una perspectiva de carácter exploratoria, caracterizada por un análisis descriptivo de la documentación seleccionada. Principalmente, el contenido de la documentación es escasamente presentada, brevemente interpretada y con una mínima articulación con antecedentes y/o componentes históricos ligados a las coyunturas políticas en la zona. Al ser constitutivas de interpretaciones que dialogan escasamente con una literatura historiográfica, puede avizorarse más bien una intención de compendiar cronológicamente eventos, desarticulando al obispado como institución inmersa en una zona de intereses políticos y privados complejos⁹.

Esta visión preponderante ha sido acompañada de una mínima atención explicativa, no así descriptiva, al papel de los agentes protagónicos del obispado, que constituían una agencia fundamental para la materialización de los proyectos evangelizadores y políticos: los primeros obispos y su relación con las disposiciones reales. En ellos radicaba la máxima autoridad de la estructura política del obispado, como cabezas de vastas jurisdicciones territoriales y pioneros de una institución novedosa para la región. Esto no significa tomar partido por una visión que sólo acentúa la acción de grandes sujetos. El punto problemático de esta reconfiguración es la ausencia de un análisis que denote cómo estas autoridades representaban y accionaban políticas en el marco de una doctrina regia, que era dirigida en una relación coprotagonizada entre la corona y la Iglesia, en cuanto que la política eclesiástica era asumida como un aspecto relevante para el desarrollo de la política colonial. Por tal motivo, entendemos a los obispos como eclesiásticos que *“ocupavam os lugares mais prestigiados na cúspide da hierarquia da*

9 SILVA, Francisco de Paula e. **Apontamentos para a Historia Ecclesiastica do Maranhão**. Bahía: Typographia de S. Francisco, 1922. MEIRELES, Mario. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão**. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 1977.

Igreja portuguesa”, como representantes de una minoría selecta que tenían capacidad de expandir su poder episcopal por los “*domínios do político, do social, do cultural*”¹⁰.

Por causa de una poca profundidad analítica respecto a las primeras décadas del obispado, asoma el peligro inminente de minimizar esta institución a una condición meramente evangelizadora, como una estructura naturalmente autónoma, desligada de los proyectos reales y desvinculada de coyunturas políticas locales. En un escenario de exiguas lecturas e interpretaciones, ceder espacio a esta visión es contraproducente para racionalizar y pensar históricamente las relaciones entre Corona e Iglesia en una región de frontera. Por tanto, nuestra postura asume que una tarea indispensable es desistir de un examen unidimensional, para indagar en una institución de carácter poliédrico, donde lo evangelizador y religioso constituyen sólo una cara más de su configuración política. En este sentido, debe asumirse que la ausencia de nuevas lecturas o interpretaciones sobre el obispado de Maranhão en sus primeras décadas, han relegado la relevancia política de un proyecto íntimamente ligado a los intereses regios, asociado a un intento sistemático de control del poder civil mediante la utilización de diversas concesiones y/o privilegios negociados con la Santa Sede. Bajo estas circunstancias, el débil marco analítico proyectado sobre esta institución eclesiástica en la región de Maranhão ha mermado el interés por comprender el modo en que se proyectaron las concesiones regalistas en la zona.

El obispado es una estructura relevante para reconocer las agencias y las representaciones políticas que comprometen experiencias de aplicación y resignificación de poderes periféricos ante prácticas de poder dispuestas en normas y provisiones con la jerarquía de funcionarios instalados por la monarquía. En razón de los privilegios regalistas de la corona, el asentamiento de una Iglesia constituía un instrumento de organización que podía direccionar con más eficacia medidas conducentes a optimizar el control político sobre el Estado. Eventualmente, puesto que los obispos eran nominados por la corona, podría sospecharse que durante sus administraciones éstos influirían útilmente a los intereses regios. El derecho de nombramiento de los obispos, así como la sujeción del obispado al arzobispado de Lisboa, constituía un procedimiento político que reforzaba los privilegios reales. Sin embargo, la sujeción y dependencia del obispado a la corona en razón de la utilización de los privilegios regios, no implicaba la existencia de una unidad política unívoca y coherente.

10 PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. 663 p.

En tanto órganos de administración de prácticas de poder, como detentores de visiones y perspectivas del mundo, la red de funcionarios que abarcan estas instituciones representó intereses particulares que podían resultar ser dispares. El marco de negociación para la organización de una diócesis no implica una sujeción automática, natural y mecánica de los funcionarios eclesiásticos a las políticas establecidas por la corona, ni tampoco a la jerarquía de funcionarios establecidos en zonas locales. El obispado modela un nuevo tipo de relación y experiencia de la dimensión religiosa y política en el Estado. Por esta razón, vale la pena constatar la relevancia política de una institución en una zona de frontera. En ella se conforma una singular relación entre los obispos, las compañías religiosas, los funcionarios locales y moradores. En definitiva, la exploración en estas zonas todavía es poco profundizada y permite aportar nuevas interpretaciones referidas al marco político del obispado, la relación entre las medidas de la corona y los primeros obispos, así como la disputa de representaciones políticas y jurídicas amparadas en espacios de autonomía local.

Entre las variables que explican esta mirada panorámica respecto a las primeras décadas del obispado, se ha reconocido principalmente la inexistencia de un cuerpo documental que otorgue pistas relevantes de los primeros años y que tiene su expresión en el mal estado de las fuentes contenidas en el archivo parroquial. La debilidad de esta explicación radica en las informaciones contenidas en otros registros documentales, principalmente en el Archivo Histórico Ultramarino (AHU) y las Cartas del Senado de la Cámara de Maranhão (APEM). De tal modo, a pesar de los límites de la información documental y el vacío de interpretaciones historiográficas contemporáneas, los registros permiten trazar una perspectiva histórica sobre las primeras décadas del obispado en el Estado. La información documental que abarca la relación entre los primeros obispos y los funcionarios políticos de la corona requiere ser sistematizada y analizada nuevamente, pues constituyen un registro local que evidencia controversias, disputas y representaciones disímiles del poder en un contexto en que la corona pretendía optimizar su control político sobre el Estado de Maranhão y Grão-Pará.

En definitiva, en esta disertación se procura sugerir, inicialmente, que las reformas de D. Pedro II esconden una tentativa de optimización del control político en la región de Maranhão y Grão-Pará. En segundo lugar, se pretende analizar cómo esta tentativa tiene ligazón con la creación del Obispado de Maranhão (1677), que quedó sujeto directamente al patriarcado de Lisboa, así como también en la ejecución de diplomas regios (1677, 1680 y 1686 fundamentalmente) destinados al control del reparto de mano de obra indígena, el cual

contó inicialmente con la participación del obispo D. Gregório dos Anjos en la junta de repartición. El análisis de esta materia permitirá comprender la actuación de los obispos D. Gregório dos Anjos y D. fr. Timóteo de Sacramento durante sus respectivas administraciones, para visualizar los motivos políticos de sus relaciones conflictivas con los gobernadores y las órdenes religiosas. Estos objetivos preliminares están enraizados sobre la estrecha relación entre lo político y las relaciones de poder en los espacios locales, en el marco de proyectos y disposiciones regias que eran resignificadas y reorganizadas por los agentes en sus prácticas cotidianas. Atendiendo a nuestro proyecto, la pregunta a realizar sería ¿Hasta qué punto las perspectivas de los obispos entran en confrontación con proyectos políticos de la corona, de sus funcionarios locales o de las órdenes religiosas? ¿Cómo se relacionan con las determinaciones jurídicas regias? ¿De qué modo D. Gregório resignificó lo político y lo jurídico en el contexto de aplicación de provisiones regias que movilizaban la conservación y el aumento del comercio en una región periférica? O, más específicamente, ¿cómo los obispos resignifican lo político en el contexto de una política de conservación y aumento del Estado?

Por otra parte, cabe destacar que este trabajo está delimitado disciplinarmente a los ámbitos de estudio de la Historiografía Colonial¹¹. Así, por motivos referidos al marco espacio/temporal de análisis (1677-1713), contiene como motivación intelectual el abordaje de una problemática histórica desde una comprensión de agencias *políticas* y *jurídicas*. Política, porque aborda documentación de agentes locales y de la corona, en el marco de relaciones de poder en pugna “*como una esfera de atividades caracterizada por conflitos irreduzíveis*”¹². Jurídica, porque las posturas que se presentarán están fijadas sobre una serie de normas que coexistían ambiguamente en las zonas periféricas.

MARCO TEÓRICO: PARA UNA NUEVA HISTORIA POLÍTICA

El presente análisis historiográfico respecto a las prácticas de optimización política en la región de Maranhão y Grão-Pará, la correspondiente creación del Obispado en una zona de frontera y las controversias entre los agentes locales, está articulado en torno a una discusión de *lo político*. De tal manera, se intenta establecer una relación entre los contornos del poder

11 Tal *delimitación historiográfica* está supeditada por el marco temporal, los sujetos de estudios y las estructuras que pretenden ser analizadas, propósito que no implica invisibilizar las críticas a las que ha sido sometida los estudios coloniales. A modo de sugerencia, véase: LEMPÉRIÈRE, Annick.. El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista. en **Istor**: Revista de Historia Internacional, México, n 19. México, 2004.

12 ROSANVALLON. Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, 101p.

regio y las implicancias de la práctica política. La consolidación de una Historia Política tendría su correspondencia con los marcos, límites y horizontes de lectura de la producción historiográfica del siglo XIX, que puede referir a dos factores principales: el primero, a los intereses de los Estados Nacionales para constituir relatos identitarios e imaginarios de unidad nacional; el segundo, a un interés intelectual que presuponía definir una científicidad disciplinar, en la que lo histórico parecía reducirse a los hechos políticos¹³. Y si bien sus raíces, así como las principales críticas (fundamentalmente desde Durkheim a Simiand), puedan rastrearse en el siglo XIX, la Historia Política constituyó un centro de atención controvertido durante el siglo XX. Durante varias décadas, la Historia Política fue tenazmente vilipendiada, marginada y desacreditada como un ámbito de análisis o contribución historiográfica. Esta oposición crítica, que se delineó fundamentalmente desde los representantes de la Nueva Historia, otorgó a la Historia Política una relación con la historia *événementielle*, ligándola con la pureza descriptiva de procesos históricos. Tal como indica Felix, la crítica consistió en asociarla a una historia narrativa, de talante literario, preocupada por conflictos localizados y de corta duración¹⁴. Vale decir que tal idea supone un reto para nuestra investigación, pues situados desde una vereda política, también reconocemos nuestra problemática localmente (Maranhão y Pará) pero atendemos a una matriz dialógica explicativa que no equivale a caer en trampas localistas de análisis.

Desde la historiografía, la crítica a una historia de lo político ha sido contra el predominio de una visión ‘acontecimental’ y lineal de lo histórico, como articuladora de una periodización cronológica simplista. La asociación al positivismo y la organización de una escritura en torno al Estado y los grandes individuos han constituido una molesta piedra de tope. La crítica de Braudel a la denominada historia tradicional ligada a lo ‘acontecimental’, no suponía para él etiquetar a la historia política bajo ese dominio crítico, sosteniendo que ésta “*no es forzosamente episódica ni está condenada a serlo*”¹⁵. El acento de Braudel está inserto en las simultaneidades, la imbricación de tiempos históricos, delezmando la posibilidad de comprender procesos históricos mediante el análisis de acontecimientos aislados de una explicación compleja. En nuestro caso, la explicación de políticas reales o de optimización del control político apoyado en la política eclesiástica no obedece simplemente a circunstancias

13 PHILIP, Marta. La historia política: su redefinición a lo largo del tiempo y la búsqueda de nuevas fuentes documentales. **Cuadernos de Historia**, Córdoba, n 3, 2000, p. 253-258

14 FELIX, Loiva Otero. A história política hoje: novas abordagens. **Fronteiras**: Revista Catarinense de História. Florianópolis, n 5, 1998.

15 BRAUDEL, Fernand. **La historia y las ciencias sociales**. Madrid: Alianza editorial. I, 1968, 221 p.

locales, sino a procesos que connotan una relevancia política situada relacionadamente con los proyectos de la corona.

Las publicaciones de Jacques le Goff¹⁶ y Jacques Juillard¹⁷ respectivamente, durante la década de los años 70, fueron el síntoma de una preocupación historiográfica ceñida a la importancia de una discusión de lo político como dimensión de inteligibilidad de lo histórico. Esto implicó una nueva consideración sobre el acontecimiento, pues éste “*en particular bajo su forma política, no tiene que considerarse, pues, como un simple producto; no es el grano de arena convertido en perla en el cuerpo de la ostra-estructura; por el contrario, en cuanto que materializa un punto de curvatura de la historia, es a su vez productor de estructura*”¹⁸. Bajo esta perspectiva, un punto de discusión se deslizaría sobre un entendimiento de la relación entre las estructuras coloniales y los correspondientes instrumentos de control político de la corona, en tanto que las nociones políticas se insertan en continuos proyectos de disputa. Esto resultaría relevante para comprender la agencia de los obispos, los gobernadores y las órdenes religiosas, en una correspondencia en las que se mediatizan los proyectos del régimen de la corona en los espacios locales. Esta relación estructura-acontecimiento otorga énfasis a una visión dialéctica del acontecimiento político, más elástica que determinista, en el que las acciones de los sujetos no constituyen sólo un resultado de condiciones sociohistóricas determinadas, sino también un punto de producción de nuevas estructuras

Entra así en escena una Nueva Historia Política en el que los sujetos (considérese acá a obispos, gobernadores, entre otros agentes locales) no están totalmente determinados por matrices categoriales o estructuras que los anteceden y que se definen social e históricamente (considérese el derecho de patronato real o las legislaciones regias, por ejemplo), sino que en estas propias condiciones pueden resignificar materialmente y discursivamente los sentidos para dar continuidad, transformar o tensionar proyectos. Basta referir que entre los últimos aportes intelectuales referidos a la denominada Nueva Historia Política, puede destacarse la presencia del historiador francés Pierre Rosanvallon, en el que lo político es definido “*como una esfera de atividades caracterizada por conflictos irreductíveis*”¹⁹.

16 LE GOFF, Jacques ¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?. In: LE GOFF, Jacques, **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval**. Barcelona: Ed. Gedisa, 1996, p. 170.

17 JULLIARD, Jaques. A política. In: LE GOFF, J. (org). **Historia: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre; CABANES, Jem. **Hacer la historia**. Barcelona: Ed. Laia, 1978, p. 237-256.

18 JULLIARD, Jacques. Op. cit., 1976, p. 240.

19 ROSANVALLON. Pierre. Traduzido por Chrisian Edward Cyril Lynch. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, 104p.

Respecto a la dimensión política en los estudios historiográficos, Ciro Flamarión Cardoso plantea el itinerario de un proceso de deconstrucción de la historia política tradicional. Destaca que en Brasil la vía más conocida correspondió al desliz de un énfasis de la política para el poder, cuestión que permitió sujetar la producción historiográfica en atención a nuevos objetos de análisis, disímiles de aquellos utilizados por la Ciencias Políticas. De tal manera, explica que la historia política abandonó el narrativismo tradicional. En la perspectiva de Cardoso, existen dos posiciones polares relacionadas a un análisis de lo político: aquella que enfatiza la integración social y aquella que enfatiza el conflicto social²⁰. En el caso de nuestro estudio, atendemos al conflicto como efecto de discordias entre los agentes locales. Si bien las autoridades están integradas en una esfera de disposiciones regias, sus prácticas locales están mediadas por intereses propios que socavan dicha integración.

En definitiva, un análisis político permite comprender conflictos por la autonomía y el poder, dispuestos sobre concepciones y representaciones disímiles de la sociedad. No obstante, las lecturas y prácticas de poder de las autoridades locales estaban sujetas a la estructura política y jurídica de la corona. Desde el s. XVII, según Hespanha, la corte portuguesa estructuró un ideario que articuló diversos dominios “como a origem da sociedade política, a sua 'constituição', os limites do poder da coroa (e, dentro deste tema, as relações entre igreja e coroa) sobre as formas de governo”²¹. De este modo, mientras la corona estructuraba una representación del poder para legitimar su dominio, las prácticas políticas en regiones alejadas del centro administrativo eran discordantes.

Por estas razones, tal como identificó Pedro Cardim, diversos estudios han focalizado el análisis respecto a la naturaleza de la autoridad política regia, el desenvolvimiento del cuerpo de agentes de la corona, la jurisdicción real, entre otros asuntos²². Dimensiones de análisis que, mediante el análisis de la documentación, permite revelar la expresión de una cultura política y de su expresión en regiones de ultramar. En el caso del Estado de Maranhão, Nivaldo Santos²³ estudia las relaciones entre el poder temporal y el espiritual de la monarquía

20 CARDOSO, Ciro. História do Poder, História Política. **ESTUDOS IBERO-AMERICANOS**, Porto Alegre, v. 23, n.1, p. 123-141, 1997.

21 HESPANHA, António Manuel. A representação da sociedade e do poder. In HESPANHA, Antonio Manuel (coord.) **História de Portugal**. Vol. 4. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

22 CARDIM, Pedro. La jurisdicción real y su afirmación en la corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII): reflexiones sobre la historiografía. In: PÉREZ, Francisco José Aranda; RODRIGUES, José Damião (ed.). **De Re Publica Hispaniae**: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad. Madrid: Sílex, 2008. p. 349-388.

23 SANTOS, Nivaldo **Germano dos. Discórdias da monarquia: os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão, 1677-1750**. Tese (Doutorado em História) –UFF: Nitéroi, 2014

portuguesa, con un acento en los conflictos y las discordias entre las autoridades locales. Tal como pretendemos abarcar en nuestro estudio, desde un análisis de la política local, se examinan problemáticas referidas a la jurisdicción, los mecanismos de poderes coloniales, la definición de cuadros políticos administrativos, entre otros. En síntesis, un recorrido por las intrincadas relaciones entre el poder, la religión y los conflictos en una región de ultramar.

OBJETIVOS E HIPÓTESIS

En cuanto a los objetivos, inicialmente consideramos necesario comprender la aplicación de medidas destinadas a la optimización del control político en la región de Maranhão y Grão-Pará, principalmente durante las últimas décadas del siglo XVII. En vistas de la aplicación de estas medidas, el propósito es visualizar la relevancia de la erección del obispado de Maranhão y su relación con la ejecución de provisiones regias tendientes al control de mano de obra indígena, como iniciativas que reforzaban la estructura política de la organización de la corona en la región y que determinaban un vínculo político en una zona de frontera. Para visibilizar aquello, se barajarán múltiples variables explicativas, que permitan comprender las razones políticas que motivaron la instalación del obispado y su acoplamiento inicial a las medidas propuestas por la corona en la zona.

Por tal razón, reconocemos que durante la regencia y reinado de D. Pedro II se emplearon medidas que apuntaban a optimizar el control político sobre los dominios ultramarinos portugueses. En el caso del Estado del Maranhão y Grão Pará, sugerimos que es necesario examinar estas tentativas de optimización en concordancia con la decisión de instalar un obispado, como estructura que robustecía relaciones con la Santa Sede, un dominio territorial y religioso en una zona estratégica mediante los límites de una nueva frontera eclesiástica que posibilitaba operativizar medidas reales en el espacio local. La intención es reconocer e interpretar al obispado en clave política.

A partir de esta premisa sobre las tentativas de reorganización de la corona, se origina uno de los objetivos centrales. En primer lugar, se analizará la erección del obispado de Maranhão (1677) como una medida de optimización del control político en el Estado, que perfiló una política novedosa en la región y que permite visualizar la negociación entre la corona, la Iglesia y su relación con los actores locales. Esto se interpretará en el contexto del retorno a la comunicación consular con Roma, para visualizar esta medida como un punto

relevante para tornar más eficaz un control sobre una zona de ocupación y colonización todavía reciente.

En el marco de estas relaciones de poder, la discusión sobre las regalías y el derecho de *padroado* de la corona portuguesa cumple un papel clave, pues constituyeron concesiones y privilegios negociados que permitieron a la corona portuguesa efectuar un control político sobre ámbitos de organización eclesiástica. Para abordar la dimensión regalista, se realizará un breve examen historiográfico respecto a estas concesiones y cómo éstas fueron moldeando las relaciones entre corona e Iglesia, para focalizar la discusión en el derecho de *padroado* portugués.

Este breve examen historiográfico es una llave conceptual para comenzar a situar la discusión en clave local. Desde las regalías pertenecientes a la corona, se propone examinar el ámbito religioso y los misioneros en el Estado de Maranhão y Grão-Pará durante el siglo XVI, como un espacio de frontera en el que se desarrolló una importante experiencia religiosa. Esta exploración busca visualizar la presencia de agentes religiosos, los proyectos misioneros en la región y su relación con las medidas efectuadas desde el centro. El punto relevante es explorar la experiencia religiosa-misionera desde lo local, para visualizar coyunturas que antecedieron la erección del obispado.

Los puntos que anteceden referidos al examen historiográfico sobre las regalías, el análisis de la experiencia religiosa y misionera y la interpretación de las políticas de la corona sobre la zona durante el último cuarto del siglo XVII, constituye la zona de apertura para pensar en una política de centralización administrativa, reorganización de los asuntos eclesiásticos y su ligazón a los proyectos regios sobre una zona de frontera: la creación del obispado de Maranhão en 1677. En tal sentido, inicialmente se pretende interpretar que, en el marco de las políticas aplicadas entre el centro y la periferia, el control sobre la organización eclesiástica constituyó un asunto relevante para los intereses regios. Por tal razón, se analiza la creación del obispado como una medida de reorganización eclesiástica en la periferia y se indaga en los motivos políticos que motivaron su erección en el Estado.

En vistas de la instalación del obispado, el objeto de estudio de nuestro proyecto se enfoca en las relaciones establecidas localmente entre los obispos, los funcionarios de la corona, las compañías religiosas y las medidas reales. Esto origina un segundo objetivo troncal: analizar la actuación de los primeros obispos (D. Gregório dos Anjos y D. Frei

Timóteo do Sacramento) en relación con las medidas de optimización del control sobre la zona y los funcionarios locales.

En consideración de la llegada del primero obispo, D. Gregório dos Anjos, la intención es rastrear el modo en que la corona proveía soluciones respecto a los múltiples componentes que rodeaban el inicio de la actividad eclesiástica: la pobreza del obispo, problemáticas con respecto al pago de la congrua, problemas de financiamiento en el Estado, etc. De tal modo, se procura identificar indicios problemáticos de la administración diocesana que respondían a una coyuntura política y económica del Estado, para comprender el modo en que la corona actuaba mediante sus órganos administrativos.

Después de esta breve revisión respecto a la organización de la administración diocesana de D. Gregório dos Anjos, se analiza su relación con las provisiones y legislaciones reales (1677, 1680 y 1686) identificando su rol en la junta de repartición de mano de obra indígena. Esto permitirá comprender las estrategias de la corona que integraban al obispo en esta tarea y las mudanzas que se advierten en el contenido legislativo. La explicación de estas mudanzas se realizará explorando cómo D. Gregório intentó filtrar estas normas localmente, contraviniendo lo dispuesto por las normas regias e iniciando conflictos con los actores de la zona.

El punto que sigue consiste en identificar las principales quejas de actores locales (gobernadores, oidores, etc.) contra el obispo. De este modo, se analizarán las denuncias hacia D. Gregório respecto a los malos procedimientos en el reparto de mano de obra indígena y su participación en la explotación del clavo, en circunstancias que utilizaba el privilegio como agente de repartición para fines personales. Este asunto permite que articulemos la actuación del obispo con la última parte de nuestro proyecto, pues fundamentalmente estas problemáticas locales se debieron a controversias de jurisdicción.

En última instancia, la pretensión es examinar los asuntos de jurisdicción que provocaron controversias entre los obispos y los agentes locales. En primera instancia, se realizará una discusión historiográfica para comprender cómo actuaban los principios jurídicos en las colonias ultramarinas, para luego analizar esta realidad en el contexto local. En este sentido, se considera fundamental explorar los argumentos que provocaban tensiones entre las autoridades eclesiásticas y las autoridades regias. Respecto a la administración de D. Gregório, se examinarán puntos jurídicos en conflicto, lo cual se expresó fundamentalmente en controversias con Ignácio Coelho da Silva y los Padres de la Compañía de Jesús.

Finalmente, en cuanto a la administración de fr. Timóteo do Sacramento, si bien las controversias no estuvieron ceñidas al reparto de mano de obra indígena, se identificarán asuntos de jurisdicción relacionados con los límites de su autoridad eclesiástica. De tal manera, se analizarán las desavenencias que provocaron la excomunión contra moradores y agentes reales, así como también su denuncia contra las leyes de las temporalidades y su referencia a la Bula de la Cena, como materias que le permitían denunciar la intromisión de la justicia real sobre la libertad eclesiástica.

El planteamiento y consecución de los objetivos previamente detallados, ha de permitir la validación de las hipótesis de este trabajo. Nuestra hipótesis principal tiene que ver con las motivaciones de la corona para la organización del obispado. Siendo posible que la decisión de crear un obispado en el Estado se debiera a motivos de índole práctica para asegurar una mejor administración, no cabe descartar de antemano que la corona centralizara la organización del obispado para controlar con mayor eficacia una zona de frontera. De ser así, la corona habría utilizado, por lo menos inicialmente, la administración diocesana como herramienta de control en un contexto de aumento territorial y conservación del Estado. En ese sentido, la corona procuró ligar la creación del obispado con el proceso de reparto de la mano de obra indígena, como parte del paquete de control político sobre la región. Empero, las constantes controversias suscitadas entre el obispo D. Gregório dos Anjos y los agentes locales (vecinos de la colonia y miembros de la Compañía de Jesús, entre otros) conllevaron la aplicación de diversas estrategias reales, tanto para mediar en aquella sociedad de frontera como para resistir a las tentativas de autonomía política y jurídica esbozadas por el obispo.

De ahí se origina una tercera y última hipótesis, puesto que podemos sugerir que tanto D. Gregório dos Anjos como D. Timóteo do Sacramento apelaron al poder temporal y a la inmunidad eclesiástica para reforzar su autoridad y resistir a las políticas de la corona. Su motivación para ello estaría vinculada tanto al respeto por la autonomía eclesiástica, como a la defensa de los intereses propios de estos agentes.

METODOLOGÍA Y FUENTES

Reconociendo que la elección metodológica está ligada estrechamente a nuestra concepción epistemológica, parece preciso reflexionar teóricamente acerca del modo en el que se piensa nuestro objeto historiográfico. En este sentido, reconocemos que el objeto de

conocimiento del historiador refiere a una realidad empírica, no directamente *observable*, sino que basado en la observación del comportamiento temporal, en tanto comportamiento en el tiempo de elementos sociales, en los pliegues y repliegues de las agencias en su relación con las estructuras²⁴. Nos parece relevante esto último, pues la problemática sobre el derecho de *padroado* y sus efectos en los proyectos de optimización política de la corona, ha sido abordado principalmente desde categorías jurídicas, con poco énfasis en el uso de categorías de análisis historiográficas (agencia, movimiento, duración, continuidad, cambio, etc.).

De este modo, se trabajará metodológicamente entendiendo que el trabajo del historiador no sólo puede “*limitarse a transcribir sin más lo que dicen los documentos- aunque por desgracia hay algunos que sí lo hacen- (...) El historiador tiene que explicar*”²⁵. En este sentido, reconocemos que el acercamiento al trabajo con la documentación tiene siempre una intención. Pero una intención doble. En la línea de Farge, el archivo posee una intencionalidad, ya que se encuentra ahí por una motivación ideológica. Nuestra lectura reconoce ésta. Pero también- y he aquí la otra intención- la de aquel que lee el archivo, en este caso el investigador que se acerca a la lectura y al análisis. El archivo contiene un sistema de *representaciones y de racionalidades* en el que pretendemos visualizar los intentos de optimización de control político, las agencias de los funcionarios locales y las controversias en un espacio de frontera colonial.

La metodología a utilizar es aquella que caracteriza el oficio histórico y la crítica de fuentes. En este sentido, nos interesa abordar los diversos registros documentales para identificar y analizar las prácticas de optimización del control político y de poder, en correspondencia con las controversias entre los funcionarios locales y los obispos en una zona de frontera. De este modo, se han abordado cuerpos documentales de registro textual, a través de los cuales se han podido analizar los diferentes registros en tanto práctica social, observarlos en perspectiva histórica y situarlos en sus contextos para explicar los motivos de su producción. El alcance de nuestra investigación es de tipo exploratorio y explicativa. En definitiva, las técnicas de recolección han estado supeditadas a la exploración y explicación del cuerpo documental de los archivos y a la pesquisa bibliográfica.

Ya que no se ha realizado un estudio seriado ni cuantitativo, metodológicamente se prioriza un análisis cualitativo de casos ilustrativos. En tal sentido, reconocemos que si bien

24 AROSTEGUI, Julio. **La investigación histórica**. Teoría y Método. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.

25 FARGE, Arlette, **La atracción del archivo**. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim, 1991. STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. **Archival Science: International Journal on Recorded Information**, 2, p. 87-109, 2002.

no se ha podido examinar una visión pormenorizada de las relaciones corona-obispo, o de las relaciones sociales del obispo en la frontera, sí ha sido posible constatar componentes de una situación histórica que permiten articular un problema historiográfico a partir del estudio de los casos documentados.

El cuerpo principal de fuentes utilizadas está compuesto por documentación producida entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. El contenido de este cuerpo documental fue elaborado por los representantes de la política real y abordan fundamentalmente información de funcionarios locales y metropolitanos. En tal sentido, las fuentes utilizadas refieren principalmente a la administración real en el Estado del Maranhão y Grão-Pará, la publicación de provisiones legislativas y de coyunturas controversiales entre los agentes locales.

Preponderantemente, los documentos analizados están concentrados en el Archivo Histórico Ultramarino (AHU: *avulsos* de Maranhão y Grão-Pará; códices) y se corresponden mayoritariamente con alguna de las siguientes formas: consultas elevadas por el consejo ultramarino, requerimientos de las autoridades locales y metropolitanas, narración de controversias políticas y jurídicas en la región; peticiones referidas al comercio y la explotación de géneros en la zona, entre otros. La consulta de estos documentos se ha realizado a partir de fondos digitales, correspondientes al *Projeto Resgate Barão de Rio Branco*.

También se examinan secundariamente documentos del Archivo Público del Estado do Maranhão (APEM) que tratan sobre acuerdos de la cámara municipal de São Luís y cartas de la cámara del senado enviadas a la corona y otras autoridad locales. En este archivo también se contienen documentos parroquiales del obispado, pero el mal estado de éstos torna complejo un análisis detallado. Pude comprobar esta situación durante mis investigaciones en dicho Archivo, ubicado en la ciudad de São Luis, en el mes de julio de 2018.

La digitalización de contenidos del Archivo Nacional Torre de Tomo (ANTT) de Lisboa nos ha permitido visualizar documentos de interés para nuestro proyecto. Entre ellos se destacan un Libro de Consulta del Consejo Ultramarino, cartas enviadas a la corona, entre otros.

Finalmente, entre las fuentes manuscritas publicadas se consideran principalmente los volúmenes 66 y 67 del *Livro Grosso do Maranhão*, disponibles en la colección de los Anales de la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro. De ellos extraemos información sobre

provisiones, alvaranes y consultas de funcionarios locales y metropolitanos.

PARTE 1: EL DERECHO DE PATRONATO, LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA DIÓCESIS DE MARANHÃO

En este tópico se analizará el derecho de padroado portugués, como parte de las regalías que el papado concedió a la corona. El objetivo es explicar historiográficamente el intento sistemático de control político del poder civil sobre el eclesiástico, mediante la comprensión de las diversas concesiones y privilegios que, principalmente desde el siglo XV, negoció la corona con la Iglesia. De tal modo, consideramos el derecho de padroado portugués como una dimensión política que permeó durante siglos las relaciones entre Corona e Iglesia.

En segundo lugar, se analiza la función de las ordenes religiosas en la sociedad colonial y la presencia de dichos organismos en Maranhão, principalmente durante la primera mitad del s. XVII. En el campo de los estudios referidos la Iglesia Católica y al campo religioso, las órdenes religiosas son ampliamente atendidas por su relevancia e influencia “en todos los ámbitos de la vida religiosa y de la sociedad”, como también por “la abundancia y riqueza de su documentación”, que puede ser analizada desde una vertiente “institucional y exclusivamente religioso” y/o “desde el económico y social”. Para Cantera, preponderantemente la atención a las órdenes religiosas se concentró en su faceta eclesiástica como en las relaciones entre la monarquía y el papado, con poco énfasis en la faceta política²⁶.

Por último, la relación entre Corona e Iglesia como la presencia de misioneros en la región, se articulan con el análisis de una decisión regia novedosa en el Estado: la erección del obispado. La creación del obispado de Maranhão y Grão-Pará, dictaminada desde el centro administrativo y como efecto de negociación con la Santa Sede, obedeció a una medida de reorganización eclesiástica en la periferia y de creación de nuevas diócesis en territorios ultramarinos.

26 MONTENEGRO, Margarita Cantera. Las órdenes religiosas. **Revista Medievalismo**, Madrid, n 13-14, p. 113, 2004.

CAPÍTULO 1

LAS REGALÍAS DE LA CORONA: EL DERECHO DE PATRONATO PORTUGUÉS

La búsqueda de la legitimación del papado sobre las conquistas fue una cuestión fundamental desde los primeros tiempos de la expansión marítima de Portugal por el atlántico. Si bien los orígenes de una relación formal entre el reino lusitano con el papado pueden rastrearse concretamente desde la administración de Alfonso I Enriquez, la entrega del primer apoyo pontificio a la expansión marítima portuguesa tuvo que esperar algunos siglos. Según el estudio de Aguilera-Barchet y de Fajardo el primer apoyo estrictamente legitimatorio se realizó mediante la entrega de una bula en 1415, que procuraba *"respaldar jurídicamente la ocupación de Ceuta"*. Este simple apoyo pontificio, marcó una nueva dinámica entre la corona portuguesa y la Iglesia, en cuanto que la bula no sólo permitía al rey apropiarse legítimamente de un territorio, sino que creaba *"un precedente que sus sucesores no dudarían en utilizar para consolidar la soberanía portuguesa sobre los territorios descubiertos en sucesivas navegaciones exploratorias"*²⁷.

En palabras de Alencastro, la expansión ultramarina portuguesa se produjo *"no seio de um reino periodicamente posto em risco"*. Visualiza un Estado en riesgo, inseguro por presiones políticas y coerciones económicas. Ante este escenario adverso, según Alencastro, la corona realizó un *"expansionismo preventivo"*, para posteriormente negociar tratados y pactos fronterizos con la corona castellana²⁸. Pero los pactos no fueron sólo con la corona castellana. Según Janaína Amado y Luiz Figueredo, la expansión portuguesa sobre territorios de ultramar *"resoltou principalmente das acções combinadas do Estado (com sua burocracia e seus exércitos), da Igreja e das Entidades Comerciais, com o objetivo principal de obter*

27 AGUILERA-BARCHET, Bruno; GÓMEZ, María Isabel Fajardo. Tratados luso-hispánicos en torno al Atlántico: de la legitimación pontificia a la soberanía estatal (1415-1494). In: GONZÁLEZ, Santos Coronas. **Historia iuris**: estudios dedicados al profesor santos m. coronas gonzález. Oviedo: Krk : Universidad de Oviedo, 2014, p. 209-236, p. 215 Disponible em: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/31690/Fajardo_Tratados.pdf;jsessionid=E56B32A0C5A2A81F21499476B0B2F7ED?sequence=1. Acesso em: 27 jan. 2021.

28 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A economia política dos Descobrimentos. In: NOVAES, Adauto (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 193-207. Disponible em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/textosbrasil/alencastro.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2021., p 193-194.

lucros"²⁹. Y en cuanto a esta aventura coprotagonizada entre Corona e Iglesia, en el contexto de expansión sobre nuevos territorios ultramarinos, resulta fundamental comprender un derecho que potenció estas ocupaciones: el derecho de patronato real.

Podría considerarse que existe una postura historiográfica dominante respecto a la definición de las prácticas regalistas, principalmente como un intento sistemático de control político del poder civil mediante la utilización de diversas concesiones y/o privilegios negociados con la Iglesia Católica. Pero para comprender este asunto político, parece pertinente reconocer el término. Para captar una definición, podemos acudir al insumo lexicográfico portugués. Por ejemplo, el término puede rastrearse en textos como el Diccionario da Lingua Portugeza de 1789, compuesto por Rafael Bluteu y reformado por Antonio de Moraes, en el que la regalía se define como un "*direito majestatico, e de soberano. Privilegio, prerogativa*"³⁰.

En estudios referidos al derecho de las regalías por parte de la corona, Alberto de la Hera intelectual dedicado al derecho canónico, plantea a las regalías como "*un derecho de la Corona, un derecho regio, algo que corresponde al rey por el hecho de serlo*"³¹. El mismo autor, referenciando a Gimenes Fernández instala a la regalía como una institución meramente civil, donde ni el contenido ni su origen procede de concesiones papales³². Tal posición instala a las regalías como un derecho de los monarcas en el terreno eclesiástico, una tesis que caracterizaría a la Edad Moderna, que en sus inicios habría sido fuertemente influenciada por la reforma luterana.

El análisis respecto a las regalías clausura perspectivas unidireccionales del fenómeno, pues en la práctica se deslizó varias veces sobre una noción alterada de la práctica jurisdiccional y una ausencia de uniformidad argumentativa. En Brasil Gerson puede detectarse una tesis que ha dominado el análisis de la problemática regalista en Brasil. En términos generales, el autor consideró que con Pombal el regalismo portugués adquirió mayor fortaleza, asociándolo también a una matriz teórica similar a la del galicanismo de Luis XIV. En la segunda mitad del siglo XVII y durante el reinado de João V, la fuerza de las

29 AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz Carlos. **O Brasil no Império português**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

30 SILVA, Antônio de Moraes, et al. **Diccionario da lingua portugeza** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Volume 2: L-Z. 1789.

31 DE LA HERA, Alberto. El regalismo indiano. **Ius Canonicum**, Navarra, , v. 32, n. 64, 411-437, 1992.

32 GIMÉNEZ, Manuel Las regalías mayestáticas en el derecho canónico indiano (Apuntes para desarrollar una lección del programa de instituciones canónicas en el derecho indiano). **Anuario de Estudios Americanos**, n 6, 801-811, 1949. Referenciado en DE LA HERA, Alberto, Op. Cit., 1992.

concepciones ultramontanas habrían limitado una adopción del sistema regalista con las denominadas características pombalinas³³.

Las regalías no corresponden a un derecho regio naturalmente evocado, desconectado de las agencias locales. Asumido como parte de lo político, supuso conflictos, resistencias y tensiones. Por tal motivo, cabe plantear algunas preguntas: ¿de qué modo las prácticas políticas del patronato de la corona son resignificadas por los obispos? ¿cómo el lenguaje político de los obispos entra en conflicto con las disposiciones regias? Mientras D. Gregório dos Anjos tuvo una serie de controversias con las órdenes religiosas y las autoridades locales por la explotación de géneros; D. fr. Timóteo da Sacramento tuvo una férrea oposición por parte del gobernador António Albuquerque.

En el marco de las regalías de la corona, corresponde analizar el modo en que el obispado constituía una estructura ligada a la administración del imperio. Entre otras variables analíticas, la naturaleza administrativa del obispado de Maranhão requiere ser analizada desde el derecho de *Padroado Real*. Respecto a esta transferencia jurídica se pueden analizar fundamentalmente las propuestas de Hoornaert³⁴, Boxer³⁵, Buarque de Holanda³⁶ y Paiva³⁷. En términos generales, constituyen una tendencia teórica en la historiografía brasileña y portuguesa, definiéndose el *Padroado* como medio de articulación político sobre los asuntos eclesiásticos, en el que la Iglesia constituye un brazo más del poder secular.

En términos conceptuales, Rafael Bluteau definió el *Padroado* como “*o direyto que o Padroeyro*” como fundador de una Iglesia o beneficio “*se tem reservado no acto da sua fundação*”. Añade que las implicancias de este derecho reservado consiste “*em poder nomear, ou apresentar ao beneficio que fundou, sugeytos idóneos*” tanto en sepultura como em otras “*honoríficas prerrogativas na Igreja que edificou*”. Tal como puede apreciarse, la definición desestima incorporar literalmente al monarca o a la corona como detentadores naturales de

33 GÉRSON, Brasil. **O regalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978. SOUZA, Evergton. **Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa**. Bahía: Universidade Federal da Bahia, 2008. Respecto a la posiciones ultramontanas, véase MARTIN, Ángel. **La corriente antirregalista en los orígenes del liberalismo español**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015. Esta posición de los antirregalistas, estaba afianzada y tenía su vinculación con el tomismo y la monarquía hispánica de origen medieval. En definitiva, es una posición que tenía sus profundas raíces “*en los autores medievales, los escritores antimaquiavélicos y los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII hasta enlazar con los antiilustrados de finales del XVIII y prolongarse, ya en los siglos XIX y XX, en el pensamiento tradicional o contrarrevolucionario*”.

34 HOORNAERT, Eduardo. La Iglesia Católica en el Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (ed.). **Historia de América Latina**. Vol. 2 : América latina colonial, europa y américa en los siglos xvi, xvii, xviii). Barcelona: Crítica, 1990. p. 208-220.

35 BOXER, Charles. **O Império colonial Português: 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1981. 276 p.

36 HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936], 256 p.

37 PAIVA, José Pedro. Op. Cit., 2007.

este derecho. El acento está en el Padroeyro, sujeto individual, que para Bluteau es “*o pay de familias*” que tiene el derecho “*para presentar sugeyto ao beneficio*”³⁸.

El derecho de Patronato (*Padroado Real*) otorgado por el papado a la corona portuguesa, constituyó durante siglos un medio de control político sobre asuntos eclesiásticos, que articuló el modo de organización de la Iglesia secular em territorios colonizados. El historiador británico Charles Ralph Boxer definió el *padroado* portugués concisamente “*como una combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado á Coroa de Portugal como patrona das missoes e instituoes eclesiásticas católicas-romanas em vastas regioes da Ásia e no Brasil*”. Instala así al Patronato en una dimensión de múltiples concesiones combinadas, otorgándole un carácter de acción dinámica. De ahí que no debe entenderse el patronato como una aplicación mecánica y unilateral de privilegios concedidos³⁹.

La serie de privilegios otorgados por el Derecho de Patronato permite reflexionar sobre la difusión y consolidación de las regalías como una práctica común de las coronas sobre los asuntos eclesiásticos. Este hecho para López-Brea fue favorecido por el Concilio de Trento, en cuanto este tuvo efectos negativos en el poder de la Iglesia, favoreciendo al poder político. En este sentido, como expresión política de poder, las regalías pueden ser asumidas como una práctica que permitió la intromisión sobre asuntos que parecían inexcusablemente de carácter eclesiástico, protegiendo y conservando a la vez el gobierno de la Iglesia⁴⁰. Empero, nos encontramos con una práctica política que no implica la destrucción ni la censura de los extensos asuntos y privilegios eclesiásticos. Más bien, es el despliegue de intereses y representaciones políticas sobre la autonomía de administraciones seculares respecto a la Iglesia. Son concepciones que se repliegan, que avanzan y toman curso en los conflictos.

En términos historiográficos, la temática relacionada al patronato, se puede examinar considerando la relación entre tres componentes relevantes: los descubrimientos portugueses y su correspondiente expansión territorial, el papel de la iglesia católica em nuevos dominios, y por último, las misiones ultramarinas. En esta tríada de componentes, la evangelización puede observarse como un mandato apostólico que derivó en el avance de las misiones religiosas sobre zonas descubiertas, coprotagonizadas por el poder civil y el eclesiástico. En

38 SILVA, Antônio de Morais, et al. Diccionario da lingua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Volume 2: L-Z. 1789, p. 40.

39 BOXER, Charles. Op. cit., 1981, p. 227.

40 LÓPEZ-BREA, Carlos María Rodríguez. Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión. **Espacio Tiempo y Forma**. Serie IV, Historia Moderna, 1999.

este contexto, para Coelho, desde el s. XV pueden distinguirse diversos períodos de misión evangelizadora, relacionados con la exploración de nuevas zonas geográficas y la concesión de bulas y disposiciones papales a la corona portuguesa.

Coelho considera que el *padroado* ultramarino portugués comenzó a distinguirse en tres partes geográficas: África, Oriente y Brasil. De igual modo, destaca que las múltiples Bulas y Breves anuncian pistas para reconocer la agencia diplomática de funcionarios de la corona de Portugal y de la Santa Sede que consistió “*em lançar as bases jurídico-religiosas sobre as quais assenta o edifício do Padroado Português*”. El resultado de aquella tarea diplomática permitió el asentamiento de una doctrina política que legitimaba relaciones privilegiadas de la corona con el derecho de la Iglesia. Para el autor, los privilegios que comenzó a adquirir la corona no consistían meramente en donaciones, sino más bien en cesiones amparadas en derechos, deberes y obligaciones sobre territorios en vías de conquista. Es decir, concesiones asentadas sobre principios jurídicos que se expresaba en el dominio territorial ⁴¹.

Para Buarque de Holanda, como consecuencia de las múltiples concesiones eclesiásticas, la Iglesia católica estuvo estrechamente sujeta a las políticas del poder civil, a sus circunstancias y vicisitudes. En su perspectiva, con base en las múltiples competencias adquiridas por los monarcas portugueses, la Iglesia se transformó en un simple brazo del poder secular, configurada como “*departamento de administração leiga*”. La intromisión regia excesiva sobre los asuntos de la Iglesia, provocaba en los clérigos de dominios ultramarinos una actitud “*de latente revolta contra as administrações*”⁴²

¿Cuál es el origen de esta práctica? De acuerdo a Maurilio de Lima, la práctica del derecho de patronato tuvo su raíz en el derecho germánico. Inicialmente, consistía en la entrega de prerogativas especiales, mediante concesiones pontificias, a quienes fundaran iglesias. De tal modo, quienes edificaban templos cristianos, contaban con potestad jurídica para presentar ministros eclesiásticos a las autoridades religiosas⁴³. En cuanto a sus orígenes, Angela Barreto y Fernanda Olival, consideran que la institución del patronato se inspiró en el *patronus* del derecho romano, análoga relación entre el *paterfamilia* y el *servus*, de manera

41 DIAS, Gerardo Coelho. A evangelização : Portugal e a política externa da Igreja no séc. XV. **Revista da Faculdade de Letras**, Porto, v. XIV, p. 139-166, 1997, p 158 Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2079.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2021.

42 HOLANDA, Sergio Buarque de. Op. cit., 1995 [1936] p. 118

43 DE LIMA, Maurilio Cesar. **Breve história da Igreja no Brasil**. Edicoes Loyola, 2004.

que “o vínculo do padroado instituiu uma espécie de parentela entre o patrono e o beneficiado”⁴⁴.

Respecto a los alcances de la idea del patronato, José de Miranda define este derecho como una “*jurisdição espiritual nas mesmas mãos que detem o poder temporal*”, que al mismo tiempo constituiría un tipo de jurisdicción “*extraordinário e revogável*”. En cuanto a su naturaleza originaria, el patronato se habría motivado por su funcionalidad en la “*provisão de ofícios eclesiásticos em contexto feudal*”, pasando a constituirse como un “*fruto histórico*” de “*uma dada harmonia das esferas*”. En la institución del patronato, se ha comprendido una dualidad de derechos/deberes. Debe comprenderse que, la entrega de derechos de patronato a individuos, órdenes o a la corona, se realizó de modo pausado y progresivo, mediante concesión de privilegios “*em blocos sucessivos e não contínuos*”⁴⁵. Boxer explica así este proceso:

Durante séculos, a união da Cruz com a Coroa foi exemplificada pela peculiar instituição (...) do padroado real da Igreja do ultramar exercido pelas Coroas ibéricas: Padroado Real em Português e Patronato (ou Patronazgo) em espanhol. O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado á Coro portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil⁴⁶.

