

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

FREDERIK LUIZI ANDRADE DE MATOS

OS “FRADES DEL REI” NOS SERTÕES AMAZÔNICOS: OS CAPUCHOS DA PIEDADE
NA AMAZÔNIA COLONIAL (1693-1759)

BELÉM

2014

FREDERIK LUIZI ANDRADE DE MATOS

OS “FRADES DEL REI” NOS SERTÕES AMAZÔNICOS: OS CAPUCHOS DA PIEDADE
NA AMAZÔNIA COLONIAL (1693-1759)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência para obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Prof. Dr. Karl Arenz (PPHIST-UFGPA).

Belém

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPa, Belém-PA)

Matos, Frederik Luiz Andrade de

Os “Frades del Rei” nos sertões amazônicos: os Capuchos da Piedade na Amazônia Colonial (1693-1759) / Frederik Luiz Andrade de Matos. - 2014.

Orientador (a): Karl Arenz

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2014.

1. Pará - História, 1693-1759. 2. Amazônia - História, 1693-1759. 3. Missionários. 4. Capuchos da Piedade. 5. Conflitos. I. Título.

CDD - 22. ed. 981.15

FREDERIK LUIZI ANDRADE DE MATOS

OS “FRADES DEL REI” NOS SERTÕES AMAZÔNICOS: OS CAPUCHOS DA PIEDADE
NA AMAZÔNIA COLONIAL (1693-1759)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência para obtenção do título de Mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Prof. Dr. Karl Arenz (PPHIST-UFPA).

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Karl Arenz (UFPA)

Orientador

Prof. Dr. Rafael Chambouleyron (UFPA)

Examinador

Prof^ª. Dr.^a. Marcia Eliane Alves de Souza e Mello (UFAM)

Examinadora

Para meu filho Frederik Luiz, por me renovar todos os dias.

Para minha mãe Olga, que me ensinou a vida.

Para Amanda, por me amar.

Agradecimentos

Chegando ao final desta dissertação é o momento de agradecer aqueles que ajudaram de maneira direta ou indireta a confecção deste trabalho.

Agradeço a CAPES, por ter financiado esta pesquisa de mestrado.

Agradeço ao meu orientador professor Karl Arenz. Suas indicações, a leitura criteriosa deste trabalho e principalmente a sua paciência, por conta dos atrasos deste aluno, foram imprescindíveis para a tessitura desta dissertação. Espero que este trabalho tenha ficado a contento. Igualmente estendo os meus agradecimentos ao professor Rafael Chambouleyron, por estar sempre disposto a atender-me, seja para uma pequena orientação, empréstimo de livros, ou apenas para ouvir os dilemas de um jovem pesquisador. Agradeço imensamente a estes dois mestres por me ensinarem mais do que lições acadêmicas, mas também lições de vida.

Meus agradecimentos à professora Maria Adelina Amorim, por ter aceitado participar de minha qualificação, fornecendo preciosas indicações e sugestões para a melhora deste trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, especialmente o professor Geraldo Mártires Coelho pelas sugestões feitas durante a sua disciplina na linha de História e Natureza. Um especial agradecimento para a secretária da Pós-Graduação, Lilian Lopes e também para a Cíntia, sempre prontas para me ajudar em qualquer eventualidade.

Porém, este trabalho não seria realizado de maneira satisfatória sem o auxílio e afeto de familiares e amigos. Três pessoas foram imprescindíveis nessa longa jornada. Minha mãe Olga, que com todo o seu amor e carinho, incentivou e apoiou durante o percurso deste trabalho. Muito obrigado mãe, tudo o que eu fiz é quase nada perto do que a senhora já fez por mim, te amo.

Minha companheira e amada Amanda me trouxe a paz e o amor necessários para prosseguir nesse caminho. Sempre pronta a me ajudar, compreensiva em vários momentos em que me ausento por conta das atividades cotidianas da pesquisa e dos trabalhos, nunca deixou de me apoiar, mesmo nos momentos mais difíceis, te amo. E aquele que veio durante a escrita deste trabalho, tornando-se meu amor maior, meu filho Frederik Luiz. Fazendo uma verdadeira mudança em todos os aspectos, trazendo uma alegria incomensurável com a sua presença, Frederik me faz ver todos os dias que todo o esforço nunca será em vão.

Um agradecimento especial aos meus amigos, mas que considero como os irmãos que conheci na Universidade, ainda durante a graduação, Alex Raiol, Alexandre Vilhena, Jeyson Hugo, o

autodenominado “Conselho”. Muito obrigado meus amigos, por todos os momentos de companhia durante essa caminhada de longos oito anos. Obrigado pelas conversas, a ajuda nos momentos mais difíceis, as brigas, auxílios financeiros e principalmente o companheirismo verdadeiro durante todos esses anos. Valeu meus irmãos.

Agradeço aos meus amigos e também irmãos Bruno Mariano, Marcão e Erick, o grupo dos “urubus”, pela companhia, amizade e parceria futebolística ao longo desses anos. Um agradecimento especial para o meu grande amigo e também colega de turma do mestrado, Rafael Rogério, companheiro de viagens para congressos e de pesquisa na Biblioteca Nacional na “Cidade maravilhosa”, no ano de 2011.

Agradeço aos meus amigos Admarino Junior (mais conhecido como AJ) e Nicolau, que me recebe sempre muito bem em sua casa em Tucuruí, companheiros de estádio, nos jogos do Paysandu. Valeu meus amigos por todo o apoio.

Agradeço aos amigos Raimundo Moreira Neto, Luiz Carlos, André Andrade, Cecília, Tamyris, Claudia e Daiana, companheiros desde a graduação e Diego Pereira, que também esteve comigo na turma de mestrado.

Agradecimentos especiais para Raquel, bibliotecária do Acervo Vicente Salles, no Museu da UFPA; Rosa Arraes, Paulo Canto e Alan Watrin.

Não poderia esquecer o meu amigo Gley. Se não fosse a “Xerox” do bloco B não teria conseguido ler todos os meus textos e livros. Agradeço também ao pai do Gley, o “tio” Evandro. Valeu meu amigo pela força e companheirismo.

Enfim, agradeço a todos que durante esse período de escrita deste trabalho, perguntaram, interessaram-se ou mesmo torceram pelo sucesso dessa pesquisa. O meu muito obrigado a todos!

Resumo

A presente pesquisa tem por objetivo mostrar a atuação dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará, durante o fim do século XVII e a primeira metade do XVIII. De modo específico, serão analisados três aspectos: a chegada desses frades à região amazônica; o estabelecimento e o cotidiano desses missionários em espaços estratégicos: aldeamentos, fortalezas e hospício; enfim, os conflitos, acusações e denúncias que os Piedosos sofreram ao longo dos anos pelos agentes sociais que habitavam na colônia. Nesse sentido, ver-se-á que os capuchos da Piedade não foram agentes passivos no interior do Vale Amazônico, interagindo, formando alianças e integrando-se às redes de poder locais. Desobedecendo, desta forma, a alguns ditames da metrópole, suscitaram diversas polêmicas decorrentes de suas posturas.

Palavras-chave: capuchos da Piedade, Amazônia colonial, missões, conflitos.

Résumé

La présente recherche vise à mettre en exergue les activités réalisées par les franciscains de Notre-Dame de la Pitié dans l'État du Maranhão et Grão-Pará, à la fin du XVII^e siècle et pendant la première moitié du XVIII^e siècle. D'une manière particulière, seront analysés les trois aspects suivants : l'arrivée des moines en Amazonie ; l'installation et la vie au jour le jour de ces missionnaires dans des espaces stratégiques : les missions, les forts et un hospice ; enfin, les conflits, les accusations et les dénonciations dont souffrirent les religieux, au cours des années, de la part des autres acteurs coloniaux. Ainsi, on verra que ces franciscains n'étaient pas des acteurs passifs dans l'hinterland de la vallée de l'Amazone, mais qu'ils interagirent, formèrent des alliances et s'intégrèrent dans des réseaux de pouvoir au niveau local. De cette façon, ils désobéirent à certains ordres de la métropole, provoquant des polémiques en raison de leurs décisions à eux.

Mots-clés : franciscains de la Pitié, Amazonie coloniales, missions, conflits.

Abreviaturas

ABAPP: Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.

ABN: Anais da Biblioteca Nacional.

AHU: Arquivo Histórico Ultramarino.

ANTT: Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

ARSI: *Archivum Romanum Societatis Iesu*.

BPE: Biblioteca Pública de Évora

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1	
Os franciscanos da Piedade na Amazônia colonial: contextos e chegada.....	30
1.1. Os franciscanos da Piedade: a origem.....	30
1.2. Contexto político-econômico e religioso do império português.....	37
1.3. A chegada ao Estado do Maranhão: as disputas pela região do rio Xingu com os jesuítas....	56
Capítulo 2	
Espaços de convivência: missões, fortalezas e hospício.....	80
2.1. As missões da “banda norte”: o cotidiano dos aldeamentos.....	89
2.2. Os aldeamentos nas fortalezas: Gurupá e Pauxis.....	119
2.3. O Hospício de São José em Belém.....	132
Capítulo 3	
Os conflitos dos capuchos da Piedade: tensões com as outras ordens religiosas, moradores e autoridades régias.....	138
3.1. “O abominável vício da ambição”: as acusações de Câmaras, governadores e bispos.....	139
3.2. Junta das Missões: espaço de intrigas e pactos.....	176
Conclusão.....	203
Anexos.....	205
Fontes.....	207
Referências.....	217

Introdução

(...) Como se lhe encomendou, assim o cumpriu o Duque D. João segundo seu filho, que depois foi o quarto dos Felicíssimos Reis [D. João IV], que Portugal teve deste nome; cuja devoção foi tão grande, que nos não deixou palavras, com que a explicar; basta saber que quando falava dos religiosos da sua Província da Piedade, lhes chamava os seus frades; e **pelo nome de Frades d’El Rei éramos conhecidos na Corte** [grifos nossos].¹

A presente dissertação visa tratar, de forma amiúde, a atuação dos Frades Menores da Província de Nossa Senhora da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará, durante o final do século XVII e a primeira metade do XVIII. Partimos dos contextos e condições que marcaram a chegada destes frades ao Norte da América portuguesa, para, em seguida, vermos de perto os espaços de convivência destes religiosos, seja nas fortalezas, as de Gurupá e Pauxis, nas missões ao longo do Baixo Amazonas e também na cidade de Belém. Enfim, nos deteremos nas disputas, conflitos e acordos travados por estes religiosos com diversos agentes coloniais durante os anos de sua atuação que terminaram bruscamente com a ordem real que fossem expulsos do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

A pesquisa que ora apresentamos é um desdobramento dos debates que começamos a fazer ainda durante o período da graduação, que resultou no nosso trabalho de conclusão de curso. Nesse trabalho monográfico, pesquisamos as acusações, críticas e denúncias efetuadas aos capuchos da Piedade pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado e o bispo D. Miguel de Bulhões, durante os anos de 1751 a 1759. Analisamos que durante este período, justamente os anos em que Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal, esteve à frente do governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão, essas denúncias contra os capuchos da Piedade tornam-se intensas. De fato, o volume considerável de cartas acusatórias culminou com a ordem para que esses missionários fossem expulsos do Grão-Pará e Maranhão, no mesmo contexto da expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses. O objetivo dessa pesquisa era mostrar como os capuchos da Piedade, assim como as outras ordens religiosas, estiveram diretamente inseridas, na propalada questão do conflito pela mão de obra indígena, que os opôs às políticas laicizantes do gabinete pombalino.

¹ MONFORTE, Manoel, OFM. *Chronica da Província da Piedade, primeira capucha de toda a Ordem, e Regular observância de nosso Seráfico Padre São Francisco* [1693]. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Officio, 1751. 2ª ed., p. 6. (Dedicatória ao rei D. João IV).

Desta feita, o projeto desenvolvido para o mestrado já visava buscar a “gênese” das acusações e denúncias efetuadas contra os capuchos da Piedade, compreendendo assim o período em que estes estiveram presentes no Vale Amazônico, que vai de 1693, ano da chegada, até 1759, ano em que são expulsos no governo de Mendonça Furtado. Entretanto, com o decorrer da pesquisa, mesmo com as poucas fontes que nos foram disponibilizadas, percebemos que os capuchos da Piedade não foram agentes omissos ou passivos perante os ditames da metrópole e das autoridades coloniais locais. Eles se integravam, intercediam, opinavam e agiam de acordo com aquilo que acreditavam ser ou que, de fato, lhes fosse mais conveniente. Dessa forma, pudemos, mesmo com algumas lacunas e imprecisões, esboçar a atuação desses frades no interior de suas missões, e aprofundar suas relações com os moradores da colônia amazônica, demonstrando que muitas das denúncias se originavam a partir dos embates cotidianos que envolviam religiosos, os moradores e autoridades régias. Infelizmente, durante a pesquisa não foram encontrados documentos produzidos pelos próprios Piedosos, defendendo-se das acusações sofridas. Não foi possível, portanto, contrapor, de forma clara, a opinião dos missionários àquilo que foi proferido pelos governadores, oficiais das Câmaras, bispos e outros religiosos.

Para a execução deste trabalho nos pautamos no uso de fontes primárias. A documentação digitalizada do *Arquivo Histórico Ultramarino* foi de fundamental importância para a pesquisa. Utilizamos dessa documentação a seção denominada Avulsos, tanto da capitania do Pará quanto do Maranhão. Essa documentação foi basilar para o desenvolvimento deste trabalho, pois nela encontrava-se uma grande gama de correspondências, como alvarás régios, Consultas do Conselho Ultramarino, cartas dos governadores, de ouvidores, dos oficiais da Câmara de Belém, além de algumas poucas cartas dos religiosos da Piedade. Vale ressaltar que muitos dos documentos, analisados neste trabalho, encontravam-se nos anexos das diversas consultas do rei junto a seus conselhos, constantes no *Arquivo Histórico Ultramarino*. Dessa forma, tentamos, na medida do possível, montar um verdadeiro “mosaico” a partir das idas e vindas de cartas, mostrando como metrópole e colônia trataram acerca dos múltiplos temas surgidos a partir da atuação dos capuchos da Piedade.

Um segundo fundo documental refere-se à documentação que foi transcrita e publicada nos *Anais da Biblioteca Nacional* do Rio de Janeiro, volumes 66 e 67, conhecido como “Livro Grosso do Maranhão”, e também os treze primeiros tomos dos *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Estado do Pará*. Esses documentos compilados e transcritos compunham-se

basicamente, como também nos avulsos do *Arquivo Histórico Ultramarino*, em Alvarás, Cartas régias e correspondência dos governadores com a metrópole. Também utilizamos alguns poucos documentos conseguidos em pesquisa desenvolvida na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Lamentavelmente não nos foi possível desenvolver pesquisas em arquivos portugueses, por problemas de logística, não permitindo assim que alguns casos fossem totalmente esclarecidos.

Utilizamos também como fonte a crônica do padre jesuíta João Felipe Bettendorff. A crônica deste inaciano, escrita no final do século XVII, nos ajudou, pois mostrou o ponto de vista de um das partes envolvidas na celeuma que colocou, de um lado, os jesuítas e, de outro, os recém-chegados capuchos da Piedade, desde a sua vinda ao Estado do Maranhão e Grão-Pará após a repartição das aldeias, em 1693.

Vale ressaltar que utilizamos como metodologia de análise das fontes um olhar minucioso, algumas vezes até mesmo de forma excessiva. Abrimos este espaço para esclarecer que nos utilizamos desse artifício com o intuito de revelar todos os detalhes dos documentos, na tentativa de mostrar nas respectivas situações, o discurso empregado contra os capuchos da Piedade e os meandros do cotidiano na colônia que permeavam esses discursos; dado que muitas vezes não conseguimos completar todo o percurso das situações aludidas por falta de fontes. Assim, antecipamos essa observação para esclarecer o leitor sobre a forma como procedemos com as fontes.

Para concluir essa primeira parte, ressalvamos alguns problemas que nos foram apresentados ao longo da escrita dessa dissertação. Gostaríamos de apontar, sobretudo, a questão indígena, a questão do comércio e um maior aprofundamento das situações cotidianas dos aldeamentos. Entretanto, as barreiras impostas, como o tempo para a execução deste trabalho, mas principalmente a ausência de fontes e de uma bibliografia mais vasta que tratasse sobre os franciscanos, nos impediram de avançar mais. Entretanto, esperamos poder aprofundar estes temas não trabalhados nesta dissertação em trabalhos futuros. Dessa forma, entendemos este como contribuição para uma maior compreensão sobre a atuação dos franciscanos, especificamente os da Piedade, na Amazônia colonial, revelando facetas até então não conhecidas destes religiosos.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, denominado “Os franciscanos da Piedade na Amazônia colonial: contextos e chegada”, procuramos fazer um apanhado acerca da origem da Província dos capuchos da Piedade em Portugal, mostrando o percurso desses frades franciscanos até o seu envio para o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Além desta busca pelas origens dos Piedosos, mostramos também os contextos políticos, econômicos e religiosos que envolveram a chegada dos capuchos da Piedade ao Vale Amazônico. Tentamos mostrar que estes contextos são de extrema importância para compreender como a colônia do Norte da América portuguesa foi sendo, ao longo da segunda metade do século XVII e início do XVIII, alvo de políticas metropolitanas tanto de cunho econômico como, também, religioso. O *Regimento das Missões*, de 1686, documento de fundamental importância para a colônia, é um exemplo. Para fechar este primeiro capítulo descrevemos como ocorreu a chegada dos capuchos da Piedade em terras amazônicas, enfrentando, logo nesse momento inicial, um conflito com os jesuítas, por conta da jurisdição incerta do território do rio Xingu, após a repartição das missões em 1693. Este conflito que perdurou durante os primeiros anos de atividade missionária dos Piedosos, contribuiu a inseri-los em redes locais de poder que estavam em atrito com os inacianos.

O segundo capítulo tem por título “Espaços de convivência: missões, fortalezas e hospício”. Tenta-se mostrar neste capítulo como os capuchos da Piedade integraram-se no chamado “sertão amazônico” a partir do estabelecimento das suas missões ao longo do rio Amazonas e as relações que travaram no dia-a-dia com capitães-mores, índios, militares das fortalezas e colonos que trafegavam/habitavam nesse espaço. Mas esse cotidiano também mostrou ser duro, com assassinato de missionários, escassez de alimentos e de apetrechos necessários para o culto nas missões e epidemias. Dessa forma, revela-se como estes frades se adequaram à realidade amazônica, ora enfrentando aqueles que se opunham ao seu trabalho, ora aliando-se àqueles que lhes podiam beneficiar.

No terceiro e último capítulo, que tem por título “Os conflitos dos capuchos da Piedade: tensões com as outras ordens religiosas, moradores e autoridades régias” busca-se analisar as contendas em que os Piedosos estiveram envolvidos. Neste capítulo são elencados uma série de acusações e denúncias efetuadas pelos principais agentes da colônia: oficiais das Câmaras de Belém, os governadores e os bispos da diocese do Pará e da diocese do Maranhão. Estas

reclamações, formuladas em vários momentos, são feitas de forma geral, porém em várias cartas as denúncias tornam-se particulares, levando-nos a analisar estes frades foram acusados de forma tão ostensiva.

Para concluir o capítulo, analisamos a atuação dos Piedosos no espaço da Junta das Missões. Tentamos compreender como os capuchos da Piedade se firmavam neste espaço durante as discussões travadas na Junta, ora compactuando com os seus demais pares religiosos, ora discordando veementemente do rumo dos debates. Destaca-se, nesse ponto, a atuação do Comissário Provincial da Piedade, durante as décadas de 1720 e 1730, frei Manoel de Marvão, em razão da sua perspicácia e suas posturas firmes – mesmo tendo um teor contraditório – nas discussões acerca de guerras contra os indígenas considerados de “corso” nos vales estratégicos dos rios Madeira e Tocantins.

Antes de iniciarmos o primeiro capítulo, faremos uma breve introdução sobre a historiografia amazônica que trata acerca do trabalho dos missionários de forma geral, e uma nascente historiografia que tem por intenção estudar a presença franciscana na Amazônia colonial.

Duas tendências são predominantes quando nos debruçamos sobre o estudo da atividade missionária na Amazônia colonial: a administração dos indígenas e o confronto surgido entre moradores e missionários em decorrência da disputa pela administração desses nativos. Porém é perceptível também que a historiografia, ao tratar essas questões, tende a particularizar seu foco de análise nos trabalhos dos missionários da Companhia de Jesus, levando em conta o caráter dinâmico de sua atuação no Maranhão. Ocasinou-se, assim, um olhar menos atencioso sobre a atividade missionária das outras ordens religiosas que trabalharam no Vale Amazônico durante o período colonial. Entre essas ordens pouco contempladas pela historiografia, estão os franciscanos da Província da Piedade, também conhecidos como capuchos, que chegaram à Amazônia no final do século XVII.

Segundo Karl Arenz, há basicamente quatro “macro-tendências” quando se fala da historiografia missionária na Amazônia destacando a contribuição da Companhia de Jesus. A primeira de caráter apologético, que frisa o processo denominado de “desbravamento” da Amazônia, percebe-se nos escritos de Serafim Leite, João Lúcio de Azevedo e Arthur Cezar Ferreira Reis. A segunda tendência era marcada por um forte antijesuitismo, que foi bastante

presente no século XIX, mostrando uma suposta política interesseira dos inacianos, que visavam apenas o lucro para a ordem em detrimento dos moradores e da colônia. A terceira, parte de uma explicação mais marxista, em que a atuação missionária é encarada como possuindo duas fases, a “profética” (supostamente em favor dos índios) e a “empresarial” (marcado pela ambição econômica). Por último, a tendência atual tende a ser multitemática, marcada por uma gama de questões e de atores sociais, abrindo as perspectivas para os aspectos de um cotidiano multiforme e as ações das outras ordens religiosas.² Para uma melhor compreensão acerca da historiografia amazônica relacionada aos missionários, tanto jesuítas como franciscanos, levaremos em conta estas tendências, de acordo com a classificação defendida por Karl Arenz.

A obra *Os Jesuítas no Grão-Pará*, de João Lucio d’Azevedo, apesar de quase não mencionar a atuação das outras Ordens religiosas no processo colonial, pois o seu foco de análise é a Companhia de Jesus, aprofunda o debate sobre os conflitos entre os colonos, o clero secular e regular sobre a utilização do braço indígena. Esses conflitos tratados pelo autor, que tiveram início durante o século XVII e se estenderam ao XVIII, são identificados e analisados a partir das diferenças existentes entre os diversos agentes sociais envolvidos e as acusações mútuas trocadas pelos mesmos. É interessante notar que as acusações sofridas pelos jesuítas são semelhantes às levantadas contra os capuchos e fazem referência à utilização da mão de obra indígena pelos religiosos e a negação da cessão dessa força de trabalho aos colonos.