En cuanto a los estudios dedicados al patronato de la corona portuguesa, Barreto y Olival reconocen que la historiografía principalmente centró su atención al ‘Oriente’, dando una mínima atención al espacio atlántico. Asimismo, se habría privilegiados analizar “*essencialmente o fenómeno da missionação*”, apartando del examen historiográfico otras dimensiones del patronato. Fuera de estos límites analíticos, los autores examinan cuatro

44 XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (org.). **Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII):** dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos. Lisboa: Ics, 2018. Cap. 3. p. 123-160, p 126. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/37569/1/ICS_ABXavier_Padroado.pdf. Acesso em: 27 jan. 2021.

45 DE MIRANDA, JOSÉ CARLOS. **A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA E O PARADOXO DO PADROADO**—leitura de um fundo documental à. 2016. p 21

46 BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão ibérica**. São Paulo: Edições 70, 1978, p. 98-99

grandes problemas del patronato: su definición jurídica; la evolución e interacción del patronato portugués con el castellano; su geografía organizativa a lo largo del tiempo; y por último, las consecuencias de estos procesos en prácticas que sustentaron la persistencia del patronato portugués. En consideración del encuadramiento jurídico del patronato, se atribuía como derecho de patronato el “*direito de apresentação e, eventualmente, á percepção e administração do dízimo eclesiástico e a jurisdição espiritual sobre as circunscrições das igrejas patrocinadas*”. Las bulas papales de los siglos XV y XVI, permitieron afianzar el patronato portugués *extra territorium*⁴⁷.

La práctica del patronato regio puede rastrearse en la Edad Media. Para Mario Farelo, existe un consenso historiográfico en la medievística portuguesa sobre la definición e interpretación de esta práctica. Farelo identifica diversos historiadores que, desde mediados del siglo pasado, analizaron el derecho de padroado “*em termos das suas origens, das suas justificações e das suas tipologias*”. De modo sintético, destaca que puede definirse fundamentalmente como “*uma instituição de cariz socioeconómica*” que se caracteriza por un conjunto de “*regalias (padroado) usufruídas por uma determinada entidade, apelidada de padroeiro, geralmente o fundador de uma igreja ou de um mosteiro*”⁴⁸.

Para complementar esta definición historiográfica, Farelo alude a que las investigaciones apuntaron al derecho de patronato en el medioevo como un ejercicio de “*prerrogativas de natureza económica*”, en cuanto que el padroeiro podía cobrar de la institución “*um conjunto de direitos fiscais*”. Bajo esta modalidad, se ha sostenido que ante el rol del padroeiro en la iglesia o monasterio, los clérigos locales se responsabilizaban por ofrecerles alimentación y otros deberes para su estadía. De modo general, se alude a la innegable característica socioeconómica que compuso el ejercicio del patronato, visualizada en una “*conhecida retribuição de clientelas de padroeiros, fossem eles eclesiásticos ou privados*”. De igual manera, durante la Edad Media, la posición del Estado en relación a la Iglesia en Portugal, se distinguía vagamente de las otras naciones cristianas, con la salvedad de una “*particular devoção á autoridade papal*”⁴⁹.

47 XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. Op. Cit., 2018, p. 116

48 FARELO, Mário. O padroado régio na diocese de Lisboa durante a Idade Média: uma instituição in diminuendo. **Fragmenta Historica**. História, Paleografia e Diplomática, vol 1, p. 39-107, 2013, p. 40. Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/12500/1/FARELO%20-%202014%20Fragmenta.pdf>. Acceso em: 27/01/2021

49 FARELO, Mário. Op. Cit., 2013, p. 41. LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). **A época colonial: administração, economia, sociedade**. São Paulo: Difel, 1973.

En este sentido, no existen dudas historiográficas de que el origen del *padroado* portugués se puede rastrear en la época medieval. La modalidad del *padroado* portugués, sostiene Guimarães, precedió al equivalente de la corona española en casi cincuenta años. En la práctica, el contexto de las Cruzadas ocasionó que diversas órdenes militares recibieran el derecho de patronato. Tal licencia jurídica procuraba que estas órdenes fueran responsables de las labores de construcción y reformas de Iglesias cristianas, particularmente en territorios reconquistados. La diversidad de privilegios concedidos a estas órdenes militares se contenían en la denominada Bula de las Cruzadas, que se publicaba y difundía adaptada a las contingencias políticas de la época. Luego de la supresión de la Orden de los Templarios, la Orden de Cristo se perfiló como el instrumento militar de la corona y la futura acreedora de concesiones papales⁵⁰.

La confirmación papal de la bula Dum diversas, inauguró no sólo los múltiples documentos que concedieron el derecho de patronato en las conquistas a la Ordem de Cristo, sino también el “*processo de legitimação religiosa da constituição do império ultramarino português*”. En esta misma línea analítica, cabe destacar la concesión de la bula Romanus pontifex (1455) que “*confirmou o domínio temporal da Coroa portuguesa sobre a costa da Guiné, as ilhas atlânticas, e os futuros domínios conquistados sob essa lógica*”, como también la bula Inter Coetera “*que confirmou o domínio espiritual das mesmas conquistas á Ordem de Cristo*”.⁵¹

Tal como sugiere Boxer, el derecho de patronato de la corona portuguesa y las misiones católicas en territorios descubiertos son dimensiones de análisis inseparables. El derecho de *padroado* de tierras a ser descubiertas al sur del cabo Bojador, se concedió por el papa Calisto III a la Ordem de Cristo. Esta concesión de derechos se sometió a los límites territoriales establecidos entre las coronas de Castilla y de Portugal, fundadas en el Tratado de Álcacer-Toledo. Así la entrega de prerogativas especiales por parte del papado a la corona, estaban asociadas a la cuestión de la división del espacio de dominio político entre ambas administraciones ibéricas. En este sentido, los términos convenidos en el Tratado de Álcacer-Toledo (dominio político de tierras descubiertas) y los de la Bula de concesión del patronato a la Ordem de Cristo, coincidían en la “*latitude [como] referencia de espacialidade*” lo que

50 SÁ, Isabel dos Guimarães. Estructuras eclesiásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (dir). **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Ed. 70, 2010.

51 Ibid, p. 21-22

permitía una precisión de cálculo técnico para no polemizar respecto “*a qué esfera de poder político ou eclesiástico pertencía um determinado local no ultramar*”.⁵²

En efecto, esta institución de carácter militar y religiosa, contaba con un miembro de la familia real (a quien se le confería la jefatura de la orden) y estaba incorporada oficialmente a la administración política real. De este modo, los soberanos de la corona tenían una doble cualidad “*de reis de Portugal e de ‘governadores e administradores perpétuos’*” de la orden, lo que garantizaba a D. Manuel y sus futuros sucesores “*o direito do padroado sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticos nos territórios ultramarinos confiados ao padroado*”⁵³.

De igual manera, mediante la bula *Inter Caeetera*, confirmada en 1455 por Calisto III, la Orden de Cristo contaba con facultades de administración espiritual. No obstante, décadas después con la creación del Obispado de Funchal, se produjo el cese de jurisdicción espiritual de la orden sobre sus conquistas, lo que incluyó al territorio de Brasil. Pero en la práctica, el rey mantenía derechos sobre cargos infraepiscopales. Lama da Gama explica que, por la bula *Dum Fidel constantiam* (1514) se concedía al rey la facultad de indicar cargos infraepiscopales, pero se salvaguardaban las colocaciones espirituales, que sólo dependían del obispo de Funchal. La creación del obispado en 1514 y la correspondiente bula, significó que D. Manuel recibiera un doble patronato en tierra de ultramar: uno secular, “*sobre o benefício episcopal da diocese de Funchal*” por ser rey; otro eclesiástico, aunque “*sem jurisdição espiritual*” sobre beneficios mínimos “*enquanto Grão-meste da Ordem de Cristo*”⁵⁴.

En 1514, D. Manuel reconfirmó los derechos adquiridos y las prerrogativas del patronato, con énfasis en el derecho de la “*provisão de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos (...) em troca do financiamento das atividades eclesiásticas*”⁵⁵. El 31 de marzo de 1516, mediante la bula *Dudum pro parte*, el papa León X concedía el derecho de patronato universal sobre las zonas sujetas al dominio de la corona portuguesa, otorgándose a la Orden de Cristo jurisdicción sobre las Iglesias edificadas en regiones de conquista. Esta concesión jurídica, que convenía acuerdos sobre materias relativas a la organización de las Iglesias sobre dominios conquistados, configuró un paso relevante para legitimar y potenciar el rol de la

52 BRANDÃO, Renato Pereira. A Companhia de Jesus e o padroado português: conflito de nacionalidades no seio jesuítico. **XXVII Simpósio Nacional de História–Conhecimento Histórico e Diálogo Social**. Natal: 2013, p. 2.

53 BOXER, Charles. Op. Cit., 1969.

54 LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum**, Revista de História, n. 30, p. 47-62, 2014, p. 47

55 HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979., p. 35.

Ordem como patrona de las misiones católicas y de las instituciones eclesiásticas sobre regiones ultramarinas⁵⁶. En este contexto de concesiones, según Buarque de Holanda, tanto las Ordenações Manuelinas (1521) como las predecesoras Ordenações da Índia (1520) junto a otras disposiciones reales, podrían leerse como una inequívoca señal demostrativa de la dimensión mundial asumida por la corona y su esfuerzo centralizador sobre algunas áreas del Imperio.

En atención a este régimen de *padroado*, D. João III procuró reforzar la administración del reino con la creación de la Mesa da Consciência, consejo regio fundado en 1532. Desde 1551, este pasó a denominarse como Mesa de Consciencia e Ordens, como resultado de la incorporación a la corona de las tres órdenes militares.⁵⁷ Después de 1550, mediante la concesión del mestrado de la Ordem de Cristo a D. João III, el *padroado* pasó a tener un carácter regio, convirtiéndose en la vía que comenzó a utilizar la corona para negociar beneficios con la Iglesia.

A mediados del siglo XVI, la extensión de la corona portuguesa abarcaba desde Brasil a Japón. Para estos territorios, en razón de las facultades del *padroado*, tanto la nominación de los obispos para sedes existentes o la creación de nuevas sedes episcopales, dependían de la expresa autorización del soberano portugués. Para afianzar su dominio sobre estas prácticas, con el tiempo la corona procuró ampliar sus privilegios en los asuntos eclesiásticos. Por ejemplo, Boxer afirma que se pretendió que los misionarios enviados a regiones ultramarinas debían ser autorizados por la corona portuguesa, a menos “*que viajassen num navío português*”.⁵⁸

Frente a las decisiones de la Iglesia y la reacción de las naciones cristianas, Lacombe sostiene a Portugal como uno de los “*raros países*” que acataron con obediencia las decisiones del Concilio de Trento “*sem reservas nem restrições*”. Pero, a la vez, indica que es innegable discutir que el Estado portugués “*tão fortemente unificado e centralizado*”, condujo a que el monarca invadiera “*em muitos pontos, o setor eclesiástico*”⁵⁹.

La bula *Eximiae devotionis* (1562) otorgó prerogativas perpetuas a los marcas para incidir en la nominación de obispos y otros religiosos. Para Paiva, casi todos los monarcas portugueses contaron con colaboración del brazo eclesiástico para la administración del

56 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*, v. 32, n. 63, p. 39-58, 2012.

57 DE LIMA, Maurilio Cesar. Op. Cit. 2004

58 BOXER, Charles. Op. Cit., 1969, p. 225.

59 LACOMBE, Américo Jacobina. Op. Cit., 1973, p. 51.

gobierno “*não só no tocante ás matérias da Igreja como ás do próprio Estado*” ¿Hasta qué punto interferían los monarcas en los asuntos de la Iglesia? Paiva indica que la intervención monárquica no se confinó solamente a la elección de las principales figuras de la institución, sino que fue más profunda, en tanto se determinaban “*o exercícios dos poderes diocesanos e pontualmente até se prolongava por áreas que se podiam considerar exclusivas da competencia do poder espiritual*”. En la práctica política, esto se reflejaba en el envío de órdenes regias a las diócesis para influir en su administración gubernamental, como en la proposición de suspensión de aquellos religiosos que no cumplieran con las directrices monárquicas⁶⁰.

Desde la mirada de Lana da Gama, aún después del Concilio de Trento, los papas del siglo XVI concentraron su preocupación en las problemáticas europeas, de modo que derivaron en los reyes ibéricos “*a missão religiosa no ultramar*”, con la entrega de “*enormes privilégios que, no século seguinte, o papado tentaria em vão recuperar*”. Aquellos privilegios concedidos pueden evidenciarse en la proclamación de la bula *Praeclara Charissimi* (1551), que “*consolidava o poder real português sobre a Igreja ultramarina*”, como también de la bula *Super Specula* (1551) que anunciaba la creación de la primera diócesis de Brasil con sede en Salvador, pues constituía un accionar político que “*discriminava formalmente o duplo padroado concedido a D. João III*”⁶¹.

El arribo de Felipe II al trono portugués, que derivó en la incorporación de la corona lusa a la Monarquía Hispánica, configuró una coyuntura política novedosa que conformó un escenario de negociación singular en las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico. Para Federico Palomo, en el contexto de las Cortes de Tomar y la perfilación del estatuto político que implicaba la integración de Portugal a la Monarquía, se demarcó una posición negociadora que “*frente al principio de equiparación con los privilegios castellanos (...) perseguían la conservación del aventajado statu quo de que gozaba la Iglesia portuguesa frente a su homóloga castellana*”. Principalmente, la Iglesia Portuguesa había conseguido en su relación con la Santa Sede una política confesional de raigambre católico, que desde el siglo XV y a lo largo del siglo XVI adquirió rasgos específicos diferentes a los de otras Monarquías europeas⁶².

60 PAIVA, José Pedro. Op. Cit., 2000, p. 140.

61 LIMA, Lana Lage da Gama. Op. Cit., 2014, p 48.

62 PALOMO, Federico. Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI. **Hispania**. Madrid, v. 64, n. 216, p. 63-93, 2004, p. 64

Según el planteamiento de Márques, la unión de las coronas significó que la América portuguesa viviera una serie de mudanzas políticas e institucionales. Tales cambios, integrados a los vaivenes del escenario político real, resultó en la intensificación de misiones colonizadoras y de una complejidad en su sistema de poder, en vistas de un *“reforço do seu laço político com a metrópole”*. En la visión de Márques, se provocó una cristalización de los modos de relación entre el monarca y los vasallos ultramarinos, quienes fueron los responsables de institucionalizar el cuerpo de la América portuguesa del siglo XVII. Este resultado no dependió sólo de una estructura gubernamental, sino de *“as práticas políticas desenvolvidas no seio da sociedade luso-brasileira”*⁶³.

Durante el proceso de restauración portuguesa, la Santa Sede no reconocía a D. João IV como heredero legítimo de la corona portuguesa, lo que impedía a Portugal de *“ter um canal diplomático seguro para tratar de seus assuntos na Cúria Romana”*. Esta situación provocó una serie de consecuencias, destacándose la vacancia de diversas *“dioceses do reino e do ultramar portugues”*. Para aplacar estas problemáticas, el intento de D. João IV era legitimar la conservación del reino. Un documento regio, que detallaba materias concernientes a la aclamación del rey, establecía que era *“muito conveniente para a segurança e conservação deste reino q todas as pessoas de qualquer qualidade que sejam, Eclesiasticos, e seculares, fação individualmente o juramento”* de fidelidad⁶⁴. Reconocían también las dificultades de comunicación con la Santa Sede y la nominación de obispos:

porq a razão total porq o sumo Pontifice nos nega Bispos, e não admite nossos embaixadores, hé porq pellas enformaçoens de alguns italianos mal affectos e de alguns portugueses q vão negociar a Roma, e dependem de algúa intercepção de Castella imagina q não ha entre nós aquella união q hé necessaria para defendermos a nossa Patria⁶⁵

Francesconi sostiene que sumado a esa problemática, la corona portuguesa se vio envuelta en diversas preocupaciones por la disposición de la Santa Sede de pasar a coordinar la expansión de la cristiandad. En términos cronológicos, esta situación se produjo entre 1640

63 MARQUES, Guida. De um governo ultramarino: a institucionalização da América portuguesa no tempo da união das Coroas (1580-1640). **Portugal na monarquia espanhola**. Dinâmicas de integração e de conflito. Lisboa: CHAM, p. 231-252., 2013, p. 232

64 Arbitrios para a conservação do reyno depois da aclamação do rey D. João 4o . Lisboa. ANTT, Coleção de São Vicente. Livro 23, F. 166

65 Ibid. F. 168.

y 1669, evidenciándose el quiebre diplomático entre ambas administraciones. En el plano de la disputa, mientras la Santa Sede materializaba su posición de un “*anseio misionário pontificio*”, la corona alegaba ser “*detentora de um direito exclusivo de cuidar da missionaço em seus territórios ultramarinos*”⁶⁶.

No caben dudas de que, luego de la restauración, el choque político-diplomático entre Portugal y la Santa Sede se enraizó sobre la base de las “*prerrogativas do direito de Padroado portugues*”. Referenciando un estudio de Boschi, Francesconi destaca que estas resistencias mutuas se apaciguaron con las actuaciones del Padre jesuíta Nuno da Cunha en Roma (durante la década de 1640) y de D. Luís de Sousa (entre 1676 y 1682) como sujetos que representaron una comunicación consular en defensa de la política regia portuguesa, constituyéndose como “*momentos definidores do conlito*”⁶⁷.

Con el tiempo, por medio de la rutinización de esta práctica, apoyada en la concesión de privilegios por la Santa Sede a los monarcas, se provocó que el derecho de patronato superara sus límites originarios, de modo que los “*juristas e os reis lusitanos passaram a considerar de direito próprio*”. La normalización de esta interpretación, motivó a que en ciertas circunstancias, en su calidad de patronos “*os monarcas portugueses (...) terem exercido o privilégio do Padroado com demasiada amplitude, sem suficiente base jurídica*”⁶⁸.

A pesar del exceso interpretativo en que pudieron incurrir los monarcas, Lima caracteriza la práctica del padroado como un “*contrato bi-lateral oneroso*” puesto que ambas partes se beneficiaban mutuamente. En tanto patronos, los gobernantes regios podían gozar del privilegio de “*receber dízimos dos fiéis e rendas eclesiásticas*”, pero también les correspondía desempeñar acciones en el ámbito religioso, como “*erigir e dotar dioceses e paróquias, edificar templos, designar e subisidar ministros e funcionários para o culto, incrementar missoes entre os indígenas e manter os missionários*”. En el caso de la Iglesia en Brasil, la aplicación del patronato significó ventajas y desventajas para ambas partes, destacándose como una práctica frecuente la “*intromissão do governo em assuntos estritamente eclesiásticos*”, en tanto la corona se apropiaba de competencias interpretativas que excedían su propio margen de acción jurídica, arrogándose la facultad de actuar sobre normas enteramente eclesiásticas⁶⁹.

66 GATTI, Ágatha Francesconi..Em defesa da expansão da cristandade. O PE Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Se, 1640-1669. **Tempos Históricos**, v. 23, n. 2, p. 202-237, 2019, p. 203.

67 Ibid, p .204

68 DE LIMA, Maurilio César. Op. Cit., 2004, p. 23

69 Ibid., p 30

Los privilegios también implicaron obligaciones. Boxer reconoce que los diferentes monarcas de las dinastías (Casa de Avis, Habsburgos españoles o Casa de Braganca) que gobernaron Portugal, tenían amplia consciencia de gestionar con eficacia sus deberes monárquicos sobre el terreno eclesiástico. En la práctica, esto se puede vislumbrar en que nunca, durante siglos de cambios y vaivenes en la administración política de la corona, hubo evidente “*falta de prelados ou de missionários*” dispuestos a recordar “*ao monarca reinante o seu dever para com as missões*”. Es decir, miembros del brazo eclesiástico que, mediante comunicaciones dirigidas a la corona, hacían presente respetar la pauta de obligaciones que acompañaban los privilegios adquiridos. Pero también, el cabal cumplimiento de estos compromisos se afincaba en la convicción de un Portugal que se representaba como “*nação missionário por excelencia no mundo occidental*”, noción que estaba esparcida “*em todas as classes*” del reino⁷⁰.

70 Boxer, Charles. Op. Cit., 1981, p. 226

CAPÍTULO 2

LA ACTUACIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD COLONIAL

El fenómeno de la presencia religiosa “*nos marcos cronológicos e geográficos do Brasil-Colônia*”, puede ser detallado analíticamente mediante la comprensión del “*processo de implantação (...) das instituicoes e agentes*” en suelo colonial. En tal caso, según Chahon, se trata de poner en evidencia la compleja estructura que “*a partir da Santa Sé, fazia chegar á América portuguesa todo um repertório de normas de cunho administrativo e doutrinário*” como también atender “*a atividade de toma uma variedade de personagens dedicados (...) a zelar pelo sucesso da obra cristianizadora*”⁷¹.

Las iniciativas de los monarcas portugueses en el ámbito eclesiástico incorporaba la función evangelizadora de las órdenes religiosas. Ya sea en la creación de nuevas órdenes, eliminación de otras o su reformulación, las medidas regias apuntaban a una “*reorganização da geografia eclesiástica*” para cumplir con las disposiciones jurídicas temporales y espirituales. Esta colaboración se interpretó de diversos modos, con lecturas políticas que procuraban demostrar una extensión del poderío real sobre los ámbitos religiosos. Principalmente, los servicios espirituales en vastos territorios coloniales eran asumidos por las órdenes religiosas. Guimaraes sostiene que en razón del reducido número de sacerdotes seculares que supervisaban los obispos, el reclutamiento de eclesiásticos “*dependia fortemente das ordens religiosas*. A pesar de ser instituciones que no practicaban “*sempre a evangelização como tarefa prioritária*”, varias de ellas “*existentes e novas em Portugal expandiram-se para os novos territórios*”⁷².

Durante la administración de D. João III (1521-1557) se incrementó la actividad misionera en dominios portugueses, principalmente mediante la presencia de los padres de la Compañía de Jesús, quienes se tornaron “*uma espécie de missionários oficiais da coroa, súditos com poderes especiais*”⁷³. Por causa de la reorganización de la Iglesia Católica Romana ordenada por el Concílio de Trento (1545-1563), la acción misionera se convirtió en

71 CHAHON, Sergio. Visões da religiosidade católica no Brasil Colonial. **Revista Digital Simonsen**. Rio de Janeiro, v.. 1, n. 1, p. 85-99, 2014, p. 85

72 SÁ, Isabel dos Guimarães.Op. Cit. 2010

73 SA, Isabel dos Guimarães.Op. Cit. 2010

una de las principales tareas del catolicismo. No obstante, Guimarães indica que antes de 1540, los esfuerzos de cristianización fueron inconsistentes. Pero cabe ser resaltado que los jesuitas no fueron los pioneros religiosos que originaron la actividad misionera, sino más bien los franciscanos, que dominaban las misiones desde principios del siglo XVI⁷⁴.

A pesar de no ser precursores en las misiones, tal como indica Sabeh, hasta 1580 la exclusividad de la actividad evangelizadora correspondió la Compañía de Jesús, que tenían el apoyo de la dinastía de Avis. Esto se explica porque los ignacianos eran considerados una “*instituição religiosa oficial do estado portugues*” y les atañía la responsabilidad “*pela cristianização de todas as terras conquistadas*”. Pero esta situación cambió en las décadas venideras, con la llegada de “*antigas ordens religiosas fundadas ainda no período medieval*”, que sucedió principalmente por el proceso de anexión de Portugal a España, propiciando “*a vinda de Franciscanos, Carmelitas, Beneditinos, Mercedários e Capuchinos*”. En la perspectiva de Gumieiro, los religiosos de estas órdenes procuraban responder a dos objetivos: expandir sus obras en nuevos territorios y responder a las solicitudes de la población local⁷⁵.

De tal manera, en las últimas décadas del s. XVI, diversas órdenes religiosas (franciscanos, carmelitas y benedictinos) comenzaron su proceso de instalación e institucionalización en el Brasil colonial. La instalación de los primeros conventos de estas órdenes en un marco temporal semejante (1580) se ha considerado como un hecho coyuntural, que nada tuvo que ver con una mudanza política de la dinastía de los Austrias. El envío de agentes religiosos para Brasil tomó cuerpo algunos años antes, por decisión de las órdenes instaladas en Portugal, no sólo como medida para reforzar necesidades devocionales, sino también como resultado de cuestiones políticas internas locales, en razón de los “*atritos existentes entre (...) colonos e os jesuítas por causa da questão do controle da mão-de-obra indígena*”⁷⁶.

74 BORGES, Felipe Augusto Fernandes; MENEZES, Sezinando Luiz; COSTA, Célio Juvenal. Evangelização para o Império: considerações acerca do padroado português nos séculos xv e xvi. In: V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2011, [S.I.]. *Anais [...]*. [S.L.]: Programa de Pós-Graduação em História e Departamento de História – Universidade Estadual de Maringá – Uem, 2011. p. 2138-2149. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/31.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2021.

75 GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e Império. *Revista Tuiuti. Paraná*, v. 4, n. 46, p. 63-78, 2013, p. 66-67.

76 FEITLER, Bruno. Continuidades e rupturas da Igreja na América portuguesa no tempo dos Áustrias: a importância da questão indígena e do exemplo espanhol. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. *Portugal na Monarquia Hispânica: dinâmicas de integração e conflitos*. Lisboa: Centro de História Além do Mar, 2013. p. 203-230, p. 205. Disponível em: https://www.academia.edu/5785312/Continuidades_e_rupturas_da_Igreja_na_Am%C3%A9rica_portuguesa_no_tempo_dos_%C3%81ustrias_A_Import%C3%A2ncia_da_quest%C3%A3o_ind%C3%89gena

Desde el inicio de la colonización portuguesa en los territorios de Brasil, en el Estado de Bahía “*sempre passaram religiosos da ordem de São Francisco*”, pero se presentaban de manera “*esporádica e provisória*”. A diferencia de este paso ocasional y excepcional, Gumieiro afirma que en Brasil “*o relato de uma ordem estabelecida de maneira organizada e permanente*” se refiere a la llegada de los religiosos de la Compañía de Jesús, es decir, los jesuítas. Luego de la llegada de los primeros jesuítas a Brasil, diversos religiosos comenzaron a instalarse en los años siguientes. De acuerdo a Gumieiro, en 1600 se puede acreditar la presencia de 160 religiosos en diversos territorios coloniales, disposición que fue “*crucial para a formação e organização*” de diversas ciudades, principalmente de regiones litorales⁷⁷.

Visto de modo general, según Hoornaert, la actividad misional de las órdenes religiosas en el Brasil colonial se apoyó en dos mecanismos: con los auspicios del Patronato Real (jesuítas, franciscanos, carmelitas y benedictinos) y la dependencia a la Propaganda Fide de Roma (capuchinos y oratorianos). En cuanto a Maranhão, Hoornaert destaca que, al menos en principio, los misioneros religiosos eran capellanes militares. De este proceso misionero, destaca tres órdenes religiosas que habrían sido predominantes en la región amazónica: carmelitas (desde 1615), franciscanos (desde 1617) y jesuítas (desde 1638). De acuerdo al historiador, los jesuítas habrían sido los agentes más dinámicos y polémicos en la zona, como quienes provocaron “*desde o início um desentendimento entre os missionários e os moradores portugueses*” que procuraban indígenas para labores y servicios personales. La influencia de los jesuítas se potenció con el tiempo, pues tomaron ventaja mediante “*leis bastante liberais que deram aos missionários amplos poderes para administrar os aldeamentos*”, lo que les permitía “*controlar a economia da região*”⁷⁸.

Respecto a las órdenes religiosas en la Amazonía portuguesa, Carvalho Junior destaca que los primeros en pisar suelo amazónico fueron los Franciscanos de la Provincia de Santo António (excluyendo a Maranhão, ocupado primero por los jesuitas) Luego “*vieram os missionários da Companhia de Jesus [...] a Ordem dos Carmelitas e dos Mercedários*” a las que se sumaron después otras provincias de franciscanos que “*também aportaram em solo amazónico: os Capuchos da Piedade, e por fim, os Frades a Conceição da Beira e Minho*”. Apunta Carvalho que estas órdenes eran financiadas por el Estado portugués, para que en contrapartida, los religiosos se responsabilizaran “*pela catequese do gentio e pela assistência*

[%C3%A3o_ind%C3%ADgena_e_do_exemplo_espanhol](#). Acesso em: 3 fev. 2021.

77 GUMIEIRO, Fábio, et al Op. Cit. 2013, p. 66.

78 HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil- colônia: 1550-1800**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 39.

intelectual e espiritual aos colonos". Referenciando un estudio de Ferreira Reis, Carvalho da cuenta de que la necesidad de establecer las misiones en suelo amazónico, se debió también "ao receio, por parte da Coroa, da influência e do domínio dos calvinistas franceses e reformistas ingleses, holandeses e irlandeses que passaram a se localizar ao longo do litoral leste-oeste", lo que ponía en peligro "os interesses mercantis e políticos dos portugueses na região". Este potencial escenario desfavorable, tuvo como resultado una posición "unânime para os primeiros conquistadores da região" que debían contar con la "necessidade do apoio das ordens missionárias para o domínio e controle definitivos daquela massa nativa"⁷⁹.

En cuanto a las ordenes religiosas en la región, Amorim alude al papel primordial que tuvieron "na prossecução dos objectivos do Estado". Con sus prácticas misioneras, que procuraban servir a Dios y al rey, realizaban una actividades que poco se diferenciaba "de qualquer outro funcionário régio". Eran agentes activos y protagonistas de las conquistas, como también un cuerpo heterogéneo de miembros que representaban diferentes concepciones de actuación, lo que provocó en diversas ocasiones conflictos con las autoridades de la administración local y los moradores⁸⁰.

Desafío no menor es puntualizar históricamente los indicios de una actividad sistemática de las órdenes religiosas en la región de Maranhão. En aras de una ponderación historiográfica, Paula e Silva remarca dos episodios relevantes: primero en 1607, con la travesía desde Pernambuco a Maranhão por los padres jesuitas Francisco Pinto y Luis Teixeira; luego en 1612, con la instalación en Maranhão de los capuchinos fr. Ivo d'Evreux, fr. Arsenio de Pariz y fr. Ambrosio de Amiens que estaban acompañados por fr. Claudio de Abbeville. Fue este último hecho, según Silva, el que demarcaría la fundación de la Iglesia Maranhense, dando así paso al inicio de su historia eclesiástica. En síntesis, expedición, misioneros y colonización como bases iniciales de los pilares eclesiásticos en la zona. La afirmación precedente es remarcada por Meirelles, quien comenta que durante el período de estabilización del dominio lusitano en Maranhão, como consecuencia de la expulsión de los franceses (1615) comenzaron a instalarse los primeros misioneros portugueses. En una línea explicativa idéntica a Paula e Silva, Meirelles describe las acciones principales de estas

79 CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas na Amazônia do século XVII. *Tempo*, v. 19, n. 35, p. 23-41, 2013, p. 25. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1670/167029331003.pdf>. Acceso em: 3 fev. 2021.

80 AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*. Lisboa, CEHR-UCP, 2005, 376 p., p. 25.

órdenes y sus miembros connotados en la región, como pioneros de la promoción misionera y religiosa durante la primera mitad del siglo XVII⁸¹.

Para comprender la actividad de las órdenes religiosas en suelo maranhense, es necesario considerar el contexto de colonización portuguesa en la región. Desde fines del siglo XVI, diversas expediciones francesas se encontraban desplegadas en territorio maranhense. Meirelles sostiene que, ante reiterados fracasos de ocupación, el gobernador general de Brasil, Diogo Botelho (1602-1607) habría confiado el proyecto de conquista de Maranhão a misioneros religiosos, iniciado junto al padre Fernando Cardim, provincial de la orden en la colonia y los jesuitas Francisco Pinto y Luis Figueira. Pero esta marcha en 1607, protagonizada por religiosos e indígenas cautivos, fracasó estrepitosamente. El asesinato del padre Francisco Pinto y la huída del padre Luís Figueira, demostraban las dificultades para asentar una ocupación misionera en la zona⁸².

Tanto la documentación como múltiples estudiosos permiten constatar que, tras la construcción del Fuerte de São Luís, en 1612, se oficializó el establecimiento francés en la zona. Durante este tiempo, remarca Paula e Silva, los capuchos franceses fueron los primeros organizadores del culto divino, con celebraciones de misas. También estos religiosos instalaron una residencia sobre el territorio, lo que pudo haber constituido el *"primeiro templo erguido em terras do Maranhão"*. En esta etapa de presencia misionera, se destaca la fundación de las Iglesias de S. Francisco y de S. Luís, lugar donde estos religiosos predicaban. Pero la estadía colonizadora gala no fue duradera, pues un contingente de fuerzas militares organizadas desde Pernambuco consiguieron expulsarlos, para dar inicio a la penetración de grupos colonizadores portugueses en la región. El fin de la presencia francesa ocasionó el fin de la estadía capuchina, quienes según Paula e Silva, entregaron *"sua residencia a dois franciscanos portugueses"*. Y por ello, con el término de la conquista francesa en Maranhão *"terminou [...] com ella a primeira phase da historia ecclesiastica desta diocese"*⁸³.

Pero la mera ocupación de una región no asegura estabilidad ni soporte político. Las previas ocupaciones del extenso territorio por tropas no portuguesas, constituían un precedente que precisaba ser contenido por la corona. La estabilización del dominio en Maranhão, provocada por la expulsión de los franceses, marcó para Meirelles un episodio significativo para la llegada sistemática de los primeros misioneros portugueses, que no sólo

81 MEIRELLES, Mario. Op. Cit., 1977

82 Ibid.

83 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit. 1922. p- 15-16

iban con propósito de asistir espiritualmente a los moradores, sino que también a practicar la evangelización de los indígenas. Este afán de conversión de las ordenes religiosas en territorios de ultramar como Maranhão y Pará, correspondía según Meirelles a un proyecto de combate al *"progressivo e rápido desenvolvimento das igrejas protestantes"*, que en Europa habían mermado la capacidad de tutela de Roma sobre los fieles, quitándoles *"cerca de metade do rebanho"*⁸⁴. En este sentido, este proceso de contrareforma católica y en parte el Concilio de Trento (1545-1563) había conseguido:

o propósito de tirar as ordens monásticas de sua antiga vida meramente contemplativa e ascética para lhes dar uma nova vida de objetivos práticos e imediatos, quais fossem o da formação de um clero que pudesse aprimorar a educação religiosa do povo a través da intrucao da juventude, das obras de caridade, da pregação do Evangelho e da catequese missionária⁸⁵.

En la misión de reconquista portuguesa de Maranhão, aparecieron los carmelitas. Pollyana Mendonça destaca que estos misioneros recibieron de la corona portuguesa *"a doação da ilha do Medo"* como también *"mais duas léguas de terra em São Luís"*, que se encontraban en la frontera de la isla. El sitio destinado para la ciudad, comentaba Paula e Silva, permitió la obtención de un terreno para la *"fundação de outro convento"*, en 1616. Durante las primeras décadas de su instalación en esta región, la actividad de estos religiosos, fundamentalmente, se abocó a la fundación de residencias y de conventos. En efecto, Meirelles destaca la fundación de una residencia en 1627, conocido como el Carmo Velho, y la fundación de un convento en 1645, en Alcantara⁸⁶.

Los carmelitas estuvieron acompañados por los jesuitas. Los padres Manuel Gomes y Diogo Nunes, habrían convivido con los religiosos de S. Francisco, para luego establecerse en la aldea de *"Ucagoiaba, hoje Vinhais"*, lugar en el que fundaron una primera residencia *"para doutrinação dos nativos e que, por isso, ficou conhecida como a Aldeia da Doutrina"*. Originaban así su primera misión. Sin embargo, la estadia jesuita tuvo una pausa, cuando en

84 MEIRELLES, Mario. Op. Cit. 1977, p. 27.

85 Idem.

86 MENDONCA, Pollyanna Gouveia. Ordens religiosas e transgressão no Maranhão colonial. **Tempo**. Niterói, v.18, n.32, p.115-136, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042012000100006&lng=en&nrm=iso>. Acceso: 27/01/2021.

1618 regresaron a Europa. Esto provocó que durante dos años "*estiveram os inacianos ausentes do Maranhão*", hasta que en marzo de 1622 entraron a l territorio los padres Luis Figueira y Benedito Amodel, que habían sido embarcados por el capitán Antonio Muniz Barreiros⁸⁷.

Junto a estas dos órdenes, hubo también presencia de los mercedarios. Probablemente, esta orden hizo su entrada a Maranhão en 1634. Esta primera expedición se realizó por cuatro miembros mercedarios, que venían en compañía del capitán Pedro Teixeira. Estos religiosos se consideran como "*os primeiros fundadores dessa religião em terra do Maranhão*", mas no contamos con detalles de su actividad en la zona. De la actividad de los mercedarios en el Estado, sólo sabemos que fundaron un convento en Pará en 1640, en Maranhão en 1654, y en Alcantara en 1659⁸⁸.

En un contexto de conquista, como zona de frontera, la región del Maranhão experimentó las "*mudanças ocorridas no universos português ao longo do período Habsburgo*". El proceso de dominio sobre este territorio, se asimiló bastante a las estrategias españolas de intervención sobre otras zonas del globo, em cuanto esta práctica debe ser entendida a partir de "*um quadro geral de interesses castelhanos em áreas portuguesas atlânticas*", que ocurrió entre los siglos XVI y XVII. Durante las primeras décadas del s. XVII, la monarquía hispano-lusa procuró asegurar el dominio de enormes regiones de ultramar. Como indica Cardoso, em el caso de Brasil esto se tradujo em la creación de nuevas unidades administrativas, que tuvo como resultado la creación del Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1621. La conquista de Maranhão por parte de la Unión Ibérica, según Cardoso, concordó com un período del Estado de Brasil que aumentaba su complejo burocrático, reforzaba la jerarquía militar e incrementaba construcción de fuertes⁸⁹.

Materializada em 1621, la creación del *Estado do Maranhão* representaba así una "*tentativa da integração e povoamento efetivo do espaço amazônico conhecido*". En un vasto espacio geográfico, se procuró territorializar zonas aisladas y lejanas entre sí, mediante la formalización de un Estado que las integraba administrativamente y de una población que conformaba su territorio. En este sentido, al alero del origen de un Estado que administra el territorio, misioneros y colonizadores materializaron paulatinamente la ocupación de la región

87 MEIRELLES, Mario. Op. Cit., 1977, p. 29.

88 Ibid., p. 32-33

89 CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo ,v. 31,n. 61, p. 317-338, 2011, p. 318. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882011000100016&lng=en&nrm=iso>. Acceso 27/01/2020

del Maranhão y Pará. En un epítome relativo a asuntos del Estado de Maranhão y Grao-Pará, se contiene un alvará de 1622 dirigido por el rey Felipe II a Bento Maciel Parente, gobernador y capitán general del Estado. Fundamentalmente, el documento expresaba la relevancia de cuidar las conquistas en sintonía con los asuntos espirituales:

que desejando eu prover o dito Estado do Maranhão e Pará de obreiros, os quais convém para plantarem nele nossa santa fé, introduzirem os bons costumes e doutrina cristã entre os gentios naturais da terra, e com seu bom exemplo encaminharem os novos povoadores do dito Estado a procederem na veneração do culto divino, de maneira que à sua imitação se disponham melhor e mais facilmente os novamente convertidos. E todos folgam abraçar a palavra do Santo Evangelho, e sujeitar-se à obediência da Santa Igreja Católica Romana, coisas de tão particular obrigação minha, e que principalmente, e primeiro que as outras comodidades temporais e da Coroa⁹⁰.

En síntesis, practicar la anhelada relación entre conquista y fe, el dominio territorial con implantación del evangelio. La introducción de la doctrina cristiana entre los indígenas, que principalmente se realizaba mediante la evangelización por parte de las órdenes religiosas, permitía una sujeción a la Iglesia Católica, y en consecuencia, a la corona, que consideraba estas acciones como una obligación real y una responsabilidad primaria antecesora de cualquier otra materia temporal. Chambouleyron destaca la relevancia de la Monarquía Ibérica en esta consolidación y expansión portuguesa en Maranhão y Pará, como conquista de una región amazónica "*inserida nas lógicas próprias da expansão territorial da monarquia castelhana*", lo que ha permitido sostener que la fundación de este Estado, en línea con lo propuesto por Guida Marques, sería una "*expressão da Monarquia Hispanica*"⁹¹.

90 DOCUMENTO Nº 21 S.d. (post. 1626) S.l. – Epítome do Descobrimento do Maranhão e Grão Pará e das coisas que os Religiosos da Província de Santo António do Reino de Portugal fizeram em proveito das almas, aumento desta Coroa, e tudo para maior glória de Deus Nosso Senhor. A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 1, doc. 66

91 CHAMBOULEYRON, Rafael. O Estado do Maranhão e Pará: territorialidade e ocupação (séculos XVII e XVIII). In: e SERRÃO, José Vicente (org.) **A terra num império ultramarino**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, no prelo, p. 1-41, p. 7.

Con la presencia de los misioneros, se iniciaba la constitución de la Iglesia en Maranhão. La primera matriz habría sido creada en 1621. Esto supuso la nominación de un vicario o párroco, responsable de la administración episcopal. Paula e Silva comenta que en cuanto al vicario, o parroco, nada se pudo averiguar en los archivos de la futura diócesis. No obstante, por la creación y posterior administración de estos espacios, se puede conjeturar que, además de religiosos regulares, se encontraban presentes algunos padres seculares.

Não se pode duvidar que já houvesse Padres seculares na cidade, pois as famílias de certa consideração não dispensavam, por este tempo de religião ou de religiosidade, um cappellao particular; e, como sabemos, por outro lado ter sido limitadissimo o numero de Religiosos ahi existentes, suppomos [...] que essas famílias mais conceituadas traziam consigo seus Cappelaes⁹².

Desde 1636, indica Paula e Silva, no existen informaciones que permitan sostener quién tuvo el gobierno espiritual en la región. Ya en 1650, se puede averiguar que hubo "*apenas dois Vigarios que disputavam o poder*", como también que la nominación canónicos de estos religiosos seculares "*lhes vinha de Bahia*". Ese mismo año, el asunto de las nominaciones cambió con el deceso de D. Pedro da Silva, Obispo de Bahía, delegando los Padres Capitulares de Bahía "*seus poderes ao Superior dos Jesuitas do Maranhão para nomear Vigario Geral*". El gobierno espiritual ejercido por los vicarios generales finalizó en 1675, con la nominación del primer obispo de la diócesis. Terminaba también, en esa época, la jurisdicción del capítulo de Bahía.

Durante las décadas de ocupación y consolidación portuguesa en el Estado, después de 1621, pueden apreciarse algunas actividades de los padres de la compañía de Jesús, aunque sólo se remitía a las acciones de unos pocos misioneros. El padre Luis Figueira continuaba en la zona, con la tarea de ejecutar misiones y prolongar los avances de su orden. El religioso consiguió construir un colegio que habría servido como residencia para los jesuitas, como también la construcción de una iglesia. Transcurrido un tiempo de su apostolado

92 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922, p. 37

No ano de 1636 ele fez uma missão, saindo do Maranhão para o Grão Pará, Camutá, Urupá, “as capitâneas do Rio das Amazonas” e ficou tão entusiasmado com estes trabalhos, que voltou ao Reino procurar missionário para a “nova Igreja”. Voltando à frente de uma grande expedição, Luís Figueira foi morto pelos indígenas Aruãs, na ilha de Marajó perto de Belém⁹³.

Amorim llama la atención de los franciscanos en la región. Desde 1617 hasta 1622, explica Amorim, tuvo vigencia en territorios del Maranhão y de Pará la actuación del *Comissariado da Província de Santo António de Portugal*. A partir de la década de 1620, contemporáneo a Luis Figueira, otra figura religiosa relevante estaba presente en Maranhão: Frei Cristóvão de Lisboa, superior de custodia de Santo Antonio, religioso regular de la orden de Seráfico Padre San Francisco de Asis. Según Meirelles, no caben dudas de que fr. Cristovao de Lisboa fue el primer vicario eclesiástico en el Estado. Paula e Silva comenta que este religioso formaba parte del clero secular en la zona, pues tomó responsabilidades de visitador eclesiástico *"cargo que não podia ser exercido na casa dos outros Religiosos , visto serem exemplos, e que portanto o seria para os Padres seculares"*. Amorin detalla que este franciscano entró en São Luís en 1624 y dio comienzo a la construcción del convento y la Iglesia de Santa Margarita, para luego fundar en Pará el convento de Santo António *"que se tornou a sede da actividade apostólica"*. La labor del primer custodio en Maranhão, según sostiene Amorim

foi fortemente marcado pelo seu posicionamento na defesa dos direitos dos índios dentro do contexto e da mentalidade da época, o que valoriza ainda mais a sua actuação, tendo-se batido por eles no púlpito e oficialmente em pareceres e queixas contra os violadores. O trabalho de Frei Cristóvão de Lisboa durou onze anos, durante os quais enfrentou a hostilidade dos governantes coloniais e de Luís Figueira, superior dos Jesuítas, que lutava pela fixação da Companhia no Estado Maranhense com prerrogativas concedidas anteriormente aos Franciscanos⁹⁴.

93 HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1979, p. 81

94 AMORIM, Maria Adelina. Op. Cit., 2005, p. 82.

La actividad de Cristóvão de Lisboa en territorio maranhense llegó a su fin en 1635, cuando decidió regresar al reino. Realizó visita eclesiástica en Maranhão, también en Pará, hasta que fue nominado obispo de Angola, en 1636. Tal como se demostró de modo breve, sus tareas en el Estado tuvieron oposición, tanto de las autoridades locales como de los jesuitas, representados por Figueira. Este tipo de controversias, por lo tanto, demuestra una contienda que revelaba concepciones discordantes de las misiones y disputas por el poder entre miembros de órdenes religiosas disímiles.

La consolidación de la ocupación en el Estado, según el análisis de Chambouleyron, tomó otros rumbos con posterioridad al proceso de la restauración de la corona portuguesa, iniciada en diciembre de 1640. Este nuevo escenario, tuvo efectos en nuevos procedimientos para la conquista de la región, lo que se tradujo en *"a necessidade de renegociação das relações entre as populações americanas, notadamente as elites, e seu novo rei"*⁹⁵. En el Estado de Maranhão, en noviembre de 1641, se produjo una *"tentativa eficaz de invasão holandesa"*. En el transcurso de esta invasión, Meirelles destaca la actitud decisiva e incentivadora de los padres Lopo de Couto y Benedito Amodei, en la *"sublevação dos maranhenses em outubro de 1642, sob as ordens de Antonio Muniz Barreiros e Antonio Teixeira de Melo, contra os holandeses que haviam invadido e saqueado a cidade"*⁹⁶. Cardoso sostiene que esta invasión finalizó en 1644, cuando los holandeses abandonaron Maranhão *"naquilo que foi umas das primeiras rebelioes anti-holandeses da América lusa"*⁹⁷.

La orden de los jesuitas se habría ausentado del Estado en 1649, para restablecer sus misiones nuevamente en 1652. Bettendorf manifiesta la entrada de cuatro miembros de la compañía, que según sus pareceres *"foram muito bem aceitos dos moradores desejosos de terem consigo os padres da Companhia de Jesus, assim para seu bem espiritual, como para o ensino de seus filhos e escravos e índios das aldeias"*⁹⁸. Precisamente, en noviembre de dicho año llegaba también a Maranhão el padre jesuita Antonio Viera. Entre las variables utilizadas para analizar su actividad en la región, se destaca la vasta correspondencia enviada al reino para comunicar el estado de las misiones y otros asuntos concernientes a los ignacianos. A

95 CHAMBOULEYRON, Rafael. Op. Cit., p. 8

96 MEIRELLES, Mario. Op. Cit., 1977, p. 29-30

97 CARDOSO, Alirio. Op. Cit., 2011, p. 325.

98 BETTENDORF, João Filipe. **Crônica da Missão dos padres da Companhia e Jesus no Estado do Maranhão**, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010, p. 85.

pesar de las tentativas anteriores de otros jesuitas, según Chambouleyron, es sólo "*com Vieira que a Companhia de Jesus se instala definitivamente no Maranhão*"⁹⁹.

A la par de los otros religiosos mencionados, una posición privilegiada ocupa la figura de João Felipe Bettendorf. En cuanto a su experiencia misionera en Maranhão, Karl Arenz nos entrega importantes detalles de su actividad. Bettendorf arribó a São Luis en 1661 y luego de un encuentro con Vieira en Belém, fue encaminado para "*uma primeira experiência de adaptação à nova realidade*". Principalmente, sus primeras tareas se dedicaron a la enseñanza de la lengua general a los indígenas, la catequización y el emprendimiento de un viaje a Tapajós, con la tarea de "*lançar as bases para um futuro aldeamento naquele lugar estratégico*". En esta etapa de su actividad religiosa, Arenz sostiene que

Bettendorff aplicou [...] uma metodologia missionária muito comum na Companhia de Jesus que se inspirou na linha de renovação pastoral do Concílio de Trento (1545-1563). Segundo esta lógica, o missionário tinha que conseguir o controle sobre: o discurso (mediante a catequese em língua indígena e a difamação dos pajés), o espaço (ao combater o nomadismo e construir o aldeamento conforme uma planta retilínea), os costumes (introduzindo a monogamia e proibindo os ritos xamânicos) e as lideranças (mantendo contatos amigáveis com os chefes)¹⁰⁰.

Como indica Torres-Londoño, tanto los escritos del padre Luiz Figueira (que relata desde inicios hasta mediados del s. XVII) como la crónica de Bettendorff (que relata todo el s. XVII) se ocuparon de "*narrar la acción misionera*" en la zona del Maranhão y Grão-Pará, amparados en una noción de que las misiones "*existieron como fruto de la dedicación de los jesuitas al bien 'universal' de la salvación de las almas*". Estos padres representaron la visión de los misioneros del s. XVII, que particularmente en el espacio amazónico, consideraban que "*los indios deberían ser salvados de su gentilidad, de su barbarie, de los errores en los que vivían y del abandono en que muchos de ellos permanecían después de haber mantenido*

99 CHAMBOULEYRON, Rafael. As Cartas ao Rei e a Amazônia do Padre Antônio Vieira. **Asas da Palavra**. Belém, v. 10, n. 23, p. 246-255, 2007. p. 249. Disponível em: <http://revistas.unama.br/index.php/asasadapalavra/article/view/2002>. Acceso em: 3 de fev de 2021.

100 ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). **Revista de Estudos Amazônicos**, v, 5, n. 1, 25-78, 2010, p. 31 Disponível em: <http://www.etnolingua.org/artigo:arenz-2010>. Acceso em: 3 de fev. de 2021.

contacto con los cristiano". Existieron, según Torres-Londoño, dos dimensiones fundamentales para los jesuitas en sus prácticas misioneras: el gobierno espiritual de los indígenas y el gobierno temporal. La primera dimensión, presente en Figueira, Bettendorf y Vieira, referían principalmente a los valores apostólicos de los religiosos, a la catequización y la evangelización de los indígenas. La segunda dimensión, refería a "*las condiciones de tiempo y lugar en que deberían actuar los jesuitas*", es decir, el escenario histórico en el que desarrollaban sus misiones¹⁰¹.

En términos sintéticos, se podría afirmar que durante todo el s. XVII, las órdenes misioneras tuvieron un papel central en el escenario político y económico de la región. En esta línea de análisis, Rafael Chamboleyron destaca que

Para além de seu papel na conversão e catequese dos índios e como pastores dos portugueses, as ordens missionárias tiveram um papel fundamental na construção de uma espacialidade portuguesa e colonial, na região amazônica. De um lado, serviram em inúmeros momentos como ponta de lança da conquista, por meio de missões ao sertão, por eles organizadas, ou acompanhando as jornadas ao sertão. De outro, os missionários foram responsáveis pela instalação de inúmeras aldeias de índios descidos do sertão (que se convencionou chamar de aldeamentos), onde se desenvolveu uma economia agrícola ligada à sobrevivência das diversas comunidades indígenas¹⁰².

De esta manera, avance del evangelio y de las conquistas portuguesas. En este sentido, un aspecto primordial de las ordenes religiosas era la constitución de aldeas, que contaba con mano de obra indígena y que promovía un sustento económico para la región. Por los motivos que guían nuestro trabajo, en este capítulo se ha decidido realizar un breve recorrido sobre la presencia misionera y sus principales agentes en la región. No se ha procurado ahondar en otras materias concernientes al rol de las ordenes religiosas en materias de catequización u otras, pues ello escapa de los límites de nuestro interés principal: considerar, de modo somero, los antecedentes religiosos previos a la instalación del obispado. También, precisamos subrayar

101 TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: Negro, Sandra e Marzal, Manuel (coord). **Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial**. Quito: ABYA-YALA, 2000, p. 1-16.

102 CHAMBOULEYRON, Rafael. Op. Cit., p. 12-13.

que en este capítulo se ha decidido omitir la discusión en torno a los misioneros y la administración de las poblaciones indígenas, y consecuentemente, la función de las órdenes en las comunidades indígenas ordenadas por la corona y sus límites de jurisdicción. Dichos puntos son tratados, brevemente, en el capítulo V de nuestra disertación.

A modo de finalización de este capítulo y para dar pie al próximo apartado, nos detendremos en una carta del padre jesuita António Viera. Celoso de la jurisdicción sobre las aldeas de indígenas, en 1660 Viera denunciaba una persecución levantada por el Vicario de Pará, que habría pretendido *"que os nossos Padres que tem cuidado das Aldeas, fossem seus súbditos"*. La negativa de los jesuitas provocó que el vicario les pusiera *"sobre esta materia com penas de excomunhão"* alentando controversias con los misioneros. Exigía el padre que, para calmar las aguas, el superior de la misión *"fosse também ordinário de todos os Indios das nossas freguesias e doutrinas"*. Entre las razones expuestas por Viera para contrariar la posición del Vicario, presentaba como argumento que *"em todo este Bispado, que é o do Brasil"*, los jesuitas siempre habían tenido la jurisdicción espiritual sobre los indígenas *"ex consuetudine de mais de cem anos, sem haver nunca Bispo, nem administrador, nem outro algum ordinário, que visitasse as Aldeias ou doutrinas dos Padres, nem que exercesse neles acto algum outro de jurisdição ou o intentasse"*¹⁰³.

La misiva revela indicios de la organización eclesiástica anterior a la creación del obispado, controversias por el poder y contiendas de orden jurídico. Los argumentos de Viera detallaban la organización de la Iglesia maranhense en esa época: por una parte, la ligazón con el obispado de Brasil, y en consecuencia, la ausencia de un obispo en la zona; por otra, que en razón de esta ausencia episcopal, o de otro administrador superior, no existía una figura religiosa con participación o competencias jurídicas superiores a la de los padres de la compañía. Representaban así un modo de organización de la religión en Maranhão que, sólo una década más tarde, cambió de rumbo. La comunicación, además, se enviaba en un contexto en el que la corona portuguesa comenzó su retorno a la comunicación consular con Roma, para pavimentar luego el camino al proceso de fundación del obispado de Maranhão.

103 LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas** (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p 343 Disponível em <https://archive.org/details/CartasNbregaEVieira/page/n343>. Acceso: 27/01/2021

CAPÍTULO 3

EL PROCESO DE FUNDACIÓN DE LA DIÓCESIS

El sistema político-administrativo de la corona portuguesa, en cuanto mecanismo de imposición del poder del rey y de sus órganos políticos a todos sus dominios, requirió siempre de una efectiva operatividad de sus medios de comunicación entre el centro y la periferia, tornándose relevante no sólo la comunicación escrita, sino que fundamentalmente la “*existencia de uma rede de oficiais periféricos de administração real, ligados ao centro por relações hierárquicas e exercendo sobre a administração local um poder efectivo de controle*”¹⁰⁴

En el marco de esta *racionalidad administrativa*, el control sobre la organización eclesiástica ocupó un lugar primordial. Esto no se debió únicamente a una obligación de la corona por las regalías concedidas en torno a la administración eclesiástica, sino básicamente a una tentativa de control sobre los dominios periféricos, legitimando el mecanismo político y administrativo de unificación territorial de la corona. En este tipo de relación dialógica, con base en la comunicación y unificación de la política regia, precisa ser acentuado el modo en que el obispado constituía una estructura ligada a la administración de la corona. Entre las variables analíticas que permiten comprender esta política orgánica, la dirección administrativa del Obispado de Maranhão y la nominación sus obispos, debe ser explicada asumiendo las competencias de la corona respecto al patronato real, el contexto de su política ultramarina y la realidad local de Maranhão y Grão-Pará

Antes de entrar de lleno en la diócesis de Maranhão, precisamos considerar algunos puntos concontextualizadores. En palabras de Guimãres, la instalación de obispados en territorios ultramarinos se relacionó estrechamente a la evolución del imperio. La organización de la Iglesia en otros territorios mantenía una “*estreita aliança com o Estado portugues expansionista*” de modo que se procuraba integrar grandes zonas de manera eficiente, con esfuerzos de organización que hacían parte “*de um movimento mais complexo, de dimensões economicas, sociais e políticas*”. El modo en que se organizaron las diócesis en Brasil fue “*muito lenta e sua influencia sobre o catolicismo*” fue también “*bastante reduzida*”.

104 HESPANHA, António Manuel. Centro e periferia nas estruturas administrativas do Antigo Regime. **Ler História**. Lisboa, v. 8, n. 6, p. 35-60, 1986, p. 55

Evidencia de aquello fue que, entre 1551 y 1676, Brasil sólo contó con la diócesis de Salvador de Bahía ¹⁰⁵,

Desde la fundación de la diócesis de Funchal, nuevos obispados comenzaron a crearse en África y Asia. La creación de iglesias y parroquias supuso la necesidad de administrar la instalación de la jerarquía eclesiástica en Brasil. El marco jurídico para su conformación residió en la aplicación de la jurisdicción espiritual, que en el caso de Brasil “*conforme o direito do Padroado (...) era inicialmente exercida pelo prior de Tomar*”. La creación de la diócesis de Funchal, en 1514, incluía a Brasil en la jurisdicción de su nueva diócesis y así su posterior erección como arquidiócesis, en 1534, significó que las primeras freguecías en Brasil se parroquiaran. Tal sujeción jerárquica sólo tuvo término con la creación de la diócesis de Salvador, en Bahía, que recibió un “*novο impulso com o vinda de um governo para o Brasil, com sede em Salvador*” ¹⁰⁶.

En efecto, la diócesis de Bahía revelaba la ascendente importancia de Brasil para las pretensiones de la corona. Por otra parte, las condiciones requeridas para la erección de una diócesis eran varias. Para albergar un obispado, se requería elevar las villas a la categoría de ciudad. A modo de ejemplo, Lima apunta que, en el caso de la erección del obispado de Salvador, las normas adoptadas por el monarca se encontraron motivadas por “*a existencia de certo número de paróquias e de fiéis, a distancia da sé de Funchal (..) e as evidentes vantagens de uma jurisdição na própria terra*”¹⁰⁷.

Con base en la relación entre la instalación de diócesis en Brasil y la territorialidad religiosa, Rosendahl y Lobato sostienen que la historia de la Iglesia Católica en Brasil revela una permanencia de las antiguas unidades territoriales. La demarcación de una territorialidad religiosa es comprendida como un espacio circunscrito controlado, en el que una autoridad religiosa (en el caso de las diócesis, el obispo) ejerce su gestión, dotado de estructuras específicas que incluyen “*um modo de distribuição espacial e de gestão do sagrado*”. En sus palabras, una diócesis correspondería a un segundo nivel jerárquico de gestión religiosa, como territorio religioso “*verdadeiramente presente e atuante no processo mais profundo de regulação da religiosidade católica*”, esto es, como un espacio “*de aproximação entre o*

105 HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., 1990,

106 DE LIMA, Maurilio Cesar. Op. Cit., 2004, p. 29

107 Idem.

regional e o universal”, o dicho de modo práctico, entre “*as acções de controle pastoral regional e as acções na escala do mundo*”¹⁰⁸.

En el marco de esta acción territorial, evocada por la instalación de estructuras eclesiásticas, la historia de la Iglesia en Brasil se caracterizó por una íntima relación entre “*a ação política do Estado e a territorialidade religiosa da Igreja Católica*”, que durante el período colonial se reguló por la institución del Patronato regio. Es preciso destacar que, para Rosendahl y Lobato, la estrategia territorial de la Iglesia católica procuraba “*garantir a apropriação do amplo território para a religião oficial do Estado*”, con operaciones de control monopólicas, excluyendo otros modos de pensar lo religioso¹⁰⁹.

En cuanto al proceso de difusión de diócesis en Brasil, se destaca que en el proceso de construcción de los territorios religiosos, la de São Luís (1677) correspondió a uno de los focos iniciales de expansión diocesana (junto con el la diócesis de Salvador, de 1551) Considerada esta diócesis como un desmembramiento de la de Lisboa, Rosendahl y Lobato formulan que São Luís contituyó una “*Diocese Primaz Secundaria*”, como foco difusor “*de dioceses no Piauí, Maranhão e em toda a Amazonia brasileira*”. La existencia de ambas diócesis, en regiones independientes entre sí, revelaba la “*ausencia de unidade político-administrativas*” entre ambas zonas¹¹⁰.

Tal como puede sospecharse, un Obispado no consistía en al primer organismo eclesiástico instalado en la región del Maranhão. Ya existían iglesias y conventos. Durante el reinado de Felipe III de Castilla, mediante la Bula de 15 de julio de 1615, expedida por el Papa Paulo V, la iglesia marenhense era ligada a la prelazia de Pernambuco¹¹¹. Meirelles sostuvo que la creación de la primera parroquia en Maranhão, subordinada eclesiásticamente al vicariato de Pernambuco, correspondió al año de 1621. En el recorrido explicativo de los orígenes de la institución católica en el Estado de Maranhão, la documentación indicaría que la primera matriz eclesiástica fue la Igreja de Nossa Senhora da Vitória.

De acuerdo a Paula e Silva, la creación de esta matriz significó la nominación de un Vicario o Párroco, como responsable de la organización de la Iglesia, aunque la documentación no revela quién fuera el primero. A pesar de esta incógnita, durante la etapa

108 ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato.. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. **Scripta Nova**. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. 10, n. 218. 2006 Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-65.htm>>. Acesso em: 27/01/2021

109 Ibid.

110 Ibid.

111 MARQUES, César Augusto. **Apontamentos para o dicionário histórico, geográfico, topográfico e estatístico da província do Maranhão**. Maranhão: Tipografia do Frias, 1864.

temprana de organización religiosa, la ciudad de São Luis ya habría contado con padres seculares y capellanes particulares, ligados principalmente a familias asentadas en la zona. De esta Igreja de Nossa Senhora da Vitória, la primera nominación a vicario recayó en D. Frei Cristovão de Lisboa, custodio y superior de los capuchos de Santo António “*a quem o Administrador de Pernambuco, que era então o Dr. Bartolomeu Pereira, deu poderes de vigário geral e provisor, como os trazia do santo ofício*”¹¹²¹¹³.

Para objetos de nuestro análisis, Maurilio César de Lima indica que las primeras pretensiones de contar con una diócesis en São Luís datarían desde la década de 1620, motivadas por desavenencias de jurisdicción suscitadas en el norte entre el obispo de Salvador y un prelado de Olinda-Paraíba. Al menos tres tentativas, según Paula e Silva, pueden identificarse respecto a la necesidad de creación de un obispado, o una prelación, en la región del Maranhão. Para reconocer el contenido de estas intenciones anteriores propuestas por Paula e Silva, hicimos una revisión de la documentación pertinente.

Primeramente, en 1636, la necesidad de esta estructura eclesiástica habría sido advertida por el padre Luis Figueira, que “*viajando em missão catequética pelos rios Tocantins e Amazonas*”, verificó una inmensa cantidad de población que no tenían “*quem lhes mostrasse o caminho para a salvação das suas almas*”. Acentuaba también el ignaciano que, en la región de Pará, sólo había un sacerdote, mientras que en Maranhão, ninguno. Tres años después, Figueira comentaba que, por descargo “*da sua consciencia real*”, el rey había sido servido que “*houvessee naquele Estado um administrador eclesiástico como o havia no Rio de Janeiro e Pernambuco*”, por ser la distancia mucho mayor con Bahía donde había obispo, y contar con territorios más extensos¹¹⁴.

Luego, en 1648, el gobernador y capitán general, Luís de Magalhaes, informaba de la existencia de “*apenas trinta e cinco religiosos*”, poca presencia que causaba que “*as coisas não melhoravam no campo de poder espiritual*”. Y por último, Paula e Silva destaca una carta enviada por Antonio Vieira en 1653, que respecto a la creación de una Prelacia en Maranhão “*estranhara a Corte que se propusesse fosse ela sufraganea do Arcebispado de Lisboa*”¹¹⁵.

Mientras indagábamos en estas solicitudes propuestas por Lima, Paula e Silva y Meirelles, una revisión documental permitió que notáramos la existencia de una petición más

112 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922.

113 MEIRELES, Mário Martins. Op. Cit, 1977, p. 39.

114 Três consultas do Conselho da Fazenda a D. Filipe III (II de Portugal) sobre o pedido do Padre Luís Figueira para a concessão da esmola usualmente dada aos religiosos que partiam para o Grão-Pará e Maranhão. 1639 (Julho a Setembro) AHU, Maranhão, Cx. 1.

115 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922.

temprana. Dicha petición está contenida en una carta del 20 de abril de 1625. El *capitão mor* de Maranhão, Bento Maciel Parente, dirigía la misiva (redactada en lengua española) al entonces rey de Portugal, Felipe III. Debido a la condición de su responsabilidad titular, como Conquistador y Procurador del Estado, Bento Maciel comunicaba que *“haviendo descubierto y conquistado”* diversos territorios *“com muchas provincias de indios, em que ay infinitas poblaciones”*, le incumbía proponer algunas medidas *“para tratar de la reducion y catequizar estas Gentilicas naciones a nuestra santa Fé”*, pues aquello era *“la grande y principal obligacion com que aquellas tierras fueron dadas a los señores reyes pasados”*¹¹⁶.

La introducción del capitán Bento Maciel, apuntaba entonces al rol de la corona sobre los asuntos espirituales en la región, de modo que manifestaba una relación intrínseca entre conquista y evangelización. Y para materializar aquello, proponía la creación de un Obispado y el envío de religiosos para catequizar inmensas poblaciones indígenas. Pero la intención no radicaba sólo en un asunto espiritual. Vistos como autoridad, los religiosos podían no sólo conservar, sino también ampliar las conquistas y aumentar la ocupación en nuevos territorios del Estado:

Que las mismas razones, y consideraciones con que V.M. me movió a mandar separar el gobierno del Marañon, del Estado del Brasil, por estar lexos aquel gobierno, y el viaje ser difficultoso por mar y tierras, y la grandeza d’este Estado, y su importancia: por estas otras mas particulares razones, debe V.M. ser servido mandar criar un Obispo, y imbiar Religiosos que con todo fervor traten de catequizar tan gran numero de almas, con cuya presencia y auctoridad se conserve lo que está conquistado y descubierto, y se conquiste lo mucho que a un falta por aquellos grandes rios¹¹⁷.

La apelación a las razones que motivaron la separación administrativa del gobierno de Maranhão con el Estado de Brasil, como causas para proponer la creación de un nuevo

116 ALMEIDA, Cândido Mendes de. Memorias para a historia do extinto estado do Maranhão cujo território comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas. Tomo II. Rio de Janeiro: Nova typographia de J. Paulo Hildebrandt, 1874. p. 121 Disponível em https://archive.org/details/DELTA53958_2FA/page/n7/mode/2up. Acceso em 27/01/2021. La carta de Maciel Parente lleva como título "Peticao dirigida pelo capitão mor Bento Maciel Parente ao rei de portugal D. Philippe III, acompanhada de um memorial".

117 Idem.

obispado, servía como estrategia argumentativa que refería no sólo a las dificultades comunicativas con la diócesis de Bahía, sino también a una posible creación diocesana que, instalada localmente, podía ser más eficiente para los intereses de conquista y conservación regios.

Respecto al sustento del obispo y los otros ministros eclesiásticos “*que fueren imbiados a esta nueva Monarchia*”, Bento Maciel proponía una estrategia de manutención peculiar: la encomienda. Según esta autoridad del Estado, para el sustento de las autoridades religiosas “*debe V.M mandar encomendar los pueblos conquistados, y los demas que se fueran conquistando*”, mediante la utilización de una estrategia de ocupación “*como se haze em las Indiaz de Castilla, que es la causa de la conquista y poblacion dellas*” y de esta manera “*estender-se por la tierra adentro com tan grande augmento*”¹¹⁸.

Esta maniobra de ocupación y conquista de tierras, aseguraría la colecta de beneficios para los agentes religiosos, pues según Maciel Pariente “*por precepto divino estan todas las criaturas obligadas a dar a Dios*” como a sus ministros “*el diezmo de los fructos que cogen de la tierra*”. Aunque se considerara que “*em los indios no se puede bien averiguar estos diezmos*”, em cuanto rebeldes de los mandamientos de la Iglesia, se apelaba a órdenes predecesoras que mandataban “*que los indios pagassen estos diezmos por encabecamiento, como em el Reino de Portugal só pagan las Sissas*”¹¹⁹.

De tal modo, Bento Maciel justificaba este acuerdo de beneficios para el sustento del obispo y ministros eclesiásticos que tenían “*fundamento en las encomiendas*”, pues desde su perspectiva “*no solamente en los indios, mas tambien en el dicho Reino de Portugal, y en todas las Republicas políticas*” se establecían esos derechos “*para premiar los vasallos que sirven a sus Reyes, y Señores naturales*”. Y en la práctica ¿cómo se efectuaría esta estrategia de pago? Para el funcionario real, como en las Indias de Castilla, se pagaba “*una cierta pensión segun la fertilidad de la tierra que habitaban los indígenas*”, por lo que parecía conveniente “*que cada uno de los Indios del Marañon paguen cada año trez ducados en moneda, o en fructos que cogieren, o en servicio personal*” lo que se repartiría en tres partes iguales: una para el obispo, clero y predicadores; otra directamente al rey; y por último, una para el encomendador¹²⁰.

También es pertinente detenernos en una solicitud de Vieira. En 1653, Antonio Viera

118 Idem.

119 Ibid., p. 122

120 Ibid., p. 124

enviaba una carta al rey. La misiva del jesuita apuntaba al impacto mínimo que tenían las misiones en la región, pues debido principalmente a la débil presencia de curas, párrocos e iglesias, la estrategia eclesiástica parecía inconsistente para tan vasto territorio. Advertía que sólo existían dos iglesias con presencia sacerdotal (una en tierra firme y otra en la isla), las cuales se encontraban distantes a más de siete leguas entre ellas, con que era *"impossível acudir um só sacerdote a todos os que o hão mister"*. Asimismo, los sacerdotes presentes en la región *"pela maior parte"*, se caracterizaban por ser *"homens de poucas letras e menos zelo das almas"*, pues según Viera estos religiosos *"ou vieram para cá degradados"* o también *"por não terem préstimo com que ganhar a vida em outra parte, e vieram buscar a estas"*. A la falta de presencia sacerdotal preparada e iglesias, Viera además recalca que por pertenecer el Estado de Maranhão y Grão-Pará *"no espiritual ao Bispo do Brasil, no qual reside na Bahia"*, la distancia de 500 leguas hacía imposible que la población pudiera ser oída o visitada, lo que causaba que los fieles vivieran *"verdadeiramente sem pastor"*¹²¹.

La carta del jesuita, sin embargo, no contenía informaciones ni advertencias sin propuestas. Para Viera *"o remedio deste gravissimo damno"* consistía en recurrir a multiplicar la presencia de iglesias y curas, como también que hubiese *"uma pessoa ecclesiastica de letras, e zelo, que seja administrador de todo este estado, ou tenha outro genero de superintendencia sobre o espiritual de todo elle, como no Rio de Janeiro"*. O en su defecto, si no era posible concretar aquello, solicitaba que la corona enviase un *"número bastante de religiosos (...) que sejam pessoas observantes do tal instituto"*. En este sentido, en torno a esta ausencia eclesiástica que administrara espiritualmente el Estado, Viera deslizaba la posibilidad de instalar un obispado en la región, pero esta propuesta no tuvo efecto inmediato alguno¹²². La necesidad de un religioso, que tuviera poderes superiores en el Estado, se demandó durante años posteriores. En 1656, en una carta dirigida al provincial de Brasil, se solicitaba *"com necessidade extrema"* de un superior *"de virtude, letras, experiencia e exemplo"*, que tuviera como tarea revisar el estado de las misiones¹²³.

En el último cuarto del siglo XVII, se demarcó una clara política desde la corona portuguesa para reforzar la autoridad ante la Santa Sede. En este contexto, cabe recalcar que luego de un período de tensiones con Roma durante el reinado de João IV y de D. Alfonso VI, con la firma del tratado de paz con Castilla (1668) se inició un período de restablecimiento de

121 Carta do padre António Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: Azevedo, J (Org). Cartas. São Paulo: Globo, 2008. V. 1, p. 236

122 Idem.

123 Ibid., p. 250

las relaciones con la Santa Sede. El príncipe regente, D. Pedro II, reforzó la política exterior para optimizar la comunicación consular con Roma, procurando fortalecer lazos con la Iglesia Católica en beneficio de las pretensiones de control regio sobre sus dominios ultramarinos. Tarea que revestía una especial importancia, pues perfilaba una línea política demarcatoria con la Santa Sede y la conservación de regiones estratégicas.

En un examen historiográfico sobre las políticas de la corona portuguesa en el siglo XVII-XVIII, Nuno Monteiro establece la reincorporación de un modo centralizado de administración en las últimas décadas del siglo XVII. En consecuencia, enfatiza que durante la regencia y reinado de D. Pedro II, se asistió al retorno de una política administrativa centralizada, que había sido adoptada con anterioridad durante el período más próximo de la restauración. Monteiro considera esta reinstauración mediante la ejecución de un órgano denominado *governo dos conselhos*, que dependían directamente del *Conselho de Estado*, en el que se consideraban “*todas as decisões sobre matérias políticas importantes, incluindo os processos e consultas relevantes que vinham de outros conselhos*”¹²⁴.

Para potenciar la política eclesiástica sobre las regiones ultramarinas, Paiva manifiesta que el príncipe regente, D. Pedro II, entregó diversas instrucciones relevantes a Francisco de Sousa, primer embajador nombrado para fortalecer el diálogo con la capital romana. Entre las directrices políticas, se indicaban asuntos relativos a la “*provisión de obispos vagos, reorganización administrativa de las diócesis brasileiras, obtención de fundos oriundos de las rentas de la Iglesia, de beneficios para distribuir por las clientelas regias, de cuestiones de jurisdicción relacionadas con la soberanía de la corona (...)*”¹²⁵.

Principalmente, la instalación de nuevas sedes episcopales refería a un contexto de reformas y reestructuraciones que efectuó estratégicamente la corona portuguesa. Por ejemplo, a principios de la década de 1670, en Brasil sólo existía una diócesis: la de Salvador de Bahía. Esto motivó a una modificación centralizadora de la administración diocesana, que incluyó a diversas colonias ultramarinas, ahora constituidas en una nueva provincia eclesiástica. En el caso de Brasil, esto resultó en la creación de los obispos de Río de Janeiro (1677) y de Olinda (1677) como sufragáneos del reciente creado arzobispado de Salvador (1676) Esta actitud de centralización de la corona portuguesa, efectuada en el último

124 MONTEIRO, Nuno. Identificação da política setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino. *Análise Social*, Lisboa, v. 35, n. 157, p. 961-988, 2001, p. 968. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/14629790/identificacao-da-politica-setecentista-notas-sobre-portugal-no-inicio-> . Acesso em 3 de fev. de 2021.

125 PAIVA, José Pedro. Op. Cit. 2000,. p. 164

cuarto del siglo XVII, se dirigió con prioridad hacia Brasil y las colonias del Atlántico. Por estas razones, el interés de control eclesiástico sobre la región de Maranhão, como zona periférica estratégica para el comercio y el control de mano de obra indígena, no pasó inadvertida para los objetivos de la metrópoli.

En 1669, la corona portuguesa enviaba diversas instrucciones al Embajador representante en Roma, Conde de Prado. Entre las múltiples materias contenidas en la comunicación, se revelaba una clara estrategia destinada a optimizar la administración de asuntos eclesiásticos sobre los dominios ultramarinos. En el caso de Brasil, se solicitaba la nominación de un obispo para la Capitanía de Río de Janeiro, como también un administrador eclesiástico en el Estado por la restauración de Pernambuco y el crecimiento poblacional de capitanías del Norte. En esta línea, las diligencias también incorporaban a Maranhão, como zona que requería “*a grande necessidade (...) de crear hum Bispo*” que tuviera semejante “*bullas, poder e jurisdição*” que los obispos nominados para otras regiones. De este modo, la instrucción exigía la nominación de un obispo para Maranhão “*por estar aquella Estado muy dilatado*” así como también “*muito distante do Brazil e desta Corte*”, donde “*com grande risco*” se mandaban a ordenar y a buscar los santos óleos.¹²⁶

En 1673, Francisco de Sousa presentaba un extenso memorial a la Santa Sede. De Lima indica que el agente enviado por D. Pedro II propuso la creación de la diócesis en Maranhão, definiendo la zona como un área en que “*existiam alguns centros populacionais e muitas tribos indígenas; poucos, porém, eram os sacerdotes*”¹²⁷ La decisión de elevar el obispado de Maranhão habría sido resuelta luego de haber elevado la Archidiócesis de Bahía (1676). Paula e Silva comentó que, si bien no halló documentación necesaria para explicar por qué el obispado de Maranhão se creó con posterioridad al obispado de Rio de Janeiro y de Pernambuco respectivamente (ambos en 1678) la motivación radicaría en que estas regiones ya contaban con una mayor organización eclesiástica, debido a la existencia de prelaturas. De este modo, la inexistencia previa de estos órganos en el Estado del Maranhão y Grão-Pará habría sido uno de los factores para postergar el levantamiento del obispado en la zona.

Cuatro años después del memorial presentado por Francisco de Sousa, el embajador portugués Luiz de Souza comunicaba al Secretario de Estado que, en la primera Congregación Consistorial que sesionara iba a procurar que se “*declarem Angola e S. Thome sufraganeos a*

126 Corpo diplomático português: Contendo Os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal Com As Diversas Potencias do Mundo Desde o Seculo XVI Até Os Nossos Dias. Vol. XIV

127 LIMA, Maurílio Cesar de. Breve. Op. Cit., 2004, p. 77.

Bahia”, como también “*o Maranhão a Lisboa*”, pues aquella diligencia era “*a ultima circunstancia que [faltaba] por ajustar em tudo o que pertencia as novas ereccoes do Brazil*”. De igual manera, confirmaba que las “*eleisoes dos novos Bispos do Maranhão e S. Thome*” habían sido realizadas “*com o acerto que sempre tem todas as da Sua Alteza*”¹²⁸. Un mês después, el embajador comunicaba que la confirmación de sufraganeidad dependía de “*hum avizo do nuncio*”, por lo que solicitaba realizar las diligencias correspondientes.

Ya em junio de 1677, Souza confirmaba que em el próximo consistorio a sesionar iban a ser “*preconizados os bispados de S. Thome, Leiria e Maranhão*”, pero advertía que respecto a este último “*teve hu embarasso*”. El embajador indicó que, respecto a Maranhão, querían que “*o bispo nomeado fizesse novas diligencias do que tocava a sua pessoa*”, pues consideraban que no bastaban “*as antigas feitas pera o bispado de Malaca*”. Para conseguir vencer esta problemática, el embajador tuvo que recurrir a que “*testemunhassem alguns portugueses sobre os merecimentos do Bispo*”, lo que tuvo resultados positivos y “*remedou o destino que se arguía ao antigo processo*”¹²⁹.

La sufraganeidad de Maranhão a Lisboa se confirmó em julio de 1677. De Souza anunciaba que, durante la sesión consistorial, se había dispuesto la preconización del obispado de Maranhão, pero todavía faltaba que la diócesis fuera oficializada. No tardó mucho para que así ocurriese. Poco tiempo después de la confirmación de sufraganeidad, de Souza remitía al rey documentación preciada que oficializaba la nueva diócesis: las Bulas del obispo y la Bula de erección del obispado. Y de esse modo “*com esta ultima duvida*”, comentaba De Souza, “*se acabarao de vencer todas as que nos haviaio movido sobre os novos bispados do Brazil*”¹³⁰.

Así luego de un prolongado período de solicitudes, en 1677 el obispado de Maranhão era erigido “*ao pedido do Piedoso Príncipe*” quedando a él garantizado “*o Direito de Padroado e a seus sucessores, direito 'ex-vi' do qual deve apresentar pessoas idoneas para Bispo*”¹³¹. El 30 de agosto de 1677, mediante la bula *Super Universas Orbis Ecclesias*, otorgada por el Papa Inocencio XI, se decretaba canónicamente el origen de la diócesis. Territorialmente, el obispado incorporó una amplia extensión geográfica y contó con la

128 Corpo diplomático português: Contendo Os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal Com As Diversas Potencias do Mundo Desde o Seculo XVI Até Os Nossos Dias. Vol. XV, p. 18.

129 Ibid, p. 168

130 Ibid. p. 173

131 SILVA, D. Francisco de Paula e. Op. Cit, 1992, p. 55

parroquia de Nossa Senhora da Vitória, ubicada en São Luís, como sede del poder episcopal¹³².

Administrativamente, el obispado quedó subordinado a la sede metropolitana de Lisboa, integrándose como sufragáneo de ésta y excluyendo a la diócesis de Salvador de su jurisdicción episcopal. Por tal motivo, la bula excluía “*completamente da dependencia, jurisdição, poder, sujeicao, visita e correicao a que davam as leis diocesanas ao Bispo do Brasil*”, así como también apuntaba que era “*útil e até devido, o plantio de novas Sés episcopais (...) a fim de aumentar com este plantio a devoção do povo, fazer florescer o culto divino, facilitar a administração dos sacramentos, que é a fonte da salvação das almas*”.¹³³

Entre otras variables, la instalación del Obispado en esta región resultaba útil por una materia sustancial: la distancia enorme que separaba al Maranhão de la ciudad de Bahía, lugar de residencia del obispo de Brasil. Los accidentes geográficos y la distancia hacían difícil un acceso expedito entre ambos territorios, ocasionando así, según el contenido de la Bula “*incommodos e males que nascem dessa distancia, taes como a falta dos Santos Oleos para a administração dos Sacramento do Chrisma, males que crescem de dia para dia*”¹³⁴.

El documento papal acentuaba que se atendía el pedido del príncipe regente, todo hecho “*em prol desse povo*” de Maranhão, con el fin de “*propagar a religião nessas regioes longinquoas*” por ser imposible viajar al obispo de Brasil para “*conhecer de visu cada uma de suas ovelhas como é dever de bom Pastor*”. Con base en las informaciones de “*dita Provincia do Maranhão*”, el documento describía a la ciudad de São Luís, como territorio “*com população de 2000 fies, de clima sausavel, frequentada e commercial*” que contaba “*com conventos de Relligiosos insignes; com habitantes nobres de sangue, letras, armas*” y con “*huma egreja matriz, primaria e maior do que as outras existentes*”¹³⁵.

Luego de la descripción de la ciudad, la Bula de erección manifestaba que:

Por iso desmembramos a Cidade de S. Luiz do Brazil, e erigimos a egreja matriz em Cathedral, e damos-lhe Antistite catholico e Pastor proprio para fortalecer os povos ainda debeis na fé, confirmar, cultivar vocações ecclesiasticas, construir a cerca do redil do Senhor, exercer

132 MENDONCA, Pollyana. **Parochos imperfeitos: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial**. Tese (Doutorado em História) – UFF: Nitéroi, 2011.

133 SILVA, D. Francisco de Paula e. Op. Cit. 1992, p. 54

134 Ibid, p. 53

135 Ibid. p. 54

todos os pontificaes; e assim o fazemos por convir muito ás Cidades e Logares do Maranhão, onde egrejas e conventos diversos existem, e pelo zelo do Bispo, o povo daquela região possa se santificar¹³⁶.

En definitiva, según Lima, la creación de la diócesis de São Luís marcó el último movimiento coyuntural destacado en la región del Maranhão y Grão-Pará, como primer factor de *"uma nova dinâmica político-administrativa"* y generadora de *"una balança do poder da monarquia portuguesa (...) supostamente mais equilibrada"*¹³⁷. Con otras palabras, Arenz coincide con esta propuesta de lectura, en cuanto defiende que la motivación principal de esta creación diocesana respondió a un *"motivo mais político do que pastoral"*, pues la presencia de un obispo, ligado estrechamente a la corona por el patronato real *"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"*¹³⁸.

Mediante la revisión de literatura académica sobre la historia eclesiástica de Maranhão y la creación de su diócesis, puede indicarse que el examen historiográfico está ceñido fundamentalmente a los estudios de Francisco de Paula e Silva¹³⁹, Felipe Condurú Pacheco¹⁴⁰ (quienes fueron obispos de Maranhão y Paranaíba, respectivamente) y de Mario Martin Meireles¹⁴¹. En la última década, pueden destacarse los trabajos de la historiadora Pollyana Mendonça¹⁴², que examina el clero en el obispado de Maranhão durante el siglo XVIII.

Para comprender los efectos de esta decisión política, ligada a una amplia estrategia de centralización de la corona portuguesa, se torna necesario advertir el modo en que se organizó el Obispado en Maranhão. En el próximo tópico, se analizará el modo en que se estructuró la diócesis, la llegada de su primer obispo y su relación con las medidas propuestas por la corona en la región.

136 Idem.

137 SANTOS, Nivaldo Germano dos. **Discórdias da monarquia: os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão, 1677-1750.** Tese (Doutorado em História) –UFF: Nitérois, 2014, p. 93.

138 ARENZ, Karl Heinz. Op. Cit. 2010, p. 44

139 SILVA, Francisco de Paula. Op. Cit., 1922.

140 PACHECO, Felipe Benício Condurú. História eclesiástica do Maranhão. SENEC, Department de Cultura, 1969.

141 MEIRELES, Mário Martins. Op. Cit 1977.

142 MENDONCA, Pollyana. Op. Cit.

PARTE 2: EL PRIMER OBISPO, POLÍTICA REGIA E INTERESES LOCALES EN PUGNA.

Entre 1677 y 1686, durante la administración del obispo D. Gregório dos Anjos, la corona intentó ejecutar en el Estado de Maranhão y Grão-Pará diversas normas sobre la administración de los indígenas. Mediante la revisión de esta documentación, se pueden identificar distintas estrategias referidas al reparto de la mano de obra indígena, que se vinculan fundamentalmente a un deseo político de optimización de la intervención regia sobre el Estado de Maranhão y Grão-Pará. Mientras que en la provisión de 1677 puede apreciarse al obispo como agente relevante en el proceso de repartición de la mano de obra indígena, en las posteriores normas se contemplan otros agentes básicos, que disipan la figura del obispo en esta responsabilidad.

Por otra parte, los problemas de financiamiento para el arribo a la diócesis y las indicaciones de pobreza de los obispos, constituyen indicios tenues de futuras administraciones complejas. Cabe destacar, también, que a través de sus órganos administrativos, la corona procuraba organizar cuidadosamente la actividad de la diócesis sobre su dominio periférico. Primordialmente, esto se realizó con respuestas a peticiones y otorgando provisiones, pues en el centro estaba el rol político que podían movilizar los obispos nominados.

En resumen, el objetivo de este tópico radica en analizar los múltiples componentes que rodean la organización de una estructura diocesana, pues está relacionada con la ejecución de políticas reales de conservación de dominios territoriales. El objetivo es examinar y distinguir la responsabilidad que se otorgó al obispado, a los funcionarios locales y a los religiosos en relación a las políticas que el centro aplicó sobre la periferia. Para tales efectos, se considerarán la aplicación de provisiones y ordenanzas regias. Fundamentalmente, se considerarán la provisión sobre repartición de indígenas (1677) y las leyes de 1680.

En última instancia, destacamos las continuas pugnas que hubo entre D. Gregório dos Anjos y los diversos actores involucrados en el proceso. En este sentido, se analizan las controversias por el reparto de mano de obra indígena, las denuncias de comercio privado contra el obispo y los asuntos de jurisdicción en disputa.

CAPÍTULO 4

LA DIÓCESIS DE MARANHÃO Y SU PRIMER OBISPO: D. GREGÓRIO DOS ANJOS

Tras la concesión de la bula otorgada por el Papa Inocencio XI a D. Pedro II, resultado de la comunicación consular de Francisco de Sousa con Roma e instancia de legitimación canónica de la diócesis, la corona precisaba organizar su nuevo obispado ultramarino. La organización de esta estructura constituía una novedad para el Estado del Maranhão y Pará, un montaje que implicaba la integración de nuevos funcionarios y un reajuste en las relaciones de poder del esqueleto jerárquico y administrativo local. Por razones de dominio, primero urgía pensar en el territorio que atendería administrativamente la diócesis. En la perspectiva de Paula e Silva, los límites de la diócesis como del Estado nunca fueron tan claros y variaron constantemente. Sin embargo, guiándonos por el contenido de la Bula, puede indicarse que, con sede episcopal instalada en la ciudad de São Luís, se decidió que el obispado abarcara una amplia jurisdicción territorial, que se extendía *“desde o Cabo do Norte até o Ceará, pela costa e terras a dentro e por Metrópole o de Lisboa por ser mais facil a viagem do que para a Bahia”*¹⁴³

El amplio espacio territorial concedido, como campo de acción y delimitación del control religioso y jurídico del obispado, revelaba la dificultad comunicativa con la diócesis de Bahía, que la corona sorteó mediante una estrategia política-administrativa: ligar la diócesis al arzobispado de Lisboa. Fijar los contornos de un dominio diocesano inédito para la región no era una iniciativa azarosa, los límites debían responder a la contingencia administrativa y a las particularidades geográficas del Estado del Maranhão y Pará, para así eludir contratiempos, incertidumbres y dificultades comunicativas. Esta decisión expresaba una motivación jerárquica de la corona sobre los asuntos de organización eclesiástica, que ante los obstáculos de un contacto viable entre zonas periféricas diocesanas (específicamente Maranhão y Bahía) planificaba una centralización para regular directamente materias e informaciones sobre los asuntos religiosos que interesaban a la metrópoli.

143 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922

Luego de la demarcación religiosa y jurídica, todavía correspondía a la corona pensar en el agente primordial de la estructura diocesana. La presentación de obispos competía por derecho *ius jure* a los reyes de Portugal. El proceso de esta nominación, que posteriormente implicaba la confirmación de los candidatos por parte de la Santa Sede, en el caso de las diócesis ultramarinas requería principalmente de una previa consulta a la Mesa de Consciencia e Ordens y al Consejo Ultramarino. Por la relevancia administrativa, política y jurídica que implicaba para la orgánica regia, estas nominaciones excluían motivaciones únicamente religiosas, pues constituían un asunto “*que tem que ser enquadrada na lógica do funcionamento da economia de mercês e privilégios que pautava o modelo de atuação da monarquia e da sociedade portuguesa*”¹⁴⁴

El primer obispo nominado para la diócesis de Maranhão fue Frei António Santa Maria, que pertenecía a la congregación de los Capuchos de Santo António. Pero este no se embarcó nunca a la ciudad de São Luís, ni tampoco mandó a tomar pose de su cargo. Los motivos de esta decisión no están claros, ni existe documentación que revele sus razones. Aunque según Fernando Câmara , fr. Santa María no tomó pose porque fue nominado para el obispado de Miranda, en Portugal¹⁴⁵. No obstante, en el cuerpo diplomático portugués, pueden visualizarse problemáticas debido a procesos anteriores del obispo nominado. En razón de este primer caso, Paula e Silva comentó que así comenzaba con desventura la lista de los obispos en el Estado, dejando margen para conjeturas de todo estilo, principalmente sobre las dificultades del puesto a ocupar. Sin embargo, no era infrecuente que una nominación fallase, pues ésta puede comprenderse como un acto político meramente declarativo, que constituía la primera etapa de una serie de actos administrativos posteriores. Vale destacar, además, que la creación de una diócesis y la instalación del obispado no implicaba una toma de posesión inmediata, ya que en esta tarea se debían considerar aspectos como la distancia, las responsabilidades pendientes en otras diócesis, la falta de dinero, etc. Por tales razones, cabe resaltar que, en el proceso de nominación de los obispos, el rey previamente debía barajar diversas materias antes de tomar la resolución final, que podían referir principalmente a “*os méritos pessoais dos candidatos que lhe eran sugeridos (...) as famílias de que eran*

144 PAIVA, José Pedro. Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). **Textos de História**. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB. v. 14, n 1-2, p. 11-36, 2006, p. 13. Disponível em: <http://ojs.bce.unb.br/index.php/textos/article/view/6053/5011> Acceso em: 3 de fev. de 2021

145 CÂMARA, Francisco Fernando S. A diocese do Maranhão e seu tricentenário. *Revistas do Instituto do Ceará*. pp. 247-262, 1977.

originarios, as redes de relações clientelares em que se inseriam (...) e, ainda, a conjuntura política geral que se vivia”¹⁴⁶.

Tras este primer nombramiento fallido, la Bula *Hodie Ecclesie Sancti Ludovici*, expedida el 30 de agosto de 1677, proveyó finalmente el nombramiento de D. Gregório dos Anjos a la Iglesia de São Luis do Maranhão. Ya ratificado su nombramiento como segundo obispo nominado, el 4 de diciembre de 1677, el Consejo Ultramarino informaba sobre la promoción de los obispos de Coehim y de Malaca para las diócesis de São Thome y de Maranhão, respectivamente¹⁴⁷. Luego de un año de esta información, en diciembre de 1678, el Consejo Ultramarino elevaba una carta referida al viaje a la ciudad de São Luis de Maranhão de D. Gregório dos Anjos, perteneciente a la Congregación de Cónegos Seculares de São José Evangelista. Doctor en Teología y natural de la Freguezia de Santa María Magdalena de Lisboa, entre sus responsabilidades anteriores se había destacado como rector del Convento de Évora, Procurador de su orden y Obispo de Malaca. También era subrayada su oratoria elocuente y la redacción de un libro dedicado a su hermano, D. Apollinario de Almeida, quien fuera miembro de la Compañía de Jesús, Obispo de Aicea y mártir de la Iglesia Católica¹⁴⁸.

Principalmente, en la solicitud de embarcación para este obispo de amplia experiencia religiosa, se procuraba efectuar con rapidez el traslado desde Lisboa a su nuevo nicho religioso, indicándose que por prioridad y conveniencia de la diócesis “*para o suplicante convem muito irse já para o seu Bispado acodir a obrigação*”. En el contexto de la sede diocesana vacante, ya había transcurrido más de un año desde la publicación de la Bula de erección y nombramiento para la Iglesia matriz, sumada a la infructífera anterior nominación de obispo para el Estado. En principio, en la petición de embarcación, D. Gregório comentaba que tenía contrato previo con Domingos Clemente, quien comandaría el navío para arribar al puerto de la ciudad. Ya que la intención era no incurrir en gastos personales, la condición que solicitaba el religioso era recibir licencia regia para dicho navío. Petición que fue revisada por el Procurador de la Hacienda, quien aconsejaba a la corona “*mandar escrever a o governador que não impida este navío a tomar carga*”.