Apesar de, em linha geral, defender a atuação dos inacianos, João Lúcio coloca moradores e missionários em grau de igualdade no que se refere ao trato com o indígena

Eram os missionários incriminados pelos moradores de praticarem atos de cobiça e violência; com iguais increpações lhes retorquiam os padres. No fundo, todo este batalhar versava sobre o domínio dos índios, e tanto uns como outros abertamente o confessavam. Queriam-no para si os habitantes, contando viver assim na farta ociosidade, granjeada com o trabalho dos infelizes que cativavam.³

Outro trabalho que trata das questões relacionadas às atividades missionárias na região amazônica é o do renomado historiador regional Arthur Cezar Ferreira Reis. Na sua obra,

² ARENZ, Karl-Heinz. “Missões jesuíticas no Maranhão e Grão-Pará”. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos online*, São Leopoldo-RS, edição 348, 25 out. 2010, p. 28. Entrevista concedida a Patrícia Fachin.

³ AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999 [facsímile da primeira edição, 1901], p. 177.

intitulada *A conquista espiritual da Amazônia*, Reis tem por objetivo mostrar o papel que os missionários tiveram no projeto de colonização e conquista levado a cabo pela coroa portuguesa:

A unanimidade de vistas em torno ao problema da conquista do nativo, cuja elaboração sentiam todos ser essencial para êxito na empresa, ecoando na Corte, onde, aliás, o ponto de vista da necessidade da conversão das massas nativas era oficial, pois que a expansão, ainda em pleno século XVII aparecia como um “Serviço de Deus”, naturalmente impressionando, deu margem às instruções que começaram a ser expedidas no sentido de as Ordens Religiosas tomarem a seu cargo os trabalhos de catequese das tribos que viviam na vale amazônico.⁴

Para Ferreira Reis, os missionários tinham três objetivos que visaram servir para concretizar a ocupação colonial portuguesa na Amazônia. Esses objetivos estavam ligados à cristianização dos índios: conter a suposta impetuosidade dos indígenas, submetê-los ao rei e integrá-los a um sistema de trabalho regular.⁵ Essa submissão seria, portanto não só religiosa, mas também política.

A intenção da política das nações colonizadoras era a incorporação aos seus graus culturais, das populações de cultura diversa, que se consideravam inferiores. E dentro desse critério, que era o critério geral, defendido, louvado as Ordens Religiosas deviam agir.⁶

A conquista que seria imposta aos indígenas tirá-los-ia dos seus hábitos que eram considerados “bárbaros”; a domesticação do gentio estaria ligada ao ensino da língua portuguesa, ao preparo técnico em ofícios, à mudança do seu modo de vida, trocando seus hábitos nômades para uma vida mais sedentária, além da sistematização do trabalho dos índios, transformados assim em trabalhadores disciplinados para as funções agrícolas. Em outra obra, Ferreira Reis afirma que as Ordens

(...) vieram participar das jornadas de crmandade, visando pacificação, incorporação de tribos e amansamento dos rudes costumes que os colonos implantavam na região, soltos que estavam (...). Os êxitos e fracassos que experimentaram essas Ordens Religiosas foram sem conta. É preciso proclamar que, sem elas, a empresa da Amazônia teria sido apenas um episódio de aventura colonial sem qualquer caráter de estabilidade. Porque nucleando o

⁴ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. 2ª edição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997, p. 6.

⁵ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

gentio, trazendo-o a ligações menos ásperas com a nova sociedade em formação, ensinando-lhe toda uma imensa lição de novidade do Ocidente, desse modo modificando-lhes certos aspectos da cultura que possuíam, garantiriam a paz, essencial às entradas e à efetivação da política de dominação.⁷

Desse modo, Ferreira Reis mostrava uma estreita ligação entre a Igreja, representada pelas ordens religiosas, e a coroa portuguesa, deixando nítida a inserção dos objetivos concretos dos missionários, no projeto de expansão da fé e do Império português. O autor deixa claro o quanto interesses políticos e econômicos atravessavam esse trabalho missionário.

No entanto, Ferreira Reis argumenta que os missionários tiveram de enfrentar diversas dificuldades para alcançar os seus objetivos, incluindo a belicosidade de algumas tribos, mas principalmente os conflitos e tensões entre estes e os colonos, o governo regular e até com o clero secular. Nem sempre suas atitudes foram compreendidas, nem seus esforços levados em consideração. O autor argumenta que, sem a atuação das ordens religiosas, a conquista europeia não teria alcançado de forma tão rápida e com resultados tão favoráveis o mundo amazônico.⁸ Fica perceptível na obra de Ferreira Reis o seu caráter apologético, principalmente dos inicianos. Ele mostra uma ligação contínua e sem rupturas ou desvios, durante os séculos XVII e XVIII, do trabalho missionário na Amazônia colonial, marcado pela presença de figuras religiosas de peso, como o Padre Luís Figueira e Padre Vieira.⁹ Esses dois padres também são bastante citados e exaltados pelas obras de João Lucio d’Azevedo e do historiador jesuíta, o padre Serafim Leite.¹⁰

O historiador amazonense também destaca o confronto dos religiosos com os colonos, porém sua análise com relação aos franciscanos coloca os filhos espirituais de São Francisco de Assis próximos dos moradores, situando-os, de forma conciliatória, no meio do conflito

Mais maneirosos, menos drásticos, ao contrário merecem louvores, pondo-se mesmo muitas vezes à frente dos pronunciamentos dos colonos contra o que eles entendiam que era de

⁷ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Belém: SECULT, 1994, p. 43.

⁸ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 10.

⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Las ‘edades’ de los jesuítas: la Compañía de Jesús e la historiografía amazónica”. *Jesuítas: 400 años em Córdoba*. Congresso Internacional, Tomo 3, 1999, pp. 100-101. Seguindo uma linha apologética do trabalho missionário, dando uma extrema importância aos jesuítas, e mostrando o conflito entre colonos e missionários, como duas forças antagônicas, conferir a obra MAUÉS, Raymundo Heraldo et al. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.

¹⁰ Ver destes autores: LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943. Vol. 3 e 4; AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira*. 2ª ed. Lisboa: Livraria Clássica, 1931, 2 vol.

prepotência do Estado através da política que este realizava, em favor da liberdade do gentio, por intermédio, principalmente, fundamentalmente, dos jesuítas.¹¹

Porém, argumenta que todas as Ordens enfrentavam a resistência dos colonos e do governo local por conta de sua posição contrária às intenções dos colonos, que estavam ansiosas a empregar a mão de obra indígena nas mais diversas atividades econômicas. Assim as Ordens, mesmo cientes de que os índios constituíram a base da economia colonial, se lançavam contra essa prática dos colonos, defendendo os índios da forma de uma escravidão explícita

Daí por diante, as refregas seriam quase contínuas, dando à Capitania um ar de região anarquizada. Colonos, de mãos dadas com Capitães-mores, Governadores e Câmaras municipais, investiram quase incessantemente sobre os religiosos.¹²

Uma segunda tendência historiográfica referente à questão missionária na Amazônia, formatou-se ao longo do século XIX e adentrou para o XX questionando as ações dos religiosos, principalmente dos jesuítas, colocando-os como mercadores e cobiçosos do poderio sobre a mão de obra indígena. Vejamos o que nos fala um destes autores.

Domingos Antonio Raiol, o Barão de Guajará, escrevendo nos primeiros anos do século XX, apesar de defender as ordens religiosas e o trabalho que desenvolveram, principalmente os franciscanos, ressalta, de forma geral, a exploração da mão de obra indígena realizada pelos religiosos. Pois, as missões

(..) eram o campo escolhido para as contendas dos colonos e missionários, que em luctas incessantes entre si, formavam duas poderosas forças, ambas interessadas no trabalho dos índios, os quaes eram sempre as victimas immoladas ás ambições e caprichos de uns e outros.¹³

Para Raiol, essa situação de exploração dos índios pelos missionários seria um sinal de decadência dos aldeamentos administrados pelos religiosos, método esse introduzido pelos franciscanos, a partir de sua chegada no século XVII. Se antes os religiosos eram os defensores da liberdade dos índios, agora, ao utilizarem a mão de obra nativa para o lucro próprio, se corrompiam e contribuía para a derrocada dos aldeamentos. Porém, Raiol deixa os franciscanos

¹¹ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*, p. 43.

¹² *Ibidem*, p. 54.

¹³ RAIOL, Domingos Antonio. "A Catechese de índios no Pará". In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, Tomo II (1902), p.141.

fora dessa nova diretriz da exploração indígena pelos religiosos, afirmando que estes viviam de esmolas, razão pela qual não enriqueceram nem se utilizaram da mão de obra indígena

Os próprios missionários não conservaram por muito tempo a pureza dos costumes primitivos, de que nos falla com entusiasmo um dos espíritos mais esclarecidos do século que expirou [séc. XIX]. Também trataram de aproveitar os índios, empregando-os em serviços de exclusiva utilidade ás suas respectivas confrarias. Exceptuados os religiosos da Piedade, Santo Antonio, da Conceição da Beira e Minho, que viviam de esmolas e nunca quebraram o voto de pobreza, todos os outros deixaram-se arrastar pela ambição sórdida de riquezas, parecendo mais mercadores do que homens de igreja, como alguém o disse.¹⁴

O Barão levanta as questões relacionadas à utilização da mão de obra indígena e à disputa pelo seu controle, pois esta era de vital importância para o sistema colonial na América Portuguesa e, no caso específico, a Amazônia. Porém, a sua concepção com relação a não utilização de mão de obra indígena pelos franciscanos é colocada em discussão quando mostrada a documentação que revela as acusações que sofriam os capuchos, por sinal muito similares às denúncias sofridas pelas outras ordens.

Essa distinção, feita por Raiol, entre o trabalho missionário dos franciscanos e as outras ordens é analisada por Aldrin Figueiredo, mostrando que essa diferença é fruto de debates durante o século XIX sobre o trabalho dos jesuítas durante o período colonial, que envolveram figuras importantes da historiografia amazônica como Antonio Baena. Estes debates tiveram como resultado a cristalização de uma historiografia de cunho antijesuíta, mas que separava o trabalho dos jesuítas do século XVII, como o Padre Vieira, dos jesuítas supostamente degenerados do século XVIII, que buscavam o lucro e o domínio sobre os índios.¹⁵

A terceira tendência historiográfica é mais recente, surge em meados dos anos 1980, e tem como perspectiva uma análise marxista, estreitamente vinculada aos princípios da Teologia da Libertação, bastante presente durante esse período. Ela pautou as observações efetuadas pelos membros da CEHILA (Comissão de Estudos para a História da Igreja na América Latina), principalmente de Eduardo Hoornaert e do frei Hugo Frago.

Cabe aqui uma pequena análise sobre o trabalho da CEHILA. Essa Comissão buscava entender a complexa e multifacetada presença da Igreja na Amazônia portuguesa, inclusive no que tange ao trabalho das ordens religiosas. Embora evidenciasse que os religiosos foram uma

¹⁴ RAIOL, Domingos Antonio. “A Catechese de índios no Pará”, p.137.

¹⁵ FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “*Memorabilia amazônica: Antônio Vieira e as corografias sobre a Amazônia colonial*”. *Fronteras de la História*, nº 13, 2008, pp. 154-155.

importante ferramenta para a consolidação da ocupação portuguesa colonizadora no Vale Amazônico, mas mostrava também que a presença dos missionários inseridos nesse “sistema colonial” se deu muitas vezes de forma ambígua. A CEHILA se pôs a analisar de perto o papel das ordens enquanto ferramenta da colonização portuguesa, situação que esses historiadores objetivavam denunciar e até mesmo “reverter” e recuperando o valor individual dos religiosos que representaram uma alternativa potencial para a opressão colonial e mercantil.¹⁶ Quanto aos índios, eles foram apresentados como vítimas absolutas, muitas vezes sem condições de agir ou reagir.