146 PAIVA, José Pedro. Op. Cit., 2006, p. 13

147 Sobre nomear Bispos para Coehim, 4 de dezembro de 1677, ANTT, fol. 51 V.

148 Respecto a las circunstancias de la muerte del hermano de D. Gregório, César Augusto Marques comenta sobre las causas indicando que: “Antes de chegar ao seu patriarcho foi apedrejado e morto por mordem do imperador em Oinadegá a 9 de junho de 1638” En: MARQUES, César Augusto. Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão, Patrocinada pela SUDEMA, Cia. Editora Fon-Fon e Seleta, Rio, 3ª edição (1ª edição: 1870), 1970., p. 49

Para emprender en conveniencia su obligación sacerdotal, con la premura de iniciar pronta administración eclesiástica, finalmente D. Gregório indicaba que había cerrado contrato con Francisco Alberxe, persona con la que tenía acordado los términos del viaje y que era encargado de llevarlo junto a su familia. El grupo familiar que acompañaba a estos religiosos era frecuente y puede inferirse que constituía una red de parentesco que, situados al margen de las responsabilidades eclesiásticas, podían movilizar réditos económicos y utilidades para atajar posibles incertidumbres y contratiempos asociados a la renta clerical. Luego de ser atendida la información sobre el contrato y la petición de embarcación, la corona ponía en marcha su gestión administrativa y en su misiva notificaba que *“a embarcação que o levasse se lhe passasse provizao de referencia, attendendo quanto era necessaria sua assistenca naquella cristiandade, e ao bem commum daquelle Estado”*¹⁴⁹.

Días posteriores a la solicitud de embarque, se mencionaba una provisión real concerniente a asistencias de costo para el sustento de D. Gregório en la región del Maranhão, a quien no sólo le preocupaba el envío de ornamentos para la realización del culto divino, sino también la entrega de casas necesarias para su vivienda y para los ministros eclesiásticos que habían de *“administrar justiça naquelle bispado”*. En consideración a este punto, el Consejo Ultramarino proponía la entrega de casas para su vivienda, regulado por lo que se observó *“com o Bispo de Pernambuco”* y *“con mais rasão, para o Maranhão por ser terra mais limitada”*. De tal manera, si bien se reconocían ciertas limitaciones financieras debido a la *“pobreza do Maranhão, adonde não ha rendimento da fazenda de V.A”*, se solicitaba que por cuenta de la corona se *“fisesse mercê ao suplicante da ajuda de custo na forma que se fizera ao Bispo de Pernambuco”* porque *“este Bispo hé hum relligiozo pobre”*¹⁵⁰. El obispado de Pernambuco constituía una experiencia de instalación diocesana reciente, de modo que se pretendía continuar con un mecanismo de gestión de la administración ya conocido. Por otro lado, a pesar de declararse explícitamente la pobreza del obispo y el correspondiente amparo en los costos que había de recibir, las advertencias desde Maranhão sobre el poco rendimiento

149 Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre a viagem do bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, de Lisboa para o Estado do Maranhão. 5 de dezembro de 1678. AHU, Maranhão. Cx 6, doc. 633.

150 Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre a provisão passada ao bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, relativa ás ajudas de custo que lhe foram concedidas para seu sustento. 29 de dezembro de 1678. AHU, Maranhão. Cx 6, doc. 635. En el diccionario español jurídico se define a la cóngrua como una “renta mínima de un oficio eclesiástico o de una capellanía para poder sostener dignamente a su titular”. En la actualidad, este modo de renta “en el Codez Iuris Canonici vigente ha caído en desuso” y sólo se emplea minoritariamente para retribución de clérigos en casos particulares, que se denota en el c. 281 de la jurisdicción católica. En: Real Academia Española (2016) Diccionario del español jurídico.

de la hacienda hicieron mella tempranamente en las asistencias de renta destinadas a D. Gregório, relatándose dificultades sobre el pago de la cóngrua¹⁵¹.

La miseria del rendimiento de la Hacienda en el Estado había sido informada por el gobernador Ignacio Coelho (1678-1682) a quien el Consejo Ultramarino le había encomendado la redacción de un informe sobre los rendimientos financieros del Estado. La rendición de gastos correspondientes a Maranhão era considerada como insuficiente, constituían recursos escasos y *“muito inferior a receita a despesa”*, por lo que se esperaba que en la capitania de Pará la situación fuese distinta, para que así resultase en un *“maior lugar do rendimento da fazenda V.A”*. El mal estado de la Hacienda real provocaba un clima de incertezas para el sustento de D. Gregório en la zona, así como de su familia y de los ministros de su junta que lo acompañaban. Por lo tanto, la situación significaba perfilar una fórmula novedosa.

Para solucionar esta problemática financiera, el Consejo Ultramarino informaba que por orden de la corona se asistiría al obispo *“pelo Tribunal da Meza e Conciência”*, organismo que velaría someramente por *“nomear a metade das denigdades com que posa fazer corpo (...) e acodir as funções da Igreja e Ponticaes”*. En cuanto a la congrua, el obispo haría préstamo y ofrecería de la suya *“mil cruzados para as dos cônego”* mientras se esperaba que los *dizimos* obtuvieran mayor rendimiento en la Hacienda Real para que *“se lhe a de inteiros toa a sua congrua, na forma da sua proposta, e as denigdades e mais cônegos no mesmo numero da see de Pernambuco”*. La proposición del Consejo era revisar y solucionar esta materia con brevedad, porque en el Estado requerían *“aquellas almas de Pastor o Prellado que as governe”*, lo que obligaba a satisfacer a los requerimientos de D. Gregório, en razón de *“o que se Prometeo ao sumo Pontifice (...) na criação daquele Bispado”*¹⁵².

El mecanismo de pago de la congrua al obispo y otros funcionarios de la sede del obispado se había informado meses antes por la corona. El despacho de estas informaciones correspondía al contexto de un escenario previo de la instalación definitiva del obispado y de sus funcionarios eclesiásticos. Esta comunicación era dirigida por el Consejo Ultramarino a Ignacio Coelho, que refería sucintamente al sustento de los eclesiásticos ligados a la

151 Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre as cartas enviadas pelo governador do Maranhão, Inácio Coelho da Silva, relatando as dificuldades em pagar a cóngrua ao bispo e mais dignidades do novo bispado como que sobrava dos dizimos da capitania. AHU, Maranhão. 22 de setembro de 1679. Cx 6, D. 639

152 Com o papel que apresentou Dom Frey Gregorio dos Anjos Bispo do Maranha sobre a necessidade que tem aquelle estado de sua pessoa e lhe aver de mandar nomear as denigdades que hao de servir na mesma fe, 26 de novembro de 1678, AHU, cod. 274, fol. 1.

estructura diocesana, en razón de solicitar que no se evitara el pago “*de suas congruas declaradas na provizao que se le passou*”¹⁵³. A modo de salvaguardar el efectivo pago de la renta clerical, en el caso de que en la capitania de Pará no hubiese recursos suficientes, la corona resolvía que aquellos costos fuesen pagados con los diezmos de Bahía.

Igualmente, ante la falta de cumplimiento del pago de la congrua, la corona decidía que lo faltante se pagase con los recursos de la Hacienda Real del Estado. Reconocían que por las posibles incomodidades que podía pasar D. Gregório, era necesario actuar por que hacía “*muita falta*” un obispo em el Estado “*e necessitava para vir de muito despendeo por ser Bispado criado de novo*”. De este modo, cumplir con los compromisos financieros era tanto “*para o pontifical*” como para una “*denigdade episcopal que ate agora não houve no dito estado*”. Para remediar estas dificultades, la corona hizo merced de ayudas de costo para la embarcación como para el viaje de sus oficiales, que era lo mismo “*que se deu ao Bispo de Pernambuco*”. Dicho auxilio financiero, dirigido a D. Gregório “*por ser relligioso pobre*”, fue de mil cruzados¹⁵⁴.

Estas modalidades de remuneración para el sustento demuestra una manera de ejecutar una política de apoyo económico, que ante una posible crisis de recursos en cierta capitania (Pará) se podía circunscribir a los recursos disponibles en otra región (Bahía) o a la misma Hacienda Real. De todos modos, a pesar de las tempranas indicaciones enviadas por la corona, pueden constatarse dificultades ligadas al financiamiento de la renta sacerdotal de D. Gregório desde los primeros meses de su administración. Entre las razones ligadas a esta dificultad, destaca el bajo rendimiento de la hacienda de la capitania de Maranhão y de Pará. La mantención de costos para el obispo estaba intrínsecamente ligado a los réditos económicos conseguidos en la zona.

El hecho de no dar abasto con los diezmos sobrantes de la capitania de Pará e incluir los de Bahía se debía a los inconvenientes que podían preverse para la administración de D. Gregório “*e ereccao da Seé, nomeação de dignidades, e cônegos*” requeridos para nutrir su ejercicio sacerdotal en el Estado y la “*cultura daquelas almas cessantes de Ministros da Igreja*”. Por esta razón, se puede visualizar una intención urgente por respetar los acuerdos realizados con la Sede Apostólica y procurar un mecanismo adecuado de rendimiento de los diezmos, porque cuando “*fez a concessão deste Igreja conjuntamente se lhe certificou q*

153 Sobre a cõgrua do Bispo mais dignidades para o pagarem”, 21 de março de 1679, AHU, cod. 268, fol. 24.

154 Sobre os seiscentos mil rs que faltão para emprestimo do conto levar de ajuda de mutio se lhe pague da fazenda real no dito estado. 21 de março de 1679. AHU, cod. 93., fol. 111.

havia rendimentos para sua ereccao". De igual manera, aún en consideración de los límites financieros descritos, se consideraba que el cómputo de las congruas *"debe corresponder á arbitrada a os mais Bispados Ultramarinos"* y que en el Estado de Maranhão-Pará había más razones *"porque a moeade que nelle corre he algodam e outras drogas da terra"*¹⁵⁵.

Con base en estas informaciones, D. Gregório estaba al tanto de la problemática financiera que impedía su arribo a la diócesis. Reconocía la imposibilidad de asistir con celeridad a su jornada eclesiástica por la falta de réditos en la Hacienda Real del Estado de Maranhão, que constituía una de las principales razones para no nominar *"as prebendas, e Dignidades da Sé, como ordenado por S. Santidade"* por lo que se contentaba sólo *"por hora com Ministros, que possão fazer corpo de cabido"*. Luego de hacer presente un buen ánimo *"e desejo (...) de ir ao servir a Deos, e a V.A em aquelle estado"*, asumía las imposibilidades de su sustento *"se V.A me não mercê mandar das no Reyno a ajuda de custo costumada"* para con estos beneficios *"conservar [su] autoridade sendo Bispo Religozo pobre"*, sin nadie que hubiera *"na praça quem queira assistir"*¹⁵⁶. Gestionar con eficacia el pago de la renta clerical a D. Gregório no era un asunto anodino. Esta acción procuraba limitar la intromisión del obispo en negocios lucrativos particulares, anexos a sus competencias jurídicas. En relación a este punto, Paula e Silva refiere a una carta regia de 1680, que preveía *"o remedio á reclamação do Bispo, sobre lhe pagarem, sem prejuízos, suas cõngruas; pois a um Clerigo e muito menos a um Bispo não facultam os cânones negociar, ou gerir empresas commerciaes"*¹⁵⁷.

Los Oficiales de la Cámara de São Luís fueron informados del nombramiento del obispo poco antes de la llegada de éste a la región. En una comunicación en la que se les negaba una propuesta de estanco que anteriormente habían solicitado, la corona aprovechaba para informar que, en el contexto de la conservación y mejora del Estado, el nombramiento de este clérigo era necesario *"para melhor aumento nosso e da christiandade"*¹⁵⁸. Esta referencia manifiesta que la nominación estaba motivada por una doble dimensión política, pues se reconocía que la asistencia del obispo debía influir tanto en el aumento de los intereses de la corona como también en los asuntos religiosos, asumidos como ámbitos dialogantes e

155 Consulta do Consejo Ultramarino ao principe regente D. Pedro, sobre as cartas enviadas pelo governador do Maranhão, Inácio Coelho da Silva, relatando as dificuldades em pagar a congrua ao bispo e mais dignidades do novo bispado como que sobrava dos dizimos da capitania. AHU, Maranhão. 22 de setembro de 1679. Cx. 6, doc. 639

156 Idem.

157 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922, p 79

158 Sobre o estanco dos 3 generos e direito das pecas. 4 de dezembro de 1677, AHU, cod. 268, fol. 20 v

inseparables. Por lo tanto, como cabeza eclesiástica de la región, D. Gregório debía actuar como figura bisagra, articulador de lo político y de lo religioso. En esta línea interpretativa, Paiva sostiene que históricamente pueden visualizarse diversos modelos de obispos: pastor, padre, santo, político e ilustrado. Hacia mediados del siglo XVII, la tradición de un obispo como buen pastor sería mudada, resolviéndose *“principalmente em guiar os bispos no exercicio dos seus poderes, especialmente o de jurisdição [...] que sabia governar a diocese e cujas virtudes eram sobretudo 'políticas’”*¹⁵⁹.

En 1679, finalmente, D. Gregório dos Anjos arribaba a la ciudad de São Luís, para ser abordado por los padres de Santo António en la punta de João Dias (Ponta d' Areia) quienes habrían acudido *“em busca delle com canoa não muito grande, e o levaram consigo a seu convento”*¹⁶⁰. Esta bienvenida afectó los planes iniciales de João Felipe Bettendorf y de los miembros de la Cámara de São Luís, pues aun habiendo asistido en *“a mais bella canoa de Santo Ignacio que havia em a cidade”* no lograron interceptar al obispo en su arribo a la ciudad, lo que motivó que asistieran con prisa a la Iglesia de Santo Antonio, lugar en que el obispo *“se poz de pontifical em sua cadeira, deante de alta-mor (...) com a bencao a todos que concorriam para o ver e saudar”*. Esta mudanza de planes habría sido advertida por D. Gregório, pues como indica Bettendorf en sus crónicas, el obispo le representó que *“lá em o reino me diziam que a primeira pessoa que me havia de vir receber era o padre reitor do Collegio com os mais padres da Companhia, mas vossa paternidade nem ver-me veiu ao navio”*¹⁶¹.

El malentendido sólo pasó a ser un hecho anecdótico y no tuvo efectos negativos en las relaciones entre estos dos religiosos, pues D. Gregório habría quedado satisfecho con la explicación de Bettendorf. Luego de unos días de descanso en la Iglesia de Santo Antonio, correspondía al obispo hacer la entrada ceremonial a la ciudad¹⁶². Este acto religioso, que simbolizaba la entrada oficial del eclesiástico a la diócesis, contó con una activa participación de Bettendorf, quien habría mandado a *“levantar um bello arco triumphal”* que ubicó delante

159 PAIVA, José Pedro. Op. Cit., 2006, p.

160 BETTENDORF, João Filipe. Op. Cit., 2010, p.327

161 Idem.

162 La realización de estas ceremonias respondía a un rito de entrada con el que debía ser recibidos los obispos en sus diócesis. En un texto del siglo XVII, referido a los privilegios y derechos de estos religiosos, se indicaba que en sus entradas a las diócesis, los obispos debían *“ser festejados, e recebido do clero, e povo com muita festa, e como ella deve ser levado á Igreja”,* pues estos eran *“legados de Christo na terra”*. Este modo de recibimiento, emulaba la entrada de Jesucristo en Jerusalén, donde *“sahio o pobo a recebelo”*. Véase: Lucas de Andrade, **Acçoens episcopales tiradas do Pontifical Romano e cerimonial dos bispos com hum breve compendio dos poderes e privilegios dos bispos**, Lisboa, Joam da Costa, 1671, p. 76

de la Iglesia del Colegio de Nossa Senhora da Luz, adornado con diversos ornamentos y enriquecido por emblemas “em que se decifravam e descrevia em verso heroico todos os modos de pescar homens ou almas ao Senhor pelo pregao evangelico pertencente ao cargo do bispo”¹⁶³.

La Iglesia de Nossa Senhora da Victória, que ya se encontraba erigida como Catedral, fue otorgada como sede a las funciones del obispo. En cuanto a sus labores eclesiásticas, se le exigía que durante su administración diocesana creara en el Estado “*tantas Dignidades, Conezias, Prebendas, e outros Beneficios*” así como todo lo necesario “*para o culto divino*” que merecían los moradores de la región. Aparentemente, la aplicación de estas exigencias religiosas era fruto de la negociación y una síntesis política de la creación de la diócesis, pues se explicitaba que las condiciones de esta materia eran “*do consentimento de D. Pedro e dos Reis de Portugal*”, quienes debían otorgar con certera rapidez y conveniencia la “*congrua suficiente por elles determinada*”¹⁶⁴. En los Annaes históricos do Maranhão, Berredo indica que D. Gregório residió en la ciudad de São Luís hasta 1680, año en el que se trasladó de morada para la ciudad de Belém, donde hizo entrada pública y recibido con festividades, por un pueblo “*que não se achava menos necessitado dele*”¹⁶⁵.

En el ámbito jurídico, la Santa Sede explicitaba que el Obispo debía ejercer “*jurisdição episcopal e tudo o que respeita ao munus episcopal*”, en tanto que tales competencias constituían un asunto lógico y natural de la administración diocesana, pues así también “*fazerem todos os outros Bispo do Portugal em suas Dioceses*”¹⁶⁶. Sobre este punto, que parecía un asunto de perogrullo, se establecían y clarificaban los contornos de la pista de jurisdicción del obispo, de modo que sus funciones se limitasen a un canon episcopal. Mediante la demarcación de estos límites jurídicos episcopales, que constituía una realidad común en la nominación de obispos, se aseguraba y legitimaba la completa separación con las competencias seculares.

163 BETTENDORF, João Filipe. Op. Cit., 2010, p. 328. Aquellos versos heroicos indicados por Bettendorf correspondían a un panegírico. Los panegíricos estaban vinculados con el ámbito sublime de la epopeya. En ellos se pueden identificar una serie de características, tales como: el relato de acontecimientos cercanos; la coincidencia con una misma persona, que es el actor principal y destinatario; la alabanza de sus hazañas y merecimientos y/o de sus procedimientos y recursos épicos. Cf. ALVAREZ, Dulce Estefanía. Epopeya heroica, poema histórico, panegírico poético: un intento de definición. En Los géneros literarios: actes del VII Simposi d'Éstudis Classics 21-24 de Março de 1983. Universitat Autònoma de Barcelona, 1985. p. 55-72.

164 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922, p. 54

165 DE BERREDO, Bernardo Pereira. **Annaes historicos do estado do Maranhão**: em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718: offerecidos ao augustissimo monarca d. João v. nosso senhor. Typographia maranhense, 1849.

166 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit., 1922, p. 55

A manera de resumen, las materias exhibidas en la documentación regia examinada, pueden sintetizarse como sigue: expresas problemáticas de financiamiento respecto al arribo del obispo a la diócesis, del pago de su renta clerical y la entrega de viviendas para sus ministros; un manifiesto reconocimiento del mal estado de la Hacienda Real en la región; la intención de establecer mecanismos de pago al obispo mediante los diezmos de otras capitanías, en razón de cumplir los compromisos dispuestos con la Santa Sede; información recibida por funcionarios locales, en referencia al papel del obispo con las tentativas de mejora y aumento del Estado; indicios de las relaciones establecidas entre D. Gregório y religiosos, expresadas en la pequeña controversia con Bettendorf y la entrada ceremonial a la ciudad; y por último, ciertas materias contenidas en la Bula de erección, que disponía la relevancia de sus funciones eclesiásticas y especificaba los dominios jurídicos del obispo.

Por consiguiente, enseguida al proceso de nominación y en las vísperas del arribo de D. Gregório a la diócesis, las consultas e informaciones del Consejo Ultramarino denotaban el involucramiento de las autoridades y organismos locales, en razón de volver eficaces diligencias e instrucciones. Las informaciones del gobernador, la presencia de las compañías religiosas y la información promovida a los Oficiales de Cámara de São Luis, permiten apreciar un cuadro representativo del cuerpo de agentes con los que D. Gregório se relacionará durante su administración. Mediante sus órganos administrativos y el cuerpo de funcionarios reales, la corona procuraba gestionar la instalación del obispado sobre la reciente diócesis erigida en un dominio periférico. Primordialmente, esto se realizó con respuestas a peticiones y otorgando provisiones, pues en el centro estaba el rol evangelizador, político y jurídico que podía movilizar el obispo nominado.

En este sentido, precisa enfatizarse que D. Gregório dos Anjos tuvo un controvertido papel político y económico durante su administración como primer obispo de Maranhão. Pero antes de ingresar en este análisis, en el próximo tópico se presentarán las estrategias utilizadas por la corona sobre el reparto de mano de obra indígena, entre 1677-1686. El objetivo es comprender la importancia central de esta cuestión en la vida política local, la ligazón entre la creación del obispado y el reparto de mano de obra indígena, junto a los cambios que se observa en las provisiones.

CAPÍTULO 5

PROVISIONES Y LEGISLACIONES REGIAS: EL OBISPO Y EL REPARTO DE MANO DE OBRA INDÍGENA

Desde la segunda mitad del siglo XVI, los asuntos concernientes a la administración de las poblaciones indígenas tuvieron una notable relevancia para la política de la corona. Esto se aprecia en la publicación de diversas leyes y provisiones que constituyeron un intento para instalar una posición política respecto a la libertad de los indígenas. Para situar los motivos y alcances de estas normas, es pertinente conocer el contenido de su producción. Este ejercicio de revisión documental permite trazar una genealogía explicativa, la cual nos ha de permitir reconocer permanencias y cambios de una determinada política regia a lo largo del tiempo. Para fines de nuestro trabajo, relevaremos provisiones y leyes que desde la segunda mitad del siglo XVII fueron publicada para tener efecto en la región de Maranhão. El cuerpo de normas regias, respecto al modo de uso de la fuerza de trabajo de los indígenas, constituía una pieza relevante para la explotación de géneros dispuestos para la comercialización, el rendimiento de la hacienda real, la mantención de una buena convivencia entre moradores y religiosos, entre otros aspectos.

Para Perrone-Moisés, la legislación y la política de la corona portuguesa referida a los pueblos indígenas del Brasil colonial puede ser calificada como contradictoria, oscilante e hipócrita. Estos adjetivos críticos pueden servir como una síntesis del contenido legislativo y político que la corona aplicó respecto a la mano de obra indígena, principalmente entre los siglos XVI, XVII y XVIII. Los epítetos utilizados por Perrone-Moisés no son aventurados, pues definen una política real que operaba a corto plazo y que impedía trazar una ruta legislativa coherente, duradera y consecuente en los dominios ultramarinos. Entre los puntos claves para comprender esta política legislativa, se pueden destacar aspectos como: el lugar central de la libertad de los indígenas; un diseño jurídico con una menor elaboración en comparación a España; y por último, la existencia de un cuerpo legislativo unificado, en tanto que el derecho colonial en Brasil dependía directamente del derecho portugués.

La legislación sobre los indígenas se articuló sobre un ordenamiento político particular: descimentos, aldeamento, repartición de mano de obra, entre otros. Respecto al

trabajo indígena, Perrone-Moisés destaca el sistema de aldeamento como la realización de un proyecto colonial que garantizaba la conversión de indígenas, la ocupación de territorio y la defensa y reserva de mano de obra indígena. De manera general, las provisiones establecieron que el modo común de repartición de la mano de obra para la realización de labores se ejecutase mediante la entrega de una tercera parte de los indígenas aldeados, aunque en algunas ocasiones se fijó la entrega de la mitad. Estos modos de repartición, que pretendían beneficiar principalmente a los moradores, no tuvieron concordancia con un buen trato hacia los indígenas. En efecto, generalmente la libertad de los indígenas no fue respetada a cabalidad, con plazos de labores desobedecidos y salarios no pagados¹⁶⁷

En 1647, la corona publicaba una ley que reconocía la libertad de los indígenas, que permitía que éstos ejercieran labores libremente y que imposibilitaba que fuesen administrados por moradores. El motivo esgrimido para reconocer tal libertad, que negaba una subordinación o dependencia de los indígenas aldeados, estaba motivado por el gran perjuicio que, para el estado de Maranhão, implicaba la administración éstos por parte de portugueses. Para la corona, el mal uso de estos indígenas administrados tenía serias consecuencias negativas, ya que *“em breves dias de serviço, ou morrem a pura fome e excessivo trabalho ou fogem pella terra dentro onde poucas jornadas perecem”*¹⁶⁸.

Este intento legislativo no causó una recepción favorable en la región, más fue al inverso. Indicábase que, ante la prohibición general de tener cautivos, no hubo utilidad alguna para el estado, sólo causa de perturbación entre los moradores e inconvenientes por la dificultad *“quase impossivel de praticar dar-se liberdade atodos sem destincão”*¹⁶⁹. Por aquello, la revisión de esta materia implicó una mudanza de acción, con la publicación de una provisión en 1653, derogándose toda la materia legislativa anterior que contrariara lo dispuesto. La nueva disposición permitía el cautiverio, pero sólo en razón de determinadas circunstancias, cuestión que fue recalcada en 1655.

En términos de plazo, la materia sobre el cautiverio mudó en pocos años. La problemática volvía a recaer en el modo de administración de los indígenas, que movilizó diversas dificultades entre los moradores y religiosos de la Compañía de Jesús. De tal modo,

167 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). **História dos índios no Brasil**, v. 2, p. 116-132, 1992.

168 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Ley por que S. Magedade mandou que os índios do Maranhão sejao livres, e que não haja administradores nem administração nelles, antes possuão livremente servir e trabalhar com quem lhes bem estiver e melhor lhes pagar seu trabalho. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 17

169 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Provisão sobre a liberdade e captiverio do gentio do Maranhão (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 20.

las provisiones de 1658 y de 1663 recuperaba materias concernientes a la libertad de los indígenas, acentuando esta última que en la administración de éstos, los religiosos de la compañía o de cualquier otra religión no tenían “*jurisdição algua temporal sobre o governo dos Indios*” ni tampoco posibilidad de tener “*aldeas proprias de Indios forros de ademenistração*”. Esta indicación era un guiño político a los moradores de la ciudad, quienes habían iniciado una revuelta en 1661 y que resultó en la expulsión de los jesuitas en el Estado. Iniciado el movimiento y reunidos en la Cámara, éstos habrían obligado al rector del colegio, padre Ricardo Crew, a firmar un documento en el que los padres aceptaban “*abdicar da jurisdição temporal que tinham sobre as aldeias de indios livres*”¹⁷⁰.

Por otra parte, la repartición de los indígenas era expuesta con claridad: las cámaras del Estado elegían un repartidor, que junto al párroco de cada aldea debían realizar con igualdad. Mientras el repartidor debía considerar la cantidad de indígenas que cada morador requería, el párroco debía apuntar aquellos indígenas que debían servir en la tarea. En este proceso, el rol de los religiosos no estaba completamente ausente. Las cámaras podían requerir de ellos, para que cuando fuere necesario, junto al cabo de escolta, realizaran entradas al sertão para el rescate de indígenas, lo que no podía posibilitar que aquellos religiosos “*nem para si nem para sua Religgiao*” pudieran “*trazer escravos*” ni que éstos fueran suyos “*nem da religião*”¹⁷¹. A pesar de ciertas limitaciones, se explicitaba que los religiosos podían continuar con sus misiones en la región de Maranhão, pero con excepción del padre António Viera.

Principalmente, en la Amazonía del siglo XVII, el sistema laboral de los indígenas estuvo definido por un complejo aparato legal. El contenido legislativo de la corona portuguesa, respecto a la libertad de los indígenas, que no solo se vinculó de modo complejo y problemático a la región del Maranhão sino que también a otras regiones, “*determined the functioning of the Christian missionary communities (the aldeias, where Indians were indoctrinated), the limits and types of missionaries temporal jurisdiction over the Indians, the bringing of Indians workers among the settlers, clerics, an the authoritires (repartição)*”¹⁷².

170 CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados clamores” queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006, p. 160

171 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Provisão em forma de ley sobre a liberdade dos índios do Maranhão e forma em que devem ser administrados no espirital pelos religiosos da companhia e os das mais religoes de aquelle Estado (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 30-31

172 DONOGHUE, John ; JENNINGS, Evelyn P. **Building the Atlantic empires : unfree labor and imperial states in the political economy of capitalism**, ca. 1500-1914. [S.l: s.n.], [s.d.].

Fragoso sostuvo que la aplicación de diplomas regios (particularmente la ley de abril de 1680 y el regimiento de misiones de Maranhão de 1686) suponían que los indígenas no constituían apenas una mano de obra, sino que un aspecto relevante para la consolidación y defensa del Imperio¹⁷³. Empero, con anterioridad y posterioridad a la creación de la diócesis, así como con la aplicación de los diplomas reales referidos, en el Estado de Maranhão y Grão-Pará la situación relativa a la organización de los asuntos eclesiásticos y la relación política entre agentes locales, puede caracterizarse como un escenario de continuas controversias. En este sentido, Hoornaert reconoce la presencia de diversos períodos de conflictos, que tenían como problemática principal los derechos sobre la mano de obra indígena¹⁷⁴.

La administración de los indígenas traía consigo la problemática de los límites entre el poder temporal y el poder espiritual. En un marco de interpretaciones diversas sobre las normas regias, tanto por moradores como por religiosos, los límites del poder costaban fraguarse con efectividad política. De ahí puede comprenderse una modalidad general del contenido de las provisiones, que regían como marcos abarcadores del conjunto de actores locales de una región. Las interpretaciones erróneas y las continuas mudanzas de contenido, permiten visualizar el carácter contradictorio y oscilante de las legislaciones. En estas circunstancias, la instalación de la nueva diócesis en la región, abrió un campo de acción novedoso e insospechado respecto a la aplicación de políticas sobre los indígenas en el Estado. La nominación de un obispo podía constituir un modo de refuerzo a las políticas reales, como también un mediador natural para la conservación de buenas relaciones con los actores religiosos.

La mano de obra indígena era fundamental para la economía de la región. En el centro estaba el debate entre la protección de la libertad de los indígenas como los medios de acceso a la mano de obra indígena, tanto por intereses económicos como por no erosionar en exceso los poderes locales. La práctica más común de repartición correspondió al descendimiento, que se trataba de una reducción negociada. Los indígenas instalados en aldeas religiosas (aldeias) gozaban de una teórica libertad, aunque debían prestar servicios de trabajo a la corona, misioneros y moradores particulares. El reparto y el control de esta mano de obra indígena fue un objeto de pugna entre los distintos actores locales.

173 FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686 – 1759). In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazonia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

174 HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., 1990.

En el año de creación del obispado, las aguas no corrían con total serenidad respecto a la convivencia entre la administración local y algunos religiosos. Pedro César Meneses, gobernador y capitán general del Estado de Maranhão y Grão-Pará, informaba sobre un complot en contra de su administración. Los denunciados eran clérigos y religiosos de la orden de Nossa Senhora das Mercês, a quienes denominaba como criminales¹⁷⁵. El contenido del documento consultado es ilegible, por lo que no conocemos las causas ni los motivos de esta conjuración, pero su existencia manifiesta las relaciones tensas y conflictivas que caracterizaron este período. El evento no pareció tener efectos serios, pero otorga luces sobre un panorama complejo y hostil. No obstante, una consulta del Consejo Ultramarino, fechada en julio de 1678, describe algunos puntos sobre la conjuración denunciada por Pedro César Meneses, relatándose que Simón de Costa, morador de la ciudad, junto a dos clérigos de Nossa Senhora das Mercês, intentaron “*levantar aquella povo contra ele governador*”, ofreciéndose en dicho complot “*dito Simao da Costa a matalo*”¹⁷⁶.

En diciembre de 1677, la corona publicó la “*Provisão em forma de ley sobre o cabo de escolta das Missões do Maranhão e repartição dos Indios*”. En un ambiente de creciente control político sobre la zona, parece pertinente indicar que esta legislación pretendía adaptarse al contexto de creación del obispado. En su contenido inicial, que apunta primordialmente a la relevancia del gobierno espiritual, se manifiesta una relación con la reciente creación diocesana, indicándose la utilidad de la nominación del obispo en la región “*para melhor se acudir ao bem das almas, assim de meus vasallos como de ruduzir a feé quantidade de gentio de aquelle Sertão*” para que todos tuvieran “*pastor que no espiritual lhes assista e governe conforme aley de Deos*”. Por esta razón, para la conveniencia de Dios y de la Corona, se declaraba la existencia de la nueva creación diocesana, que para el príncipe regente, D. Pedro II “*houve por bem houvesse en nomear Bispo para o Estado do Maranhão*”¹⁷⁷.

Pero más allá de la dimensión espiritual, el propósito legislativo de la provisión era renovar determinados asuntos sobre la administración de indígenas que, aun resueltos con

175 Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Pedro César de Meneses, para o príncipe regente, D Pedro, sobre a conjuração que contra si intentou o homiziado Simao da Costa de Sousa juntamente com dois outros criminosos clérigos e religiosos da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. AHU, Pará. 12 de novembro de 1677. Cx. 2, Doc. 169.

176 Consulta do CU ao príncipe regente D. Pedro, sobre a conspiração de que foi vitima o governador do Maranhão, Pedro César de Meneses, por parte de alguns religiosos e pessoas seculares. Lisboa. AHU, Maranhão. 29 de junho de 1678. .Cx. 6, doc 630

177 Provisão em forma de Ley sobre o cabo de escolta das Missões do Maranhão e repartição dos Indios. Lisboa, 4 de dezembro de 1677, cod. 268, fol. 26-26 V.

anterioridad en una Provisión de 1663, procuraban ser decretados de modo distinto y de mejor forma “*para maior augmento do mesmo estado*”¹⁷⁸. Mientras que la legislación anterior (1663) daba responsabilidad a las cámaras del Estado de Maranhão para que “*no principio de cada anno elejao um repartidor que com o Parrocho de cada aldea fação a repartição com igualdad*”¹⁷⁹, la nueva legislación (1677) otorgaba responsabilidad al obispo nominado o al misionario de religión en la junta de repartición.

En concreto, la provisión de 1677 integraba al obispo en la denominada junta de repartición, quien iniciaba el procedimiento en compañía del pastor de la aldea y ministro de mayor grado de Justicia, para que luego la intervención se realizase con *participación* “*do Indio mayoral da mesma Aldea e do Governador e Capitão General*”. Tal como veremos más adelante, esta última materia, que refería a la intervención del gobernador en el proceso de repartición, no estaba en los planes de la corona. De igual manera, como D. Gregório ocupaba un sitio en esta provisión, se explicitaba que ante su eventual ausencia asistirían en la repartición “*a pessoa que elle nomear*” y que mientras no arribase al Estado a administrar su diócesis, podían ocuparse de este asunto “*os dous Prelados actuaes da Companhia de Jezus e Santo Antonio e em falta de alum delles o Prelado actual das outras Religoes que tiver mais tempo de Prelado do seu trienios*”¹⁸⁰.

Debido a las controversias que antecedían este contenido legislativo, la corona interpelaba a la responsabilidad que tenían los funcionarios reales y la población del Estado en el cumplimiento de lo dispuesto. La intención era deshabilitar cualquier espacio de interpretación errónea y de paso incorporar a un alto cuerpo de funcionarios en una tarea legislativa relevante. La exigencia era que el Gobernador y Capitán General, Capitanes, Oficiales de Cámaras y Ministros, Oficiales y toda persona del Estado de Maranhão “*de qualquer qualidade e condição*” cumplieran cabalmente lo dispuesto en la provisión con fuerza de ley “*muito inteiramente como nella se contem*”, de manera que no hubiese “*duvida ou interpretação algua*”¹⁸¹. Meses antes de la publicación de la provisión, el procurador de la corona solicitaba a la corona que no alterase las materias sobre la repartición de indígenas, porque sobre tales disposiciones nunca van a “*deixar de houver queixas (...) e se as não fazer*

178 Ibid., 1677, fol. 26

179 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Provisão em forma de Ley sobre a liberdade dos Indios do Maranhão e forma em que devem ser admenistrados no espirital pellos Relligiosos da Companhia e os das mais Religioes de aquelle Estado (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 30

180 Ibid., 1948, p. 30

181 Ibid., 1948, p. 30

o governador, as farão outros” exigiendo así *“que não se deve alterar nada sobre o cautiverio dos indios”*¹⁸².

La presencia de religiosos en el proceso de repartición no era materia novedosa y correspondía a una ligazón común entre la esfera política y religiosa, que caracterizaba a las medidas de la corona de la época. En ese contexto, negar una responsabilidad a D. Gregório en el proceso de repartición podría haber resultado en una minimización de los propósitos políticos que podía movilizar la reciente diócesis creada. Así pues, la aparición del obispo en la legislación de 1677 no correspondió a un intento fútil ni insustancial, sino que residía en ello una razón política que otorgaba valor a la nominación de la corona.

A pesar de no corresponder a una legislación restrictiva que contemplara unilateralmente al obispo, pues se incluía a variados representantes seculares y religiosos en la repartición, la aplicación de la provisión no tuvo una recepción favorable en las autoridades locales. Esto puede evidenciarse en el envío de una carta desde Lisboa a los oficiales de la Cámara de Maranhão, escrita en marzo de 1679, que respondía a quejas sobre la repartición de indígenas realizadas por religiosos, sucedidas mientras el obispo aún no se presentaba a su administración diocesana. En ella D. Pedro II exigía a las autoridades locales guardar la provisión de 1677, sosteniéndose que aquella norma, aún mientras el obispo no estuviese en el Estado, se debía *“observar inviolavelmente e sem alteração”* y que D. Gregório embarcaría con prontitud para *“poder cesar o que me representastes”*.

La comunicación real insistía que en esta materia *“quando os procedimentos dos Relligiosos não sejo com delles se espera”* o existiesen razones para alterar las órdenes publicadas, sólo en tal caso se consideraría el medio *“mais connveiente ao serviço de Deos e comviniencia desses moradores”*¹⁸³. Por tal motivo, no constituyó una acción menor que estas advertencias de la corona, en las que se insistía sobre el modo en que debía realizarse la repartición, fueran posteriormente representadas tanto para Ignacio Coelho da Silva, gobernador de Maranhão (1678-1682) como para D. Gregório dos Anjos, obispo de la diócesis (1679-1689)

La intervención del gobernador en el procedimiento de repartición, contenida en la provisión de 1677, habría causado sorpresa en D. Gregório. La participación de esta autoridad

182 Consulta do C ao p r D Pedro, sobre o que escreveu o governador do Maranhão, Pedro César de Meneses, acerca do estanco de ferro, aco, facas e velório que foram remetido do reino e outros assuntos particulares. AHU, Maranhão. 20 de setembro de 1677. Cx. 5, doc. 613

183 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Se mandar guardar a Provisão de 1677 a respeito da repartição dos Indios. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 48

local como interventor no estaba en los planes ni al parecer en las instrucciones recibidas por D. Gregório y constituyó un asunto que pretendió zanjar antes de arribar a la diócesis, por lo que solicitó revisar la materia en cuestión. Esta petición del religioso tuvo recepción favorable en la corona, que decidió rectificar y suprimir del procedimiento el papel que se había otorgado a los gobernadores, lo que se tradujo en una provisión corregida que se entregó a D. Gregório antes de iniciar su viaje. Con esta nueva redacción legislativa, en marzo de 1679, Ignacio Coelho era informado sobre rectificación, se le indicaba que la anterior norma contenía una mal interpretación del procedimiento “*por equivocação do oficial que a fes*”¹⁸⁴ y que consistía en un error que debía ser enmendado.

La insatisfacción de Coelho fue evidente e intentó hacer caso omiso a esta materia, representando a la corona que no daría cumplimiento a la provisión corregida proporcionada al obispo. Había transcurrido un año de la notificación rectificadora de la anterior normativa, con D. Gregório ejerciendo sus funciones episcopales en el Estado y participando en los procedimientos de repartición de indígenas. Mientras tanto, Coelho demostraba resquemores a la notificación regia, argumentando a la corona que al ir a gobernar Maranhão “*devia V.A servir-se de que a repartição dos indios se fizesse com a sua intervenção*”, pues com antecedencia esta se hacía “*com húm juiz ordinário*”. El Consejo Ultramarino exigía a Coelho proceder con buen celo, tal como lo había hecho con anterioridad “*nos postos que ocupou como no governo da Parahiba*” y que la resolución era inexpugnable “*excludosse nella a sua emtrevenção*”. La postura del gobernador era vista por el Consejo Ultramarino como “*materia tão grave*” que debía ser vigilada y pasar las órdenes necesarias a fin de evitar “*as alterações e perturbações que podem haver naquele estado no ponto desta jurisdição*”¹⁸⁵.

En el plano de las utilidades económicas privadas, algunas competencias de los gobernadores del Estado fueron vedadas. Esta materia repercutía directamente en estos funcionarios, pues no sólo les era negada la posibilidad de intervenir en el proceso de repartición, sino también su participación en el comercio. El propósito de la corona era limitar la intromisión de los gobernadores en los asuntos comerciales de la región y en la administración de los indígenas. El empeño real parecía abocarse a eliminar las acciones individuales de enriquecimiento privado a costas de negocios que podían gestionarse para

184 Sobre a ley que se fes sobre os índios se comprir e acerca da equivocação que houve nella. Lisboa, 24 de março de 1679, AHU, cod. 268, fol. 24 v

185 Sobre o que representa o governador do Maranhão Ignacio Coelho da Silva acerca de não dar cumprimento a provizao que se passo ao Bispo daquele estado, sobre a repartição dos índios a queixa que faz mesmo Bispo e vao os papeis”, 26 e outubro de 1680, AHU, cod. 274, fol. 16

beneficio de la malograda hacienda real. El 30 de marzo de 1680, en las vísperas de la publicación de la nueva provisión sobre la repartición de indígenas, mediante un alvará y copia de provisión enviado a Ignacio Coelho se informaba sobre la prohibición de beneficiarse por cuenta del “*commercio, mercancia ou cultura alguma*”, privándoles de “*cobrar dividas alheias*” como de “*mandarem ao certão buscra drogas, nem tomarem Indios das aldeas*”¹⁸⁶.

La renovación de esta orden restrictiva de comercio y negociación, también negaba al obispo o a cualquier otra persona, la posibilidad de tomar a los indígenas de las aldeas para beneficio propio, de manera que sólo podían servirse “*dos que lhe forem dados na repartição*”. A pesar de estas limitaciones, la restricción de comercio no pareció golpear con fuerza desmesurada a Coelho. Mediante una resolución real fue beneficiado y corrió con ventaja ante sus pares, pues sólo a este gobernador se le permitió “*poder cultivar cação*” para que con su ejemplo “*se animarem os moradores ao fazer*”. Este permiso único tenía algunas condiciones inamovibles, entrelazadas con las órdenes sobre la administración del trabajo indígena, en tanto que para las labores del cultivo de cação se le entregaban “*os Indios somente necessários*” que correspondían a una “*dezima parte dos que houver para repartir*”. El beneficio concedido a Coelho, expresado en la exclusiva venia para cultivar y la entrega de mano de obra indígena limitada, no podía resultar en una desventaja para los moradores, a quienes se les debía entregar siempre “*ao menos as nove partes*” de los indígenas a repartir.

En la búsqueda de un escenario armonioso y de sana convivencia entre las partes involucradas, para la conveniencia de una repartición ceñida a las órdenes emanadas, se añadía un acto político-simbólico: el juramento ante el obispo. Antes de iniciar la repartición, se exigía que todos los involucrados en el proceso debían tomar “*juramento que les dará o Bispo*” en razón de actuar “*fiel e verdadeiramente conforme a razão e iustiça*”. Aquel juramento se consideraba como un término o contrato firmado, del cual sólo D. Gregório estaba exento “*por sua denigdade*”, la que le daba crédito suficiente para actuar justamente¹⁸⁷.

En marzo de 1680, la Junta de Misiones presentaba una consulta al príncipe regente, D. Pedro II, sobre un plan presentado por el padre António Vieira en relación a los indígenas de Maranhão. A Vieira se le había encomendado escribir una información sobre los medios

186 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Para o governador do Maranhão. Com o alvará que prohiu o commercio aos governadores (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948.

187 Sobre os índios do Maranhão. Lisboa, 29 de março de 1680, ANTT Decreto CU TT Folha 60

necesarios para adelantar las misiones y la conversión de la población en la región. Luego de asistir a cada uno de los puntos del plan, los miembros de la Junta sugerían a D. Pedro II que mandara “ordenar a recondução dos Indios as Aldeas e a repartição delles na forma q aponta”, de modo que se escribiera “ao Governador, Bispo, e Ouvidor Geral” para que de este modo “prompta e effetivamente se execute por não haver de prezente outro algúm meyo de se descer gentio, assim para o trazer ao conhecimento da feé, como para o serviço; e conservação daquelle estado”. De igual manera, la solicitud de los miembros pasaba por observar las disposiciones de la ley de 30 de julio de 1609, que tenía como propósito principal encomendar “aos Religiosos da Companhia hir ao certão pelo muito conhecimento e exercicio q tem desta materia” por razón del “credito e confianca q os gentios delhes fazem (...) para os domesticar assegurandosse a sua liberdade”¹⁸⁸.

En este contexto de propuestas de conversión, administración y reconducción de la población de aldeas, sumado a los prematuros conflictos y en razón de que las dificultades sobre la administración de los indígenas no cesaban, la corona decidió modificar la anterior provisión de 1677. En 1680 se establecieron dos normas relevantes, ambas publicadas el 1 de abril de 1680: la “Provisão régia sobre a repartição dos índios no Maranhão” y la “Lei sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. Este nuevo modelo legislativo era más extenso y sus páginas contenían una interpretación más pormenorizada de la situación de la mano de obra indígena.

La ley de 1680 indicaba que la repartición se realizara tripartitamente, esto es: una parte, en la aldea; otra, para el servicio de los moradores; la última, como acompañamientos a los misioneros en sus misiones. En este proceso tripartito de repartición, eran responsables el obispo, un prelado de los franciscanos de Santo Antonio y una persona electa por la cámara. Por consiguiente, la elección de esta terna permitía establecer una adecuación entre miembros de instituciones diferentes, pero con una actividad articulada en torno a un propósito común. Pero como en ocasiones anteriores a esta disposición, aunque la terna representa un interés en demostrar un equilibrio de poderes, no podía asegurar una armonía entre sus miembros. En términos concretos, estas autoridades disponían de una responsabilidad privilegiada, pues en ellos recaía la autorización y vigilancia de la movilización de indígenas, que correspondían a una amplia y cotizada fuerza de trabajo. Concretamente, en el contenido de estas legislaciones, D. Gregório seguía formando parte de la junta de repartición y ocupaba también

188 Consulta (minuta) da Junta das Missoes ao príncipe regente, sobre o plano apresentado pelo padre António Vieira sobre os índios do Maranhão. AHU, Maranhão. 9 de março de 1680. Cx. 6, Doc. 646

un rol consultivo, pues la norma indicaba que para el progreso de aquellas misiones darían “*conta o Bispo, Governador e Prellados das Religoes de aquelle Estado pelo Conselho Ultramarino epela Junta das Missões, e este se executará como nellas se conthem*”¹⁸⁹.

Los procedimientos sobre repartición no estuvieron supeditados únicamente a la mano de obra indígena. También se comunicaba sobre la distribución de personas negras en la zona, en tanto se argumentaba que era el “*meyo mais conveniente de aumentar, e conservar o estado do Maranhão*”. La utilización de este argumento era frecuente y constituía una corriente fuente de validación política para legitimar la entrada de nueva mano de obra esclava, en razón de beneficiar a los moradores. La carta informaba que un individuo de nombre Joseph, a quien se le había reservado un *assento*, se veía en la obligación de meter personas de Angola y Mozambique. La corona pretendía ser cuidadosa con este asunto, en parte por el escándalo con “*que procediao os moradores com os Indios*”, por lo que se consideraba “*acomodar as conveniencias dauqeles vassalos*” ajustando la forma en que debían ser repartidos y los “*preços por que se hao de dar aquelles moradores*”.

En vistas del *assento* otorgado por la Hacienda Real, el Consejo Ultramarino resolvía realizar una separación en el procedimiento de repartición de aquellos individuos negros, a contracorriente del mecanismo utilizado para repartir indígenas. La propuesta era que en la capitanía de Pará se repartiesen por el Gobernador y el Oidor general, mientras que en Maranhão por el Obispo y el Proveedor de la Hacienda, con el requerimiento de que en ambas regiones “*seya com tal igualdade que se não queixem aquelles moraores desta repartição*”. Para eludir estas posibles complicaciones, se ordenaba a estos repartidores que “*nesta distribuição se não valher pera sy nem para seu serviço destes escravos*”¹⁹⁰.

Por otro lado, también se procuraba cuidar el cabal cumplimiento de los asientos de contrato, confirmados por la publicación de un Alvará de 1682. La comunicación de esta información, que era dirigida a diversos funcionarios locales, oficiales de cámara y al obispo, se consideró como un logro importante para el Estado, pues constituía un motivo de celebración por la correcta “*convervação do bem publico*”. El amparo de esta voluntad regia, que intentaba se ejecutase dicho contracto con responsabilidad política, exigía a D. Gregório que actuara conforme al Alvará, para que así “*se execute e observe o que nella esta*

189 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Provisão sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a converSão d'aquella gentilidades aos Religiosos da Companhia de Jesus (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 56

190 Sobre a forma que há de houver na repartição dos negros que Josep se obriga a meter no estado do Maranhão. Lisboa, 21 de fevereiro de 1681, AHU, cod. 274, fol. 24

desposto”, de manera que interviniese “*com nosso poder e dignidade*” para la “*conservação desses moradores*”¹⁹¹.

En todo caso, la publicación de las normas anteriores (1680) causó nuevamente diversos conflictos entre los moradores, las órdenes religiosas y el obispo. Marcia Mello apunta que, por las diversas problemáticas referidas a la administración de los indígenas, D. Pedro II resolvió constituir una *Junta das Missoes*, que en el Estado de Maranhão y Grão-Pará tuvo su instalación definitiva durante la administración del gobernador Francisco de Sá de Menezes (1682-1685). En la explicación de Mello, se indica que la constitución de esta junta en del Estado de Maranhão no se redujo a ser un organismo meramente fiscalizador de la legislación contra el cautiverio indígena (ley de abril de 1680) Un episodio relevante y controversial fue la negativa de ingreso expuesta por el obispo D. Gregório de Anjos, quien se recusó a ser partícipe de dicha Junta, alegando la naturaleza secular de los miembros del grupo¹⁹².

Así lo informó Francisco de Sá e Meneses, para notificar los motivos que llevaron al aplazamiento de la convocatoria de la Junta de Misiones. Además del obispo, la Junta debía estar conformada por otros tres participantes: el oidor general, el proveedor de la Real Hacienda y el Gobernador. Para evitar complicaciones, Sá e Meneses mostró a D. Gregório la carta con la que el rey confería importancia a la pronta conformación de esta Junta, para así dar principio “*a o q V.A tão pia, e catholicamente nos ordenava*”. Por circunstancias ligadas a problemas de salud que aquejaban al obispo, se ofreció iniciar la reunión inicial en su casa. La respuesta del obispo fue negativa, argumentando que aún se encontraba afectado por su dolencia y que sobre aquel negocio de la Junta “*não importava se dilatasse maez algum tempo*”.

Esta primera negación se aceptó sin recelo, aunque esto significase un retraso en contra de la celeridad que interesaba a la corona. En miras de una pronta convocatoria, Sá e Meneses estaba interesado en vencer otra dificultad: reconciliar al oidor general con el proveedor de la Hacienda, cuestión que finalmente logró conseguir. Zanjada esta breve polémica y vencido este breve desencuentro, aparentemente sólo faltaba acordar un plazo y garantizar el encuentro entre los miembros. Pero ante esta proposición, una nueva respuesta

191 Se darem no Maranhão cumprimento aos assentos do contacto. Lisboa, 24 de março de 1682, AHU, cod. 268, fols. 32v-33v

192 Carta do governador, e capitão general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Francisco de Sá e Meneses, para o rei, D. Pedro II, sobre os motivos que levaram ao adiamento da convocação da Junta das Missoes, participando a recuso do bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos em fazer parte da dita Junta, por esta ser maioritariamente composta por seculares” AHU, Pará. 15 de outubro de 1683. Cx. 3 , doc. 215.

del obispo que causó sorpresa contrariaba a los integrantes que conformaban la Junta. El motivo era el rechazo invocado por D. Gregório en ser miembro partícipe, por estar mayoritariamente compuesta por miembros seculares. Según el criterio del obispo, en contraste con las instrucciones reales, la naturaleza de aquella Junta debía ser principalmente eclesiástica. Sá e Meneses sostuvo que el obispo le respondió encolerizado y con excesiva pasión, que por hacer dicha junta “*V.A secular, mandando se compuzesse de trez secularz, e de hum so ecleziastico*” negaba con rotundidad la posibilidad de colaborar, porque en razón de los asuntos a discutir, inevitablemente “*não queria ficar sempre vencido*”¹⁹³.

La posición de D. Gregório parecía inamovible, pues argumentaba que para la Junta de Misiones “*em que hé Prezidente o senhor Arcebispo de Lisboa*” no podía ser conveniente la asistencia de un único votante eclesiástico “*ficando os Bispos sujeitos ao chamado dos Governadores*”. Ante tal circunstancia, mediante una carta enviada al Vicario General, Sá e Meneses pretendió deslegitimar la recusa del obispo. Primero, definía que tal Junta no era de naturaleza eclesiástica, ya que la voluntad de la corona era operar con más eficacia asuntos del gobierno como “*tratar de baixar indios, manderlhes prevenir sitios, e mantenimentos, a fazerl-lhes conhecer, q são vassalos*”, entre otras materias que correspondían a “*estas couzas e meramente temporaes (...) os ques não podem exercitar, sem o poder, e autoridade, de hum Capitão geral*”. Legitimaba así la presencia secular en la Junta, pero también recalca la relevancia de la nominación y asistencia de un prelado “*de tanto espírito*” (refiriéndose al obispo) pues la convocatoria de dicho espacio “*respeita juntamente com o temporal, o bem espiritual*”. No obstante, para Sá e Meneses, al igual que en la repartición de indígenas, el obispo “*nunca podía ter a presidencia*” y en nada podía importar su minoría ante los seculares “*porq como todos somos christãos, todos temos as mesmas obrigacoens para obrar bem*”¹⁹⁴.

Tiempo antes de este episodio controvertido, Sá e Meneses demostraba las dificultades de una sana convivencia política. Este refería a las imposibilidades de un correcto desempeño de sus políticas y obligaciones administrativas en el Estado, principalmente por las actitudes de resistencia de diversos funcionarios y/o sujetos que participaban en los asuntos públicos de la región. En principio, apelaba a la negativa figura que representaba D. Gregório, por “*suaz impacientes, velhicez, pezadas graças, inconsideradaz accoenz, e cega paixão*” para luego

193 Ibid., 1683, ex. 3, doc. 215

194 Ibid., 1683, ex. 3, doc. 215

denunciar las actitudes de “*alguz frades ociosos; religiosos políticos; e seculares perturbadores da nobreza e bem publico*”¹⁹⁵.

En síntesis, desde la creación del obispado, se advierten diversas estrategias de la corona que incorporaban al obispo en la repartición de la mano de obra indígena. En principio, vale destacar, como ya hemos visto, que D. Gregório dos Anjos intentó durante su administración filtrar estas normas localmente, contraviniendo lo dispuesto por la corona. Las múltiples mudanzas de provisiones sobre la repartición, en un marco temporal tan acotado, respondió a intentos normativos ajustados a la realidad local, que en la región de Maranhão y Grão-Pará tuvo tintes de continua polémica.

195 Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro,, Francisco de Sá e Meneses, para o príncipe regente D. Pedro, sobre o successo alcançado pela tropa que enviou ás cabeceiras do rio Guamá, e o salvamento de uma índia moribunda da nação dos Solimoes. AHU, Pará. 10 de junho de 1683. Cx. 3, doc. 214

CAPÍTULO 6

PUNTOS JURÍDICOS EN CONFLICTO Y EL REPARTO COMO NEGOCIO LUCRATIVO

Los puntos de jurisdicción constituyeron una materia relevante en la comunicación establecida entre corona, los agentes locales y el obispo. Pueden así vislumbrarse una serie de intentos que, mediante provisiones, ordenanzas y cartas, contenían motivos para dar por finalizado los asuntos controversiales, particularmente por el reparto de mano de obra indígena. En el espacio local, el consenso sobre asuntos de jurisdicción entre los agentes de la corona (gobernadores, *ouvidores*, *provedores*) y los agentes religiosos (predominantemente el Obispo y los Padres de la Compañía de Jesús) no proveía el efecto deseado por la metrópoli, interesada en la conservación y aumento del Estado. Porque constituyen controversias jurídicas, indudablemente en la documentación del período se hallan representaciones en disputa sobre la repartición de mano de obra.

La representación realizada en 1680, por el gobernador de Maranhão, Ignácio Coelho da Silva, contra el modo de ejecución de la provisión de 1677, marcó el inicio de una serie de controversias por el sentido jurídico relacionado a la repartición de indígenas. Al respecto, el Consejo Ultramarino envió una consulta al príncipe regente, D. Pedro II, para determinar los procedimientos que Coelho cuestionaba. En ella se consideraba que la posición adoptada por el gobernador era una “*materia tão grave que debía “V.A consideralla, e tomar resolução”* en conveniencia al servicio de Dios y de la corona. Al consistir en una posición que contravenía las medidas dispuestas en una provisión sobre la repartición de mano de obra indígena, el Consejo sugería a D. Pedro II pasar las órdenes necesarias sobre esta materia, para evitar las “*alteraçõens, e perturbaçõens q pode haver naquelle estado no ponto desta iurisdição*”¹⁹⁶.

La observación de alteraciones y puntos de jurisdicción no sólo se debía a las advertencias realizadas por Coelho, sino también por la defensa que representó Pedro Supyna Freyre, capellán residente en la corte de Lisboa, como procurador de D. Gregório. Los componentes problemáticos de la materia no estaban determinadas únicamente por una

196 Consulta do CU ao príncipe regente D Pedro, sobre a representação feita pelo governador do Maranhão, Inácio Coelho da Silva, contra a provisão que se passou ao bispo do Maranhão acerca da repartição dos Índios. AHU, Maranhão. 29 de fevereiro de 1680. Cx. 6, doc. 645, 1680

defensa pragmática del rol del obispo en el proceso de repartición de los indígenas. La posición Pedro Supyna se articuló sobre una defensa de la autoridad eclesiástica del obispo en su dominio diocesano, utilizando como argumento la relevancia de la función episcopal en la administración de los indígenas. Al parecer del capellán, a D. Gregório le competía una facultad primordial sobre el gobierno de los indígenas que, fundada en derecho por el concilio Tridentino y Doctrinas, ponía en tensión la opción de “*permitir q hum governador secular queira ter domimo nestes neofitos*”. Por este motivo, la crítica se supeditó a las funciones que el gobernador podía ejercer sobre esta materia, pues, aunque se reconociera su valor en mantener a los vasallos del rey “*em paz, e justiça*”, no era acción pertinente posibilitar que se extendiera “*a sua jurisdição a de Igreja*”¹⁹⁷.

Mediante esta postura demarcativa, Pedro Supyna escindía el rol de las funciones regias con las eclesiásticas, instalándolas en niveles de jurisdicción desiguales. Pero los dardos eclesiásticos no apuntaban sólo a los escudos del gobernador, sino también a los demás actores involucrados en la repartición. En la visión del procurador de D. Gregório, que se erigía como la cabeza de la cristiandad en la región, tanto *misionarios* como *parochos* no tenían “*mais jurisdição q o q eu lhe der*”, como así también el *majoral da aldeia* que requería “*de doutrina e como deste campo da Igreja de Deos*”. En razón de estas competencias y facultades jurídicas, le parecía poco prudente admitir que un gobernador pudiese repartir “*as almas q custare tanto trabalho a reduzir*”, con más motivo considerando que en la región “*o peor he que assi o esta fazendo*”¹⁹⁸.

Recurría así a emitir un juicio sobre el modo en que estaba procediendo el gobernador, divergente de las competencias eclesiásticas, que más allá de ministrar sacramentos y propagar la religión entre los moradores y el pueblo, podrían permitir acudir de mejor modo a la administración de los indígenas. Al invocar la dignidad de la función eclesiástica, como ministro y cabeza de Iglesia en la región, se avalaba una estrategia que suponía erigir los derechos de la Iglesia, y en consecuencia, de D. Gregório, por sobre las interpretaciones locales de las instrucciones regias. A modo de colofón de las razones y quejas esgrimidas, Supyna sostenía que el obispo tenía la total facultad de ser administrador en la repartición de los indígenas:

por ser pastor desta Igreja; todas a administração destes Indios por ser

197 Ibid.

198 Ibid.

por direito da mesma Igreja o estarem debaixo de seu governo tutelar, sem dependencia de outra alguma pessoa; e que elle Bispo os ha de repartir segundo suas capacidades, conveniencia da terra, dos mesmos Indios; e moradores, para amparo dos mesmos Indios¹⁹⁹.

Esta polémica propuesta no caló en el blindaje jurídico de la metrópoli. En marzo de 1680, la corona intentó zanjar las preocupaciones esbozadas por Coelho y la representación enviada en defensa del obispo. La motivación de la corona era explicitar los márgenes jurídicos sobre el gobierno de los indígenas. En la línea dispuesta por las órdenes, se explicitó categóricamente que en las tareas de repartición ninguna jurisdicción “*temporal sobre os Indios pertencem ao Bispo*”²⁰⁰. Respuesta poco inesperada, pues en el tablero político, estaba dispuesta en una disputa por la configuración de relaciones de poder en territorio ultramarino.

Tiempo después, en una carta dirigida al superior de Maranhão, Vieira indicaba que en razón de las diversas comunicaciones redactadas por el obispo, el gobernador, miembros de las cámaras y otros ministros del Estado, como también por los requerimientos y quejas expresadas por eclesiásticos y seculares, el rey había ordenado la realización de una “*grande junta sobre o remédio espiritual e temporal de Maranhão*”, pues se había diagnosticado que “*o dito Estado se vai perdendo, e acabará de todo se nao lhe acudir*”. Según el documento, la junta se realizó en la Secretaria de Estado (Lisboa) con la participación de altas autoridades regias²⁰¹.

En esta comunicación, Vieira subrayaba que, sobre todas las materias relevantes en el Estado, era necesario convenir “*por mais justo, lícito e necessário que pareça*”, que no se notara la menor especie de interés en procurar indígenas para mandarlos a buscar clavos u otras drogas, como tampoco ocuparlos para provechos personales. En seguida, dentro del marco de las disposiciones reales, proponía que aquellos indígenas dispuestos en las aldeas sólo se ocuparan “*nas suas lavouras*” y en lo que mesuradamente correspondía al recato “*de suas igrejas*”. Estas instrucciones, que atañían todo tipo de labores y negocios, requerían del celo y la supervisión de las autoridades más connotadas en la región, pues se confiaba que en

199 Ibid.

200 Sobre a forma da repartição dos indios daquelle Estado e seus pagamentos e jurisdicção temporal q se concede ao Bispo. Lisboa, 30 de março de 1680, AHU, cod. 268, fol. 24

201 Carta do padre António Vieira ao Rei D. Joao IV, 20 de maio de 1653. In: Azevedo, J. (Org). Cartas do Padre António Vieira coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo. V. 3, Coimbra: Imprensa da Universidade, p. 429. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4152>. Acceso 17 de marzo de 2021.

ese Estado “*nao há eclesiástico nem secular (...) que nao seja nosso olheiro, e um lince nesta matéria*”²⁰².

La carta también tenía como propósito informar el estado de los privilegios que tenían los jesuitas sobre las aldeas. Las cartas escritas por el Padre Superior, como también por D. Gregório, suponían para Vieira la creencia de que la corona habría intentado “*inovar alguma cousa acerca das aldeias em que está*”. No obstante, aquella sospecha condicional se esfumó rápidamente, pues se ordenó que las aldeas fueran inmediatamente restituidas. Esta decisión se comunicó al obispo D. Gregório, a quien se le solicitaba tuviera “*toda a boa correspondencia*” con los religiosos de la compañía, quienes según Vieira prometían y aseguraban un buen trato²⁰³.

Tal como se ha visto, la disyuntiva con D. Gregório radicaba en el derecho sobre las aldeas. Para desarmar esta demanda, Vieira consideraba que el obispo tenía nulas facultades para suponer que le pertenecía “*o provimento das aldeias e igrejas dos índios*”, puesto que aquellas competencias únicamente eran “*do Padroado real*”. Mediante una estrategia genealógica, Vieira explicaba que esta posición privilegiada de los jesuitas sobre las aldeas se arrastraba desde los inicios de la exploración del Estado de Brasil, donde los diversos reyes “*as cometeram (...) aos Superiores da Companhia*”, como correctamente lo continuaba realizando D. Pedro II en Maranhão²⁰⁴.

Pero los límites de D. Gregório sobre las aldeas no eran absolutos, sino restringidos. Ejemplo de ello correspondía a las competencias del obispo en sus visitas espirituales. En este sentido, Vieira reconocía que no debía existir resistencia a que el obispo cumpliera con sus visitas “*as ditas igrejas e os índios fregueses delas*”. Sin embargo, estaba condicionado a una prohibición de visitar a las personas responsables por los párrocos. Tal restricción respondía a una cortesía que siempre habrían realizado “*todos os Bispos do Brasil*”, pues nunca hubo obispo “*que até hoje visitasse, nem intentase visitar aldeia alguma nossa*”, en razón de haber tenido todas estas autoridades religiosas “*bem descarregadas suas consciencias, pelas visitas que nelas fazem nossos superiores*”. Ante posibles dudas que podían provocarse por estas materias, Vieira se comprometía a enviar dos tomos del jurista Solórzano Pereira, pues, según su parecer, en la pluma del letrado “*larga e eruditíssimamente se trata e se resolvem todos esses pontos*”²⁰⁵.

202 Ibid. p. 431.

203 Ibid. p. 436.

204 Idem.

205 Ibid. p. 437

En efecto, esta carta de Vieira demostraba la existencia de discordias de jurisdicción entre el obispo y los padres de la Compañía de Jesús. En un artículo publicado recientemente, Pollyana Mendonça analiza una serie de correspondencias dirigidas entre D. Gregório y los ignacianos entre agosto de 1680 y abril de 1681. La documentación, indica la autora, posibilita “*ver o impasse sobre questões importantes da administração eclesiástica na Amazônia, como era o caso das licenças para confessar e pregar, os breves e privilégios concedidos pelo papa aos jesuítas, a administração das igrejas e o governo espiritual dos índios*”. Las controversias tuvieron como resultado un concordato, tratado entre las partes que para Pollyana Mendonça revela “*um interessante testemunho de como a jurisdição episcopal foi sendo introduzida neste espaço de conquista e os recuos de posicionamento a que ambas as partes tiveram que procede*”²⁰⁶.

Entre 1681 y 1686, las principales quejas contra el obispo tuvieron como factor común el mal modo de proceder en la repartición de la mano de obra indígena. Las exigencias sobre la observación de las provisiones y ordenanzas eran desechadas en la práctica por el obispo. Las molestias de representantes de la corona y de los moradores se afianzaron, fundamentalmente, en la repartición inequitativa realizada por D. Gregório y en su participación en el negocio del clavo. La pretensión de este apartado es visualizar, a través de las cartas y las quejas de los agentes locales, los problemas de jurisdicción que se produjeron por las actividades particulares del obispo. De esta manera, se pretende abrir un espacio para la reflexión sobre la agencia de unos actores eclesiásticos que en las últimas décadas del siglo XVII debían defender (por lo menos teóricamente) los planes centralizadores de la corona en las regiones de ultramar. Defensa que, sin embargo, resultaba a veces contradictoria con sus intereses particulares.

Así, no obstante la preocupación de la corona por el clavo y otros géneros, las prácticas del primer obispo de Maranhão mermaron durante años este negocio. El Consejo Ultramarino emitía, en noviembre de 1681 una consulta a D. Pedro II sobre la manera en que se estaba ejecutando la provisión relativa a la libertad de los indígenas. La molestia había sido expuesta por el gobernador, Ignácio Coelho da Sylva, por una repartición realizada en 1680. Esta autoridad sostenía que respecto a la repartición en tres partes “*dos que se acharao capazes de serviço*”, cada parte llegaba a la suma de cien. No obstante, en cuanto al grupo que

206 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 Historia Social*, v. 17, p. 30-54, p. 42. ene / jun 2021. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/trashumante/article/view/345091/20804558>. Acesso em: 16 fev. 2021.

se repartió, se habrían enviado *"de caza do Bispo"* sesenta indígenas *"em tres canoas ao cravo, dando-se os mais a varias pessoas q tambem os ocuparao no mesmo serviço"*. Esta manera de repartición, advertía Coelho, provocó que se ingresara *"também pella parte que havia de ficar nas Aldeas, mandando o Bispo e os Adjuntos dar sessenta Indios aos Officiaes da Camara por requerimento q lhe fizerao, de que se queria valer delles para os mandasem buscar cravo"*. Por esta razón, comunicaba que sólo los Padres de la Compañía conservaron su parte. Los ignacianos defendían su posición ante la repartición, con la seguridad de que *"se nao deviao repartir para o serviço dos moradores"*, lo que habría provocado fuertes dudas entre estos religiosos y los repartidores²⁰⁷.

De igual modo, los moradores también expresaban sus molestias. Apuntaron a la *"desigualdade da repartição"*, exigiéndole a D. Gregório que respetara las materias contenidas en el alvará de la corona, que disponía que *"nenhum, nem outro tirem os Indios das Aldeas para seu serviço"*, sino sólo servirse de los que *"por repartição lhes tocar"*. Estas expresiones de disconformidad no causaron retractación en el obispo, quien respondió que *"as suas canoas haviaio de ir ao cravo"* y que *"se assy o nao quisessem o tirassem de Bispo"*. En contraposición a la práctica de D. Gregório, el Proveedor de la Hacienda, João de Almeйда Bacelar, denunciaba que este prelado retiraba indígenas de la Aldea de Maracaná a pesar de que *"a dita aldeia era de V.A. e que os tais Indios serviaio nas Salinas, e os nao devia tirar della"*. De la misma manera, se informaba que el obispo no aceptaba *"em forma as muitas petiçoes e propostas"* realizadas por los padres de la compañía²⁰⁸.

Esta situación revela que el modo en que se ejecutaba el trabajo de los indígenas en determinadas aldeas preocupaba a la corona. Informaciones provenientes de Ignácio Coelho (gobernador) y João de Almeйда (proveedor de la Hacienda Real) en 1681, indicaban que los indígenas de la aldea de Maracaná estaban siempre *"ocupados no trabalho das Salinas"* ministrados por cuenta de la Hacienda Real. Por cuenta de la información comunicada por Coelho y Almeйда, la corona explicaba que estos indígenas junto a los Jacarás de la Ilha dos

207 Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre a forma como se deu execução à lei e à provisão relativas á liberdade dos Índios do Estado do Maranhão. AHU, Maranhão. 24 de outubro de 1681. Cx. 6, doc. 657.

208 Ibid.; Sobre a forma em que se executou no Maranhão a ley e provizao tocantes a liberdade dos índios daquele estado. 24 de outubro de 1681, AHU, cod. 274, fol. 23. Tiempo después, João de Almeйда Bacelar tuvo un evento desafortunado. Fue apresado y sus bienes secuestrados por disposición de la corona. La documentación sostiene que fue llevado a la fortaleza del Estado *"com permissão do Bispo, que o tinha preso (...) e sentenciado por outros crimes"*. Véase: Carta do governador do Maranhão, Francisco de Sá e Meneses, para o Conselho Ultramarino, sobre a ordem para prender João de Almeida Bacelar e sequestrarlhe os seus bens, São Luís do Maranhão, 31 de julho de 1682.

Joanes y los Aroaqueses, habrían sido “*descidos do certão a custa da minha fazenda*” ocupándose mayoritariamente “*no trabalho da cobrança dos Dizimos*”²⁰⁹.

El asunto problemático de esta información radicaba en una ausencia de un correcto proceso de repartición. Los grupos indígenas de aquellas aldeas, que habían sido dispuestos a laborar en servicios únicamente atingentes a la corona “*em nehum tempo (...) emtrao em repartição por estarem sempre ocupados*” en servicio para la corona. En adición a este punto, la información sostenía que el obispo había mandado a “*tirar dos Indios do Maracanã quatro guias*” mediante el uso de “*duas canoas que apretou para o certão tirar cravo*”, cuestión que ocasionaba que hubiera pocos indígenas, de los que hacían “*muita falta para suprir os trabalhos das Salinas*”. Por otra parte, los Padres de la Compañía de Jesús exigían la entrega de una tercera parte de los indígenas que “*queriao tirar das ditas Aldeas*” (...) *para as suas missoes*”²¹⁰.

Por estas controversias, Coelho habría solicitado a D. Gregório realizar una *Junta dos Prelados das Religiões*, espacio que podía servir para reconocer “*as partes*” e ajustar “*o mais conveniente emquanto se dava conta a V.A.*”. Pero D. Gregório no dio espacio para debatir su posición: argumentó que con dicha junta “*seria seder da jurisdicao q lhe dava o Papa*”, como también que los ignacianos quedaban “*impedidos para tratarem das almas daquela gentilidade*”. En efecto, se informaba que el obispo llegó a enviar a las misiones de los padres “*tres religiosos, dizendo que se fossem*”, con alusión a su jurisdicción episcopal, prohibiéndoles que se confesaran y oraran “*nem ainda no seu collegio*”, con penas de excomunió²¹¹. No obstante, respecto a la entrega de indígenas, al obispo se le advirtió una queja por el procedimiento en la repartición, por el hecho de “*perturbar aos Padres da Compañia nas mizzoeis*” encomendadas por la corona²¹².

La situación controversial respecto a los negocios del clavo constituyó una realidad común. En comunicación enviada a D. Gregório, se notificaba sobre una queja informada por el Proveedor de la Hacienda, D. Fernando Ramires, en diciembre de 1683. En ella se denunciaba que el obispo había realizado la repartición en contra de las órdenes dispuestas en la legislación y en contra de los intereses de los Padres de la Compañía de Jesús. En ausencia

209 Sobre os índios das salinas, 13 de outubro de 1681, AHU, cod. 268, fol. 29

210 Ibid., fol. 30.

211 Op. Cit. AHU, Maranhão. 24 de outubro de 1681. Cx 6, doc. 657.

212 Sobre a queixa que houve de como se pocedeo na repartição dos índios e perturbações q se derao aos padres da companhia, 19 de novembro de 1681, AHU, cod. 268, fols. 30-30v

de los funcionarios adjuntos al proceso de repartición, en la Aldea de los Aroquises, D. Gregório habría incorporado indígenas para realizar labores, a pesar de que éstos no estuvieron dispuestos para la repartición ni habían sido entregados por los padres de la Compañía. El hecho era considerado como una práctica de usurpación de la jurisdicción real por causa de asumir una repartición ilegal, con la agravante de arrogarse competencias para enviar algunos de los indígenas en sus canoas “*ao certão a buscar cravo*”, sobre el argumento de que era juez competente “*para juzgar que vos pertencião*.”²¹³.

No sólo los asuntos sobre los procedimientos de repartición despertaban el ánimo polémico del obispo con los Padres de la Compañía. Amparados en las disposiciones jurídicas reales, estos religiosos tenían las competencias para gobernar sus propias aldeas como misioneros. Como ya hemos comentado en el apartado anterior, las aldeas religiosas (aldeamentos) ocuparon un espacio relevante en el paisaje administrativo del Brasil colonial. Desde el reinado de João III (1521-1557) la organización a nivel misional se tornó importante para el imperio portugués. Entre las materias que concernían al derecho de patronato (padroado) fue la creación de la mesa de Consciencia e Ordens lo que permitió la operación de decisiones de la organización misionera²¹⁴.

Del mismo modo, Arenz destaca esta capacidad de gobierno que tenían los padres sobre las aldeas. La conservación de estos privilegios como misioneros sobre estos espacios estaba ligada al conjunto de materias políticas que envolvían al imperio portugués. A fines del siglo XVII, en el afán de revivir y fortalecer una política colonial orientada a las colonias atlánticas, las medidas de D. Pedro II van a impactar favorablemente a la administración de los jesuitas y sus misiones sobre las aldeas, aunque éstos sean excluidos finalmente de la toma de decisiones más relevantes²¹⁵.

Tal como se vio en párrafos anteriores, en cuanto al derecho de administración de las aldeas por parte de los ignacianos, D. Gregório tuvo serias dudas. Efectivamente, las controversias estaban planteadas desde 1680. Tanto la correspondencia examinada por Pollyana Mendonça como la documentación contenida en el Archivo Histórico Ultramarino indican que el intento del obispo era negar las competencias de jurisdicción que los padres de la Compañía tenían sobre sus aldeas. La conducta de D. Gregório parecía tener un patrón

213 Sobre se dar comprimento a ordem que se passou sobre a repartição dos índios. Lisboa, 9 de setembro de 1684, AHU, cod. 268, fol. 39 v.

214 PAIVA, José Pedro. Op. Cit., 2000

215 ARENZ, Karl. Le 'sicle jésuite' en Amazonie: 1653-1759. Tese (Doctorado) Université Paris IV- Sorbonne: 2004.

común, en tanto que delimitaba sus acciones a partir de derechos de jurisdicción inconexos con los despachos y provisiones regias. Para poner coto a estos interrogantes y a una potencial controversia jurídica mayor, la corona zanjó el punto en tela de juicio. Aunque tardó cuatro años en tomar una postura definitiva, la respuesta regia fue enfática. En septiembre de 1684, se respondía al obispo que estos religiosos tenían la competencia requerida para gobernar “*as ditas Aldeas com toda a jurisdição*”, cuestión que no podía movilizar dudas por ser “*tão notoria e de tal modo propria ecensial (...) com a conservação e liberdade dos indios*”²¹⁶.

A pesar de estas disputas sobre dudas de jurisdicción, a D. Gregório se le enviaba información sobre el gran cuidado que se debía tener para con las aldeas y con los distintos párrocos que había en ellas. Le cabía así una responsabilidad, ligada a la supervisión eclesiástica, para el correcto uso de la administración de esas tierras. La solicitud principal era observar el modo en que estaban siendo gobernados los indígenas de las aldeas del estado, debido a que en algunas de ellas estaban siendo administrados por “*parochos destintos sem sugeição dos Padres da Companhia*”. Debido a los problemas que podía conllevar esta situación, que iba en desmedro de la administración misional de los padres en dichas aldeas, se encomendaba a D. Gregório que tuviera “*grande vigilancia em que o cuidado presente se observe*”. Desde Lisboa se explicitaba que, ante una leve omisión de esta responsabilidad eclesiástica, se ejercería una mudanza respecto a la política misional en la zona, con misioneros comprometidos con la evangelización religiosa, de modo que sería propuesto “*prover as ditas Igrejas da missionarios que curen as almas*”²¹⁷.

Junto a los asuntos relativos a la repartición, se sumaba una preocupación correspondiente al modo de admisión de sacerdotes y religiosos en la región. Las dudas estaban circunscritas al mal procedimiento ejecutado para recibir miembros en las religiones. El cambio de procedimiento para la admisión de estos religiosos era una demanda evidente, pero ¿cuáles eran los motivos de preocupación para la corona? La respuesta recae en una preocupación por aquellos que con “*tão pouca sufficiencia*” y apenas “*algúa capacidade*”, deseaban formar parte del clero para “*eximirse da jurisdição secular*”²¹⁸. Una comunicación anterior destacaba negativamente, por ejemplo, que un “*sargento que penas sabia exercitar o seus posto (...) ficava sacerdote*”, como también de “*alguns rapazes q a penas sabião ajudar*

216 Sobre a jurisdição que o Bispo teve com os Padres da Companhia. Lisboa 2 de setembro de 1684, cod. 268, fol. 41 v.

217 Sobre se ter grande cuidado nas Aldeas e com os Parrochos delas. Lisboa 2 de setembro de 1684, cod. 268, fol. 43

218 Sobre os regimentos pera o estado de sacerdotes e relligiozos serem de vida exemplar e geração limpa e de bóa vida e costumes. Lisboa, 25 de mayo de 1684, AHU, cod. 268, fol. 38

a missa”. La respuesta del obispo era simple: “*que o fazia porque não achava outros melhores*”²¹⁹.

Reconocer que una admisión sencilla al sacerdocio permitía eximirse de jurisdicción secular, significaba controversias posiblemente viables que debían ser atajadas por la corona. En esta dirección, la advertencia era informada por el Gobernador a los preladados de las religiones, de modo que tomasen las medidas correspondientes y aceptasen personas de buenas costumbres, con el motivo de que no existiesen “*queixas de seus procedimentos*”. Pero también, la solicitud era enviada a D. Gregório, al que, como agente responsable en el procedimiento de estas admisiones, se le encomendaba que tuviese toda la consideración “*dos sugeitos para o estado do sacerdocio*”, de modo que estos tuvieran “*todas as qualidades necessarias*”²²⁰.

En enero de 1685, miembros de la cámara del senado de Belém dirigían una carta relatando nuevamente inconvenientes con los Padres de la Compañía de Jesús. A pesar de ser dirigida preponderantemente hacia estos religiosos, en la acusación estaba presente la figura de D. Gregório, porque al ser retirados “*das Aldeas quatro indios*” por parte de dos moradores, estos fueron “*declarados por excomungados pello Bispo a instancia dos mesmos Padres*”. La petición capital era excluir a estos religiosos en relación a la temporalidad de los indígenas forros, así como definir que sólo se ocupasen “*no exercicio espiritual e religioso (...) que he o em q se devem ocupar, com todo o espirito de missionarioz*”. La materia en disputa era respecto a la concesión de la tercera parte cedida a estos religiosos y a la opresión que por la administración de los indígenas ejecutaban contra los moradores, puesto que de la repartición “*totalmente se tem apossado de todas as partez*”²²¹.

Francisco de Sá e Meneses, gobernador y capitán general del Estado, indicaba en una carta de enero de 1685, los abusos de autoridad practicados por el obispo D. Gregório y los auxiliares contra los moradores y el servicio de la corona. El gobernador sostenía que, contra las órdenes de la cámara y la queja general del pueblo, el obispo ejercía su malevolencia como “*tirano lobo*” por su continua ambición en el tiempo de su administración y en contra de la

219 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei Pedro II, dando conta do grande número de pessoas que no Estado do Maranhão entraram na religião e da sua admissão ao sacerdócio sem terem a vocação necessária. 13 de abril de 1684, AHU Maranhão, Cx. 6, D. 696

220 Sobre o mesmo, 25 de mayo de 1684, AHU, cod. 268, fol. 38 v.

221 Carta do Senado da Câmara da cidade de Belém do Pará, para o rei (D. Pedro II), sobre os inconvenientes causados pelos padres da Companhia de Jesus co a criação da terceira parte da repartição dos índios, e as opressões contra os moradores daquela capitania, solicitando a exclusão daqueles padres da em relação a temporalidade dos índios forros e a definição do serviço espiritual a ser praticado pelos religiosos. AHU, Pará. 17 de Janeiro de 1685. Cx. 3, doc. 240.

jurisdicción temporal del reino acudía *“com maior exorbitancia em mandar com os mesmos Indios da repartição muitas mais Canoas ao Cravo”*²²².

Por otra parte, la crítica de Sá e Meneses, apuntó a la escandalosa figura que el obispo representaba en la región. El gobernador asimilaba que las malas prácticas del obispo tenían un correlato con la rebelión de los moradores en el Estado y que sus cuestionados actos eran una de las causas principales del levantamiento. Todo indica que refería a la revuelta de 1684, conocida también como la revuelta de Beckman. Así representaba a la corona la responsabilidad de D. Gregório en esta situación controversial y una actitud autoritaria, pues *“este Bispo com o levantamento do Maranhão, de q se affirma foi o motor, obra de modo q mostra querer ser senhor deste Estado”*²²³.

La suposición de participación de D. Gregório en este levantamiento, posiblemente se debió a la presencia del Vicario General, Inacio da Fonseca, como uno de los representantes del clero que, luego de tomada la ciudad de São Luis, participó como miembro de una Junta organizada por los amotinados y compuesta por los procuradores de los Tres Estados²²⁴. De igual manera, respecto al conocimiento de D. Gregório sobre este motín, Baena llama la atención de la entrega de un mazo de cartas al obispo, en marzo de 1684, por parte del Padre Frei Luiz Pestana, emisario de los amotinados de Maranhão²²⁵. De todas formas, la documentación estudiada para este trabajo no permite elaborar un argumento sólido para afirmar la responsabilidad de D. Gregório en dicha rebelión. En el terreno de la sospecha tampoco existen indicios claros para suponer que fuera agente motor del levantamiento. No obstante, reconociendo la expresa y continua mala convivencia entre el obispo y los moradores, éstas son razones todavía débiles para formular un juicio límpido sobre el asunto. En razón de estas suspicacias, en cualquier caso, podríamos atenernos a la posición de Bettendorf en su crónica, el cual negó toda responsabilidad de D. Gregório:

alguns tinham para si que elle dera alguma aza de palavra ao levantamento do povo do Maranhão, mas o tempo mostrou que tudo

222 Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Francisco de Sá e Meneses, para o rei, D. Pedro II, sobre os abusos de autoridade praticados pelo bispo da Diocese do Maranhão, D. Gregório dos Anjos e por seus auxiliares, contra os moradores, o serviço da Coroa e o serviço de Deus, nomeadamente na atribuição dos Sagrados Sacramentos e das excomuniões. AHU, Pará. 19 de janeiro de 1685. Cx. 3, doc. 241

223 Idem.

224 CHAMBOULEYRON, Rafael. Op. Cit. 2006.

225 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Compêndio das Eras da Província de Pará, Universidade Federal do Pará, Coleção Amazônica, Série José Veríssimo (ed. original de 1838), 1969, p. 154

foi uma presumpcao fundada em fundamentos mui fracos, e no houve nada além de cousa de pouca substancia e momento, e assim depois sempre se correu bellisimamente com-nosco, nem tivemos de que nos poder queixar d'elle em cousa nenhuma²²⁶.

En el terreno de la interpretación, Paula e Silva deja abierta una lectura sobre la responsabilidad de D. Gregório. No corresponde esta hipótesis, sin embargo, a una interpretación documental, sino que se sustenta en la indiferencia que el obispo habría mostrado. Es decir, la actitud del obispo ante la rebelión de Beckman habría dejado sospechar que *“não estivessem de todo extinctos os seus resentimentos para com o Governador e os Jesuitas, contra quem era dirigido o movimento armado”*. A reglón seguido, el autor afirma que, con certeza, el obispo tuvo conocimiento de la conjuración. Y a pesar de ser instado para reprimir la participación de sus fieles en la rebelión y de ser reconocido por la población y las autoridades locales como un religioso que se caracterizaba por *“manejar censuras ecclesiasticas (...) ficou indifferente”*²²⁷.

En el tablero de la administración política, la corona decidió nominar a un nuevo gobernador. Responsabilidad que recayó en Gomes Freire de Andrade, a quien se le entregó un regimiento dotado de instrucciones regias destinadas a aplacar los efectos de la rebelión. Se le exigía a Freire de Andrade de tomar presos a todos los vereadores electos durante el levantamiento, para luego restituir a los antiguos ocupantes del cargo. En el campo religioso, la exigencia era restituir a los Padres de la Compañía a sus conventos, aldea y misiones que ocupaban antes del motín, medida que procuraba el retorno a Maranhão de algunos miembros religiosos que estaban asistiendo en Pará.

Algunos meses después de la denuncia y crítica de Sá e Meneses, el Oidor General continuaba sumando advertencias sobre las acciones del obispo, mediante una carta dirigida a D. Pedro II. La situación era equivalente a las anteriores denuncias, pues se relataba que el obispo no hacía más repartición que para sus canoas *“e dos seus familiares, q sempre com elles, mandão muitas a os certoenz a tirar cravo e cacao, aonde tem feitorias”*. La acusación sugería que la práctica de D. Gregório atentaba con gravedad contra el uso correcto de la mano de obra indígena, pues por tanto trabajo realizado *“não só morrem os dittos Indios”* sino consecuentemente *“faltan nas suas Aldeyas a cultura das terras”* y a la *“planta de*

226 BETTENDORFF, João Filipe. Op. Cit. 2010, p. 518-519

227 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit. 1922, p. 73

mantimentos para sustento de suas molheres e filhos". El oidor veía en este actuar una cosa "tão impia", que consideraba que no sólo en un obispo "em q todas as accoes devem ser piadosas", sino también en un "secular necessitado", aquel acto "seria crueldade sem desculpa". La crítica incorporaba también a los jesuítas, quienes "contra todo este povo" procuraron "usurpar á jurisdição Real fazendosse Bispo absoluto e senhor de todos os indios" ²²⁸.

En las páginas del Jornal de Timón, que tiene como base una consulta del Consejo Ultramarino de noviembre de 1686, se narra una situación que envolvió tanto al gobernador Francisco de Sá e Meneses, como a D. Gregório, en una carga ilícita de productos a un navío, realizada en 1685. El relato indica que, en un navío de estanco, de nombre S. Joseph, que estaba dispuesto en el puerto de la ciudad para ser cargado al amanecer "o governador, os seus familiares e os feitores do mesmo estanco" decidieron cargar sus productos la noche anterior, adelantándose ilícitamente al cargamento de personas particulares "para metterem a bordo todo o cravo que tinham prevenido". En el día previsto de la carga, los moradores acudieron con sus géneros y notaron "já o navio quasi abarrotado", y sólo quienes habían podido negociar con el capitán y los marineros del navío "poderam embarcar alguma pequena quantidade". A pesar de ser advertida esta maniobra de aprovechamiento económico, los moradores no habrían osado quejarse "menos o bispo que, mediante ameaças de censuras ecclesiasticas, obrigou o capitão, e provedor da fazenda (...) a que lhe recebessem todo o cravo que apresentou, assim proprio, como da bulla" ²²⁹.

Además del clavo, se acusaba al obispo de proceder ilegalmente contra la explotación de otros géneros. En enero de 1685, João de Ornellas, miembro de la Cámara, representaba a la corona un malestar por la actitud negligente del obispo, que por su modo de proceder había causado una pérdida de producción de árboles de vainilla. A diferencia de las quejas referentes a la explotación del clavo, la molestia radicaba en la nula deferencia que tuvo D. Gregório para con João de Ornellas, a quien no le entregó la cantidad de indígenas solicitada para realizar las labores necesarias de cultivo. En esta ocasión, parece ser que D. Gregório no tuvo

228 Carta ao rei D. Pedro II, queixando-se das accoes do bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, e dos padres da Companhia de Jesús que levaram ao descontentamento da população. AHU, Maranhão. 12 de maio de 1685. Cx.6, Doc. 718.

229 LISBOA, João Francisco. Obras de João Francisco Lisboa, natural do Maranhão; precedidos de uma notícia biográfica pelo Dr. Antônio Henriques Leal. 3 v, 1865, p. 200

intención de sacar réditos de la situación, sino que su postura se debió más bien a una mala (o demasiado estricta) interpretación de las disposiciones reales²³⁰.

¿Cuál era el asunto problemático? Ornellas indicó que contaba con una gran cantidad de *“arvores de Bainilhas que ja produzao com esperança”* a la espera de que se le dieran *“indios para a cultura dellas”*. La solicitud de indígenas al Obispo no tuvo respuesta positiva, con el argumento de que aquel pedido atentaba contra las órdenes reales. Inevitablemente, la ausencia de esta fuerza de trabajo tuvo efectos negativos en la producción de estos géneros, que se tradujo en la pérdida de *“mais de duas mil arvores”* debido a la negación del obispo en *“hir ao certão buscar os ditos Indios”*. Para no afectar los planes comerciales de João de Ornellas y mantener una buena convivencia entre las partes involucradas, desde Lisboa se exigió a D. Gregório comunicar posibles futuros inconvenientes sobre esta materia, así como encargar la entrega de los indígenas requeridos para *“a cultura das plantas que tem posto”*²³¹.

Procurar una sana convivencia con los moradores era un aspecto esencial para que la corona emplease políticas sin inconvenientes mayúsculos. Los levantamientos ocurridos en el Estado constituían una experiencia negativa, cuestión que implicaba un cuidado en el diseño de políticas para no impactar negativamente a los moradores. En este sentido, las diversas órdenes emitidas por la corona demostraron el intento de instalar una armonía entre los diversos actores involucrados. Pero estas órdenes fueron generalmente interpretadas de manera subjetiva, muchas veces matizadas, y su correcta aplicación se convirtió en motivo de disputas en la práctica.

En octubre de 1685, en carta dirigida a Gomes Freire de Andrade (1685-1687), gobernador sucesor de Coelho, la corona insistía en que la problemática seguía radicando en los malos procedimientos del obispo, que con su actuar causaba graves molestias a los moradores de la capitanía de Pará, a quienes castigaba *“com prisões, e escomunhões, e com rigor muy vingativo”*. Mediante estos castigos, asociados a un incorrecto uso de su jurisdicción, el obispo seguía aplicando la repartición en contra de las órdenes reales, para

230 Aparentemente, los negocios de Ornellas no estaban dedicados exclusivamente a la explotación de la vainilla, sino que también al del clavo, cuestión que se refleja en una carta enviada a la reina, D. Luiza, en la que representaba las utilidades de este género en el Estado y su explotación indiscriminada. Cf. Papel que se deu a Rainha D Luiza sobre varias utilidades do Maranhão ANTT.

231 Sobre João de Ornellas da Camara acerca dos Indios que pedio para a cultura dos arvores”, 30 de maio de 1685, AHU, cod. 268, fol. 44.

utilizar a los indígenas “*en seu serviço, e nas canoaz, q manda ao certão a tirar cravo con muita ambição*”²³².

A través de otra misiva dirigida a Gomes Freire de Andrade, se informaba sobre las molestias que padecían los moradores de la capitania de Pará bajo la administración de D. Gregório y de los religiosos de la compañía. La denuncia era de Antonio de Andrade Albuquerque, oidor general del Estado, quien exhibía un patrón de descontento coherente con los casos denunciados con anterioridad por otras autoridades locales. La exasperación de los moradores residía en la conducta procedimental errónea que empleaban tanto el obispo como los religiosos de la Compañía de Jesús respecto a la repartición de los indígenas, en tanto que los distribuían “*só pera o serviço de suas casas, e de seus familiarez por suas convenienciaz*”, comportamiento que significaba un intento para “*usurpar a jurisdição Real (...) despresando os Ministros do Juizo da Coroa*”²³³.

Las continuas molestias a los moradores, a su vez, habían sido representadas por D. Fernando Ramírez, que presentaba a la corona los motivos que hubo para el levantamiento de estos en la ciudad de São Luís do Maranhão. De tal modo, se sumaba otro funcionario regio que ligaba los procedimientos del obispo con la rebelión, manteniendo la sospecha expuesta por Sá e Meneses. Esta vez nuevamente se acentuaban los arbitrios con que actuaba D. Gregório, en razón de la explotación del clavo, pues por motivos “*da sua grande ambição*” causaba continuamente grandes “*perturbaçõens, e molestias (...) aos moradores do Capitania do Pará*”²³⁴.