Um dos autores ligados à CEHILA é Carlos de Araújo Moreira Neto. Em seu trabalho intitulado “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”, capítulo da obra *História da Igreja na Amazônia*, organizada por Eduardo Hoornaert, este, autor defende que o poder administrativo das aldeias dirigido pelos missionários não seria um empecilho na relação entre estes e os colonos. Essa suposta ausência de contenda era estendida a todas as ordens

Os índios – que permanecem na base da ordem social como a maioria absoluta da população e os únicos supridores da força de trabalho da colônia – não são mais obstáculo ao entendimento dos jesuítas e de várias outras ordens religiosas com colonos e dirigentes da sociedade colonial.¹⁷

Porém, mais à frente no seu estudo, Moreira Neto parece relativizar esta afirmação ao escrever sobre o período anterior ao pombalino, afirmando que os padres se voltavam para a exploração da mão de obra indígena, e para o comércio e o lucro, levando assim ao crescimento das missões e a decadência dos povoados dos colonos.¹⁸ Em sua análise, identifica como principal motivo de conflitos a diferença entre os aldeamentos dos missionários e os povoados dos colonos brancos, sem levar em consideração que o conflito em si girava em torno da exploração da mão de obra indígena, sendo este o ponto principal do embate entre missionários e colonos. Para este antropólogo não há barreira entre missionários e colonos, e sim um entendimento e até mesmo

¹⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Las ‘edades’ de los jesuítas: la Compañía de Jesús e la historiografía amazônica”, pp. 97-100.

¹⁷ MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 86-87.

uma cooperação “na construção de uma ordem social comum”. Dessa forma, o autor, nesse momento, aponta uma ruptura, ou “mudança de rota” no sentido apostólico das ordens, especialmente dos jesuítas. Essa mudança transforma a atuação jesuítica em “missão com características empresariais”, visando ao lucro como “qualquer outra agência econômica colonial”.¹⁹

Moreira Neto divide então em três períodos a história dos jesuítas na Amazônia: a primeira, que iria de 1607 a 1643, caracterizada pelas tentativas iniciais de implantar o sistema de missões; a segunda marcou a presença e a influência do padre Vieira, durante os anos de 1653 a 1661, e, também, entre 1660 a 1680, um período de concessões e acomodações que culminaram com a expulsão dos jesuítas em 1684, do Estado do Maranhão. Esses dois primeiros períodos foram sendo denominados “período profético”. E, finalmente, o último e mais longo período que durou de 1686 a 1759, é caracterizado como “empresarial”.²⁰

Essas tensões e conflitos entre colonos e missionários também são temas pertinentes para um trabalho do frei Hugo Fragoso intitulado “A era missionária (1686-1759)”, contida na citada obra *História da Igreja na Amazônia*. Para Fragoso, as intenções reais de conversão amistosa dos índios efetuada pelos missionários tinham como obstáculo a vontade dos colonos de escravizarem o indígena. Sendo assim, o trabalho das ordens também era atuar contra a cobiça dos moradores.²¹

Com relação à utilização da mão de obra indígena, Fragoso concorda com João Lucio, na questão do uso desse braço de trabalho para os missionários, principalmente no que se refere à “prosperidade que viviam os aldeamentos em contraste com a miséria das povoações dos colonos”. Raiol apresenta alguns números sobre os aldeamentos que servem como embasamento para o argumento de Fragoso no que diz respeito ao crescimento desses núcleos em relação às povoações dos colonos. Segundo o Barão, em 1720, havia no Pará e no Amazonas, em torno de 63 missões, com 54.264 índios nas aldeias, sendo 19 dos jesuítas, 15 dos carmelitas, 10 dos

¹⁹ MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”, p.69. Ver também CHAMBOULEYRON, Rafael. “Las ‘edades’ de los jesuítas: la Compañía de Jesús e la historiografía amazônica”, p. 98.

²⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Las ‘edades’ de los jesuítas: la Compañía de Jesús e la historiografía amazônica”, p. 98.

²¹ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*, p. 150.

capuchos da Piedade, 9 dos capuchos de Santo Antonio, 7 dos capuchos da Conceição da Beira e Minho e 3 dos mercedários.²² Mas, Fragoso defende um ponto de vista diferente sobre como os missionários percebiam o trabalho indígena nas aldeias

Mas o desinteresse pessoal destes últimos [missionários] conflitava com a ganância dos colonos, pois o produto do trabalho dos índios sob o poder dos colonos era dissipado numa vida indolente ou ‘transferido à metrópole na bagagem dos funcionários’.²³

Fica claro aqui que Fragoso defende a ideia de que os aldeamentos administrados pelos religiosos não objetivavam o lucro pessoal, e, sim, o bem comum dos aldeamentos, tentando enfatizar o plano apostólico e catequético que nortearia o trabalho desses missionários, em contraposição aos colonos que se utilizavam do trabalho do indígena para o seu próprio bem. O autor justifica então o poder temporal e espiritual, especificado no *Regimento das Missões* de 1686, um poder quase absoluto dos missionários sobre os índios como uma legitimação para evitar os abusos por parte dos colonos relativos à utilização do trabalho indígena. Por outro lado, os padres deveriam cuidar do bem-estar espiritual dos colonos e do projeto colonizador.²⁴ Esta ideia essa contrasta com a análise dos colocados pelo Barão, que aponta certa prosperidade dos aldeamentos em detrimento da situação dos colonos.

Outro ponto de argumentação de Fragoso tem por eixo a reflexão sobre o envolvimento direto da coroa portuguesa no processo de evangelização como um instrumento também de colonização. Para esse autor, a política de ocupação portuguesa e a cristianização dos índios pelos missionários eram os dois pólos de atuação da Igreja, sempre com o apoio da Coroa, política essa que tinha por objetivo “dilatar a fé e o Império” na Amazônia. Fragoso cita trechos de documentos em que mostra como foi trabalhada a ideia de que o rei português detinha uma missão não somente confiada pelo pontífice, mas pelo próprio Deus, que teria instituído o governo português como propagador da sua palavra ao gentio através dos missionários religiosos.²⁵

²² RAIOL, Domingos Antonio. “A Catechese de índios no Pará”, p. 132. João Lucio d’Azevedo publicou o Relatório do ouvidor Dinis Pinheiro, composto em 1751, mostrando as aldeias e a sua divisão por ordens religiosas. Aos Capuchos da Piedade pertenciam as missões de: Gurupá, Arapijó, Caviana, Maturu, Jamundá, Pauxis, Curuá-Manema, Surubiú e Gurupatuba. Ocorre um erro na contagem, pois o Ouvidor conta Curuá-Manema como duas aldeias, porém ela é apenas uma. Raiol acaba transcrevendo esse pequeno equívoco. AZEVEDO, João Lucio. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, pp. 343-347.

²³ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”, p. 163.

²⁴ *Ibidem*, p. 160.

²⁵ *Ibidem*, p. 146.

Essa estreita ligação entre os papéis de evangelização e de colonização, unidos sob a égide do rei, e pensada como uma missão única, pressupunha um equilíbrio entre os colonos e os missionários, situação difícil de conseguir. Por isso, o rei se serviu as disposições do Padroado régio, ou seja, o rei promulga as leis e o estatuto jurídico que regerá as ações evangelizadoras dos missionários: os alvarás, decretos e o *Regimento das Missões* de 1686.²⁶

A partir da criação dessas regulamentações sobre as missões, os evangelizadores passaram por um período de rápida expansão da fé católica, denominada por Hugo Fragoso como “Era Missionária” (1686-1759), sendo este período considerado como o apogeu dos missionários no período colonial. É também um período de máxima importância para a expansão colonial e a consolidação da conquista portuguesa naquela região. Os caminhos da evangelização não apenas acompanham os caminhos da colonização, mas se cruzam e se interpenetram.²⁷

Atualmente, uma quarta tendência está ganhando relevo ao tratar das questões envolvendo os missionários. Essa tendência historiográfica tem lançado novos olhares sobre as relações recíprocas havidas, no interior da colônia, entre os missionários e os outros habitantes do espaço amazônico. Surgem assim revisões acerca da preponderância de trabalhos que enfatizam apenas os feitos dos inacianos, e uma pequena, mas crescente historiografia que tem tratado especificamente sobre as ações e relações mantidas pelos franciscanos, os de Santo Antonio, da Conceição e da Piedade.

Como foi dito anteriormente, os trabalhos historiográficos têm particularmente voltado seus olhares para o eixo do confronto entre moradores e missionários pela mão de obra indígena, dando uma atenção especial à atuação dos jesuítas. Esse “oniprotagonismo” jesuítico na historiografia se deve mais ao fato, dentre outros fatores, de que possuíam a capacidade de produzir em uma escala superior às outras ordens os registros de seus feitos e trabalhos, durante o período em que permaneceram no Vale Amazônico.²⁸ Ângela Xavier Barreto chamou a atenção para esse “oniprotagonismo” jesuítico, sugerindo que outros caminhos fossem investigados,

²⁶ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”, p.167. O *Regimento das Missões* de 1686 será de extrema importância para a análise que se fará no primeiro e no terceiro capítulos, mostrando a chegada dos capuchos da Piedade e sua inserção no ambiente colonial missionário, pouco tempo após a promulgação do *Regimento*.

²⁷ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”, p. 208.

²⁸ AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, pp. 34-35.

obtendo assim uma imagem mais equilibrada sobre o papel de cada ordem atuante no mundo missionário.²⁹

Um motivo, que dificulta o estudo das outras ordens que atuaram na Amazônia, particularmente os Capuchos da Piedade, é a falta de fontes. Outro fator apontado é a articulação ágil dos jesuítas que, aparentemente, desviou a atenção do modo diferenciado de organização e adaptação de cada ordem à realidade amazônica. Para Rafael Chambouleyron

Assim frente às demais ordens religiosas, os jesuítas não tiveram *per se* maior importância. O que tiveram foi uma significativa articulação e ingerência nesse contexto particular do norte da América portuguesa. É claro que isto não significa afirmar a pouca importância dos franciscanos, mercedários e carmelitas na região, mas sim, insistir nas formas diferenciadas que tiveram de se relacionar e se estabelecer no Maranhão e Grão-Pará.³⁰

Nesse artigo Rafael Chambouleyron afirma que a ação missionária não se desvinculava da questão do trabalho, tendo a Companhia de Jesus uma participação muito importante.³¹ Principalmente no caso da definição das formas de relacionamento com os grupos indígenas, pois os jesuítas criaram um modelo próprio para o seu trabalho missionário que ocasionou tensões com os colonos por causa da sua constante interferência na questão do uso da mão de obra indígena. Porém, Chambouleyron chama a atenção para o fato de que o conflito entre colonos e missionários, bastante analisado pela historiografia, tem também deixado de lado as outras atividades dos jesuítas, tanto suas práticas religiosas como sua inserção no contexto mais amplo do Império português, além de um olhar sobre as dinâmicas no interior da própria ordem. O conflito por causa da mão de obra era constante, mas tanto inicianos, quanto as outras ordens, através de sua atuação influenciavam na vida religiosa dos moradores, já que eram sacerdotes. Este fato questiona a tendência de colocar, em campos opostos e intransponíveis moradores e jesuítas, por conta de seus interesses contrários.³²

Nos últimos anos, alguns trabalhos têm atentado para a temática da atuação missionária franciscana. Vejamos alguns deles. O trabalho de frei Hugo Frago, denominado “Os

²⁹ XAVIER, Ângela Barreto. “Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre o destino da história social”. *Penélope*, nº 22 (2000), p. 160. *Apud* CHAMBOULEYRON, Rafael. “Em torno das missões jesuíticas da Amazônia (século XVII)”. *Lusitânia Sacra*, 2003, p. 171.

³⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Em torno das missões jesuíticas da Amazônia (século XVII)”, p. 181.

³¹ *Ibidem*, p. 179.

³² *Ibidem*, p. 186-194.