La corona comunicaba al Gobernador, en 1686, sobre acusaciones igualmente realizadas por los Oficiales de Cámara de la capitania de Pará, informadas en una carta enviada a Lisboa en noviembre de 1685. La molestia de los oficiales se hallaba en que D. Gregório no cumplía con las tareas de repartición para auxiliar a los moradores, en razón que tomaba los “*indios para o cravo, e repartindo outros com o Vigario Geral e mais criados*” por lo que “*padeição os Mesmo Moradorez muita pobreza*”²³⁵. Ante esta situación de constante agravio, referida a la poca deferencia del obispo, los oficiales solicitaban que la

232 Sobre os procedimentos do Bispo do Estado do Maranhão, vexações e molestiaz que cauzo aos moradores da capitania do Pará, 31 de outubro de 1685, AHU, cod. 268, fol. 45 v.

233 Sobre as moléstias, e vexações que os moradores da capitania do Pará padessem em razão do Bispo, e religiosos da companhia, 31 de outubro de 1685, AHU, cod. 268, fol. 45 v.

234 Sobre o mesmo acerca do Bispo. Lisboa, 30 de outubro de 1685, AHU, cod. 268, fol. 46

235 Sobre se mandar pedir formação da provizao os índios forros. 26 de fevereiro de 1686, AHU, cod. 268, fol. 47 v.

repartición se realizase por un juez ordinario, para así evitar las alteraciones que estaban socavando la convivencia con el pueblo.

La producción del clavo en Maranhão (así como el cacao, la vainilla y otros géneros) constituía un bien preciado para los negocios comerciales de la corona. La utilidad del clavo para el comercio se manifiesta en una carta enviada al gobernador Francisco de Sá e Meneses, en septiembre de 1684. La indicación sostenía que, para el bien de los moradores del Estado y la utilidad del comercio de la corona, de los géneros descubiertos el clavo requería de un cuidado principal para los negocios sobre la región, tanto *“pela saca que delles fasem os estrangeiros”* como por la falta que había en el reino de lo que *“costumava vir da India”*²³⁶.

En estas circunstancias, la corona precisaba que los actores locales procedieran en concordancia a sus intereses comerciales, como modo de conservación y aumento fiscal de su posesión ultramarina. Por tal motivo, la corona solicitó al gobernador plantar cien árboles nuevos de clavo, dispuestos en las cercanías de asentamientos humanos, para avanzar en esta cultura de plantación y *“facilitar o commercio delle e se fazer mais certa a sua duração”*²³⁷. Para asegurar aquello, el foco se instaló en el procedimiento empleado para una producción eficaz. Debido a que se le asemejaba al clavo de la India, se reconocían los potenciales dividendos comerciales para el reino.

Al instalar la producción del clavo cerca de los asentamientos poblacionales *“não somente se poderao defender das aves”* que destruían dichos árboles y causaban estragos para la comercialización, sino también se recogería de mejor modo la flor, para que éstas se pudiesen retirar con prontitud y fuesen cargadas en las *“primeiras embarcações que vierem para este reino”*. Recurrir a esta práctica era considerada como materia relevante para los intereses comerciales, de modo que se explicitaba que la experiencia se repitiera *“em diversos tempos para que se possa conhecer a sua bondade e a conta que pode ter para o commercio e nos reinos estrangeiros”*²³⁸.

Pero la producción de tan preciado género no podía ser indiscriminada. Era necesario establecer límites para su producción. Tal era el cuidado con la plantación del clavo, que la corona decidió que en la región se detuviera el corte de los árboles nuevos durante los primeros diez años. Lo que se temía era *“com provavel certeza a extinção, porque no modo*

236 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Para o Governador do Maranhão. Sobre a utilidade do Commercio dos generos descobertos e se fazer plantar cem arvores novas de cravo junto das povoações. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 68

237 Idem.

238 Ibid, p 69

de se colher val o mesmo que o páo brasil, e dele se experimenta já afalta da reputação”, por lo que en cada año sólo se exigía del envío de no más de tres a cuatro mil arrobas de la producción de clavo, que eran “*os que bastão para prover a Europa*”²³⁹

Es evidente, por tanto, la relevancia que la corona otorgó a la plantación del clavo en la región. Como también resulta ya claro, tras la enumeración de evidencias en las páginas anteriores, que el primer obispo del Maranhão participó activamente en el negocio de este producto, cosechando por ello un buen número de quejas por parte de los habitantes de Maranhão y Pará. Tanto en un plano jurídico como político, D. Gregório dos Anjos presentó una resistencia local, filtrando las medidas de control de la corona. Se convirtió, en definitiva, en un actor autónomo, con intereses y estrategias propias que trascendían las instrucciones reales con las que había llegado a su obispado. En este marco de análisis, un examen posterior podría posibilitar la identificación de redes de poder y de negocio creadas o participadas por el obispo, lo cual supone otro horizonte de lectura en la construcción de autonomías locales en las fronteras coloniales.

Este examen historiográfico permite reflexionar, de hecho, sobre el modo en que se presentaban las autonomías locales, las resistencias y los conflictos en una región periférica durante un contexto de esfuerzo de la corona por recuperar y organizar su ascendencia política y administrativa sobre los territorios coloniales. Este análisis puede visualizarse en diversos escenarios de competencia política, como por ejemplo en la agencia controversial del obispo D. Gregório dos Anjos, como cabeza del Obispado de Maranhão, que constituyó una estructura eclesiástica no dependiente de la diócesis de Bahía, sino que directamente de Lisboa; o en la relación compleja que se estableció entre el obispo, los funcionarios locales, los moradores y la Compañía de Jesús, adheridos todos estos actores al reparto de mano de obra indígena. Estos puntos indicaron no sólo las representaciones políticas de los agentes involucrados, sino también la manera en que las disposiciones reales fueron filtradas por una autoridad local, lo que promovió sucesivas controversias.

Los conflictos en los que estuvo involucrado D. Gregório dos Anjos, además, respondieron a un lenguaje político motivado en la defensa de la autoridad eclesiástica, utilizando ese espacio de “autonomía” con la pretensión de frenar localmente las pautas coordinadas por la corona para la institución eclesiástica y la administración política en la

239 Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66; Para o Governador do Maranhão. Sobre a fertilidade das terras daquelle Estado, geeros descobertos e que se não possa cortar cravo estes primeiros dez Annos (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 75.

región, vinculadas fundamentalmente al reparto de mano de obra indígena. En este sentido, se puede sostener que tanto los agentes locales como los Padres de la Compañía de Jesús, constituyeron para D. Gregório un impedimento estructural para hacer efectivo un refuerzo de la autonomía eclesiástica y de sus comercios privados, asociados principalmente a la extracción de clavo. La realidad en regiones periféricas como la del Estado de Maranhão y Grão-Pará, permite observar que la dinámica regia no estaba ceñida unívocamente al rey, pues tanto los súbditos como las instituciones locales, sujetos a las políticas de la corona, pueden representar una dinámica de acción poco coherente, controvertida y/o conflictiva con las directrices emanadas desde el centro²⁴⁰.

240 CEBALLOS, Rodrigo. **Centro e Autoridades Locais: novas leituras para o Brasil colonial. Mnemosine Revista.** v. 01, p. 9-30, 2010.

PARTE 3: VACÍO DE PODER ECLESIAÍSTICO, VACANCIA DE LA DIÓCESIS Y LAS CONTROVERSIAS DE FR. TIMÓTEO DO SACRAMENTO

Los acuerdos entre los intereses de diversos sectores locales involucrados y la corona, que desembocaron en el Regimento de 1686, constituyeron un consenso sobre la administración de las aldeas y el reparto de mano de obra indígena que desestimaba al obispo como agente articulador de estos procedimientos. Atrás quedaban provisiones y legislaciones (1677, 1680) que desde el comienzo de la dirección de D. Gregório, suponían una integración efectiva de esta autoridad religiosa en asuntos que revestían una relevancia política y económica. Puede inferirse que los motivos de esta desestimación radicó en dos cuestiones principales: primero, por las controversias de jurisdicción entre el obispo con las órdenes religiosas (jesuitas, principalmente) las autoridades locales y los moradores por el control de la mano de obra indígena; segundo, por los negocios privados y lucrativos que realizó el obispo (explotación de géneros y comercio) mediante un aprovechamiento de su responsabilidad en la repartición de indígenas.

Durante los últimos años de la administración de D. Gregório dos Anjos, las controversias se ajustaron preponderantemente a la nominación de vicários. En efecto, a partir de 1688, se generó una disputa por nominaciones efectuadas por D. Gregório, sólo meses antes de su deceso. En el marco de esta contienda y sus efectos en las relaciones entre Iglesia y autoridades locales, la ausencia del primer obispo causó un vacío de poder eclesiástico. Inauguraba la diócesis su primer período de vacancia.

Para enfrentar la vacancia, la corona decidió nominar un nuevo obispo, D. Francisco de Lima, religioso que nunca tomó posesión. Aquello provocó que durante 5 años la diócesis fuera gobernada interinamente por fr. António da Piedade. El gobierno de este religioso no estuvo exento de polémicas: denuncias por exceso en cobro de tasas para el juicio eclesiástico como también una queja por una utilización inadecuada de indígenas para servicios privados. De este modo, este período se caracterizó por la inestabilidad en la administración de la diócesis y una tentativa de la corona por retornar a un control efectivo de los asuntos eclesiásticos.

En este contexto, la corona decidió nominar a fr. Timóteo do Sacramento. No obstante, la administración del obispo terminó por desestabilizar la relación entre la Iglesia y las autoridades locales regias. Las controversias de fr. Timóteo se caracterizaron fundamentalmente por una defensa de su autonomía eclesiástica, apoyado en su función episcopal opositora a los intereses de las autoridades locales del Estado.

CAPÍTULO 7

LOS ÚLTIMOS AÑOS DE D. GREGÓRIO DOS ANJOS: VACÍO DE PODER ECLESIAÍSTICO.

Por motivos de continuos desacuerdos entre las agencias centrales y periféricas, D. Pedro II ordenó en 1684 la formación de una junta especial, como principal sitio de diálogo que originó el contenido del Regimiento de Misiones de 1686. Para Yllan de Mattos, la formación de este regimiento, que mudaba completamente las anteriores normas, correspondió a una “*síntese colonial de interesses contraditórios*”, en la que entraron en juego “*os moradores do Pará e Maranhão, os jesuítas, as outras ordens missionárias (como os carmelitas e franciscanos), a diocese do Maranhão, os índios e o interesse metropolitano*”²⁴¹. La promulgación de este regimiento, constituyó según Arenz, un “*modus vivendi entre colonos, misioneros e indígenas aldeados*”, que en el marco de sus largas negociaciones contó con la participación de miembros notables, como la del padre João Felipe Bettendorf²⁴². Este regimiento de misiones, fue catalogada por Mathias Kiemen como una “*materpiece of legislation*”²⁴³.

En efecto, con la misión de tratar los asuntos relativos a Maranhão, esta Junta que operaba en el reino quedó compuesta por “*membros do Conselho Ultramarino, o secretario do rei, o exgovernador do Maranhão e deputados da Junta das Missoes, indivíduos com formação e vasta experiencia nos assuntos ultramarinos, alguns com carreira nas áreas coloniais*”²⁴⁴. Mello indica que, en la práctica, el Regimiento das Missões de 1686 otorgó la repartición en dos partes: una en los aldeamentos y la otra para los moradores y la corona. Por otro lado, debe indicarse que a los padres de la Compañía de Jesús se les otorgó no sólo el poder espiritual, sino que el temporal sobre los indígenas de sus aldeas²⁴⁵.

En este sentido, la publicación del Regimiento de las Misiones de 1686 debe ser vista como el resultado de una suma de posturas en disputa, que la corona pretendió canalizar mediante la negociación con los diversos sectores involucrados en la región. En la lectura de

241 MATTOS, Yllan de (com.). Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. *Revista 7 Mares*. v. 1, n. 1, p. 112-122, out. 2012, p. 114. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/artigos/v01n01a142.pdf>>. Acesso em: 27/01/2021

242 ARENZ, Karl Heinz. Op. Cit., 2010, p. 26

243 KIEMEN. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*, p. 163.

244 MATTOS, Yllan de. Op. Cit., 2012, p. 113.

245 MELLO, Marcia Eliane Souza, and O. Regimento das Missões. Poder e negociação na Amazônia Portuguesa. *Clio—Série de Pesquisa Histórica*, v. 27, n.1, p. 85-94, 2009.

Karl Arenz, los 24 párrafos del contenido del regimiento pueden ser sintetizados en 4 nudos fundamentales, relacionados principalmente con la administración, reagrupación y servicios desarrollados en los *aldeamentos*²⁴⁶.

Por la naturaleza de nuestro escrito, es preciso subrayar que, debido a que el Regimiento atendía con mayor ahínco a los jesuitas, el obispo D. Gregório dos Anjos "*não só viu a jurisdição religiosa dos missionários ser aumentada ante a sua*", sino que también tuvo que aceptar "*a retirada dos índios da jurisdição episcopal*" ahora completamente entregados "*para a total jurisdição dos jesuitas*". Dura derrota para el obispo, que como sabemos, procuró durante su administración "*afirmar-se frente ao superior dos jesuitas*", con el objetivo de debilitar la jurisdicción de los padres y separar indígenas para sus negocios privados. En este sentido, debe destacarse que el nuevo regimiento escindía a los obispos del reparto de mano de obra indígena y acortaba los márgenes de acción episcopales en esta legislación local²⁴⁷.

La documentación del período posterior a la publicación del Regimiento, revela este cambio de ruta en los roles del obispo en el Estado. No se encuentran quejas, ni controversias, ni conflictos relacionados a la administración de indígenas. Desde este período, hasta el deceso de D. Gregório, las denuncias y disputas integraron a otros miembros de su gobierno eclesiástico, circunscritas principalmente a una de sus últimas decisiones: el nombramiento de vicarios para la diócesis. Tal como se verá, las quejas contra el obispo se trasladaron a otro escenario de disputa, con críticas dirigidas a vicarios nominados para administrar la iglesia maranhense. Veremos cómo las autoridades locales, representadas en el gobernador y los miembros de la cámara, procuraron interferir y apelar a estas decisiones de cuño episcopal.

La muerte de D. Gregório, en 1689, causó un vacío de poder eclesiástico. Ante la ausencia de la máxima autoridad local de la cristiandad en la región, se volvía patente la necesidad de nominar a un religioso capaz de emular las responsabilidades de una diócesis. Así lo constató Artur de Sá e Meneses, quien sostenía que durante los últimos días de la administración de D. Gregório y su posterior deceso, en el Estado quedaron "*estes povos quase destituídos da Justiça ecclesiastica*". Por la imposibilidad de apelar en primera instancia a esta nominación, Sá e Meneses solicitaba que mientras no hubiera en el Estado un obispo electo, se nombrara a un Vigario General "*onde as partes achem o seu recurso*", pues

246 ARENZ, Karl Heinz. Op. Cit., 2010.

247 SANTOS, Nivaldo Germano dos. Op. Cit., 2014, p. 115

creía que mediante esa estrategia podían remediarse *"as violencias q os vassallos de V. Magde experimentão"*²⁴⁸.

Pero las razones de la débil justicia eclesiástica no respondieron principalmente a la muerte de D. Gregório, sino que a las nominaciones que, en el ocaso de su vida, hizo el obispo de dos Vigarios Foráneos: en la ciudad de São Luís do Maranhão, nominó al padre Josep Goncalves, en quien se veían virtudes y *"o exemplo supposto que tem aquellas letras que este cargo requer"*; mientras que en Belém do Pará, al padre Manoel Estacio Galvao, en quien al contrario visualizaban *"por todos os titulos incapax"*. Las opiniones vertidas sobre este religioso eran duras, pues era considerado como hombre *"de ruim vida, e custumes, pouco talento e capacidade"*, incapaz de cumplir con los oficios espirituales y de relacionarse con las autoridades locales del Estado. Ante las incompetencias de Manoel Estacio, los oficiales de la cámara solicitaban que, para seguridad de sus conciencias, el obispo procurara dar *"outro pastor capaz, e benemerito para que com seu exemplo possamos aproveitarnos e termonos pastor nossas almas"*²⁴⁹.

¿Cuáles eran las razones para disputar estas nominaciones? El comportamiento irregular de algunos ministros eclesiásticos se denunció en 1688. Los miembros de la cámara expresaban, principalmente, su descontento por el padre Manoel Estacio Galvao, como causante de que los moradores vivieran en continua desesperación. A esta cabeza administrativa de la Iglesia maranhense, puesta allí como visitador, juiz dos casamentos e vigario da Vara por D. Gregório dos Anjos, se le imputaban desórdenes públicos como ordinario que inquietaba *"de noyte e de dias as molheres, e quando não vem em seos desordenados appetites as ameacava"*²⁵⁰.

El procedimiento de esta nominación fue explicado mediante la información de una carta enviada por los oficiales del senado de la cámara de Maranhão. La misiva sostenía que D. Gregório dos Anjos, antes de su fallecimiento, convidó para su casa al padre Joseph Gonsalves, que servía como Vigario Geral, para suspenderlo de dicho cargo y promoverlo

248 Carta do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro], Artur de Sá e Meneses, para o rei [D. Pedro II], sobre a morte do Bispo, D. Gregório dos Anjos, e a necessidade de nomeação de um vigário-geral, enquanto não se dá provimento a um novo prelado. Belém [do Pará] 28 de novembro de 1689. AHU. Pará, Cx. 3, Doc. 277

249 Carta dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará, para o rei [D. PedroII], sobre a nomeação do padre Manuel Estácio Galvão para exercício das funções de visitador, juiz dos casamentos e vigário da vara da diocese do Pará pelo Bispo da diocese do Maranhão, D. Gregório dos Anjos. Belém [do Pará] 15 de março de 1688. AHU, Pará, Cx. 3, Doc. 270.

250 Aviso de Luís Teixeira de Carvalho para o conde Nuno de Mendonça, em que se remete vários docs. relativos aos excessos de ministros eclesiásticos do Maranhão. Lisboa, 7 de março de 1691. AHU, Maranhão, Cx. 8, Doc. 830

como Vicario Foráneo. El otro vicario nominado, como ya sabemos, era Manoel Estácio Galvao. A ojos de los oficiales de la cámara, el procedimiento de nominación a dichos cargos estaba mal ejecutado. Las autoridades seculares informaban que los nombramientos se conservaron "*sem embargo de nos não aprezentar nehum provimento em camera*" y aunque sobre ello hubiera "*varias opiniones*", para los oficiales no se podía obrar "*nada sem ordem de V. Magde*"²⁵¹.

Los Oficiales en su intento de revocar la nominación, presentaron un requerimiento a D. Gregório. Los *vereadores* de la cámara requirieron al Vicario General del Obispo que se exhibieran las órdenes que decretaban la nominación del clérigo denunciado. Ya que no hubo respuesta satisfactoria por parte del antístite, el Vicario y los *vereadores* decretaron encarcelar a Manoel Estácio. Pero no tardó mucho tiempo en aparecer fr. Antonio Soares, quien "*sem autoridade de seus prelados*" por ser "*da confianca do Bispo*", constituido como "*juiz deste requerimento*" por D. Gregório dos Anjos, no admitió los requerimientos de los *vereadores* y liberó al clérigo de la cárcel, para que con toda la jurisdicción "*meta de posse ao tal padre*". Soares comunicó al obispo que los *vereadores* y el vicario general "*pelha tal prizao*" habían incurrido en una cláusula de la Bula de la Cena²⁵². La respuesta por parte de estas autoridades religiosas no tardó y publicándose una censura, se remitió sentencia a los *vereadores*, que acusaban injusticia "*e pedisem a absoluicao a sé apostolica*"²⁵³.

La censura se publicó, mediante una declamatoria en la ciudad de Maranhão. La apelación de los acusados ante un *prelado do carmo* fue insuficiente, pues se ratificó el castigo con la venia del padre Manoel Estácio, que inamovible en su posición "*não quis aceitar nem admithirle requerimento algum*". Luego de algunas diligencias infructuosas, la corona indicaba la urgencia de retirar la excomunión de los *vereadores* y del vicario general. No obstante, este requerimiento no fue obedecido, lo que constituyó según el oidor, Rosa e

251 Carta para o senhor general Artur de Sa e Meneses. Sao Luis, 16 de dezembro de 1689. APEM, Copiador de Cartas da Câmara, Livro 28, fl. 9.

252 ¿Cuál es el origen de la Bula In Coena Domini? A pesar de advertir sobre la dificultad que hay en responder aquello, Juan Luis López, jurista español y autor de la *Historia legal de la bula llamada In coena Domini*, redactada en 1694-1695. instala hipotéticamente su origen en el año 1254, pudiéndose hallar por vez primera en el Cardenal Hostiense. Cf. LÓPEZ, Juan Luis. Historia legal de la bula llamada In Coena Domini, dividida en tres partes, en que se refieren su origen, su aumento y estado; las defensas que los reyes católicos han hecho en particular a sus capítulos; las súplicas que han interpuesto de ellos a la Santa Sede Apostólica; y lo que acerca de ellos han sentido y escrito diferentes autores por espacio de cuatro siglos y medio, desde el año 1254 hasta el presente de 1698. Madrid: Imprenta de D. Gabriel Ramírez, 1768.

253 Aviso de Luís Teixeira de Carvalho para o conde Nuno de Mendonça, em que se remete vários docs. relativos aos excessos de ministros eclesiásticos do Maranhão. Lisboa, 7 de março de 1691. AHU, Maranhão, Cx. 8, Doc. 830

Pimentel, una falta de obediencia "*ao respeito q [...] deve a Regalia Suprema de V. Magde*"²⁵⁴.

Por causa de las demoras en el proceso, Rosa y Pimentel solicitó a Artur de Sá e Meneses realizar una junta especial sobre los puntos en discusión, en especial, de las censuras publicadas. La junta buscaba resolver si el juez de la corona y el procurador, se habían ajustado a sus regimientos, por cuya causa habían sido excomulgados. En concreto, la junta resolvió que los ministros del juicio de la corona habían procedido en derecho "*sem se afastassem do seo Regimento*". No obstante, las disposiciones de las autoridades locales seguían siendo contravenidas, con férres oposición de las autoridades religiosas²⁵⁵.

Por estos motivos, diversas suspicacias se habían levantado respecto a la nominación de Estacio Galvao. La vejez de D. Gregório era evidente y su capacidad para administrar presencialmente la diócesis era cada vez menos plausible. Por ello, se sospechaba que el obispo se "*deixaba governar por este clerigo*", de quien se creía "*naciao todas as desordenz*". En efecto, la nominación de Estacio era considerada como parte de una elección injusta, como un privilegio religioso inmerecido ante "*clerigos letrados e bem procedidos*" del Estado. Para remediar estas complicaciones, se exigía la expulsión de los dos padres: de Manoel Estacio Galvao, por las quejas respecto a su comportamiento; de fr. Antonio Soarez, por constuirse como juez y confirmar la pose del religioso. Contra fr. Antonio Soarez también pesaban otra denuncia. El religioso fue acusado de hacer una sátira contra los padres de la compañía, con el objetivo de que "*os lancassem fora*", a pesar de haber sido prohibido de predicar por decisión del gobernador. Haciendo caso omiso a las instrucciones de la autoridad, Soarez se apoyó en sus prelados. Por tal desobediencia, de prédica sin licencia, se exigía también un castigo a los prelados del religioso²⁵⁶.

Hacia fines de 1688, el rey tomaba alguans cartas en el asunto. La carta comunicaba a Artur de Sá e Meneses y al oídor, que cuando el obispo estuviera ausente, se notificara "*ao dito Padre Manoel Estacio que não continue mais o dito officio desde que for notificado*". Exigía así la autoridad que se nominara otro vicario y que se enviara luego a Estácio "*para este reino na primeira embarcação que houver pella sua desobediencia*"²⁵⁷. A D. Gregório se le dirigía una misiva con el mismo tenor, pues se le ordenaba que nominara "*logo outro*

254 Ibid.

255 Ibid.

256 Ibid.

257 Sobre o bispo mandar ao pe Manoel estacio por visitador e que nao suceda outra e que seja notificado o dito padre para nao continiar mais com esta occupação. Lisboa, 14 de dezembro de 1688, cód. 268, f. 66

*visitador en quem comcorrao as qualidades necessarias para esta ocupaçãõ", por lo que se le exigía revocar la nominación "que inviolabelmente fiseses no padre Manoel Estacio Galvao"*²⁵⁸.

Luego de dos años de este asunto controversial, en 1691, la corona se pronunciaba sobre los autos que se procesaron en el juicio de la corona acerca de la casa *"que no juizo eclesiastico se moveo contra os vereadores da camara do Pará"*. En vistas de la carta enviada por Sáa e Meneses (expedida en 1689) los *"autos que incursarao no juizo da coroa"*, le parecía al rey informar sobre los siguientes puntos: que en cuanto a los Padres de la Compañía y de Santo Antonio, ordenaran a *"seus subditos se sajaõ logo"* a una distancia de cincuenta léguas, necesario *"ao bem comum das almas, e se não devirtão para materias que possão causar motivos para discursos publicos"*; mientras que respecto a Manoel Estácio, el *"cabido da sede vacante desse estado"* ordenara también *"encomendar mande sahir logo do dito lugar ao padre"* a una distancia de cincuenta leguas, exigiéndole al *Promotor do Eclesiástico "que com modestia"* defendiera *"a jurisdição da igreja"*²⁵⁹.

El contenido de estas instrucciones se remitió también a las siguientes autoridades: al oidor, que contenía las mismas instrucciones remitidas a Sá e Meneses; al adjunto del Juicio de la Corona, Domingos Rois, a quien se le agradecía *"por defender a jurisdição real experimentando por esta causa varios afrontes das religioes"*, siendo excomulgado; al cabildo de la sede, con la instrucción de ordenar la salida de Estácio Galvao; a los provinciales de la compañía de Jesús; al Promot eclesiástico de Maranhão; y finalmente, al Procurador de la Corona. Mediante estas instrucciones regias, parecía que se daba por finalizado el capítulo controversial que movilizó a diversas autoridades seculares y religiosas²⁶⁰.

Pero luego de unos meses, los temores continuaron, con el envío de una misiva al gobernador y al oidor. Desde Lisboa se reafirmaba que, tal como se consensuó en el Desembargo do Paço, se había definido que *"o juiz eclesiastico desse comprimento as cartas que se lhe haviaõ passadas"* y de las cuales se había tirado *"sentença para se remetter no navio"* que iba de partida para el Estado de Maranhão y Grão-Pará. Sin embargo, lo que temía la corona era que *"o Menistro Eclesiastico"* no obedeciera *"ao assento que se tomou"*, por la experiencia que se tenía *"da resisencia com que se hao a todo o procedimento do Juizo"*

258 Ibid. f. 66v

259 Sobre os autos que se procecarao no juizo da coroa acerca da causa que no juizo eclesiastico se moveo contra os vereadores da camara do Para. Lisboa, 12 marzo de 1691, cód. 268, f. 80

260 Sobre o q se tomou acerca da causa que se moveo no juizo eclesiastico códices. Lisboa, 11 marzo de 1691, cód. 268, f. 81.

da Coroa". Adelantándose a este posible escenario, las órdenes del rey a las autoridades seculares eran claras: *"que não comprindo os Menistros Ecclesiasticos os acentos tomados neste Reyno procedao logo as temporalidades"*²⁶¹.

Antes del deceso de D. Gregório, puede apreciarse otro asunto relevante y controversial: la nominación de un eclesiástico adjunto al tribunal de la corona. Respecto a esta materia, puede identificarse una noción sobre los límites de la jurisdicción secular y eclesiástica, así también sobre las dificultades que podían representar los obispos para la nominación de adjuntos eclesiásticos. En una carta de 1688, el gobernador de Maranhão, Artur de Sá e Meneses, informaba al rey sobre la solicitud de un Juez de la corona, que pedía ministros adjuntos para la decisión de las causas de dicho tribunal. Por indicación regia, se requería de un eclesiástico y un secular. Tal hecho llevó al gobernador a nominar algunos clérigos, lo que no se aceptó *"com receyo do Bispo"*²⁶².

Esta materia complicaba, según el gobernador, los negocios de la corona. Pidió entonces a D. Gregório, varias veces, que *"permittisse a algum clerigo, que aceitasse ser adjunto"*, o que en su defecto, le *"mandasse dizer quem queria que nomeasse"*. El obispo actuaba indolente ante estas solicitudes, lo que causaba según Sá e Meneses una dilatación en la nominación de un eclesiástico.

El procurador de la Corona confirmaba que la nominación de un adjunto eclesiástico estaba dispuesto en las provisiones, por ende estaba sujeta a la legislación real. Pero sobre aquella materia habían puntos controvertidos, que se disponía sobre la línea divisoria entre las facultades regias y eclesiásticas. La posición del procurador era que la nominación de un adjunto eclesiástico correspondía sólo a los gobernadores, pues como la *"iurisdicao toda he de V. Magde"* no podía depender de las competencias atribuidas a los obispos. Por tal razón, explicitaba que en caso de que un clérigo u otra persona eclesiástica aceptase la nominación de un gobernador, aún sin la aceptación del obispo, quedaría *"dando inteira satisfação ao disposto nas leyes, e provizoens de V. Magde"* aunque *"isto havia de ser muyto dificultoso, ou quasi impossivel"*²⁶³.

¿En qué radicaba esta dificultad o imposibilidad de nombramientos? Para el procurador estribaba en la alta sujeción de los eclesiásticos a su superior, porque no sólo en el

261 Sobre hús autos que se porcessarao no Juizo da Coroa acerca de húa cauza que se moveo no ecclesiastico Lisboa, outubro de 1691., cód. 268, f. 88

262 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do governador do Maranhão, Artur de Sá e Meneses, acerca da nomeação de um eclesiástico para juiz adjunto no tribunal da Coroa. Lisboa, 20 de outubro de 1690. AHU Maranhão, Cx. 7, Doc. 825

263 Idem.

Estado de Maranhão y Grão-Pará era una materia dificultosa, sino “*porque athe no Reyno não era facil haver eclesiasticos q se opponhao aos Bispos*”, mucho más em “*terras ultramarinas, na qual (...) lhe erao sogeitos mais por modo de escravidao, do que de subordinação*”. De igual modo, consideraba que la elección del Ministro eclesiástico no podía “*ficar livre a regalia de V. Magde*”, como en las ocasiones en las que el rey podía acudir a la opresión de sus vasallos. Elección necesaria, pues la actuación del Juicio de la Corona, según el parecer del Consejo Ultramarino, limitaba la “*violencia que os eclesiasticos fazem aos povos*”, en especial cuando estos religiosos “*querem usurpar a iurisdição real*”²⁶⁴.

El día 12 de marzo de 1689, fallecía D. Gregório dos Anjos. La vida del religioso tuvo su término en la ciudad de São Luis “*no mesmo dia do Santo do seu nome*”. Ante el deceso del antístite, Berredo comentó que

sentio até a alma este faltal golpe a Capitania do Maranhão; e passando logo a do Pará as informações delle, se fez geral a dor em todo o Estado; demonstrações sem duvida justissimamente merecidas do exemplar zelo, com que empregou sempre as robustas forcas do virtuoso espirito no seu apostolico ministerio²⁶⁵.

A la misa de despedida, asistieron “*as religioes, senado e nobreza, com muita gente do povo que concorria*”. En su crónica, Bettendorf recordaba por última vez la figura de D. Gregório:

Teve esse Senhor não pequenas nem poucas dificuldades com os que governavam, e não faltaram contra ele queixas à Corte, pelas quais Sua Majestade lhe mandava seus avisos; porém era prelado de mui bom proceder e de boa consciência e se tinha diferenças com os que governavam não era senão porque tratava de guardar sua jurisdição, e de introducir o respeito que se deve à dignidade episcopal, tão pouco conhecida pelas terras do Maranhão²⁶⁶.

La vacancia de los obispados fue una problemática recurrente para el império portugués. Si bien la ausencia de los obispos tendió a disminuir luego del Concilio de Trento, que determinaba que los religiosos tuvieran que residir de modo permanente en sus diócesis, hubo dificultades de cuño político²⁶⁷. Estos grandes períodos de vacancia, según Hoornaert, se

264 Idem.

265 DE BERREDO, Bernardo Pereira. Op. Cit., 1849, p. 607

266 BETTENDORF, João Filipe. Op. Cit., 2010, p. 518..

267 SÁ, Isabel dos Guimarães. Op. Cit., 2010.

explica porque la corona portuguesa sólo mostraba interés en las nominaciones y en la *“função episcopal e sacerdotal”* mientras este cuerpo de agentes religiosos estuvieran *“ao seu serviço”*²⁶⁸. Respecto a este mismo asunto, Rosendahl y Lobato, apuntan que los períodos de vacancias en Brasil ocurrieron principalmente por *“os desentimentos entre a coroa portuguesa e a santa sé”*, como también por las dificultades asociadas con *“á estrutura do padroado”*²⁶⁹.

La administración de los sacramentos y las obligaciones sacerdotales también eran una materia que requería de soluciones. El ex vicario de la Iglesia Matriz de la diócesis, padre Ignacio da Fonseca e Silva, había sido puesto en prisión y remitido a Lisboa por orden real. Según el gobernador Albuquerque Coelho, esto provocaba una ausencia de autoridad para la administración de los sacramentos a los fieles y a las obligaciones sacerdotales en la Iglesia Matriz, por lo que le parecía urgente proveer de un vigário. La propuesta de Albuquerque recaía en el padre Joseph Goncalvez, nominado como vicario foráneo de la capitania, que era aprobado *“pelos religiosos doutos da companhia”* y en quien se esperaba una actuación acorde a sus obligaciones *“por ficar com toda a iurisdicao ecclesiastica por morte do Bispo daquele estado”*²⁷⁰.

Esta solicitud de nominación de un nuevo vicario evidencia, en nuestro parecer, el rol activo de las autoridades locales en proponer sujetos para la administración secular de la diócesis. En este caso, un gobernador que, además, aludía a la opinión de otros religiosos doctos, lo que enfatizaba la necesidad de una anuencia entre las partes. Por lo tanto, aquella nominación demostraba una cooperación y aprobación consensuada del nuevo vicario, previamente aprobados por miembros de la compañía y propuesto por el gobernador. En definitiva, parece evidenciarse una coordinación que procuraba sortear conocidos conflictos de nombramientos de eclesiásticos en el Estado.

Sin embargo, la aprobación de un nuevo vicario por las autoridades locales no causó agrado a la corona. Informaba el rey, en septiembre de 1691, la extrañeza por *“o procedimento [...] neste provimento”* que tuvo António de Albuquerque Coelho, con la

268 HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit.. 1982.

269 ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R.L. (Org.). Op. Cit., 2006, p.

270 CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o provimento do padre José Gonçalves Golarte na igreja matriz do Maranhão, em substituição ao padre Inácio da Fonseca e Silva, que fora preso e enviado para o Reino. Lisboa, 4 de maio de 1691. AHU, Maranhão, Cx. 8, Doc. 832.

aclaración de que las competencias de su autoridad no le permitían entrometerse en asuntos de nominación de nuevos vigarios, por el hecho de "*ser jurisdição meramente eclesiastica*"²⁷¹.

²⁷¹ Sobre se remeter prezo a este reyno o Padre Ignacio da Fonseca e Sylva vigairo da Igreja Matriz. Lisboa, 13 de setembro de 1691. AHU, cod. 268, f. 87 v.

CAPÍTULO 8

DIOCESIS VACANTE: LA NOMINACIÓN DE D. FRANCISCO DE LIMA Y EL INTERINATO DE ANTÓNIO DA PIEDADE

En diciembre de 1690, el Consejo Ultramarino daba su parecer a D. Pedro II respecto a la nominación de religiosos para cargos en el obispado de Maranhão, mediante la indicación de nombres idóneos para ocupar la vacancia. Lamentablemente, los daños en el documento no permiten visualizar con claridad el contenido de la carta ni los nombres propuestos²⁷². Durante este tiempo de vacancia, el control de la administración diocesana se circunscribió principalmente a las responsabilidades de los *vigarios forâneos o vigarios de vara*. Tal como vimos en el apartado anterior, estos miembros del cuerpo episcopal eran supervisados de cerca por las autoridades locales, más todavía con estos religiosos como cabezas momentáneas de la diócesis. Para prevenir controversias, se tornaba necesario reordenar la diócesis mediante la nominación de un nuevo antístite para el Estado. La espera tuvo su término en 1691, cuando se conoció la nominación de un obispo para substituir a D. Gregório dos Anjos.

El religioso nominado era el padre Frei Francisco de Lima, nominado por Alexandre VIII en 1691, pero sólo confirmado en abril de 1692, pues comenta Meirelles "*só se decidiria a aceitar a investidura por obediencia imposta por seu superior*". Esta suposición se debe a las observaciones de César Márques, quien indicó en su Diccionario Histórico que, a pesar de las credenciales del religioso "*não quizera o modesto carmelitano aceitar o difficil encargo de reger uma diocese*", pero habría reflexionado "*no quanto podia aproveitar entre os indios o dom da predica, que Deus lhe concedera*" para así "*aceitar a nomeação, sendo aliás preciso que lhe fosse imposta por obediencia do seu respectivo prelado*"²⁷³.

El obispo, nacido probablemente en la freguecía de São Nicolao de la ciudad de Lisboa en 1633, se formó como Carmelita da Observancia en 1649. Entre sus anteriores responsabilidades se destacaba haber sido visitador y reformador del convento de su orden en la isla de Fayal, ex provincial de su orden en Brasil, Doctor en Teología por la Universidad de Coimbra, siendo considerado como religioso "*festejado na corte como grande orador*

272 Parecer do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a nomeação de religiosos para cargos do bispado do Maranhão. Lisboa, 4 de Dezembro de 1690. AHU, Maranhão, Cx. 7, D. 828

273 MARQUES, César Augusto. Op. Cit., 1970, p. 51.

sacro"²⁷⁴. La confirmación de su nominación, tres años después de la muerte de D. Gregório dos Anjos, parecía una diligencia necesaria en una diócesis gobernada principalmente por los vicarios. Pero como indica la documentación, este prelado nunca visitó su diócesis y fue finalmente transferido para asumir como Obispo de Pernambuco, en 1695²⁷⁵.

Aunque "*de direito e de facto*" pueda considerarse a fr. Francisco de Lima como el segundo obispo de la diócesis, según Paula e Silva esto sólo sirve para efectos de mención histórica. Por motivos de su prolongada ausencia, el obispo gobernó su diócesis nominalmente por más de dos años mediante su procurador, Frei Antonio da Piedade, *mestre de filosofia* y Comisario do Carmo, que entonces servía como vicario provincial de la orden carmelitana en Maranhão, a quien fr. Francisco de Lima le entregó poderes para tomar posesión en su nombre "*como Governador, Vigário Geral e Provisor do Bispado*"²⁷⁶. De fr. António da Piedade, contamos con pocas informaciones. De sus prácticas anteriores a la gobernación del obispado, encontramos una carta fechada en 1691. El clérigo informaba sobre problemáticas relacionadas con las aldeas que se ocupaban como pesquerías, por llevar "*todos os meses aquella terra o sustento em tanta diminuição*", que apenas llegaba para la infantería y ministros. El religioso mostraba preocupación por estas aldeas que estaban "*falta de mantimento*", lo que producía "*muitas miserias*". El remedio, según el religioso, radicaba en la fabricación de "*tres pesqueiras*", que debían construirse para el abastecimiento de los moradores²⁷⁷.

Esta etapa de administración diocesana, a cargo de Antonio da Piedade, se caracterizó según Paula e Silva por desenvolver los siguientes puntos durante su gobierno: la renovación de la provisión de confesor y capellán de la hermita de Nossa Senhora do Desterro y la nominación del padre Domingos Moreno Maranhão para la freguesía de Nossa Senhora de Icatú. En la visión de Meirelles, se pueden atender otras lecturas menos favorables a la administración de Da Piedade. Respecto a su *interinidade* en el gobierno de la diócesis, nos dice Meirelles, se sabe no sólo "*que a aproveitou não só para encher de favores e vantagens sua Ordem*", práctica que habría provocado "*queixas e reclamações por parte das demais congregações religiosas*", sino que también "*para tirar proveito material para si*"²⁷⁸.

274 Ibid.

275 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit, 1922.

276 MEIRELES, Mario. Op. Cit., 1977. Es preciso recordar que este procurador había sido castigado por D. Gregório en 1685, con la prohibición de oír confesiones.

277 Sobre se informar do que aponta o padre frey Antonio da Piedade acerca de haver tres portos pesqueiros. Lisboa, 13 de setembro de 1691. AHU, cod. 268, f. 87

278 MEIRELLES, Mario. Op. Cit., 1977, p 98

Mediante un requerimiento, en 1692, se expresaban quejas en nombre de los moradores al oidor general, Manuel Nunes, respecto a los gastos en el juicio eclesiástico. La molestia radicaba en las *"exorbitantes custas a os vassallos de V. Magde"* que se llevaban a cabo en dicho juicio. Gastos que para los moradores se consideraban excesivos, contrario *"ao disposto pellas ordenassois do reino"* y que correspondían a una práctica que se debía observar *"com a subordinassão de sua divida vassalagem"* como se estilaba *"em todo o dominio da Real Coroa de V. Magde"*. La comunicación alude a las problemáticas que causaría en el pueblo ignorar esta advertencia sobre los altos gastos cobrados, que resultaría en *"grande perjuizo e vexação a estes moradores"*, en razón de su evidente pobreza.

La molestia, según el documento, se representó por el oidor general, Manoel Nunes, en un capítulo de corrección que se envió a la cámara. La diligencia continuó con un aviso al vicario foráneo de la capitania, con la advertencia de que *"moderasse as expensaz eclesiasticas no seu juizo"*, con la pretensión de que la autoridad eclesiástica conformara sus prácticas de modo justo *"com as leis de V. Magde"*. Para lamento de las autoridades seculares, a pesar de haberle hecho esta advertencia al vigário, reconocían que *"nenhuma emmenda rezultou"*, por lo que se continuaba *"com o mesmo excesso"*. Por esta razón, ante la inoperancia del vigario, los miembros de la cámara pedía al rey que mandara *"prover no remedio como mais for razão e convier a seu real serviço"* y *al bien de los moradores de la capitania*²⁷⁹.

Respecto a esta situación, Meirelles aludía a un expediente de noviembre de 1692, dirigido a la cámara de São Luis, donde el rey había determinado poner término a los excesos en la cobranza de las tasas e gastos en el juicio eclesiástico. De este modo, el expediente le daba razón a las autoridades locales y demostraba la capacidad interventora de la corona sobre asuntos eclesiásticos que podían suponer agravios para la cámara. El documento de la corona se dirigía a António Albuquerque y expresaba el parecer sobre el capítulo de corrección entregado por el oidor. Fundamentalmente, se le exigía al vigario que ante excesos en sus cobros, procedería el rey *"com o poder "* no solamente contra los *"opresores da ley"*, sino también *"contra o mesmo prellado ou vigario"* para así librar a sus *"vassallos desta vexação"*²⁸⁰.

279 Cópia da carta q se escreveo a S. Magde acerca das custas q se costumavao levar no Juizo eclesiastico. Sao Luis, 26 de maio de 1692. APEM, Copiador de cartas da Camara, Livro 28, f. 26 v.

280 Sobre o capitulo de correicao que deixou o ouvidor Manoel Nunes acerca de se fazer aviso ao Vigairo foraneo. 17 de novembro de 1692, AHU, cod. 268, f. 95 v.

Pero la revisión de esta denuncia hizo tambalear la veracidad de las vejaciones en los cobros del juicio eclesiástico. En una carta enviada al oidor general, Manoel Nunes, se presentaban los comentarios del padre fr. Antonio da Piedade, gobernador del obispado, que representó al rey *"ser mal fundada a queixa que os officiaes dessa capitania me haviaio visto de terem crecido a tanto excesso as expenças do juizo ecl esiastico que herao entoleraveis na pobreza destes moradores"*. Daba cuenta el rey de las advertencias realizadas por Albuquerque respecto a estas materias, que en cuanto a las expensas *"hera o mesmo no eclesiastico que no secular asentados por hum regimento que o Bispo Dom Gregorio dos Anjos fizera e se respetara na camara das cidades e villas desse estado"*. Por las dudas movidas en torno a este asunto, principalmente por los comentarios de fr. Antonio da Piedade, la corona ordenaba al oidor general *"que vendo o Regimento de justiça secular e do eclesiástico"* informara con su *"parecer nestes particular"*²⁸¹.

No obstante las instrucciones regias y la revisión de esta materia por el oidor, estos excesos en los cobros no tuvieron término inmediato. Así lo demostró un oficio del gobernador António de Albuquerque, en 1695, que pedía a la cámara local notificar a António da Piedade, quien se encontraba como visitador eclesiástico en Alcantara, a ejecutar las órdenes entregadas por el rey. La información que se consiguió obtener, era que *"os tesoueiros das diversas confrarias se queixavam de que o próprio Frei Antonio, para visar seus livros, cobrava Rs. \$4000, quando os anteriores visitadores nunca haviam cobrado mais de Rs. \$2000"*²⁸².

La relación entre las órdenes religiosas y los clérigos parecía mantenerse equilibradas después del deceso de D. Gregório dos Anjos. Pero una contienda en 1692, entre el vicario foráneo y los padres capuchos, ahogaron los aires de serenidad. La información sobre esta disputa, entregada por el gobernador Albuquerque Coelho, era respondida por la corona meses después de sucedido el entuerto, en febrero de 1693. La respuesta detalla la controversia, pero no da indicios de su motivo. Detallaba así la carta de la corona sobre las disputas *"que ahy houve entre o vigario foraneo e os padres capuchos"*, que se generó *"sobre materias da jurisdição chegando hum e outros a proceder as sensuras, e por emreditos nas Igrejas, com grande escandallo e perturbação desse povo"*. Ya con el conflicto desatado, el gobernador habría acudido a poner remedio *"compondoo pello meyo mais suave que no pareceo"*, con

281 Sobre ser mal fundada a queixa dos officiaes da camara acerca das expenças do Juizo eclesiastico. Lisboa, Noviembre de 1693, AHU, cod. 268, f. 103 v.

282 MEIRELLES, Mario. Op. Cit. 1977.

resolución "*na Junta que para este negocio convocalees*". Le parecía al rey que Albuquerque había obrado bien "*no meyo*" que utilizó, para componer las disputas en "*que se achavao estes religiosos*". Por último, realizaban una última recomendación: que sobre esa materia "*não innove nada sem esperar recurso do Juizo competente*"²⁸³.

Los miembros del senado de la cámara, en 1693, escribían una carta a D. frei Francisco de Lima, obispo electo del Estado do Maranhão y Grão-Pará. Los oficiales, a pesar de estimar una carta enviada por el rey en marzo pasado, como también constatar "*de sua boa dispozicao*", no se daban por satisfechos. El motivo de la insatisfacción, según se infiere, se debía por la ausencia del obispo en la diócesis. Al contrario, parecían seguros que con su presencia, con toda "*a confiansa*" para el bien de los moradores, se esperaban "*muito aventajados progressos*"²⁸⁴.

En cuanto a su venida a la región, se expresaba la existencia de un alvará "*para a assistencia de seu recebimento muito crecido*", todo con la "*esperansa de seu effeito*". La confianza de las autoridades no estaba perdida, ilusionados con la consideración "*de que brevemente com certeza*", el rey los haría "*degnos de sua visita, a estes seus subditos, e filhos*". Por causa de esta ausencia de la máxima cabeza eclesiástica en la región, los oficiales expresaban la obediencia y el respeto a los miembros que representaban al obispo. Así referían que "*ao governador do Bispado degnissimo por sua capacidade e mais prenda de religião, e santo zelho*", como también al Vigario Geral, rendían "*a divida obediencia, como a V. Ilma todos nosso assimos*". En última instancia, esperaban la decisión del rey en solucionar la llegada de D. fr. Francisco de Lima, para así aplicar "*ao nosso favor no particular do remedio de nossas necessidades*"²⁸⁵.

Mientras gobernaba la diócesis Da Piedade, no se respiraban aires de serenidad entre seculares y eclesiásticos. El clérigo, como gobernador del obispado, realizó una visita general que acabó con varias acusaciones y prisiones. En una copia dirigida al gobernador Antonio de Albuquerque Coelho, en septiembre de 1693, se comunicaba de la excomulgación "*tão de subito e sim fundamentos*" de soldados por parte del *Vigário da Vara*, quien también dejó a los oficiales "*logo ameacados*". Estas autoridades, amenazas sobre pena de excomuniones, comentaban que fueron citadas a la casa de dicho Vigario, para realizarles "*hum sumario a*

283 Sobre as comtendas que houve entre o vigario foraneo e os relligiosos capuchos. Lisboa, 11 de fevereiro de 1693, AHU, cod. 268, f. 97

284 1era Copia da carta q se escreve ao senhor D. Frei Francisco de Lima Bispo deste Estado do Maranhão. Sao Luis, 18 de junho de 1693. APEM, Copiador de cartas da Camara, Livro 28, f. 33v.

285 Idem.

inztañcia de dezobediente", con el efecto *"de nos censurar"*. Para subvertir estas amenazas de castigo, como se acostumbraba en estas controversias, los seculares le enviaron una carta al eclesiástico que *"não teve effeito"*, a pesar de solicitarle *"q o tivesse acabado o sumario"*. Al contrario de lo esperado, la actitud del vigario era hostil, receloso de los planes de las autoridades civiles, hasta el punto de amenazarlos que los destrozaría *"a seu gosto"*²⁸⁶.

Por estas razones, sostenían que dicho padre se mostraba ante ellos *"tão apaixonado"*, que luego de algunas diligencias, llegó a afirmar *"que todos [estaban] excomungados"* y que todo lo que osaban ordenar estas autoridades *"era nullo"*. Ante esta actuación del religioso, se presumía una pretensión de causar una *"danozissima confuzao e dezordem"* entre los involucrados, principalmente porque se reconocía que entre los seculares no tenían *"meyo algum"* de defensa, por causa de carecer *"aqui de juizo da coroa e ainda de procurador"*, pues la provisión de procurador en la región contaba *"samente ser da fazenda"*. Pero de igual manera, la consciencia de los denunciantes quedaba en paz, luego de ser consultado el Padre Comissario de Santo Antonio, quien afirmaba *"q por nenhúa circunztancia das sucedidaz"*, quedaban estas autoridades *"incursos em censura algúa"*²⁸⁷.

Tiempo después, se notificó sobre este suceso a Da Piedade, al que le informaba sobre los procedimientos del *Vigario da Vara* que actuaba *"tanto contra nós ao parecer de todos"*, a excepción de los que *"o aconselhao"*, castigando con vehemencia *"muito sem justa cauza, nem razão"*. Luego, la comunicación aludía a que en el contexto político de la región, en el *"día seguinte a deização do governo substituto"* que según la normativa continuaba *"porem no político da camara"*, dicho vigario foráneo *"promulgou contra nos [...] declaratoria de excomunhao"*. Vistos como condenados por este castigo, los oficiales comunicaban la apelación *"para o Rvdo. Vigairo Geral"*, en quien procuraban una decisión favorable para sus intereses²⁸⁸.

El rey daba su parecer sobre este asunto en 1696. Reconocían los malos procedimientos *"q ahi teve o gob. provisor desse bispado frey Antonio da Piedade com alguns soldados que culpou na vesita geral que fes nessa cidade"*. También se daba cuenta de las censuras publicadas *"contra os que impedissem as tais prizoens"*, de los soldados que no se sujetaron a

286 Cópia de outra carta q se escreveo ao geral Antonio de Albuquerque Coelho. Sao Luis, 30 de setembro de 1693. APEM, Copiador de Cartas da Câmara, Livro 28, f. 36.

287 Ibid.

288 Cópia de húa carta q se escreveo ao Padre Fr Antonio da Piedade Provisor e governador do Bispado referida a outra q antecedente se lhe havia escrito. Sao Luis, 16 de novembro de 1693. APEM, Copiador de cartas da Camara, Livro 28, f. 42

las órdenes del clérigo y de sus desobediencias a los recursos de la corona. En posición contra estas acciones de Da Piedade, desde Lisboa se concluía que antes los procesos realizados:

o ditto provisor não podia prender por culpas de vesitação sem percederem ao tres canonicas admoiestações e depois da ultima sem haver sentenca e menos deviao ser presos os culpados por offices de melicia por rol que o ditto vesitador fes, e muito menos podia fluminar as sensuras q fluminou de que vos aviso para que tenhaes entendido estas desposicoes de direto, e ley do reynno [...] pello juizo da coroa q ha nesse estado, deckarandovos não concientaes que por este meyo se usurpe a jurisdicção real²⁸⁹.

Meses después de esta orden real, la corona se posicionaba nuevamente respecto al exceso de cobros de los ministros en el juicio eclesiástico. Dirigida la comunicación al gobernador, se aludía a las representaciones hechas por los oficiales de la cámara *"sobre o excesso com que se hao os officiaes do juizo eclesiastico nas expenças que costumao haver"*, junto con la información entregada por Albuquerque *"em rezao da pouca informa que nellas havia"*. La situación preocupaba, porque a pesar de las amonestaciones que por orden del rey se hizo *"ao prellado desse Estado e seus Menistros para se moderarem no excesso"*, dichas autoridades habían respondido mediante condenaciones y negaciones de las órdenes ante el Juicio de la Corona *"excedendo em tudo as constitucoens, e leys do Reyno"*. Por causa de estas desobediencias de los ministros eclesiásticos y de fr. António da Piedade, el rey ordenaba que el remedio consistía en que Albuquerque hiciera *"praticar os recursos para a coroa sendo o Procurador della o de que he minha fazendo, procegindo e tendo cuidado nesta observancia"*²⁹⁰.

En una consulta de enero de 1695, el Consejo Ultramarino informaba que por decreto de diciembre de 1694, la corona declaraba que el Obispo de Maranhão, fr. Francisco de Lima, había sido nominado como Obispo de Pernambuco. Pero lo que aquí nos interesa recalcar es que en la comunicación se proponía además una fórmula inédita para la diócesis, pues se indicaba la necesidad de dos obispos misioneros en cada capitania: uno que sirviera en

289 Sobre os culpados na vizita geral q fes o pe frey Antonio da Piedade. Lisboa, 26 de janeiro de 1696, AHU, cod. 268, f. 117

290 Sobre o exceso com que se hao os Menistros elcesiasticos nas espensas. Lisboa, 19 de março de 1696. AHU, cod. 268, f. 118-118v

Maranhão y otro en Pará, que pudieran dividirse entre ellos *"a congrua que o Bispo do Maranhão tinha"*. En el documento también se presentan los diversos candidatos religiosos propuestos por autoridades regias para ocupar los cargos de obispos misioneros. tanto en Maranhão como en Pará. En efecto, se disponía oficialmente que, ante la posible nominación de los candidatos, el rey mandaba dividir la cógrua *"nos dous Bispos q he servido haja em ambas as duas capitánias do Pará, e Maranhão"*²⁹¹.

Nos parece necesario hacer una breve detención en este asunto. Primero, porque la nominación de un obispo en Pará no se realizó sino hasta 1720, esto es, 15 años después de esta propuesta. Segundo, porque que la división diocesana en las dos capitánias también significaba una baja en los costos de mantención del obispo, pues se dividía la renta clerical (la cógrua) en dos partes, lo que podía significar un ahorro para la hacienda real del Estado. Por último, es necesario advertir que dicha propuesta está ausente de la literatura académica dedicada a la historia eclesiástica de Maranhão. En nuestra perspectiva, la propuesta no correspondió a un asunto meramente circunstancial, sino que a una estrategia de la corona para reordenar la diócesis y administrar con mayor eficacia un amplio territorio.

La administración de fr. Antonio da Piedade no estuvo exenta de controversias. Evidencia de ello fue una carta enviada por el gobernador, Albuquerque Coelho, quien denunciaba procedimientos de la cabeza de la diócesis contrarios a derecho. En principio, la crítica a António da Piedade radicaba en los excesos que habría practicado, junto a su vigário de vara, contra los vereadores de la cámara del Estado. Las denuncias contra da Piedade, quien había tomado pose del gobierno de la diócesis *"com toda a aceitação dos povos, pello que hera antes deste cargo geralmente amado"*, desvaneció todos sus anteriores benevolentes créditos, pues durante su ejercicio episcopal *"parece fez tudo de faltar as obrigações de prelado"*. Pesaba sobre el religioso la opinión de haber intentado *"adquirir autoridades de Bispo"* más que de *"remediar os desconcertos, e escandalos com que o eclesiastico especialmente procede"*, por sus faltas de castigo *"e zelo do serviço de Deos"*, preocupado sólo por el lucro. La acusación era, entonces, contra condenas que habría realizado a su arbitrio, negando el recurso legal de medios ordinarios a los culpados.

No obstante, la denuncia principal radicaba en negocios de tipo privado, contrarios a los decretos reales. El documento indica que da Piedade solicitó *indios forros*, para que *"conduzissen as canoas de hum seu religioso e officiaes"*, a quienes envió al sertão con

291 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre uma informação de soicitos para o bispado do Maranhão. Lisboa, 19 de janeiro de 1695, AHU Maranhão, Cx. 8, Doc. 886

pretexto de visitar a los moradores. No obstante, se concluyó por parte de las autoridades locales que tal diligencia sólo resultó *"em feitorias de cravo, e cacao"*, denuncia a la que se le sumó el *"excesso de fazer escravos, por meyo de injustas guerras"*. Al ser informado de estas malas prácticas (explotación de géneros y hacerse de esclavos) el gobernador exigió al vigario provincial fr. Manoel da Esparanca, para que procediese contra Da Piedade, con la instrucción de hacerle *"repor os escravos"*. Pero la actitud del acusado distó de decoros y de reconocimiento de su errónea práctica. Por sus medios intentó impedir la reposición de los esclavos, mediante los poderes que revestían su autoridad eclesiástica, lo que habría ocasionado *"varias e escandalozas inquietações"*. En definitiva, el religioso finalmente fue encarcelado. Antes de embarcarse y salir de su diócesis, entregó un requerimiento a Albuquerque Coelho, en el que sostenía que no podía impedirle ir a Roma para tratar negocios del obispado²⁹².

En 1697, Gomes Freire de Andrade respondía a una baja en la cóngrua de un ex vicario de la matriz.. El vencimiento de esta renta, según la consulta, se debía a la ausencia del vicario en el Estado *"pello crime do levantamento do povo em que estava incurso"*. Fonseca e Silva, quien había sido enviado preso al reino y que se encontraba ausente seis años de su diócesis, solicitaba que se le enviasen los pagos atrasados, pues argumentaba *"estar sem crime, nem se lhe haver tirado a sua igreja"*.

Por otra parte, la comunicación daba cuenta del estado miserable de la Iglesia matriz en Maranhão. Así mandaban advertir a los preladados el cuidado por el *"aseyo com q deve estar esta Igreja"*, pues se consideraba como *"hua lastima, ver o quanto se acha falta de adorno e paramentos necessarios, que athe de porta necessita"*, acusándose a los vicarios anteriores que por muchos años sólo trataron *"das suas conveniencias"*, como también del poco cuidado que se tuvo *"dos pagamentos e pontifical"*²⁹³.

Este era el estado de la Iglesia en el Estado de Maranhão y Grão-Pará previo a la llegada de fr. Timóteo do Sacramento.

292 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre os procedimentos do vigário provincial dos carmelitas e governador do bispado do Maranhão, fr. António da Piedade, e pelo seu vigário da vara, para com os oficiais do senado da câmara da cidade de São Luís do Maranhão. Lisboa, 5 de dezembro de 1695, AHU Maranhão, Cx. 8, Doc. 895

293 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o pedido feito pelo vigário da igreja matriz da cidade de São Luís do Maranhão, padre Inácio da Fonseca e Silva, para que se lhe dêem cóngrua. Lisboa, 8 de janeiro de 1697, AHU Maranhão, Cx. 9, D.oc.934

CAPÍTULO 9

LA LLEGADA DE FR. TIMÓTEO DO SACRAMENTO A LA DIÓCESIS

La administración de fr. Timóteodo Sacramento fue analizada por diversos estudiosos. El examen de su figura puede identificarse en crónicas de la época como en estudios referidos a la historia eclesiástica de Maranhão. En cuanto a la bibliografía que integra la actuación del obispo, Pollyana Mendonça destaca dos materias que marcan el contenido de dichos estudios: primero, la *"a alegação comum de falta de fontes para analisar o século XVII, especialmente no que diz respeito ao governo dos bispos"*; segundo, los intentos *"recorrentes de produzir juízos de valor sobre seu episcopado"*²⁹⁴. La atención a la primera característica es fundamental, pues según la exploración de Pollyana, existen fuentes, y en consecuencia, un cuerpo documental amplio perteneciente a la cámara de São Luis y a los libros de la provisión del obispado de Maranhão. En nuestro caso, la atención se centra en los documentos publicados en el Archivo Histórico Ultramarino y en los libros del senado de la cámara de São Luís.

Fr. Timóteo do Sacramento nació en Lisboa el 5 de febrero de 1653. Religioso perteneciente a la orden de São Paulo Eremita, de la Congregación de Serra d' Ossa, profesó en el Convento do Santo Sacramento de dicha ciudad en 1670. Respecto al arribo a la diócesis del antístite, la problemática financiera no fue tan disimil a la de su antecesor. Luego de la muerte de D. Gregório dos Anjos, el obispado contaba con una vacancia de diez años, lo que se traducía en diversos desórdenes administrativos. Afirmamos que hubo una vacancia de diez años, pues como vimos Francisco de Lima nunca tomó pose efectiva y sólo gobernó mediante un interinato, lo que se tradujo en una ausencia de la figura de un obispo en el Estado. Antes de su designación, como indica Paula e Silva, este religioso fue electo para ser obispo de S. Thomé e Príncipe, responsabilidad que ejerció entre 1693 y 1696. Fue nominado como obispo de Maranhão en 1695 y confirmado la por bula papal de Inocencio XII, *Gratidade divinum praemium*, datada en diciembre de 1696. Confirmada su nominación por Roma, para efectos

294 MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 40, n. 85, p. 79-97, Dec. 2020. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882020000300079&lng=en&nrm=iso>. Acceso 27/01/2021.

de su arribo a São Luís, fr. Timóteo solicitaba un préstamo a la corona, para asumir integralmente *“suas funções como titular do bispado do Maranhão”*²⁹⁵.

En su petición, el obispo representaba que llevaba de cumplimiento *“quatro annos nesta corte”*, sin nunca *“cobrar couza algúa das suas congruas vencidas”*, pues ya había hecho *“consideravel dispendio no aprezo q fez quando V. Magade o mandouu aprestar para se embargar para a Ilha de São Thomé”*. Como religioso de escasos recursos financieros, fr. Timóteo procuraba no incurrir nuevamente en gastos de sustento y en consideración de la *“prezente moncao”* que determinaba embarcarlo *“para o seu Bispado do Maranhão”*, reconocía no tener los medios suficientes ni *“homem de negocio que lhe queira dar dinheiro a risco pellas poucaz correspondencias que daqui há para o ditto Estado do Maranhão”*²⁹⁶.

La petición reflejaba una preocupación fundamentada, pues se amparaba en su anterior experiencia como clérigo nominado a Santo Tomé. Básicamente, el clérigo apelaba a que durante esa etapa realizó considerables gastos para embarcarse a la isla, sin el apoyo financiero suficiente de la corona. Escaseaban para el religioso los recursos propios, como también redes de financiamiento que patrocinaran otro trayecto de viaje. En efecto, expresaba que ningún hombre de negocios arriesgaría financiar una embarcación, principalmente por la débil comunicación con la región de Maranhão. No quedaban posibilidades de soluciones autónomas, de manera que la petición financiera a la corona se volvía el medio más pertinente para asegurar su embarcación. Igualmente, debe acentuarse que estas peticiones de traslado no eran particularmente extrañas.

Naturalmente, ante la petición no hubo oposición de la corona. En la diócesis, existía el antecedente de la aprobación de financiamiento para la embarcación de D. Gregório dos Anjos, que se fundamentaba en opiniones similares a las de fr. Timóteo. En este sentido, en vistas de la solicitud del clérigo, el Consejo Ultramarino consideraba pertinente la entrega de dinero para su embarque, pues se creía que su asistencia eclesiástica se hacía *“tão precisa e nesaria”* por cuanto en el Estado *“se achao aquellas ovelhas a tantos annos sem pastor que as governe”*. Esta afirmación reforzaba la preocupación por la duradera ausencia de obispo, pues parecía que se descartaba el período de la administración interina. Como resultado de la aprobación, la decisión del Consejo consistía en otorgar *“os dittos quatro centos mil reais*

295 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o pedido de D. fr. Timóteo do Sacramento, para que se lhe dé 400 mil reis por empréstimo, á conta de sua congrua, para que, com este dinheiro, possa ir assumir suas funções como titular do bispado do Maranhão. Lisboa, 16 de março de 1697, AHU Maranhão, Cx. , Doc. 940

296 Ibid.

por empréstimo”, que iban a ser cargadas “*a conta da sua congrua*”, pues era conocido que este religioso “*he summamente pobre*” y no contaba con garantías de “*achar pessoa que lhe de dinheiro para este mesmo*”²⁹⁷. Por estas razones, la corona había decidido ordenar al Proveedor de la Hacienda “*que o frette de o conduzirem com seu fatto, e familia para aquele Estado se pague por conta da Fazenda Real*”.

Durante el inicio de su administración, se puede notar una preocupación constante del obispo respecto a los medios para su sustento. Principalmente, la preocupación inicial del religioso radicaba en las condiciones materiales para su manutención personal y para el ejercicio de sus funciones episcopales. En principio, fr. Timóteo tenía claridad de que sólo podía acudir a préstamos para sustentar su estadía y la de sus acompañantes en la diócesis, pero exigía de igual manera el envío de la cóngrua y la nominación de dignidades para su desempeño episcopal.

Estas necesidades las expresó el obispo mediante una carta escrita a Roque Monteyro Paym, que contenía asuntos relativos a su cóngrua y al estado de la Iglesia en su diócesis. Por decreto de 20 de noviembre de 1697, el Consejo Ultramarino informaba que las materias de fr. Timóteo habían sido enviadas para consulta de las autoridades. El documento informaba que, revisado el contenido por el Procurador de la Hacienda, este respondió “*que o empréstimo que nesta corte se fes ao Rvdo Bispo, he justo se disconte na sua congrua pellos frutos, e precos em que se lhe paga*”, por lo que no correspondía que el préstamo se pagara “*pello que produzirao neste reyno*”. En la posición del procurador, este procedimiento era razonable “*visto que V.Magde está provendo o Estado do Maranhão com de sua Real Fazenda que para lá manda*”, que eran enviados por “*não haver nelle o que baste para as despezas ordinarias, e menos para as fortificações e gastos extraordinarios*”²⁹⁸.

El rey comunicaba también su parecer respecto a la *tripartita*, que refería principalmente a la división del pago de la cóngrua. Principalmente, se aludía a las cóngruas que se entregaban en “*húa parte aos perlados que sucedem para seus aprestos*”, pero parecía una tarea difícil porque quedaba “*desobrigada a fazenda real de concorrer para elles*”. No obstante ello, se informaba que por esas razones dificultosas a la Hacienda, se le habían dado

297 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o pedido de D. fr. Timóteo do Sacramento, para que se lhe dé 400 mil reis por empréstimo, á conta de sua congrua, para que, com este dinheiro, possa ir assumir suas funções como titular do bispado do Maranhão. 6 de março de 1697AHU, Maranhão.. Cx 9, doc. 940.

298 Consukta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a solicitação feita pelo bispo do Maranhão, D. fr. Timóteo do Sacramento acerca do empréstimo que se lhe fez; de se enviar a sua cóngrua para outra parte e de se nomearem dignidades para assistirem com ele nas suas funções episcopai. Lisboa, 22 de dezembro de 1697, AHU Maranhão, Cx. 9, Doc. 954

"ajudas de custo" para las "malotagens a todos os bispos ultramarinos". Por errores en la diligencia, se reconocía que esta colaboración para proveer la embarcación había sido denegada a fr. Timóteo, lo que constituía un error que constaba en la secretaría del consejo y que "era muito digno o supplicante que se lhe concedesse". Parecía lo mismo al Consejo Ultramarino, que respecto a las resoluciones de la *tripartita*, consideraba que necesario los pagos al prelado por ser "notoriamente pobre". Por último, la consulta presentaba la decisión sobre dos puntos: primero, el envío de los ornamentos para la diócesis, que por instrucción del rey, se realizaría por cuenta de la Hacienda Real, tal como se hacía "a outros obispos igualmente pobres"; segundo, que "sómente na congrua" no se consideraba "razão para mudanca, e menos a q pede"²⁹⁹.

En enero de 1698 se daban algunos pareceres sobre materias financieras, especialmente de los préstamos que se entregaron desde el reino al obispo. En cuanto a los "duzentos mil que se lhe derao por emprestimo", que financiaron la embarcación "para esse estado de sua pessoa, e criados" y que iban a ser descontados de su congrua, se declaró que não se obligara "a este Perlado" a pagar dicha suma. La instrucción sostenía que la suma de dinero se le restituyese a fr. Timóteo, decisión que se apoyaba en que "a todos os Bispos ultramarininos se derao ajuda de custo para este effeito"³⁰⁰. Igualmente, respecto a otro préstamo que se le hizo para financiar su estadía, la corona decidía que "em rezao do grande dano q havia de receber em pagar naquele estado [...] a dita quantia", parecía conveniente que dicha suma no fuera pagada directamente por el obispo, sino que fuera descontada

na sua congrua pelos frutos, e precos em que se lhe paga [...] E porque nesse estado não ha o q baste para as despesas ordinarias, e menos para as fortificações e gastos extraordinarios a que mando asister com muito de minha fazenda q para elle vay. Hey por bem que os dittos quatrocentos mil que haveis de cobrar da congrua do ditto Bispo pelo emprestimo que lhe fes neste Rueno fiquem nesse Estado aapplicados as despesas delle³⁰¹.

299 Ibid.

300 Sobre nao obrigar ao Bispo a pagar os duzentos mil que se lhe derao por emprestimo neste Reyno para o frete da sua passagem e familiar. Lisboa, 16 de janeiro de 1698, AHU, cod. 268, f. 133

301 Sobre os quatrocentos mil que se derao neste Reino por emprestimo ao Bispo se descontem na sua congrua e fiquem naquele Estado para as despesas delhe. Lisboa, 16 de janeiro de 1698. AHU, cod. 268, 133 v.

Luego de ser aceptada la solicitud de embarcación y detallados los medios para el pago de su cóngrua, a fr. Timóteo le apetecía otro beneficio para su estadía: una aldea de indígenas. Esta petición se amparaba en las condiciones de su antecesor, D. Gregório dos Anjos, quien contó durante su administración con este medio para su sustento. Así lo consideraba el nuevo obispo, que en su carta comunicaba que a *"seu antecessor [...] foi vossa magestade servido dar hua aldea de índios para o serviço da sua pessoa"*, como también *"casas para morar pagas a custa da fazenda real de vossa majestade"*. Por esas razones previas, le parecía justo que le asistieran con semejantes condiciones materiales, en la espera de *"hua justa esperança de que vossa majestade lhe faça a mesma mercê"*³⁰².

A diferencia de los anteriores requerimientos, en esta materia hubo objeciones. En marzo de 1697, con atención en estas razones referidas por el obispo, al rey y al Consejo Ultramarino le pareció pertinente que era *"muy justo que a este Prelado se dem casas em que possa viver"*. Pero esta concesión también se acompañó de una negativa a su principal petición: la aldea de indígenas. La propuesta se denegaba, se objetaba que *"em quanto á Aldea de Indios que pede para seu serviço [...] não tem lugar"*. Impedido de este medio, también se le avisaba de la forma de repartición *"que V. Magde tem mandado praticar naquelle Estado"*. Los motivos expuestos para no entregar dicha aldea, según la misiva, radicaba en que se creía no *"necessaria esta para seu serviço"*, pues por la naturaleza de su cargo como obispo *"este perlado tem da sua congrua com que possa pagar a quem lhe houver de a servir"*³⁰³.

De esta manera, ante la negativa de una aldea de indígenas para fr. Timóteo, podríamos barajar otra lectura que motivó la decisión. En principio, las prácticas de D. Gregório con la repartición de indígenas y la explotación de géneros, que implicó una serie de controversias, eran un antecedente desfavorable para los intereses de fr. Timóteo. Notemos así que la corona apelaba a que no tenía lugar una aldea de indígenas para servicio personal del obispo, junto con referir a los actuales modos de repartición que se practicaban en el Estado. No había lugar porque jurídicamente desde el Regimiento de las Misiones, los obispos quedaban fuera de los procesos de repartición. La denegación jurídica, por tanto, obligaba a prohibir la entrega de una aldea que sirviera para provecho personal, lo que descartaba

302 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a peticao do bispo do Maranhão D. fr. Timóteo do Sacramento, em que se determina que ele embarque na presente moncao com destino ao seu bispado. E acerca da entrega de uma aldeia de indios ao seu antecessor, D. fr. Gregório dos Anjos . AHU, Maranhão. 16 de março de 1697. Cx 9, doc. 941, 1697

303 Ibid.

posibles negocios privados en los que podría incurrir el obispo.

Antes de su entrada a la diócesis, en marzo de 1697, la corona dirigía una carta al gobernador, António de Albuquerque, como también a fr. Timóteo, sobre las diligencias morales que debían aplicarse a los esclavos que llegaran a los puertos del Estado a realizar labores para los moradores. Para el rey, esta tarea exigía de una colaboración entre ambas autoridades. Inicialmente, se expresaba la relevancia de que no faltaran "*os meynos de acodir com os remedios*", para que la población esclava trasladada a las conquistas "*se possam mais facil e brevemente trazer ao gremio da Igreja*". Para realizar dicha tarea, se instruía un procedimiento que requería de la asistencia de autoridades religiosas. Así se ordenaba "*que em qualquer porto em que os ditos escravos fizeram alguma assistencia, ou demora*" se aplicara toda "*a diligencia moral, para serem instruhidos, quando o tempo der lugar sem prejuizo da navegação, para q estando capazes se possam baptizar*"³⁰⁴.

En caso de dificultades, ante el peligro de "*serem, ou nullamente, ou infructuosamente baptizados*", se instruía la presencia de clérigos que debían asistir "*hum em cada navio assim para os ir ensinando na viagem*", para así ejercer el bautizo en caso de peligro de vida. Del mismo modo, se solicitaba de la mano de las autoridades no eclesiásticas, pues ante una posible falta de clérigos, se encargaba "*esta diligencia a algum dos seculares, que for mais pio e capas*". No obstante esta asistencia secular, irrestrictamente se exigía "*que cada navio [lleva] infalivelmente certidao do Bispo, ou de seus Vigarios*", que debían declarar "*individualmente a quantidade dos Escravos da sua cargam e os que são baptizados*". La obligación de los capitantes encargado de los navíos y del traslado de los esclavos, por tanto, se sujetaba a presentar "*esta certidao ao perlado, ou a quem suas vezes jurisdição tiver, para que possam tratar de seu bem espiritual*". En última instancia, se sostenía que ante la falta de estas diligencias, se la corona cobraría multas³⁰⁵.

Puede apreciarse, mediante el contenido de la misiva, que se instruía al obispo cuidar de los asuntos espirituales, ligados a procedimientos de moralización de la mano de obra esclava. Más que una instrucción relativa a materia de orden temporal, que supusiera una integración del clérigo a asuntos políticos o económicos, se aprovechaba de la asistencia del obispo para materias de cuño episcopal. Además, la tarea exigía de la colaboración entre miembros seculares y religiosos, como articuladores y ejecutores del procedimiento. Por

304 Sobre os escravos q chegassem a qualquer porto e nelle fizerem alguma assistencia ou demora se aplique toda a delligencia moral para serem instruhidos. Lisboa, 5 de marzo de 1697. AHU, cod. 268, f. 125-125v

305 Ibid. f. 125 v.

último, la alusión al certificado del obispo en cada navio, demostraba que su figura episcopal y su presencia en la región se volvía fundamental para una diligencia local.

Luego estas peticiones de embarcación, de efectivo pago de la cóngrua, de medios para su sustento e instrucciones regias para su gobierno, el obispo arribaba a la ciudad de São Luís en mayo de 1697. Entró a la ciudad acompañado por el padre fr. José de Santo António, que pertenecía a su misma orden paulistana. Al igual que su antecesor, fue recibido "*com todo o zelo*" de "*as religoes e os senhores da Camara*", con una bienvenida de "*cerimonias costumadas*". A modo de detalle, Bettendorf indica que luego del recibimiento oficial y de oficiar ceremonia religiosa, fr. Timóteo se hospedó inicialmente en la casa de Maria de Almeida e Cáceres, viuda de Manuel Beckeman, y de su hermana Helena, conviviente de Tomás Beckeman, cuestión que según Meirelles "*sem dúvida não terá sido visto com bons olhos pelas autoridades*"³⁰⁶.

Al mes siguiente del arribo del obispo a la ciudad, los oficiales del senado de la cámara de Maranhão saludaban la presencia del religioso, con agradecimientos al rey por su "*grande e benignidade*" que con todo el celo "*de nosso bem foy servido enviarnos a educação espiritual de nossas almas*". Los oficiales seculares comunicaban que el obispo "*chegou em bom sucesso*" y que ya se encontraba "*em sua posse*"³⁰⁷. Las autoridades del senado también comunicaban al gobernador Antonio de Albuquerque la noticia de la pose del religioso, abrazando el sentido espiritual de su llegada a la diócesis, pues en sus opiniones "*foi Deus servido trazernos o sr. bispo Fr. Timoteo do Sacramento*", a quien según sus pareceres "*foi recebido neste cidade [con] o modo que nos foi possível*"³⁰⁸. Berredo comentó que el obispo no informó al gobernador de su llegada a la ciudad. Pero esta acción no generó polémica, pues António de Albuquerque le habría enviado una carta a Maranhão, para luego realizar visita oficial con un oficial de Guerra³⁰⁹.

Al oídor general, Mateus Días da Costa, también se le remitió una carta con comentarios ligados a la venida de fr. Timóteo. Daban noticia de la llegada del obispo a la diócesis, con la confianza de que permitiera "*Deos trazello para que nos melhore a sorte no espiritual de nossas almas*", en la espera de que su presencia fuera mejor "*do que temos experimentado no temporal de nossos infortunios*". Aprovechaban de incluir en la misiva que

306 MEIRELES, Mario. Op. Cit., 1977.

307 Cópia de duas cartas q se escrevem a sua Magde este presente anno de 1697 annos. APEM, Copiador de Cartas da Camara, Sao Luis, 2 de junho de 1697. Livro 28, fol 48 v

308 Ibid. fl 49

309 DE BERREDO, Bernardo Pereira. Op. Cit., 1849.

las autoridades reales se dispusieran a servir en Maranhão, para que con *"para com a presença de ambos nos vemos mais assegurados de algumas perturbações que sempre estas inquietações em quando falta o recurço da assistência dos maiores"*³¹⁰. No cuesta inferir que la noticia de su llegada contenía un tono de esperanza mezclada con preocupación.

Tal como comenta Pollyana Mendonça , en cuanto a la administración de su diócesis, el obispo *"sentiu logo que os seus pedidos não eram a prioridade que o rei deveria ter na região"*. Esto porque fr. Timóteo solicitó la nominación de dignidades para la asistencia en sus oficios episcopales, petición que fue negada *"alegando-se que faltavam recursos"*. Principalmente, según una consulta del Consejo Ultramarino, se sostenía que los dineros recibidos no permitían "o pagamento dos filhos da folha", lo que resultaba en deudas para *"a maior parte dos ordenados aos que serviam a vossa majestade naquela conquista"*. En consecuencia, la determinación de los ministros del Consejo declaraba que *"nos termos presentes não está capaz para concorrer para o pagamento destas dignidades, que melhorandos-se o rendimento dela, , então haverá lugar para a nomeação delas"*³¹¹ .

El análisis del Libro de Provisiones de D. fr. Timóteo, permite a Pollyana Mendonça analizar temáticas relacionadas con cartas pastorales y nominaciones del obispo durante el inicio de su gobierno episcopal. Nos comenta así que

No ano de sua chegada, 1697, tratou de nomear vigário-geral, escrivão do auditório e da câmara, entre outros. O mais relevante a destacar é a provisão de vigário da vara forâneo de 1698 passada ao padre Francisco Tavares de Macedo da capitania do Pará. Pela provisão[...] é possível conhecer as atribuições dessa função: “poder para suspender pregadores e confesores, poder tirar e inquirir autos de casamento e não tendo impedimentos sentenciarlos na forma do sagrado Concilio Tridentino”. Poderia proceder contraos párocos que fossem omissos e delinquentes. E, finalmente, exemplificando claramente a jurisdição delegada pelo bispo: deu poder a por censuras em defesa da unidade da Igreja e “para obrar tudo aquilo que for do serviço de Deos que por

310 Cópia de hua carta q se escreve ao ouvidor geral o Doutor Matheus Dias da Costa ao Para este presente anno de 1697. Sao Luis, 2 de junho de 1697. APEM, Copiador de Cartas da Câmara, Livro 24 fl 49 v.

311 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a solicitação feita pelo bispo do Maranhão, D. f. Timóteo do Sacramento acerca do empréstimo que se lhe fez; de se enviar a sua congrua para outra parte e de se nomearem dignidades para assistirem com ele nas suas funções episcopais. Lisboa, 22 de dezembro de 1697. AHU Maranhão, Cx. 9, Doc. 954.

causa da distancia não podemos acudir, com devida jurisdição a tudo que for demandas quer civeis, quer crimes e querelas e quaisquer causas litigiosas

El gobierno de fr. Timóteo do Sacramento, según Paula e Silva, puede ser considerada como la de un "*governo tempestuoso e um tanto desabrido*". Luego de tomar pose, d. Timóteo habría realizado una visita por su diócesis, tarea bastante común entre los obispos ultramarinos. Las impresiones del religioso sobre el estado de la Iglesia en la región fueron poco gratificantes. En palabras de Paula e Silva, el obispo "*achou seu rebanho trestmalhado, sem pastor, sem vigias, e entregue ao quiasi geral convivio do concubinato, com grande offensa das leis de Deus e patria*"³¹².

312 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit. 1922.

CAPÍTULO 10

LAS CONTIENDAS DE FR. TIMÓTEO: JURISDICCIÓN SECULAR Y JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA

Iniciado su gobierno diocesano, pueden vislumbrarse entonces dos tipos de problemáticas: una de tipo institucional (falta de clero, oficios divinos, etc) y otra de orden moral (práctica de costumbres inmorales, como el concubinato) Respecto a esta última, de índole moral, sostiene Meirelles que tanto en la nobleza como en el pueblo, era una práctica casi general el concubinato. No fue cuestión azarosa, por tanto, que los castigos durante su gobierno tuvieran una oposición feroz por parte de un amplio grupo de la población. En este sentido, el clero tampoco estuvo exento de la mano dura del obispo. Ordenó la prisión de varios sacerdotes, que incluso incorporó al padre Inácio Ferreira, que tenía responsabilidad de Vigário de la Matriz. En términos sintéticos, Meirelles apunta a que en durante su administración consiguió intimidar "*a todos os faltosos*", actuando contra quienes no atendieran sus faltas con "*penas pecuniarias, de desterro para o interior do Estado e de prisão*"³¹³.

Bettendorf destaca la intención del obispo fr. Timóteo en realizar ciertas reformas en el clero maranhense, en 1698. En efecto, a pesar de tener en su contra un amplio espectro de la población, el obispo continuó con severidad episcopal para la reforma de las costumbres. La aplicación de sus medidas provocó el encarcelamiento de algunos religiosos y legos. Desterró algunos miembros para Tapicuru y otros para Grão.-Pará, acción acompañada con diversos castigos. Los culpados, comentaba Bettendorf, consideraban que el obispo actuaba con excesivo rigor, lo que resultó en la realización de múltiples quejas contra su gobierno³¹⁴.

Esta situación se explica porque luego de algunos meses de su entrada a la ciudad, el obispo realizó una visita general. En esta visita, como detalla Berredo, fr. Timóteo do Sacramento procedió con irregularidades. Todavía sin construir procesos, ni tampoco "*admittir defeza aos seculares, ainda culpados no primeiro lapso de concubinato*", los castigaba en la cárcel pública "*com condemnações pecuniarias as mais exorbitantes*"³¹⁵.

313 MEIRELES, Mario. Op. Cit. 1977, p. 100

314 BETTENDORF, João Filipe. Op. Cit., 2010.

315 Ibid.

Debido a estas acciones de fr. Timóteo, que eran consideradas arbitrariedades, la cámara expuso primeramente sus quejas ante el rey y con copia al gobernador, Antonio de Albuquerque.

La copia de la carta es de febrero de 1698, poco tiempo después de la visita realizada por fr. Timóteo. Los miembros de la cámara sostenían que les parecía pertinente comunicar esta materia "*pela vexação que tocca a este povo, que no juizo eclesiastico, se padece notavel extorcao*". Estos procedimientos eclesiásticos, resultaban en la negación de los privilegios que tenían los ciudadanos para su defensa, por lo que eran "*prezos pela vezita no aljube como quaisquer do povo*". Denunciaban que estas acciones no fueron ocasionales, que se enfrentaban a "*outras muitas queixas que há no vulgo do modo do processar*". La extorsión y el encarcelamiento injusto, acusaban las autoridades, se habría realizado "*sem precederem as tres canonicas admoestacois*", procediendo a realizarse "as culpas sumarias". Ya culpados por los ministros eclesiásticos, les otorgaban sólo cinco días para defenderse jurídicamente, que "*com a brevidade*" del plazo, no podían servirse "de V.S. como juis das forsas nem recorrer ao juizo da coroa". Como resultado, explicaban que así quedaban estos acusados "sentenciadoz sem serem ouvidos juridicamente". Por causa de estos procedimientos, en razón de que "*lhes falta este meyo e o ser menos conforme as leis e a politica*", pedían la asistencia de la corona para favor de los vasallos "*como ia experimentamos nos contrastes passados*" y advertían del falecimiento del procurador de la corona, Joseph de Seixas³¹⁶.

En la misma fecha, la carta también se remitió al oidor, Matheus Dias da Costa, que ejercía sus funciones en Pará. El contenido refería al mismo asunto, a las vejaciones que en la capitania "*experimentam os vassalos de sua Magde. pelo juizo eclesiastico*". Un espacio que para las autoridades tenía como motivo evitar "*as offencas de Deos e encaminar as almas a sua salvação*", se había transformado en un escenario en el que se excedían "*os termos das leis, as quais não devem emcontrar as constituissois e direito canonico, pois dellas se derivão*". Por ello, solicitaban al rey comunicación inmediata con el gobernador, para que con eso se dispusiera "*o remedio conviniente [...] que convier a favor da justiça e observancia della e bem das partes*"³¹⁷.

El envío de estas cartas tuvo efecto. A modo de reconocer la veracidad de estas prácticas, el gobernador, Albuquerque Coelho, nombró al oidor, Matheus Dias da Costa,

316 Copia da carta q se escreveo ao gob. geral ao Para este anno de 1698. Sao Luis, 13 de feveiro de 1698 APEM, Copia de Cartas da Camara, Livro 28, fls. 51V - 52

317 Copia da carta q se escreve ao ouvidor geral do estado Matehus Dias da Costa estando no Pará este prezente anno de 1698. Sao Luis, 13 de feveiro de 1698. APEM, Copia de Cartas da Camara, Livro 28, f. 52v

presidente de la Junta de la Corona, quien viajaría a la ciudad de São Luís para conocer los hechos *"entendendo com prudente discurso, que ou a sua grande capacidade remediaria tudo por meyo urbanos, ou se fossem elles infructuosos, pelos da justiça, no recurso prompto do Tribunal da Coroa, de que tambem era Juiz, ficando segurado por qualquer dos caminos o socego dos povos"*³¹⁸. En mayo de 1688, los oficiales de la cámara celebraban esta decisión. Ante la gestión realizada por Albuquerque Coelho, reconocían *"o cuidado e zello com q deseia assistirnos"*, agradeciéndole *"pela quietação e conservação que nos procura como experimentamos en nos enviar o ouvidor geral pela boa expedicao das obrigacoes"*. Las competencias del oidor entusiasma a las autoridades y acreditaban en sus procedimientos *"sobre cujas conferencias elle deve dar conta a V.S."*, principalmente porque los ministros eclesiásticos habían llegado *"a termos de excomunhois e entredito geral nesta ciudad por cuja causa se puchou pellas temporalidades"*. Amparados por un ministro representante de la corona, celebraban los oficiales por no dejar *"de carecer da autoridade e prezenca de V.S, no que com tudo se houve o ouvidor geral com os mejos que como ministro letrado se esperava"*, de modo que consideraban que *"com tudo nos parece que neste interim fica tudo posto em bem"*³¹⁹.

A pesar del auxilio secular solicitado a la corona, los oficiales de la cámara no tenían una opinión favorable del rol de los oidores generales en el Estado. En una carta de julio de 1698, en pleno desarrollo de la contienda, las autoridades de quejaban de que los *"ouvidores geraes"* eran la causa *"de haverem muitas veses diferenças nas jurisdições e outros deserviços"*, principalmente *"por desfaser hum, o que o outro deixou feito"*. Meses después, respondía la corona que *"não procedendo os ministros como convem, e não observando o seu Regimento"*, las autoridades podrían *"dar em culpa, porq por este meyo todos tratarao de atenderem a sua obrigação sem offenderem os previllegios, e justiça das partes"*³²⁰. Precisa ser destacado que, en opinión de los oficiales de la cámara, ni los ministros seculares, ni los eclesiásticos, respetaban los privilegios que les eran concedidos por la corona³²¹.

Respecto a las causas de la denuncia contra el obispo, los miembros de la cámara fueron más minuciosos con el rey. Una carta escrita a D. Pedro II, detallaba los

318 DE BERREDO, Bernardo Pereira. Op. Cit., 1849, p. 616.

319 Copia de carta q se escreve ao senhor geral Antonio de Albuquerque estando na capitannia do Pará. Sao Luis, 16 de maio de 1698. APEM, Copia de Cartas da Camara, Livro 28, f. 53.

320 Sobre se queixarem dos Ministros lhe nao guardarem seos privilegios. Lisboa, 11 de dezembro de 1698,. AHU, cod. 268, f. 137

321 Ibid.

procedimientos de fr. Timóteo en su visita general y consecuentemente la disputa generada entre el juicio de la corona y el juicio eclesiástico. Inicialmente, constataban que

no mes de novembro de 97 principiou o bispo deste Estado a vizita geral e correção dos maos costumes, em a qual procedeo absolutamente deixando de observar as disposições do direito canonico, Concilio Tridentino e direção das leis de vossa magestade, procedendo em tudo violentamente porq saindo culpados algumas pessoas em a dita vizita no crime de concubinato, faltando lhe com as tres admoestaçois, as prendeu logo, condenou em quantias de dinheiro e degradou sem guardar privilégio e homenagem a alguns dos reos³²².

La comunicación continuaba, esencialmente, con la descripción de los detalles del procedimiento expuestos al gobernador y al oidor. La entrada del oidor general a Maranhão sólo sirvió para comprobar las denuncias. Se aseguró de la existencia de las mismas vejaciones, a pesar de un provimento que ya se había presentado en el Juicio de la Corona. Tales circunstancias, según las crónicas de Berredo, obligaron al oidor a redactar en tres instancias una carta al obispo, con la solicitud de *"que quizesse soltar todos os criminosos do primeiro lapso, ou lhe remetesse os processos das culpas, como dispunha o seu Regimento"*. Tal como sostiene Paula e Silva, el oidor Matheus Dias da Costa tomó partido contra el obispo, oficiándole reiteradamente que liberara a los acusados. La reacción de fr. Timóteo se alejó de la solicitud del oidor y mandó a publicar los nombres *"dos culpados em plena matriz, onde expressamente convocára o povo da cidade"*³²³. En efecto, en palabras de los oficiales de la cámara, el conflicto se acrecentó cuando *"verem a maior parte dos reos publicados os seus crimes e condenaçois por uma pastoral do púlpito da sé desta cidade para cujo effeito mandou o dito prelado em hu' dia santo convocar o povo debaixo de pena de excomunhão que cauzou a todos notável pejo e escandalo"*³²⁴.

322 Cópia da carta que se escreve a sua magde sobre duvidas q se moverao entreo juizo da coroa e o eclesiastico, remetida por duas vias ao concelho ultramarino. Sao Luis, 6 de junho de 1698. APEM, Cópia de Cartas da Camara, Livro 28, f. 54

323 SILVA, Francisco de Paula e. Op. Cit. 1922.

324 Cópia da carta que se escreve a sua magde sobre duvidas q se moverao entreo juizo da coroa e o eclesiastico, remetida por duas vias ao concelho ultramarino. Sao Luis, 6 de junho de 1698. APEM, Cópia de Cartas da Camara, Livro 28, f. 54

El conflicto estaba desatado. Ante la desatención de fr. Timóteo y la publicación de los culpados, Matheus Días da Costa levantó el denominado *Juízo da Coroa*, que como detalla Bettendorf, contaba con tres personas: el oídor general, el vigário da sé, Manuel Homem, y el oídor de la capitania, António de Sousa Soeiro. Acudió así con estos adjunto de la corona "*pelos mejos ordinarios*" y mandó a soltar "*a alguns prezos que achou na fortaleza da ponta*". Otra junta de los prelados de las religiones, convocada para estudiar la libertad de los presos, decidió que debían reponerse, y que repuestos, sólo así podría solicitarse libertad. Bettendorf sostiene que esta decisión no agradó a los miembros del Juicio de la corona, que optó por no restituir la prisión de los miembros defendidos. La reacción de fr. Timóteo procuraba ser certera para los planes de dos miembros del juicio de la corona: declaró por excomulgados al oídor general, Matheus Dias da Costa y al oídor de la capitania, António de Sousa Soeiro. Pero las autoridades no tardaron en responder y valiéndose "*das temporalidades*", declararon por interdicto local y general a la morada del fr. Timóteo:

E rompendo o Bispo o cordao de infantaria que se le tinha posto, sahindo de caza para o Collegio e depois para outra parte com duaz quartinhas nas maoz e em chellas de agoa a huma das fontes desta cidade contra o seu decoro, mandou o dito juis da coroa por lhe travessas nas portas do Palacio episcopal, para asim haver deo obrigar a levantar as censsuras, o q logo teve effeito³²⁵.

En fin, la presión del oidor consiguió que las censuras fueran levantadas. Final favorable para los acusados y victoria del Juicio de la Corona. No obstante, constituyó una disputa que, para los miembros de la cámara, requería de advertencias a "*dito Bispo de como se ha de aver em administrar justiça, o que surtirá effeito observando elle o direito canónico e leis do Reino*"³²⁶.

En las postrimerías del año 1698, una denuncia realizada por el oídor general del Estado, Mantheus Dias da Costa, al comportamiento de algunos religiosos y de D. Timóteo do Sacramento, era contestada por el Consejo Ultramarino. La denuncia podría desgranarse en dos cuestiones problemáticas para el oídor: que el obispo había nominado a su procurador,

325 Ibid.

326 Ibid.

pero sin la licencia de sus preladados; que procuró enviar a este religioso para la curia romana, pero sin consultar a la corona.