Aldeamentos dos franciscanos no Grão-Pará”, contido na obra organizada por Eduardo Hoornaert, *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, disserta sobre o caráter missionário dos capuchos, principalmente os de Santo Antonio. Para Fragoso, a história da conquista é permeada por embates entre os moradores e missionários. Sendo que os franciscanos possuíam um caráter missionário oriundo de dois pontos: a experiência do caráter apostólico franciscano e a idéia portuguesa de “dilatação da fé e do Império”.³³

Para Fragoso, os franciscanos não possuíam um projeto missionário e civilizador no que se referia à catequese dos índios, ao contrário dos jesuítas, pelo menos de forma mais sistematizada. A justificativa para essa suposta falta de sistematização seria a divisão dos franciscanos em várias Províncias, sendo cada uma independente para decidir as suas prioridades, objetivos e interesses, além da falta de um poder central da ordem, fato de fundamental importância para a análise acerca do trabalho franciscano. De fato, as Províncias tinham plena autonomia para promover seus próprios projetos.³⁴

Ainda conforme Hugo Fragoso, existia uma falta de um plano específico dos franciscanos para o trabalho missionário, o que teria resultado em situações de confronto com os colonos. Segundo o autor, os franciscanos, movidos por um ideal evangelizador, negligenciou o projeto civilizador e preocuparam-se mais com a catequização dos índios e a salvação destes.³⁵ Assim, se colocavam em posição contrária aos moradores e autoridades seculares e aos excessos que estes cometiam.

Fragoso defende os missionários franciscanos no conflito com os colonos e com autoridades inferiores, pois estes seriam “guardiães da santa fé” e defensores dos índios contra a ambição dos colonos. Ele alega que os frades tiveram duas motivações principais: as exigências do próprio Evangelho em detrimento de um plano traçado para a catequização e a atenção filial às “piíssimas intenções do Rei”, intenções estas desvirtuadas pelos colonos.³⁶

Dois autores contemporâneos merecem uma destacada atenção quando se trata de uma “historiografia franciscana”. Fazendo uma análise sobre a atuação dos franciscanos no Grão-Pará e Maranhão, especificamente os de Santo Antônio, durante o século XVII, Maria Adelina

³³ FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 120.

³⁴ *Ibidem*, pp. 120-121.

³⁵ *Ibidem*, p. 120.

³⁶ *Ibidem*, p. 122.

Amorim defende que as ordens missionárias tiveram papel preponderante no território brasileiro, sendo determinantes para a formação da sua sociedade. Assim, entre os fatores que mais marcaram a construção do Brasil, os missionários assumiram um grande protagonismo a partir da ação de seus membros. Dentre essas ordens religiosas, destacam-se os franciscanos, pela prioridade temporal, pela dispersão no território brasileiro e pela realização missionária desses frades. Dessa maneira, Maria Adelina mostra que a história do Brasil foi bastante marcada pela ação franciscana.³⁷

Em seu trabalho de mestrado, intitulado *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, Maria Adelina discute como os franciscanos exerceram a sua atividade a partir das suas missões no Estado do Maranhão, mostrando as linhas essenciais para a trajetória franciscana no norte do país. A sua atuação foi condicionada pelo espaço diferenciado e peculiar da região amazônica. Com base nisso, a historiadora lusa nos mostra como se articulou a missão dos franciscanos dentro do processo de colonização português, e na convivência com os missionários de outras ordens religiosas.³⁸ Maria Adelina invoca também o ideal de ordem mendicante para mostrar que as dificuldades enfrentadas por esses frades decorriam desse voto de pobreza usado pelos religiosos. Essas dificuldades trouxeram diversos problemas para a estruturação da ordem e sua permanência na colônia. Dessa forma, Maria Adelina Amorim considera os frades franciscanos muito dependentes da coroa, no quadro do Padroado, sendo funcionários régios, mas não tão inseridos e integrados no projeto colonial português, mostrando que os capuchos tinham voz atuante na colônia, contra os abusos dos colonos.³⁹

Maria Adelina Amorim prossegue com a temática da atuação missionária dos franciscanos na sua tese de doutorado, intitulada *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*. Como procedeu no seu trabalho citado mais acima, a autora enfoca a sua análise na presença dos capuchos de Santo Antônio, ressaltando a figura de frei Cristóvão de Lisboa, Custódio dos antoninos no Estado do Maranhão e Grão-Pará nas primeiras décadas do século XVII e também destacando o caráter artístico do

³⁷ AMORIM, Maria Adelina. “A formação dos franciscanos no Brasil-Colônia à luz dos textos legais”. *Lusitania Sacra*, 2º série, 11, 1999, pp. 361-362.

³⁸ AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, p. 26.

³⁹ *Ibidem*, p. 64 e p. 143.

convento de Santo Antônio em Belém. A historiadora revela de que modo os mecanismos e dinâmicas da inerentes a Província de Santo Antônio foram primordiais para as relações que estes mantiveram com as diversas instituições e agentes na colônia amazônica.

O “oniprotagonismo” dos inacianos nas obras historiográficas e a atuação dos Capuchos de Santo Antônio, na primeira metade do século XVIII, são temas tratados na monografia de Roberto Zahluth de Carvalho Júnior denominada *Sudário de simulada caridade: os frades de Santo Antonio da primeira metade do século XVIII*. Em seu trabalho, Zahluth parte da perspectiva acerca dos conflitos envolvendo os colonos e os frades de Santo Antonio, e a relação destes com os outros atores no contexto do período de maior intensidade da ação evangelizadora missionária.

Este autor trabalha a questão de que o “oniprotagonismo” dos jesuítas nas obras historiográficas se deve à forma como os inacianos desenvolveram o tipo de organização de seu estabelecimento, diferenciando-se das outras Ordens.⁴⁰ Zahluth também defende a questão da complexidade das relações criadas entre os Capuchos de Santo Antonio e as outras instâncias da sociedade colonial. O autor se utiliza do trabalho de Jaime Cortesão “Brasil de Santo Inácio ou de São Francisco”, em que este defende claramente os franciscanos. Cortesão mostra que os franciscanos teriam um caráter colonizador embasado em “humildade e tolerância”, o que seria um contraponto à “busca pela glória” pelos jesuítas. Para Cortesão, essa postura dos jesuítas reflete o modo como os colonos reagem a essa Ordem, sendo veementemente contrários a ela. Porém, Zahluth argumenta que Cortesão não levou em consideração a oposição que os moradores também mantinham contra os capuchos, também por causa da exploração do braço indígena.⁴¹

Para Zahluth, os inacianos têm um papel bastante destacado nos conflitos com os colonos, atuando de forma bem ativa e ofensiva. Mas, a ordem franciscana também teve participação de relevo nesses embates, como pode ser comprovado nas denúncias feitas pelos moradores contra

⁴⁰ CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth. *Sudário de Simulada caridade: os frades de Santo Antonio na Amazônia da primeira metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso (História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2006, pp. 10-11.

⁴¹ CORTESÃO, Jaime. “Brasil de Santo Inácio ou de São Francisco”. In: *História das bandeiras*, p. 245. *Apud* CARVALHO JUNIOR, *Sudário de Simulada caridade: os frades de Santo Antonio na Amazônia da primeira metade do século XVIII*, p. 12.

os frades, com relação à utilização do indígena pelos colonos, embates revelados pelas fontes analisadas por Zahluth e discutidas em seu trabalho.⁴²

O mesmo autor amplia o seu debate sobre o trabalho missionário dos capuchos na sua dissertação de mestrado intitulada *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Neste trabalho, Zahluth retoma a sua análise sobre a reinvenção do *modus operandi*, dos comportamentos e tradições dos capuchos de Santo Antonio, descrevendo as mudanças que ocorreram ao longo do trabalho da ordem na Amazônia colonial, inclusive a questão do voto de pobreza que não impedia um real estabelecimento dos frades. Zahluth aprofunda sua pesquisa sobre as relações entre os frades e os moradores, mostrando que os religiosos estavam propícios tanto a conflitos, como também a alianças, dependendo dos interesses em pauta. A postura franciscana só não mudou quando a questão envolvia os indígenas, havendo aí uma disputa ferrenha entre os dois grupos. Outro eixo para a pesquisa de Zahluth refere-se às redes de influências montadas pelos capuchos, tanto com os moradores, como com as próprias autoridades. Essas relações engendraram diversas tensões, seja referente à administração das aldeias, seja em razão das divergências e resoluções polêmicas dentro da Junta das Missões.⁴³

Como já foi destacado mais acima, espera-se com esta dissertação, inscrever os capuchos da Piedade na historiografia acerca da atividade missionária na Amazônia colonial.

⁴² CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth. *Sudário de Simulada caridade: os frades de Santo Antonio na Amazônia da primeira metade do século XVIII*, p. 17.

⁴³ *Idem*. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2009, pp. 11-18.

Capítulo 1

Os franciscanos da Piedade na Amazônia colonial: contextos e chegada

1.1. – Os franciscanos da Piedade: a origem

A conquista e ocupação da região hoje denominada Amazônia teve início a partir da expedição portuguesa que expulsou os franceses de São Luís do Maranhão, culminando com a fundação da cidade de Belém, em janeiro de 1616. Essas cidades serviram como centros de ocupação portuguesa e de defesa territorial da região contra “invasores” estrangeiros, que mantinham interesses na região, no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Os primeiros colonizadores lusos que se instalaram na região sentiram a necessidade premente da utilização do trabalho do gentio para as suas tarefas diárias. Porém, para que houvesse essa ajuda seria necessária a prática com os indígenas, tornando-se imprescindível a presença de missionários que pudessem trabalhar na catequização dos índios.⁴⁴

Segundo Maria Adelina Amorim

A única defesa possível tinha que passar pelo estreitamento de relações de paz com os índios, processo que implicava a sua conversão e conseqüente aldeamento, viabilizados pelo missionário. O enquadramento dos índios numa sociedade do tipo da colonial estruturava-se, simultaneamente, em termos de vida política (a missão como “pólis”) e de vida cristã (a missão como doutrina). Evangelizar era conquistar almas; conquistar almas era criar vassalos de Sua Majestade.⁴⁵

Entrementes, os primeiros missionários a aportarem na região da recém-fundada cidade de Belém, foram os franciscanos de Santo Antônio, em 1617. Quatro foram os frades designados para o início dessa tarefa missionária. Já em 1626, transferiram-se para o Convento, que se situava entre o Forte e o riacho do Una, local do primeiro Hospício construído por esses missionários.⁴⁶ A partir da fundação dos primeiros aldeamentos e do nascente trabalho de

⁴⁴ REIS, Arthur Cezar Ferreira Reis. *Síntese de história do Pará*. Belém: Amazônia Edições Culturais (AMADA), 1972, pp. 31-32.

⁴⁵ AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, p. 135.

⁴⁶ CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: EDUFPA, 1973, vol. 1, p. 163. Segundo Maria Adelina Amorim os quatro frades capuchos eram: frei Antonio da Merceana, com a função de Comissário, frei Cristovão de São José, como vice-Comissário, frei Sebastião do Rosário e frei Filipe de São Boaventura. Estes embarcaram em direção a

catequização, os moradores já começaram a ser beneficiados com esse trabalho missionário, pois o braço indígena também serviu nas disputas travadas contra os invasores estrangeiros, com destacamentos comandados pelos próprios franciscanos.⁴⁷

Durante esse período inicial do trabalho do projeto de catequização, a questão envolvendo a mão de obra indígena e a utilização de escravos nativos pelos colonos ainda não havia se tornado um debate intenso, mesmo com as primeiras denúncias efetuadas pelo primeiro Custódio dos franciscanos de Santo Antonio no Maranhão, frei Cristovão de Lisboa.⁴⁸ Esses conflitos começaram a se agudizar a partir da instalação dos missionários da Companhia de Jesus, em meados do século XVII. Essa ordem religiosa defendia uma perspectiva diferente da dos moradores quanto à aquisição e distribuição de trabalhadores índios, seguindo uma política monopolista e expansionista do padre Antonio Vieira, sofrendo assim a oposição dos colonos, chegando inclusive os padres a serem expulsos da região duas vezes durante o século XVII (1661 e 1684). As questões envolvendo as disputas entre colonos e missionários tentaram ser resolvidas com a promulgação do *Regimento das Missões* em 1686.⁴⁹ O *Regimento* determinava que as ordens deveriam cuidar dos aldeamentos indígenas sendo responsáveis pelo poder temporal e espiritual dessas localidades.⁵⁰ Além disso, em 1693, uma Carta Régia determinava a jurisdição de cada uma das ordens no território do Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁵¹ Fora os jesuítas, outras ordens missionárias atuaram na região amazônica, como mercedários, carmelitas e franciscanos; estes últimos divididos em três Províncias. Daremos destaque então a uma delas, os franciscanos da Província da Nossa Senhora da Piedade.