La carta del oidor, según informaba el Consejo, contenía las copias de unas pastorales pertenecientes a un *"frade mercenario e de outros religiosos"* reunidas junto a las *"queixas que fazia do Bispo"*. El contenido de la información fue enviado al Procurador de la Corona, quien en vista de las quejas consideró que al obispo *"devia V. Magde mandar asperamente estranhar a desatencao"* con la que *"houve em procurar por seu procurador a hum relligiozo sem licenca do seu prelado, no mesmo tempo em que andaba apostata"*. Del mismo modo, se consideraba que por las resoluciones especiales de la corona, estaba prohibido enviar religiosos para *"requerer a Curia de Roma sem ordem de V. Magde"* y se le advertía que se abstuviese *"de semelahnates procedimentos, porque do contrario devia V. Magde usar dos poderes que lhe tocao"*³²⁷.

Este asunto problemático fue explicado y certificado por fr. Antonio Soares, comisario y visitar general de los conventos de Nossa Senhora das Mercés, en una comunicación de julio de 1698. Mientras Soares se dirigía desde Maranhão a la ciudad de Pará para tomar posesión de su convento, notó la presencia del padre fr. Matheus da Siquiera, a quien catalogó como su súbdito *"fugido e apostatado"*. Más allá de este encuentro sorpresivo, Soares comentaba del atrevimiento e imprudencia de este religioso fugitivo, quien le mandó a notificar por medio de un clérigo subdiácono *"em como elhe tinha negocios de importancia q tratar na curia romana"*, asuntos que además eran pertenecientes al obispo D. Timóteo do Sacramento.

Para esos efectos, Matheus da Siquiera presentó un documento en el que se pedía a Soares *"que o deixasse ir"*, aunque también con un tono más autoritario se le emplazaba *"diante do summo pontifice"*. La notificación era respondida por Soares, quien argumentaba que Timóteo do Sacramento, como obispo de la diócesis, no podía enviar a sus negocios *"padres fugitivos e apostatas"*, pues requerían primero de la obediencia y la absolución de sus apostasías. Negándose a la realización de esta diligencia y a la sujeción para con sus superiores, el padre apóstata *"tomou por pertexteto hua procuração"* que tenía del obispo, la que mandó a ser leída por dicho religioso *"em o pulpito da Igreja Matriz"* junto con una pastoral *"em que declarava por escomungados a todas a quaquer pessoa"* que apoyaran al comisario Soares. La lectura pública de la pastoral y las amenazas de excomunión sólo

327 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre queixas feitas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Manuel Dias da Costa, a respeito do comportamento de alguns religiosos e do bispo, D. fr. Timóteo do Sacramento. 15 de dezembro de 1698, AHU Maranhão, Cx. 9, Doc. 972.

avivaron el conflicto. No contentos con utilizar sus púlpitos y comunicar sus posiciones a los fieles, Siquiera aprovechaba de enviar a leer la pastoral en las puertas del convento de Soarez, junto con la publicación en todas las Iglesias de la ciudad. Como causa de estas acciones atrevidas, según el comisario Soarez, el pueblo confuso y escandalizado decía a viva voz "*que tinhao no Pará segundo Bispo*"³²⁸.

Desde Lisboa se hacían presente las quejas sobre estos procedimientos de Matehus Siqueira. La advertencia era dirigida al comisario de los religiosos de Nuestra Señora de las Mercedes de Maranhão, por el exceso en que los súbditos "*tratão nos pulpitos de satisfaser suas paoixoes*", mediante "*satiras aos Ministros que nesse Estado*" servían a la corona, con misionarios que "*indecorosamente por serem contra quem governa*" proferían "*palavras escandalosas nas aldeas donde assistem*". La orden era concisa: que pusieran sobre este particular "*toda a reforma, e emmenda*". En caso contrario, si los desórdenes continuaban "*assim na predica, como nos missionarios q vao aos certos, em reprehenderem as desposicoes do governo*", el rey mandataba que se realizarían procedimientos de justicia "*condigno as suas culpas*"³²⁹. Misma advertencia era dirigida a fr. Timóteo, a quien se le recordaba que "*quando tiverer negocios q seja preciso mandares a Roma*", debía comunicar en primera instancia al rey, quien daría "*toda a ajuda, e favor que for possivel*", pues se sabía que sin esta diligencia "*não deveis mandar, e nunca nomear relligioso sem licenca do seu Prelado*"³³⁰.

Finalizada la contienda, sabemos que fr. Timóteo escribió una carta acerca del procedimiento que el juicio de la corona realizó contra su persona. Los reclamos del obispo eran principalmente contra el oidor. Luego de ser revisada esta comunicación, desde Lisboa se ordenó que el gobernador, Albuquerque Coelho, citara al oidor general, Matheus Días da Costa, y a los adjuntos "*q com ele concorrerao*", para darles "*muito aspera reprehencao, e lhes declareis o grande despraser q receby do mal que me serviraõ com o seu escandaloso, e desordenado procedimento pelos haver cencurado o Bispo como no tal caso podia fazer*". En la perspectiva del rey, aunque las censuras de fr. Timóteo hayan sido consideradas injustificadas:

328 Ibid.

329 Consta nesta forma se escreveo ao superior das micoes do Maranhão ao provincial dos relligiosos do carmo; ao comissario das relligiosos capuchos. Lisboa, 20 de dezembro de 1698, AHU, cod. 268, f. 140

330 O proceidmento que teve hum relligioso de Nossa Senhoras das Mercês. Lisboa, 24 de janeiro de 1699. AHU, cod. 268, f. 140.

nunca se devia proceder por meyois tão asperos contra qualquer sacerdote quanto mais contra hum Bispo sagrado, porq nem as leys das temporalidades chega a tanto, e aos Ministros q incorrerão nas sencuras, ordenareis vao a caza do Bispo, pedirlhe absoluicao, com toda a humilde, e aceitem as penitencias qu lhes der; e ao ouvidor se ordena fassa o mesmo e porq me consta q para o ditto Bispo mandar fazer alguas prizoos pedira ajuda de braco secular a os officiaes de guerra, dando a ley forma a quem se deve pedir³³¹.

En definitiva, esta resolución procuraba aclarar algunas materias que dieron pie a controversias, como también criticar los procedimientos de ambos bandos involucrados. Primeramente, se declaraba que ni los cabos, ni los oficiales de guerra, podían dar *"ajuda do braco secular, aos prelados"* porque ello sólo competía a los ministros de justicia. En segundo lugar, se declaraba que el Juicio de la Corona no podía *"usar de por citio a qualquer ministro, ecclesiastico"* mediante el cierre de puertas *"com travessas, negandolhe o sustento, e comercio humano, para que levantem as sensuras nem tambem impedir as sensuras"* pues ello sólo se podía realizar *"pelos meyois do recurso"*. Y por último, se declaraba a fr. Timóteo que estaba prohibido en encarcelar regularmente *"pellas suas justiças, savo se estiver nesta posse"*, como también sin esperar *"senteça definitiva"*³³².

Tal como se puede sospechar, luego de la sentencia del Juicio de la Corona, no sólo fr. Timóteo vio mermada su autoridad, sino que también el oidor Matehus Días da Costa. Evidencia de ello es el pedido de suspensión del oidor promovido por la corona, que se dirigió al goebernador del Estado. Por el hecho de considerarse *"dezagradaveis as accoes (...) que uzou com o Bispo nas temporalidades que me deu conta"* e informando a fr. Timóteo que *"entenda não aprovey o que elhe executou"*, se determinaba *"mandarlhe sucessor que o há de sendicar"*, con orden de que fuera suspendido y remitido *"prezo a esta corte a minha ordem"*³³³. No obstante, esta resolución distaba del contenido dirigido al propio oidor, a quien sólo se le exigía ir a la casa del obispo para pedir la absolución *"da sensura em q encorrestes"*, para aceptar *"a penitencia que vos der"*³³⁴. Finalmente, Matheus Dias nunca fue

331 Sobre o que escreveo o Bispo, acerca do procedimento q com elle teve o juizo da coroa. Lisboa, 6 de março de 1699. AHU, cod. 268, f. 142

332 Ibid. f 142

333 Sobre suspender a Matheus Dias da Costa. Lisboa, 6 de março de 1699. AHU, cod. 268, f. 143

334 Ibid. f. 143

reemplazado ni encarcelado. Y al parecer, tal como veremos más adelante, tampoco fue absuelto de las censuras.

Las complicaciones también atañían a otros actores episcopales. Al Vicario de la matriz de Pará, Antonio Lameira de França, se le responsabilizaba por el contenido dañino de sus sermones, catalogados como imprudentes y en contra de su obligación sacerdotal. La cuestionada actuación del vigário era denunciada por Mateus Dias da Costa, quien describía que *"quasi todos os domingos"* y días de prédica, el clérigo *"em lugar de doutrinar as suas ovelhas, as discopom, tratandooos injuriozamente contra seu credito"*. La denuncia incorporaba, además, a otro clérigo llamado Francisco Soarez, que según el oidor era conocido *"por loco, e revoltoso"*, por lo que era conveniente *"tiralo daquelle estado (...) para Pernambuco de aonde é natural"*³³⁵.

La carta del oidor fue remitida al Procurador de la Corona, que respondió que la corona debía mandar al obispo *"advertir que suspendese de pregar a estes clerigos"*, en vistas de las desatenciones y excesos de los religiosos con la población. Por otra parte, se opinaba que con los poderes que le competían a la corona, se debía advertir que ante las posibles culpas del vigário, no se le podía admitir sin demostrar antes su inocencia. En este sentido, al Consejo Ultramarino le parecía necesario que estos casos fueran revisados por la Mesa de Consciencia y Orden³³⁶.

Hacia fines de 1699, otra controversia implicó a fr. Timóteo do Sacramento. Matheus Dias da Costa, el oidor que consiguió levantar las censuras de los acusados por el obispo, había fallecido y fue enterrado en una Iglesia de Pará. El problema consistía en que el oidor continuaba con pena de excomunión, lo que fr. Timoteo habría afirmado luego de *"fazer sumário de testemunhas no Pará e ter constatado que o ouvidor morreu sem arrepende-se nem pedir absolvição"*.

La documentación relativa a los sumários de censuras y los procedimientos procesados contra fr. Timóteo do Sacramento, comienzan con una comunicación del 11 de octubre de 1699. El documento, que representa el parecer del padre fr. Manuel de São Boaventura, juez conservador, y del padre fr. António de Sá, prior del convento de Nossa Senhora do Monte

335 Carta do ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Mateus Dias da Costa, para o rei [D. Pedro II], sobre o mau comportamento do vigário da Igreja Matriz do Pará, António Lameira da Franca. Pará, 15 de julho de 1698, AHU Pará, Cx. 4, Doc. 346.

336 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o vigário da matriz da cidade do Pará fazer sermões que incentivavam mortes e descaminhos. E acerca do padre Francisco Tavares que na prédica descompunha inúmeras pessoas. Lisboa, 15 de dezembro de 1698. AHU Maranhão, Cx. 9, Doc. 971.

Carmo, expresa las quejas contra las "*forças e violências*" que se denunciaban contra el obispo. Entre estas denuncias, se comentaba que fr. Timóteo do Sacramento les había enviado a cerrar las puertas de la Iglesia del convento de Pará, sin querer aceptarles "*as duas petições que lhes tinham feito para lhes mandar levantar o dito impedimento e proibição que lhes havia feito por uma sua Pastoral*", en la que Timóteo les prohibía la celebración en dicha iglesia de los oficios divinos.

Mientras estos religiosos interponían acusaciones ante el tribunal de la corona, fr. Timóteo les respondía con declaraciones de censura papal. Las negativas del obispo provocó que los religiosos do carmo apelaran al Juicio de la Corona., quienes habían escrito al rey que el antístite se había negado a "*obedecer a carta de vossa magestade em que lhe encomenda mandasse suspender com as Censuras*". Continuaban los religiosos comentando que "*fez então o contrario repetindo contra os suplicantes as censuras com o mayor escandalo*"³³⁷. En efecto, al margen de estas solicitudes, fr. Timóteo continuó con sus censuras y publicó otras pastorales contra los padres del Carmen.

Pero esta polémica contenía otra versión. El obispo, fr. Timóteo do Sacramento, comunicaba que luego de la muerte del oídor Matheus Días da Costa, quien había sido declarado por excomulgado en vida, se le había dado sepultura en la Iglesia de Pará. El religioso reconocía que, ante esta acción de entierro en la Iglesia, se procedió a mandar "*aos ditos religiosos*" a que "*fechassem as portas da dita igreja*", pues consideraba que estaban exentos de "*celebrar nela os ofícios divinos nem misas*" conforme a derecho. Ante esta situación prohibitiva, los padres religiosos, por su parte, sólo habrían recurrido a "*duas simplices peticoes*", las que fueron desestimadas por forma y estilo³³⁸.

Fue esta desconsideración del obispo a las peticiones de los padres para realizar los oficios divinos lo que llevó a los religiosos a recurrir al Tribunal de la Corona. Tal acción, que irritó a fr. Timóteo por ver afectada su autoridad, provocó que el obispo notificara a los padres para que "*desistissem de tal agravo por terem incorrido nas excomunhões do Direito, e particularmente na de Clemente Oitavo*". Aquí el obispo refería a un argumento canónico de

337 Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a representação do padre provincial e dos religiosos do Carmo do Maranhão para a nomeação do seu conservador, padre fr. Manuel de São Boaventura. Dá conta ainda das desavencas entre este religioso e o bispo D. fr. Timóteo do Sacramento. Lisboa, 3 de novembro de 1700. AHU Maranhão, Cx. 10, D. 1021

338 Autos Sumários de Censuras, e mais Procedimentos Processados neste Juízo da Conservatória dos Religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular contra o Reverendíssimo Bispo deste Estado D. Frei Timóteo do Sacramento. Notário o Padre Frei José das Neves, Pregador e Religioso de Santo António.

1604, que según su lectura interpretativa, prohibía a los religiosos do carmo poder "*apelar para tribunal secular debaixo de qualquer modo e pretexto*"³³⁹.

Para realizar su defensa ante el tribunal de la corona, los padres eligieron como conservador a fr. Manuel de São Boaventura, comisario dos Capuchos. La estrategia de Manuel de São Boaventura contra el obispo, se afianzó principalmente en una carta inhibitoria contra su autoridad episcopal. La inhibición se fundamentaba en las continuas "*censuras e excomunhoes*" y contenía amonestaciones canónicas para que Timóteo desistiera "*da injúria, e forca, que faz aos ditos religiosos*". La advertencia contenía una citación, que en caso de no respetarse, permitía la excomulgación del obispo, para proceder "*contra ele na forma das Bulas Pontificias*"³⁴⁰.

No obstante, según fr. Timóteo, tal conservador no podía ser electo "*conforme o direito*", lo que debió dar por finalizadas "*as perturbações de que Vossa Mercê me faz menção no seu precatório acerca deste Povo*". Para afianzar su postura, fr. Timóteo instala una pregunta respecto a la figura cuestionada: ¿acaso podía este religioso ser conservador? Respondía así que según los autores de la materia no existía imposibilidad, pero sólo si actuaba "*de direito comum e não de direito particular*", pues por derecho particular estaba "*o tal religioso impedido para ser conservador*", tal como se encontraba resuelto en una Congregación Cardenalicia de 1617 y otras doctrinas que el obispo representó en su comunicación³⁴¹. En la noción de fr. Timóteo, la contienda no decorría sobre asuntos de jurisdicción, sino que principalmente sobre si fr. Manuel de São Boaventura era capacitado jurídicamente para asumir su cargo contra el obispo, porque según su postura "*pelos fundamentos [...] não pode ser Juiz Conservador e consequentemente não tem jurisdição sobre que caia a tal competência*". Desacreditar la posición de Boaventura como conservador, permitía a fr. Timóteo negar las solicitudes de suspensión de las censuras.

Pero los intentos del obispo fueron infructuosos y la contienda parecía desfavorable para sus intereses. Finalmente, el obispo celoso de su pugna por la jurisdicción episcopal, no podía acreditar que "*dois fradinhos*" pudieran ser triunfantes "*de seus desatinos*". Expuesto ante las acusaciones realizadas por ministros del rey, fr. Timóteo expresaba su descontento sobre dichos miembros y al no vislumbrar colaboración, requirió de parte "*do Pontífice e de Sua Majestade*" a que le enviasen "*quarenta índios nas Aldeias desta Capitania para ir*

339 Ibid.

340 Ibid.

341 Ibid.

pessoalmente por terra à Baía", destino desde el cual embarcaría al reino, para que con sus palabras pudiera "dar conta a Sua Majestade da causa por que me retiro do meu Bisp(ad)o, e informar ao Pontífice do estado desta minha Igreja, que tão ultrajada e abatida está de ruins eclesiásticos e piores seculares que a seu exemplo o fazem"³⁴².

Intolerante ante los procedimientos de las autoridades, fr. Timóteo se embarcó para Portugal y no retornó jamás a su diócesis. Jurídicamente el obispo continuó como superior de la Iglesia maranhense, pero la ausencia de su territorio episcopal provocó que la diócesis entrara en una nueva vacancia. No obstante, para el interinato de la administración diocesana, el 7 de febrero de 1700, fr. Timóteo nominó tres gobernadores para el obispado. Falleció en la ciudad de Setúbal, en abril de 1713.

342 Ibid.

CONSIDERACIONES FINALES

Luego de finalizar la lectura de esta disertación, puede verificarse que los capítulos del texto han permitido validar como también repensar ciertos objetivos e hipótesis planteadas inicialmente. En estas consideraciones finales, procuraremos responder a nuestros objetivos iniciales, a las hipótesis, las contribuciones que pueden desgranarse de los diez capítulos presentados y las posibles líneas de investigación apoyadas en los resultados obtenidos. Más que una conclusión, son consideraciones finales que manifiestan una opinión apoyadas en la presentación de los capítulos.

En primer lugar, una materia fundamental de nuestros objetivos refería a la comprensión de medidas destinadas al control político en el Estado de Maranhão y Grão-Pará, fundamentalmente durante las últimas décadas del s. XVII. Tanto la bibliografía como la documentación permiten sostener esta postura. No obstante, durante el desarrollo de esta discusión en nuestro trabajo (capítulos IV y V) creemos que nos hizo falta dar mayor relevancia a otros componentes historiográficos. El análisis se fijó principalmente con base en dos contenidos: primero, en correspondencias consulares y comunicaciones destinadas a la creación de la diócesis; segundo, en ordenanzas que incorporaban al obispo en procedimientos locales. Dicha aproximación permitió constatar un vínculo político entre la corona, el proceso de creación diocesana y la administración de su primer obispo (capítulo IV), pero descuidamos discutir con mayor amplitud otras medidas destinadas a la región, instrucciones a funcionarios locales (gobernadores, miembros de la cámara, etc.), como también religiosos regulares, que formaban parte de las redes de relación de poder en la región.

Desde el inicio del texto, procuramos ordenar la discusión en términos cronológicos. Esta estrategia de sistematización historiográfica, si bien contribuyó en términos metodológicos, puede parecer tediosa a ojos del lector. Tal modo de organización de la escritura se manifiesta preponderantemente en la presentación del derecho de patronato portugués (capítulo I) con la alusión a diversas concesiones y periodos temporales que tuvieron que sintetizarse en pocas páginas. Este capítulo permitió verificar, mediante la revisión bibliográfica, que el patronato impactó en las relaciones de poder entre Corona e Iglesia y constituyó una prerrogativa que beneficiaba, al menos oficialmente, a ambas instituciones. Posiblemente, faltó analizar la naturaleza de la autoridad política regia, cómo se desenvolvía el cuerpo de agentes de la corona, el modo de legitimación de la jurisdicción real,

entre otros.³⁴³ También los paradigmas políticos que permiten inteligir esta relación política, considerando las diversas concepciones y representaciones de la sociedad como guías de estrategias para la acción política.³⁴⁴ Quedan estas tareas para futuras investigaciones.

Por otra parte, no fue tarea fácil adentrarse en el análisis de la experiencia misionera en la región (capítulo II) Nuestro objetivo era examinar a las órdenes religiosas y a sus principales agentes en relación con las medidas políticas efectuadas por la corona. Pero durante el desarrollo de esta discusión, más bien presentamos una perspectiva unidireccional de la presencia misionera en la región, con ausencia de profundidad en la presentación de documentación regia que revelara conexiones entre políticas centrales y políticas locales, los proyectos de la corona y su relación con las órdenes religiosas, entre otros. Si bien no conseguimos adentrarnos en las experiencias misioneras en un contexto de frontera, pudimos visualizar actividades en un periodo de tiempo que antecedió la creación del obispado de Maranhão. Por esta razón, puede concluirse que tanto las órdenes religiosas en Maranhão como la presencia de sus actividades misioneras, constituyeron una pieza clave en la constitución de la Iglesia en el Estado y de un modo de configurar la dimensión religiosa.

Con esta consideración previa, es posible sostener que conseguimos verificar que la creación del obispado constituyó una medida de optimización política en el Estado (capítulos IV y V) Creo haberlo demostrado con la documentación presentada, principalmente mediante la comunicación consular, bula de erección de la diócesis, las ordenanzas e instrucciones regias al primer obispo, su participación en la junta de repartición, entre otros. La presentación y análisis de esta documentación permitió comprender que la nominación de un obispo escapaba de los límites meramente episcopales y que tenía una función dentro de las políticas locales (capítulo V)

Los últimos objetivos pudieron ser alcanzados, pues principalmente estos fueron bosquejados tomando en consideración discusiones previas sobre las primeras décadas del obispado. Pero mientras avanzábamos a los últimos años de la administración de D. Gregório y la posterior vacancia de la diócesis, notamos que en nuestros objetivos iniciales perdimos de vista pensar las problemáticas de este período. Revisar la documentación durante la vacancia del obispado y el interinato de fr. Santa María (capítulos VII y VIII) permitió examinar un período poco atendido por la historiografía, pero a pesar de ello cargado de contiendas y

343 CARDIM, Pedro. Op. Cit. 2008.

344 HESPANHA, Antonio Manuel.; XAVIER, Angela Barreto. A representação da sociedade e do poder IN HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). **História de Portugal**, O Antigo Regime (1620-1807) Lisboa, Estampa, 1992..

controversias. Del mismo modo, con la revisión de la administración de fr. Timóteo conseguimos validar que las problemáticas iniciales de su administración eran prácticamente equivalentes a las de su antecesor (capítulo IX) y que las controversias se movieron en un escenario de contiendas jurídicas (capítulo X) en la que se contraponían los intereses de las autoridades locales y la pretensión de autonomía eclesiástica de fr. Timóteo.

En cuanto a las hipótesis, estas merecen algunas reconsideraciones. Luego de revisar la documentación, cuesta comprobar que la corona procuró centralizar la organización del obispado, mediante la sufraganeidad al patriarcado de Lisboa, como medida para controlar con mayor eficacia la periferia. Más que una centralización amparada en intereses políticos, la sufraganeidad se realizó sólo por hechos prácticos: las dificultades de comunicación con Bahía, por la naturaleza geográfica del Estado. En este sentido, puede considerarse que la sufraganeidad con Lisboa más que como medio controlar una zona de periferia, permitía una comunicación más expedita y una gestión administrativa más eficaz. En efecto, la documentación analizada no permite notar una tentativa de control, sino más bien, una determinación de sufraganeidad que era común a otras creaciones diocesanas distantes.

Por otra parte, respecto a la ligazón de la creación del obispado con el proceso de reparto de mano de obra indígena, se identifica documentación que permite comprobar esta hipótesis. No obstante, ello no implicó que esto formara parte de un paquete de control político. Al igual que la hipótesis anterior, debe reconsiderarse que la incorporación de D. Gregório dos Anjos a la junta de repartición no constituyó una medida para controlar políticamente la actividad en los *aldeamentos* o a las actividades de las órdenes religiosas en estas prácticas. Más bien, en la práctica el obispo no tenía un rol mucho más relevante que otras autoridades (gobernadores, miembros de ordenes religiosas, etc.)

Finalmente, nuestra tercera hipótesis se consiguió demostrar con creces. Tanto D. Gregório dos Anjos como D. fr Timóteo do Sacramento, durante el transcurso de sus controversias y contiendas con las autoridades locales, se apoyaron en sus prerrogativas canónicas, con severas críticas a las leyes temporales de la corona y con un refuerzo de la autoridad eclesiástica. Más bien, una sorpresa para nuestra investigación es que durante el periodo de vacancia e interinato de la diócesis, las autoridades eclesiásticas se apoyaron también en sus privilegios episcopales y resistieron tanto a las autoridades locales como también a las ordenanzas regias. Si bien conseguimos identificar estos puntos durante las primeras décadas de administración del obispado, en el desarrollo del texto faltó incorporar

una discusión que diera cuenta del territorio en el que se desarrollaron estas agencias. Es decir, considerar las agencias de los obispos y el tenor de las controversias en un contexto de frontera.

En efecto, el Estado del Maranhão y Grão-Pará correspondió a un territorio de frontera distinto al Estado de Brasil. La noción de frontera, que se configuró desde el imperio portugués en tanto límite de un vasto territorio administrativo, puede comprenderse como un *“espacio que se constitui a partir das redes de relações e conflitos estabelecidos por diferentes sujeitos e interesses diversos”*³⁴⁵. La relación de un centro con la periferia refiere a una dependencia mutua constantemente negociada, que tensiona las disputas por el poder, en el marco de actividades y relaciones sociales cotidianas. Cabe entender que los intentos de control no tienen una aplicación mecánica, pues las acciones son mediatizadas y dispersas en los espacios locales, tornando compleja una eficaz concreción de políticas verticalmente accionadas. En tal sentido, la dinámica regia no estuvo ceñida unívocamente al rey, pues tanto los súbditos como las instituciones locales, sujetos a las políticas de la corona, pueden representar una dinámica de acción poco coherente, controvertida y/o conflictiva con las directrices emanadas desde el centro.

En consideración de lo anterior, esta lectura posibilita declarar nuevos abordajes de lo político y de lo jurídico en esta región periférica, puesto que los sujetos (considérese acá a los primeros obispos, los gobernadores, órdenes religiosas, entre otros) no actuaron determinados íntegramente por matrices categoriales o políticas restrictivas (considérese el derecho de padroado real o los derechos sobre la mano de obra indígena), sino que en esas propias condiciones sociales e históricas, resignificaron discursiva y materialmente las orientaciones de la corona para dar continuidad, transformar y/o tensionar proyectos.

Por otra parte, en este tipo de casos controversiales, que se desenvolvían en zonas periféricas (abordados en los capítulos V, VI, VII, XVIII, IX y X) debe considerar que actuaban principios jurídicos diversos, discordantes. Los distintos actores involucrados, intervenían en razón de concepciones disonantes, que volvían compleja una armonía entre las partes. Tal como indica Hespanha, en las monarquías europeas, ancladas a concepciones jurídicas provenientes del medioevo, se desarrollaba una convivencia entre diversos órdenes jurídicos: derecho común temporal, derecho canónico y derecho de los reinos. Esta

345 SOUZA, Sueny Diana Oliveira de. Usos da fronteira: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará - Maranhão, 1790-1852). Tese (Doutorado em História Social), Belém -PA: Universidade Federal do Pará, 2016, p. 13.

coexistencia, denominada como *pluralismo jurídico*, implicaba en la práctica “*a coexistência de distintos complexos de normas, com legitimidades e conteúdos distintos, no mesmo espaço social, sem que exista uma regra de conflitos fixa e inequívoca que delimite, de uma forma previsível de antemão, o âmbito de vigência de cada ordem jurídica*”³⁴⁶.

Los enunciados políticos y jurídicos en las controversias, también los del gobierno eclesiástico, deben ser tratados como parte de cadenas dialógicas, que están cargadas y penetradas por perspectivas, tendencias y visiones del mundo³⁴⁷. Discursos jurídicos que, en este caso, producen y direccionan significados en su relación con el aparato político monárquico. Los procedimientos de las autoridades, como también de la Iglesia, están sumidos en una dimensión que resquebraja los límites locales. Los mecanismos para inteligir la controversia y producir discursos son relacionales, adquieren significado e impactan sobre las estructuras políticas en el conflicto.

Mientras el llamado derecho de patronato sobre las Iglesias constituía un marco de acción político y jurídico mucho más amplio para las instituciones de la corona, para la Iglesia existían algunas limitaciones propias de una sujeción que parecía ser incómoda. Los contenidos de las controversias correspondían así a un ejercicio del derecho de patronato. Mientras la idea del patronazgo real nutría los argumentos reales, la inmunidad y excepción eclesiástica fueron siempre los bastiones eclesiásticos.

Finalmente, tras concluir este trabajo es posible sugerir futuras líneas de investigación.

Dicho horizonte podría desarrollarse mediante una ampliación del marco temporal. En efecto, la presente investigación podría extenderse a las décadas o siglos posteriores de nuestro corte temporal (1700) para visualizar y trazar las continuidades y las rupturas asociadas al obispado en el Estado. Desde una instancia explorativa y descriptiva, que recorra los continuos periodos de vacancia y la nominación de posteriores obispos, para avanzar a una instancia de análisis historiográfico que visualice coyunturas políticas y religiosas locales en el marco de las disposiciones reales. En este sentido, valdría la pena examinar la existencia de conflictos y controversias posteriores a las administraciones analizadas.

De la mano con la comprensión de un período histórico más extenso, también puede sugerirse una extensión de nuestros objetos/sujetos de estudio. Esto porque la ampliación temporal supone la aparición de nuevos sujetos, como también de reconfiguraciones

346 HESPANHA, António Manuel. *Direito Comum e Direito Colonial*. **PANOPTICA**. v. 1, n 3, p. 95-116., 2006.

347 ANGENOT, Marc. **El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible**. Siglo XXI Editores S.A, Buenos Aires,, 2010.

institucionales tardías y/o tempranas (por ejemplo, la creación del obispado de Pará). Fundamentalmente, esta sugerencia se debe a que nuestra investigación dejó diversas vías abiertas y poco exploradas. Eventualmente, la discusión podría ampliarse a analizar las redes de poder local, las trayectorias administrativas de los obispos, profundizar en las vacancias y los gobiernos interinos, la identificación de los miembros del cuerpo episcopal del obispado, la relación con las órdenes religiosas, entre otros.

Por último, las controversias analizadas durante las primeras décadas del obispado de Maranhão permiten sugerir una ampliación del campo de estudios. Las discordias políticas, jurídicas y episcopales, por supuesto, no estuvieron ceñidas únicamente a esta estructura diocesana local. En este sentido, podrían explorarse las contiendas de otros obispados, que permitirían analizar y comprobar coyunturas históricas similares, aunque con modos de operar distintos.

FUENTES

1 Fuentes Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino Maranhão. Documentos Manuscritos Avulsos:

AHU. Cx. 5, doc. 613
AHU, Cx. 6, doc. 630
AHU, Cx. 6, doc. 633
AHU, Cx. 6, doc. 635
AHU, Cx. 6, doc. 639
AHU, Cx. 6, doc. 645
AHU, Cx. 6, doc. 646
AHU, Cx. 6, doc. 696
AHU, Cx. 6, doc. 657
AHU, Cx. 6, doc. 718
AHU, Cx. 7, doc. 825
AHU, Cx. 7, doc. 828
AHU, Cx. 8, doc. 830
AHU, Cx. 8, doc. 832
AHU, Cx. 8, doc. 886
AHU, Cx. 8, doc. 895
AHU, Cx. 9, doc. 934
AHU, Cx. 9, doc. 941
AHU, Cx. 9, doc. 940
AHU, Cx. 9, doc. 954
AHU, Cx. 9, doc. 971
AHU, Cx. 9, doc. 972
AHU, Cx. 10, doc. 1021

Arquivo Histórico Ultramarino Pará. Documentos Manuscritos Avulsos:

AHU, Cx. 2, doc. 169
AHU, Cx. 3, doc. 214
AHU, Cx. 3, doc. 215
AHU, Cx. 3, doc. 240
AHU, Cx. 3, doc. 241
AHU, Cx. 3, doc. 270
AHU, Cx. 3, doc. 277
AHU, Cx. 4, doc. 346

- *Arquivo Histórico Ultramarino. Códice 93 (1669-1688) Provisões*
- *Arquivo Histórico Ultramarino. Códice 268 (1673-1712) Cartas régias*
- *Arquivo Histórico Ultramarino. Códice 274 (1673-1722) Consultas*

Arquivo Público do Estado do Maranhão APEM.

Copiador de Cartas da Câmara, Livro 28

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. ANTT.

Conselho Ultramarino (1663-1803) Livro 1 de Decretos

Coleção de São Vicente. Livro 23

2 Fuentes impresas

ALMEIDA, Cândido Mendes de. Memórias para a historia do extinto estado do Maranhão cujo território comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas. Tomo II. Rio de Janeiro: Nova typographia de J. Paulo Hildebrandt, 1874. Disponível em https://archive.org/details/DELTA53958_2FA/page/n7/mode/2up. Acesso em 27/01/2021.

Autos Sumários de Censuras, e mais Procedimentos Processados neste Juízo da Conservatória dos Religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular contra o Reverendíssimo Bispo deste Estado D. Frei Timóteo do Sacramento. Notário o Padre Frei José das Neves, Pregador e Religioso de Santo António.

Autos Sumários de Censuras, e mais Procedimentos Processados neste Juízo da Conservatória dos Religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular contra o Reverendíssimo Bispo deste Estado D. Frei Timóteo do Sacramento. Notário o Padre Frei José das Neves, Pregador e Religioso de Santo António.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província de Pará*, Universidade Federal do Pará, Coleção Amazônica, Série José Veríssimo (ed. original de 1838), 1969, pp. 154

Carta do padre António Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: Azevedo, J. (Org). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. V. 1, p. 236

Corpo diplomático português: Contendo Os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal Com As Diversas Potencias do Mundo Desde o Seculo XVI Até Os Nossos Dias. Vol. XIV - XV

DOCUMENTO Nº 21 S.d. (post. 1626) S.l. – Epítome do Descobrimento do Maranhão e GrãoPará e das coisas que os Religiosos da Província de Santo António do Reino de Portugal fizeram em proveito das almas, aumento desta Coroa, e tudo para maior glória de Deus Nosso Senhor. A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 1, doc. 66

LEITE, Serafím. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p 343 Disponível em <https://archive.org/details/CartasNbregaEVieira/page/n343>. Acesso: 27/01/2021

LISBOA, João Francisco. *Obras de João Francisco Lisboa, natural do Maranhão; precedidos de uma notícia biográfica pelo Dr. Antônio Henriques Leal*. 3 v, 1865.

LIVRO grosso do Maranhão. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 e 67, 1948

Lucas de Andrade, Acçoens episcopaes tiradas do Pontifical Romano e cerimonia dos bispos com hum breve compendio dos poderes e privilegios dos bispos, Lisboa, Joam da Costa, 1671.

LÓPEZ, Juan Luis. Historia legal de la bula llamada In Coena Domini, dividida en tres partes, en que se refieren su origen, su aumento y estado; las defensas que los reyes católicos han hecho en particular a sus capítulos; las súplicas que han interpuesto de ellos a la Santa Sede Apostólica; y lo que acerca de ellos han sentido y escrito diferentes autores por espacio de cuatro siglos y medio, desde el año 1254 hasta el presente de 1698. Madrid: Imprenta de D. Gabriel Ramírez, 1768.

MARQUES, César Augusto. Apontamentos para o dicionario histórico, geográfico, topográfico e estatístico da província do Maranhão. Maranhão: Tipografia do Frias, 1864.

BIBLIOGRAFÍA

Referencias bibliográficas

AGUILERA-BARCHET, Bruno; GÓMEZ, María Isabel Fajardo. Tratados luso-hispánicos en torno al Atlántico: de la legitimación pontificia a la soberanía estatal (1415-1494). In: GONZÁLEZ, Santos Coronas. Historia iuris: estudios dedicados al profesor santos m. coronas gonzález. Oviedo: Krk : Universidad de Oviedo, 2014, p. 209-236, p. 215 Disponível em:

https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/31690/Fajardo_Tratados.pdf;jsessionid=E56B32A0C5A2A81F21499476B0B2F7ED?sequence=1. Acesso em: 27 jan. 2021.

AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz Carlos. O Brasil no Império português. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

AMORIM, Maria Adelina. Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos. Lisboa, CEHR-UCP, 2005, 376 p., p. 25.

ANGENOT, Marc. El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible. Buenos Aires, Siglo XXI Editores S.A, 2010.

ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Revista de Estudos Amazônicos, v, 5, n. 1, 25-78, 2010, p. 31 Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/artigo:arenz-2010>. Acesso em: 3 de fev. de 2021.

AROSTEGUI, Julio. La investigación histórica. Teoría y Método. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; MENEZES, Sezinando Luiz; COSTA, Célio Juvenal. Evangelização para o Império: considerações acerca do padroado português nos séculos xv e xvi. In: V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2011, [S.I]. Anais [...] . [S.L.]: Programa de Pós-Graduação em História e Departamento de História – Universidade

Estadual de Maringá – Uem, 2011. p. 2138-2149. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/31.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2021.

BOXER, Charles. A Igreja e a expansão ibérica. São Paulo: Edições 70, 1978

BOXER, Charles. O Império colonial Português: 1415-1825. Lisboa: Edições 70, 1981. p 276.

BRANDÃO, Renato Pereira. A Companhia de Jesus e o padroado português: conflito de nacionalidades no seio jesuítico. XXVII Simpósio Nacional de História–Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal: 2013, p. 2

BRAUDEL, Fernand. La historia y las ciencias sociales. Madrid: Alianza editorial. I, 1968, 221 p.

CARDIM, Pedro. La jurisdicción real y su afirmación en la corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII): reflexiones sobre la historiografía. In: PÉREZ, Francisco José Aranda; RODRIGUES, José Damião (ed.). De Re Publica Hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad. Madrid: Sílex, 2008. p. 349-388.

CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). Rev. Bras. Hist., São Paulo ,v. 31,n. 61, p. 317-338, 2011, p. 318. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882011000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso 27/01/2020

CARDOSO, Ciro. História do Poder, História Política. ESTUDOS IBERO-AMERICANOS, Porto Alegre, v. 23, n.1, p. 123-141, 1997.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas na Amazônia do século XVII. Tempo,v. 19, n. 35, p. 23-41, 2013, p.

25. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1670/167029331003.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2021.

CHAHON, Sergio. Visões da religiosidade católica no Brasil Colonial. Revista Digital Simonsen. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 85-99, 2014, p. 85

CHAMBOULEYRON, Rafael. As Cartas ao Rei e a Amazônia do Padre Antônio Vieira. Asas da Palavra. Belém, v. 10, n. 23, p. 246-255, 2007. p. 249. Disponível em: <http://revistas.unama.br/index.php/asasdapalavra/article/view/2002>. Acesso em: 3 de fev de 2021.

CHAMBOULEYRON, Rafael. O Estado do Maranhão e Pará: territorialidade e ocupação (séculos XVII e XVIII). In: e SERRÃO, José Vicente (org.) A terra num império ultramarino. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, no prelo, p. 1-41, p. 7.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados clamores” queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006, p. 160.

CÂMARA, Francisco Fernando S. A diocese do Maranhão e seu tricentenário. Revistas do Instituto do Ceará. pp. 247-262, 1977.

DE LA HERA, Alberto. El regalismo indiano. Ius Canonicum. Navarra, ,v. 32, n. 64, 411-437, 1992.

DE LIMA, Maurilio Cesar. Breve história da Igreja no Brasil. Edicoes Loyola, 2004.

DE MIRANDA, José Carlos. A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA E O PARADOXO DO PADROADO—leitura de um fundo documental à. 2016. p 21

DIAS, Gerardo Coelho. A evangelização : Portugal e a política externa da Igreja no séc. XV. Revista da Faculdade de Letras, Porto, v. XIV, p. 139-166, 1997, p 158 Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2079.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2021.

FARELO, Mário. O padroado régio na diocese de Lisboa durante a Idade Média: uma instituição in diminuendo. Fragmenta Historica. História, Paleografia e Diplomática, vol 1, p. 39-107, 2013, p. 40. Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/12500/1/FARELO%20-%202014%20Fragmenta.pdf>. Acesso em: 27/01/2021

FARGE, Arlette. La atracción del archivo. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim, 1991.

FEITLER, Bruno. Continuidades e rupturas da Igreja na América portuguesa no tempo dos Áustrias: a importância da questão indígena e do exemplo espanhol.. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. Portugal na Monarquia Hispânica: dinâmicas de integração e conflitos. Lisboa: Centro de História Além do Mar, 2013. p. 203-230, p. 205. Disponível em: https://www.academia.edu/5785312/Continuidades_e_rupturas_da_Igreja_na_Am%C3%A9rica_portuguesa_no_tempo_dos_%C3%81ustrias_A_Import%C3%A2ncia_da_quest%C3%A3o_ind%C3%ADgena_e_do_exemplo_espanhol. Acesso em: 3 fev. 2021.

FELIX, Loiva Otero. A história política hoje: novas abordagens. Fronteiras: Revista Catarinense de História. Florianópolis, n 5, 1998.

FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686 – 1759). In: HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na Amazonia. Petrópolis: Vozes, 1992.

GATTI, Ágatha Francesconi..Em defesa da expansão da cristandade. O PE Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Se, 1640-1669. Tempos Históricos, v. 23, n. 2, p. 202-237, 2019, p. 203.

GIMÉNEZ, Manuel. Las regalías mayestáticas en el derecho canónico indiano (Apuntes para desarrollar una lección del programa de instituciones canónicas en el derecho indiano). Anuario de Estudios Americanos, n 6, p. 801-811, 1940.

GOUVEA, María de Fátima. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808) In: J. Fragoso, M^a F. Bicalho e M. F^a. Gouvêa (org.), O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séc.s XVI-XVIII), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 285-315

GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e Império. Revista Tuiuti. Paraná, v. 4, v. 46, p. 63-78, 2013, p. 66-67.

GÉRSO, Brasil. O regalismo brasileiro. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978

HESPA, António Manuel. A representação da sociedade e do poder. In HESPA, Antonio Manuel (coord.) História de Portugal. Vol. 4. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

_____ Centro e periferia nas estruturas administrativas do Antigo Regime. Ler História. Lisboa, v. 8, n. 6, p. 35-60, 1986, p. 55

_____ Direito Comum e Direito Colonial. PANOPTICA. v. 1, n 3, p. 95-116., 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936], 256 p.

HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979, p. 35.

_____ A Igreja no Brasil- colônia: 1550-1800. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 39.

La Iglesia Católica en el Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (ed.). Historia de América Latina. Vol. 2 : América latina colonial, europa y américa en los siglos xvi, xvii, xviii). Barcelona: Crítica, 1990. p. 208-220.

JULLIARD, Jaques. A política. In: LE GOFF, J. (org). Historia: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

KIEMEN. The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693, p. 163.

LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). A época colonial: administração, economia, sociedade. São Paulo: Difel, 1973.

LE GOFF, Jacques ¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?. In: LE GOFF, Jacques, Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Barcelona: Ed. Gedisa, 1996

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre; CABANES, Jem. Hacer la historia. Barcelona: Ed. Laia, 1978, p. 237-256.

LEMPÉRIÈRE, Annick.. El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista. Istor: Revista de Historia Internacional, México, n 19. México, 2004.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. Saeculum. Revista de História, n. 30, p. 47-62, 2014, p. 47

LÓPEZ-BREA, Carlos María Rodríguez. Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión. Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna, 1999.

MARQUES, Guida. De um governo ultramarino: a institucionalização da América portuguesa no tempo da união das Coroas (1580-1640). Portugal na monarquia espanhola. Dinâmicas de integração e de conflito. Lisboa: CHAM, p. 231-252., 2013, p. 232

MARTIN, Ángel. La corriente antirregalista en los orígenes del liberalismo español. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015

MATTOS, Yllan de (com.). Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Revista 7 Mares. v. 1, n. 1, p. 112-122, out. 2012, p. 114. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/artigos/v01n01a142.pdf>>. Acesso em: 27/01/2021

MEIRELES, Mario. História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 1977.

MELLO, Marcia Eliane Souza. O Regimento das Missões. Poder e negociação na Amazônia Portuguesa..Clio–Série de Pesquisa Histórica, v. 27, n.1, p. 85-94, 2009.

MENDONCA, Pollyana. Parochos imperfeitos: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Tese (Doutorado em História) – UFF: Nitéroí, 2011.

_____ Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. Revista Brasileira de História, v. 32, n. 63, p. 39-58, 2012.

MENDONCA, Pollyanna Gouveia. Ordens religiosas e transgressão no Maranhão colonial.Tempo. Niterói, v.18, n.32, p.115-136, 2012 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042012000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 27/01/2021.

MONTEIRO, Nuno. Identificação da política setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino. Análise Social, Lisboa, v. 35, n. 157, p. 961-988, 2001, p. 968. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/14629790/identificacao-da-politica-setecentista-notas-sobre-portugal-no-inicio-> . Acesso em 3 de fev. de 2021.

MONTENEGRO, Margarita Cantera. Las órdenes religiosas. Revista Medievalismo, Madrid, n 13-14, p. 113, 2004.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Fr. Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma de costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 40, n. 85, p. 79-97, Dec. 2020. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882020000300079&lng=en&nrm=iso>. Acesso 27/01/2021.

NEGREDO, Fernando. Evolución de las relaciones Iglesia-Estado. In CORTÉS PEÑA, A.L. (Coor.): Historia del Cristianismo, T.III. El Mundo Moderno Granada: Trotta-Universidad de Granada, 2006, p. 367-413.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). História Religiosa de Portugal. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. Cap. 4. p. 135-185, p. 136 Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13491>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PAIVA, José Pedro. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la iglesia del reino de Portugal (1695-1640). Manuscris: Revista d'història moderna, Barcelona, n. 25, p. 45-57, 2007. Disponível em: <https://ddd.uab.cat/record/25609>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PAIVA, José Pedro. Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. 663 p.

PAIVA, José Pedro. Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB. v. 14, n. 1-2, p. 11-36, 2006, p. 13. Disponível em: <http://ojs.bce.unb.br/index.php/textos/article/view/6053/5011> Acesso em: 3 de fev. de 2021

PALOMO, Federico. Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI. *Hispania*. Madrid, v. 64, n. 216, p. 63-93, 2004, p. 64

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *História dos índios no Brasil*, v. 2, p. 116-132, 1992.

PHILP, Marta. La historia política: su redefinición a lo largo del tiempo y la búsqueda de nuevas fuentes documentales. *Cuadernos de Historia*, n 3, Córdoba 2000, p. 253-258

ROSANVALLON. Pierre. Por uma história do político. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, 101p.

ROSANVALLON. Pierre. Traduzido por Chrisian Edward Cyril Lynch. Por uma história do político. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, 104p.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato.. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. 10, n. 218. 2006 Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-65.htm>>. Acesso em: 27/01/2021

SANTOS, Nivaldo Germano dos. Discórdias da monarquia: os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão, 1677-1750. Tese (Doutorado em História) –UFF: Nitérois, 2014

SILVA, Antônio de Moraes, et al. Dicionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Volume 2: L-Z. 1789.

SILVA, Francisco de Paula e. Apontamentos para a Historia Ecclesiastica do Maranhão. Bahía: Typographia de S. Francisco, 1922.

SOUZA, Sueny Diana Oliveira de. Usos da fronteira: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará - Maranhão, 1790-1852). Tese (Doutorado em História Social), Belém –PA: Universidade Federal do Pará, 2016, p. 13.

STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. *Archival Science: International Journal on Recorded Information*, 2, p. 87-109. 2002

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (dir). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Ed. 70, 2010.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: Negro, Sandra e Marzal, Manuel (coord). *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito: ABYA-YALA, 2000, p. 1-16.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (org.). *Monarquías Ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: ICS, 2018. Cap. 3. p. 123-160, p. 126. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/37569/1/ICS_ABXavier_Padroado.pdf. Acesso em: 27 jan. 2021.