Belém no dia 22 de junho de 1617, na companhia de Francisco Caldeira Castelo Branco. Ver AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará. Op. cit.*, p. 81.

⁴⁷ REIS, Arthur Cezar Ferreira Reis. *Síntese de história do Pará*, p. 31.

⁴⁸ Sobre a importância do frei Cristovão de Lisboa, durante o período em que esteve à frente da Custódia do Maranhão, ver AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará. Op. cit.*, especialmente o capítulo VII.

⁴⁹ “Regimento das Missões”. In: LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, vol. IV, pp. 369-75.

⁵⁰ Ver MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. *Clio*, vol. 27, nº 1 (2009), pp. 46-75.

⁵¹ “Para Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos padres de Santo Antonio as missões do Cabo do Norte”. 19 de março de 1693. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66 (1948), pp. 142-44.

Os primeiros franciscanos que aportaram no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão, como também os que vieram em seguida, pertenciam à corrente dos Observantes. Os Observantes eram um dos dois ramos nos quais se dividiu a Ordem Franciscana, já durante o século XIV, tendo como outra facção os chamados Conventuais. Cada uma dessas correntes defendia uma forma de conduta. Os Observantes pregavam a observância integral da Regra de São Francisco, impondo aos seus adeptos a severidade e a pobreza. Estas virtudes foram levadas em conta na forma simples das edificações destes religiosos. Já os Conventuais, seguiam o modelo de habitações em conventos amplos, seguindo a disciplina de uma vida monástica, defendendo a pobreza, porém com alguns privilégios, e assentando-se em centros urbanos.⁵²

Como já foi assinalado, foram três as Províncias⁵³ franciscanas que estiveram presentes no Estado do Maranhão e Grão-Pará durante os séculos XVII e XVIII. A primeira a adentrar a região amazônica foi a Província de Santo Antonio, criada em 1536 em Portugal, chegando ao Maranhão em 1614, e três anos depois a Belém. Logo em seguida, vieram os franciscanos da Província da Piedade, começando o seu trabalho missionário no Vale Amazônico em 1693. Por último, os franciscanos da Província da Imaculada Conceição, também conhecidos como frades da Conceição da Beira e Minho, datando a sua criação em 1705, presentes no Estado do Maranhão desde 1706.⁵⁴

Os Capuchos⁵⁵ de Nossa Senhora da Piedade foram uma das últimas Ordens a chegar à região amazônica. Essa Província tem origem em fins do século XV na Espanha, organizada por Frei

⁵² AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, pp. 63-64; CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, 2009, p. 20. Para entender um pouco mais sobre a Regra criada por São Francisco de Assis e os desdobramentos da implantação desta, com a separação entre Conventuais e Observantes, ver FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/ FAPESP/ EDUSP, 1995 (Coleção Estudos); FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁵³ Conjunto de conventos com autonomia, dependentes de um superior Provincial e Definitório. Regidos por estatutos próprios, devidamente aprovados. Cf. AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, p. 330 (Glossário franciscano).

⁵⁴ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos*, p. 20. Este autor explica que os franciscanos da Imaculada Conceição, também eram chamados de frades da Conceição da Beira e Minho, por conta dos agrupamentos de conventos dessa Província em Portugal, que eram divididos em áreas geográficas, no caso as regiões do Minho, e as Beiras, em Portugal, e que se originaram a partir de um cisma ocorrido entre os frades da Província de Santo Antonio.

⁵⁵ Esse termo “capucho” se deu por usarem um hábito de burel de que fazia parte um capelo piramidal, semelhante ao usado por São Francisco de Assis. Cf. AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*. *Op. cit.*, p. 64; *Idem*. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes*,

João de Guadalupe. Em 1509, foi juridicamente erigida em Portugal, uma Custódia que, em 1517, tornou-se Província.⁵⁶

É novamente Maria Adelina Amorim que nos oferece mais detalhes sobre a formação da Província da Piedade em Portugal. Segundo a autora, frei João de Guadalupe, uma figura mística inserida em uma corrente defensora de fundamentos mais autênticos, dirigiu-se a Roma em 1498 munido de cartas dos reis espanhóis, D. Fernando de Aragão e D. Isabel de Castela, com o intuito de pedir ao papa Alexandre VI uma “autorização para seguir uma observância mais estrita da *Regra franciscana*”.⁵⁷ Assim, com a autorização papal e régia, foram criados no território espanhol algumas casas que seguiam as normas Observantes, unindo-se sob o nome de Província da Piedade. Porém, após a morte de seu fundador, em 1503, essa Província passa a ser questionada por seus pares franciscanos de outras correntes, ocasionando a fuga de vários frades para Portugal, onde foram recebidos em Vila Viçosa, obtendo imediatamente o apoio do Duque D. Jaime de Bragança. Ao ser oficializada em 1509, por uma breve papal, a Piedade tornou-se a primeira Custódia capucha da família seráfica em Portugal, algo inédito até então.⁵⁸

Após esse breve relato sobre a origem da casa franciscana da Piedade em terras lusas, veremos de forma sintética como se deu a chegada desses religiosos ao Estado do Maranhão e Grão-Pará e o seu estabelecimento na capitania do Pará. Esta parte introdutória basear-se-á essencialmente na historiografia que referenciou a atuação dos franciscanos da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará, apontando assim para os temas que serão tratados, de forma pormenorizada, ao longo desta dissertação.

Em 1692, o Capitão-mor de Gurupá, Manoel Guedes de Aranha, se indispôs com os jesuítas que atuavam na região. Enviando um pedido ao rei que se retirassem os jesuítas dessa localidade, solicitou a vinda de outros religiosos, sendo sugerido em resposta enviada ao rei, que poderiam

estruturas e dinâmicas. Tese de doutorado apresentada à Universidade de Lisboa/ Faculdade de Letras/ Departamento de História, 2011, Vol. I, p. 119.

⁵⁶ FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, p. 120.

⁵⁷ AMORIM, Maria Adelina. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)*, p. 120.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 120-121. Na sua tese, Maria Adelina, transcreve um documento que relata o encontro do Duque D. Jaime de Bragança com alguns frades da Piedade, narrando a forma como estes religiosos foram acolhidos pelo Duque em Vila Viçosa, a partir do pedido de D. Jaime para o rei D. Manoel, seu tio. Vale ressaltar que durante esse período, a casa de Bragança figurava como a segunda família da nobreza portuguesa. Esta casa assume o trono português, em dezembro de 1640, após o período em que a coroa portuguesa esteve unificada com a coroa espanhola (1580-1640).

vir os carmelitas descalços, ou os capuchos da Piedade. Em 1693, desembarcaram em Belém nove frades da Província franciscana da Piedade, dirigindo-se diretamente para Gurupá. Iniciou-se assim, a missão desses frades no trabalho de evangelização dos gentios do então Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁵⁹

É fundamental apontar que os missionários da Província da Piedade chegaram após a promulgação do *Regimento das Missões* de 1686, que delegava aos missionários o governo temporal das aldeias, dando-lhes margens para manobras jurídicas e políticas. Esse *Regimento* fazia concessão às ordens religiosas no tocante ao direito às entradas no sertão e ao estabelecimento de novas missões.⁶⁰ Previa também a criação do cargo de Procurador dos Índios; a proibição da moradia de homens brancos e mestiços nos aldeamentos; a repartição bipartite dos índios aldeados, ficando uma parte nos aldeamentos e estando outra a serviço dos moradores e da Cora. Os índios seriam considerados livres, tendo assim os seus serviços pagos por salários a serem estipulados conforme a especificidade local. Foram atribuídos vinte e cinco índios a cada missão e, enfim, foi definido quais índios deveriam entrar na repartição dos serviços.⁶¹ Porém se fazia necessário uma melhor distribuição das responsabilidades dos aldeamentos entre as diversas comunidades religiosas. Essa grande divisão ocorre em 1693, fixando os campos de atuação dos missionários.⁶² Essa rede de aldeamentos foi dividida entre as ordens que atuavam na colônia amazônica, já que os padres da Companhia não possuíam o número de missionários suficientes para garantir a assistência às missões de acordo com as disposições do *Regimento das Missões*.⁶³

Na divisão ocorrida por decisão da Carta Régia de 19 de março de 1693, os Capuchos da Piedade ficaram responsáveis por todas as terras e aldeamentos junto da Fortaleza de Gurupá e as terras que estavam para cima do aldeamento de Urubucoara (atual município de Almerim), compreendendo os rios Xingu, Trombetas e Gueribi. Por conta de imprecisões geográficas e da

⁵⁹ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Conquista espiritual da Amazônia*, 2ª Edição, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997, pp. 41-42.

⁶⁰ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990, p.158.

⁶¹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. pp. 50-51. No terceiro capítulo voltaremos a tratar detidamente sobre o *Regimento das Missões*.

⁶² FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 131.

⁶³ ARENZ, Karl-Heinz. “Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693)”. Anais do 3º Encontro Internacional de História colonial: cultura, poderes e sociabilidades no mundo atlântico (séc. XV-XVIII), Recife, UFPE, 2010, p. 926.

realidade local, logo surgiram conflitos entre jesuítas e Capuchos da Piedade por conta da região do Xingu. Em 1694, o rei deliberou que o distrito da Fortaleza do Gurupá fosse confiado aos franciscanos da Piedade.⁶⁴

Os Piedosos construíram o seu primeiro convento, no interior da Fortaleza do Gurupá, ele passou a ser o centro missionário para todo o Estado, auxiliando inclusive nas defesas do forte, contra as invasões estrangeiras. Também levantaram, a partir de 1706, um hospício em Belém, com o nome de São José, já que não podiam construir um convento por conta da existência do convento dos Capuchos de Santo Antonio. O prédio ficou inacabado devido à expulsão dos capuchos da Piedade do Estado do Grão-Pará e Maranhão no ano de 1759.

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

⁶⁴ FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 131; WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 152.

desenvolvido trabalhos na região do rio Cumá, os Piedosos ao receberem este aldeamento o transferiram, depois de 1701, para o rio Surubiú, se tornou a vila de Alenquer e Tocantins (índios Tocantins), fundada por frei Manoel de Marvão em 1739, provavelmente se situava nas proximidades da vila de Cameté.⁶⁵

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

O território amazônico, habitado desde tempos imemoriais pelas etnias indígenas, era considerado à luz do direito colonial europeu da época como terra livre, porque sobre ela não se exercia a autoridade de outro soberano cristão, nem nela viviam povos cristãos. Assim, juridicamente, a autoridade da coroa portuguesa sobre solo amazônico só encontraria contestação legítima quando a colonização luso-brasileira colidisse com a colonização de outro país europeu. Para tornar sólida e fundamentada a sua autoridade, o príncipe cristão devia proceder à ocupação física do espaço e manifestar o desejo de integrá-lo, de forma permanente, na sua área de soberania.⁶⁶

Essa pequena síntese sobre a presença dos franciscanos da Piedade no Estado do Maranhão será esmiuçada no decurso deste trabalho. Serviu, portanto, como introdução para o objeto de estudo desta dissertação. Porém, antes de adentrarmos propriamente nos meandros que envolveram a chegada dos frades da Piedade ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, e o seu desdobramento com os conflitos iniciais com os inacianos, vejamos primeiramente, os contextos metropolitanos e coloniais que marcaram esse momento de chegada dos frades da Piedade.

⁶⁵ Os etnônimos dos grupos indígenas citados estão de acordo com a grafia apresentada pela historiografia aqui referendada. Ver MATOS, Frederik Luiz Andrade de. *“Desobedientes e absolutos”: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado*. Monografia de conclusão de curso (História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2010; CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, 2009, p. 29; FRAGOSO, Hugo, OFM. Os aldeamentos franciscanos no Pará, p. 135-137; REIS, Arthur Cesar Ferreira. *A Conquista espiritual da Amazônia*, p. 44-45; WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 152. Sobre o aldeamento às proximidades da vila de Cameté, nos informa Manoel Barata que, era primeiramente administrada pelos frades carmelitas (1643), depois, em 1655, para as mãos dos jesuítas, sendo substituídos pelos capuchos da Piedade, em 1693, permanecendo estes até 1759. Ver BARATA, Manoel. “A capitania de Cameté”. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, T. 69, parte II, 1908, pp. 185-186; CRUZ, Ernesto. “Cameté: aspectos da sua formação”. *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos (ABAPP)*, tomo XI, São Paulo: Editora Monumento, 1969, p. 51.

⁶⁶ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 78.

Contextos estes que são de suma importância para o entendimento tanto deste momento inicial do trabalho missionário dos Piedosos, quanto dos acontecimentos posteriores ocorridos na colônia.

1.2. — Contexto político-econômico e religioso do império português

Ao desembarcarem no Gurupá em 1693, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, os primeiros nove frades da Província franciscana da Piedade, não estavam chegando ali apenas pela vontade real de trabalharem na tarefa de missionar e catequizar os indígenas dessa região, trazendo-os para o seio da Igreja Católica. A chegada desses frades envolveu uma série de fatores e contextos, que englobavam, além do território do Estado do Maranhão e Grão-Pará, a capital Lisboa, o Estado do Brasil e as colônias portuguesas da África e da Ásia.⁶⁷ A interconexão desses lugares se fazia muito mais intensa do que se pode imaginar, pois qualquer ocorrência em um desses lugares representa, inevitavelmente de maneira mais forte ou não, em outros. O contexto internacional e intercontinental, portanto, é de extrema importância. Para demonstrar como essa ligação entre diversas partes do mundo se faz necessária, recorreremos de forma sucinta, às explicações de Serge Gruzinski, referentes as *connected histories*, expressão proposta pelo historiador do império português, Sanjay Subrahmanyam.⁶⁸

Esta perspectiva, segundo Gruzinski, mostra que as histórias estão conectadas, ligadas, e que se comunicam entre si, não falando apenas de uma história unificada com “h” maiúsculo. Cabe assim ao historiador estabelecer essas conexões internacionais e intercontinentais, que ficaram escondidas nas historiografias nacionais, bloqueando o rompimento das fronteiras. Compete

⁶⁷ Alguns trabalhos contemporâneos mostram a relação entre os franciscanos e a coroa portuguesa nas colônias africanas, asiáticas e no Brasil, ver: FRANCO, José Eduardo. “Jesuítas e franciscanos perante as culturas e as religiões do Extremo Oriente: o caso da *Apologia do Japão* e a dramática missão das Ilhas do Sol Nascente”. *História Unisinos*, vol. 11, n° 2, maio/agosto 2007, pp. 210-221; LIMA, Idelbrando Alves de; LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. “Os franciscanos no projeto colonizador da Paraíba: uma ação catequética de cunho político-administrativo”. *Mneme – Revista de Humanidades, UFRN*. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, vol. 9, n° 24, set./out. 2008; *Ibidem*. “A Ordem de São Francisco no Brasil colônia: um apanhado histórico”. *Mneme – Revista de Humanidades, UFRN*. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, vol. 9, n° 24, set./out. 2008.

⁶⁸ As obras do historiador indiano são: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges, Delhi*. Oxford University Press, 2004; *Idem*. “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”. *Modern Asian Studies*, vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. (Jul. 1997), pp. 735-762.

também a nós a tarefa de fazer aparecer as continuidades, as pequenas passagens, e as conexões.⁶⁹

Segundo o historiador francês, em várias partes do que ele denomina como Monarquia Católica, ou seja, o império português e o império castelhano, enquadrados na União Ibérica, entre 1580 e 1640, geógrafos, missionários, funcionários da Coroa, exploradores, elites locais e mestiças, e aventureiros “tiveram consciência de moverem-se numa realidade considerada inédita, fluida e extensível e que abrangia progressiva e inelutavelmente o globo inteiro”.⁷⁰ Para Gruzinski, cada vez que se falava do rio das Amazonas, a “contextualização da informação implica, requer e ativa uma visão planetária ou ao menos intercontinental do lugar”.⁷¹ Ou seja, entre aqueles que vivenciaram esse contexto, havia um jogo de confronto/encontro, troca de experiências e interesses desses diversos agentes, que assim basearam os ditames impostos pela metrópole, a partir da realidade vivida na colônia amazônica.

Assim faz-se necessário, antes de adentrarmos na história dos frades franciscanos da Piedade entender como o Estado do Maranhão estava integrado ao Império português e, a partir disto, entender as relações mantidas pelos frades da Piedade com outros religiosos que estavam no vale amazônico. Relações estas que envolviam tanto as outras províncias franciscanas, também como jesuítas, carmelitas e mercedários, além dos diversos agentes da Coroa estabelecidos na região, como: governadores, capitães-mores de fortalezas, integrantes das Câmaras de Belém e São Luís, e o clero secular. Também é fundamental ver de que maneira as situações e constatações/conjunturas na Metrópole durante os séculos XVII e XVIII, influenciariam os caminhos a serem tomados nas colônias, e as diretrizes encaminhadas pelos reis aos missionários de acordo com as necessidades da Coroa.

Dessa forma, a chegada dos Piedosos na Amazônia tem que ser posta em relação com a Restauração portuguesa ocorrida em 1640, ou então, com as reformas econômicas promovidas por D. Pedro II na tentativa de tirar Portugal da grave crise ocorrida na segunda metade do século XVII, além das disputas de Portugal com a Espanha e as Províncias Unidas, em diversas partes

⁶⁹ GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*”. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 176-177.

⁷⁰ GRUZINSKI, Serge. “Local, global e colonial nos mundos da Monarquia Católica. Aportes sobre o caso amazônico”. *Revista Estudos Amazônicos – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia*, Belém, vol. II, jul/dez 2007, pp. 11-14.

⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

do globo, visto que elas contribuíram para o aumento da atividade missionária nos Estados do Brasil e do Maranhão.

Cabe assim, de forma resumida, tentar esclarecer aqui como os contextos, “nacionais” e globais, do chamado “império português”, contribuíram para a formatação da prática missionária no Maranhão, durante o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Para isso, convém fazer um breve relato dos governos de D. Pedro II (1667-1706) e de seu filho D. João V (1706-1750), mostrando as ações destes monarcas na administração do reino português, com a sua complexidade. De forma concreta, far-se-á uma análise dessas medidas e seus reflexos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Antes de falar do reinado de D. Pedro II devemos pensar em como a casa de Bragança subiu ao trono, mediante a Restauração de 1640. A Restauração portuguesa partiu da nobreza portuguesa que percebeu que a sua união com a Coroa espanhola não estava trazendo benefícios para os lusitanos. Dessa forma, grande parte da nobreza associou-se a portugueses nacionalistas, de inspiração antiespanhola, de classes mais baixas, iniciando um movimento de separação da Coroa espanhola. Finalmente, em dezembro de 1640, um novo rei foi aclamado: João, o duque de Bragança, que irá tornar-se rei de Portugal com o título de D. João IV.⁷²

Apesar desse inicial apoio à causa rebelde, o rei aclamado D. João IV, enfrentará durante os primeiros anos de seu governo o temor de possíveis ações espanholas nas colônias portuguesas, como parte de um conflito luso-espanhol.⁷³ Mas outro conflito perdurou e trouxe mais prejuízos à Coroa portuguesa, logo durante os primeiros anos do período pós-Restauração. Foi a querela com as Províncias Unidas dos Países Baixos, ocorrida tanto no Oriente, na África, no Maranhão e, sobretudo no nordeste do Brasil, após a tomada de Pernambuco pelos holandeses.⁷⁴ Evaldo Cabral e Mello afirma que D. João IV ao assumir o trono precisava vencer três tarefas internacionais: a primeira na Europa, na tentativa de reconhecer a independência portuguesa e a

⁷² SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 197. Pedro Cardim sustenta a ideia de que a revolta que estourou em 1640 marcava uma situação complexa e bastante confusa em Portugal, por conta de diversas divisões internas entre esses que levantaram-se contra o domínio espanhol, ver: CARDIM, Pedro. “D. João IV (1640-1656). A luta por uma causa rebelde”. In: HESPANHA, Antonio Manuel. *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 404.

⁷³ A resistência interna foi considerável, visto que muitos nobres viram os Braganças como impostores. Além disso, muitos fidalgos e clérigos hesitaram em colaborar com os esforços de D. João IV, de proteger a fronteira. Ver COSTA, Fernando Dores. *A Guerra da Restauração (1640-1668)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004, pp. 23-66.

⁷⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Op. cit.*, p. 198.

legitimidade da nova dinastia ao trono (viés diplomático); a segunda seria na Península Ibérica, defendendo as suas fronteiras perante um possível ataque de Espanha, já que as querelas com a Espanha permaneceram até 1668, quando ocorre o acordo de paz definitivo; e a terceira no ultramar, na recuperação das suas possessões que na Ásia, África e no Brasil que haviam sido perdidas para as Províncias Unidas.⁷⁵

Charles Boxer explica que as Províncias Unidas, a partir de seu conflito com a Espanha na guerra conhecida como dos Oitenta Anos, almejavam a sua independência, passando a atacar de forma mais persistente e direta as colônias portuguesas, que no início desta guerra ainda estava sob o domínio dos Habsburgos espanhóis. As Províncias Unidas eram um conjunto de unidades autônomas, sendo a Holanda a sua Província mais conhecida. Boxer chegou a dizer que esta guerra entre as Províncias Unidas e a Espanha “foi travada em quatro continentes e nos sete mares”.⁷⁶ Na base desses conflitos entre as Províncias Unidas e a Espanha, estavam fatores diversos, como os de natureza econômica, política e também religiosa. Para que fosse possível a expansão comercial e colonial das Províncias Unidas, estas teriam que eliminar a subordinação ao soberano espanhol.⁷⁷

No Brasil, os holandeses tentaram uma primeira invasão na Bahia em 1624-25, não obtendo muito sucesso nessa empreitada. Alguns anos mais tarde, invadiram Pernambuco, dessa vez conseguindo êxito, sendo que na época da Restauração portuguesa, os holandeses estavam controlando uma grande e rica parte dos distritos canavieiros do Nordeste. Porém, a partir de 1645 os moradores portugueses do Nordeste revoltaram-se contra os dominadores holandeses e iniciaram um conflito que contou com a ajuda de D. João IV, entretanto de forma não oficial, enviando homens e navios.⁷⁸ Essa revolta dos moradores de Pernambuco contra os holandeses

⁷⁵ MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 20.

⁷⁶ BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras: 2002, p. 120. Para compreender essa situação envolvendo a Espanha e as Províncias Unidas, durante a Guerra dos Oitenta Anos e seus desdobramentos com relação a Portugal e as posteriores invasões holandesas nas colônias portuguesas, colocando em xeque o controle português sobre o comércio do açúcar, do tráfico de escravos e de especiarias, ver: BOXER, Charles R. *Op. cit.*, pp. 122-127; MELLO, Evaldo Cabral de. *Op. cit.*, p. 20.

⁷⁷ SOARES, Luiz Carlos. “As guerras comerciais no século XVII: uma “longa guerra” entre as potências européias”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 222.

⁷⁸ BOXER, Charles R. *Op. cit.*, p. 126.

rompeu a paz de Portugal com as Províncias Unidas, firmada na Trégua de Dez Anos (1641), logo após a Restauração portuguesa.⁷⁹

Cabe ressaltar que nesse contexto de invasões neerlandesas, o Maranhão também foi conquistado pelos flamengos. De acordo com Alírio Cardoso, o Maranhão foi efetivamente ocupado pelos holandeses, em novembro de 1641, paralelo aos acontecimentos em Pernambuco. Porém, essa invasão restringiu-se basicamente à ilha de São Luis, atingindo pouco a capitania do Grão-Pará. Já em 1644, os holandeses abandonam o Maranhão após estarem combalidos no contexto internacional.⁸⁰

Após o término do conflito luso-holandês, Portugal voltou seus olhos aos possíveis prejuízos que poderiam advir, pelo fato da economia portuguesa encontrar-se bastante abalada em consequência da Restauração. No entanto, no avançar da expansão portuguesa, a sua economia foi, ao longo dos anos, tornando-se cada vez mais de vertente ultramarina, assentada sobre ela e estruturada em função dela. Constituíam-se assim em uma economia de base colonial, complementada pela atividade econômica metropolitana (vinho e sal, sobretudo). Dessa maneira, pode-se dizer que havia uma excessiva dependência da base econômica colonial, favorecendo ou provocando tendências distorcidas na estrutura econômica da metrópole.

Uma dessas distorções estava baseada na necessidade de garantir mercados para a colocação dos produtos ultramarinos, levando então a concessões de acordos comerciais, abrindo grandemente a economia para importações, como por exemplo, os acordos firmados com a

⁷⁹ SOARES, Luiz Carlos. “As guerras comerciais no século XVII: uma “longa guerra” entre as potências européias”, p. 228. Os conflitos envolvendo os holandeses e os portugueses na colônia brasileira e os seus reflexos no continente europeu são descritos de forma minuciosa no trabalho, já citado, de Evaldo Cabral de Mello. Este autor mostra como Portugal atuou, desde o período da Restauração, tanto no campo militar, político e também no campo diplomático, revelando o desenrolar de diversos conflitos entre holandeses e portugueses, destacando a atuação dos embaixadores portugueses em Haia, contando com a preciosa ajuda do padre jesuíta Antonio Vieira, para a resolução das contendas com os holandeses. Ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil*, pp. 10-15, e também, especialmente, os capítulos: “O projeto de compra”, e “A entrega do Nordeste”.

⁸⁰ CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002, p. 187; *Idem*. “A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, n° 61, 2011, p. 325. Sobre a invasão holandesa no Nordeste brasileiro, ver GONSALVES DE MELLO, José Antônio. “O domínio holandês na Bahia e no Nordeste”. IN: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (ORG) *História geral da civilização brasileira. Tomo I: A época colonial. Volume I: Do descobrimento a expansão territorial*. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2003. 13° Edição; CARVALHO, Reinaldo Forte. “Nas jurisdições do Império: espaço e poder na capitania do Ceará no século XVII”. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH, 2013.

Inglaterra na segunda metade do século XVII, subtraindo uma grande parte da cota do mercado interno à produção nacional.⁸¹ Complementava esse quadro, a grave crise econômica portuguesa durante a segunda metade do século XVII, inserida em uma conjuntura de recessão ocorrida na Europa nesse período. Neste contexto é fundamental apontar que as inquietações dos colonos se manifestavam em levantes, como em São Luís, em 1684, que de forma indireta possibilitaram a vinda dos franciscanos da Piedade.

Luiz Carlos Soares defende que as diversas guerras ocorridas durante o século XVII entre as grandes potências européias não foram o fator preponderante para a crise estrutural que se abateu sobre a sociedade européia. Mas, deve-se atentar que os efeitos mais imediatos desses conflitos contribuíram de forma significativa para essa crise, já que, como defende este autor, o século XVII ficou marcado por ser um período quase que contínuo de conflitos e tensões entre os países europeus, por conta da rivalidade comercial e da disputa pelo controle das áreas coloniais.⁸²

José Serrão afirma que, sendo o comércio colonial o setor mais dinâmico da economia portuguesa, este se tornou o principal responsável pela criação da riqueza, tanto pública como privada, sendo acumulada internamente ou transferida para o estrangeiro (Países Baixos e Inglaterra). Esse comércio colonial teve a incumbência de articular os três espaços econômicos em que Portugal se baseava: o ultramarino, o metropolitano e o luso-europeu. Porém, no século XVII o comércio oriental de especiarias começava a entrar em decadência, por conta da perda das principais feitorias, embora ainda fosse sendo rendoso para a Coroa, ao menos em certos períodos de recuperação. Dessa forma, perante essa progressiva decadência do comércio oriental, assisteu-se, na segunda metade do século XVII, a um fenômeno conhecido como *atlantização* da economia ultramarina portuguesa, colocando a América portuguesa em primeiro plano dentro dos interesses portugueses, principalmente após 1640.⁸³

O interesse pelo Estado do Brasil consistia na exploração do açúcar, grande expoente de exportação da economia colonial portuguesa. Mas Portugal também se interessava por outros produtos coloniais do Brasil, como: o pau-brasil e o tabaco, sendo este último de extrema importância para as trocas havidas na África por escravos, ao ponto de tornar-se um dos

⁸¹ SERRÃO, José Vicente. “O quadro econômico”. In: HESPAÑA, Antonio Manuel. *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 67.

⁸² SOARES, Luiz Carlos. “As guerras comerciais no século XVII”, p. 225.

⁸³ SERRÃO, José Vicente. *Op. cit.*, pp. 89-90.

principais meios de pagamento no tráfico negreiro. Cabe ressaltar aqui que o tráfico de escravos, desempenhava um importante papel na rede de fluxos comerciais do Atlântico, pois mesmo representando uma pequena parcela no comércio direto com a metrópole, tinha uma grande importância para o funcionamento da economia de plantações nas Américas.⁸⁴

A economia portuguesa dependia, após o fenômeno da *atlantização* da reexportação do açúcar e do tabaco originário do Brasil e em pequena escala da exportação de produtos portugueses, como: sal, vinho e frutas, para poder assim pagar as importações essenciais de tecidos, cereais, e outros produtos manufaturados, principalmente oriundos da Inglaterra, grande exportadora de seus produtos para Portugal, após a assinatura de acordos comerciais durante o período dos conflitos luso-neerlandês e luso-espanhol. A chamada “aliança luso-britânica” foi ratificada em três tratados firmados nos anos de 1642, 1654 e 1661.⁸⁵

Também, a Amazônia não ficou de fora dessa *atlantização* da economia ultramarina portuguesa. De acordo com Karl Arenz, os portugueses, após perderem algumas de suas possessões na Ásia para os holandeses, elaboram um plano para substituir as especiarias, como o cravo e a canela, por especiarias encontradas na bacia amazônica. Esse plano surgiu a partir da descoberta de espécies como: cacau, salsaparrilha, baunilha e alguns tipos de óleos vegetais como a andiroba e a copaíba, na floresta amazônica, juntando-se posteriormente, a canela, o cravo e a pimenta, plantas importadas da Ásia. Essas “novas” especiarias começaram a ser denominadas, nas correspondências trocadas entre a colônia e a metrópole, como “drogas do sertão”. Estes produtos recolhidos na floresta passam a ser bastante apreciados na Europa, sendo enviados sistematicamente desde a segunda metade do século XVII para o reino, envolvendo principalmente nesse comércio os religiosos, que possuíam o privilégio da isenção de impostos.⁸⁶ Também para os frades Piedosos, o comércio das drogas do sertão se tornaria importante, como veremos no terceiro capítulo, ao ponto de sofrerem diversas críticas por conta dessa sua conduta.

⁸⁴ SERRÃO, José Vicente. “O quadro econômico”, p. 90.

⁸⁵ BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415-1825*, p. 163. Sobre as vantagens econômicas e estratégicas oferecidas por Portugal à Inglaterra, em troca de apoio político e militar nos embates com Espanha e as Províncias Unidas, ver especialmente o capítulo “O interesse da Inglaterra”. In: MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil*; SERRÃO, José Vicente. *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁸⁶ ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2010, pp. 48-49. Karl Arenz chama a atenção para o fato de que as vantagens das terras do Estado do Maranhão e da rentabilidade dos produtos extraídos da floresta amazônica se tornaram freqüentes em descrições enviadas ao reino durante o século XVII, como por exemplo, os relatos de Simão Estácio da Silveira e de Mauricio de Heriarte. Ver *ibidem*, pp. 50-52.

Nesse contexto da *atlantização*, assume o governo de Portugal D. Pedro II, após um curto período do reinado de D. Afonso VI, o filho mais velho de D. João IV.⁸⁷ Deve-se atentar para o fato de que durante o longo reinado de D. Pedro II, os capuchos da Piedade aportarão no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Primeiramente D. Pedro II ficou como regente de 1668 até 1683, depois assumindo como rei, até 1706, ano da sua morte. Durante o seu governo, uma das características mais marcantes foi uma política centralizada no monarca durante esse contexto. De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, fontes da época permitem mostrar a existência de uma esfera bem definida da política, das decisões políticas. Mesmo que alguns autores defendam uma tese contrária, de que a atuação da administração central no Antigo Regime estava limitada por esferas bem restritas, dominadas por uma cultura voltada para a conservação, com as decisões sendo tomadas a partir de um paradigma jurisdicionalista, cujo o objetivo final do “bom governo” era a “justiça”, entendida assim como dar a cada um o seu lugar. A diferença do governo de D. Pedro II com relação a essa esfera política estava a) na nomeação de pessoas de confiança para os cargos e ofícios superiores (exclusão crescente dos nobres), b) na remuneração de serviços (as mercês), c) na decisão final sobre contendas mais relevantes, como sobre a política tributária e alinhamentos políticos externos.⁸⁸

Durante o reinado de D. Pedro II, as atenções coloniais da Coroa voltam-se para o Atlântico e, por conseguinte para a América portuguesa, na tentativa de diminuir os efeitos dos acordos comerciais firmados pelos lusitanos, no pós-Restauração, numa conjuntura que ficava marcada pelo declínio da economia açucareira. Somente nos últimos anos da década de 1690, com a descoberta do ouro brasileiro haverá uma rápida expansão econômica da colônia, que atingirá seu ápice no governo joanino.⁸⁹

⁸⁷ CARDIM, Pedro. “D. João IV (1640-1656)”, pp. 406-409.

⁸⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 410-411. Nuno Monteiro mostra como D. Pedro II estabelece uma calma bélica, com o acordo de paz com a Espanha (1668), promove uma centralização interna, ao promover o cancelamento das convocações regulares das Cortes, diminuindo a influência dos nobres, além de caracterizar-se como um governo aristocrático, a partir da reinstalação do “governo dos conselhos” (tribunais), cujo centro era o Conselho de Estado. Ver *ibidem*, pp. 411-412.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 412.

Com relação aos reflexos da política efetuada pelo governo de D. Pedro II no Estado do Maranhão, pede-se uma breve análise sobre as medidas tomadas pelo Terceiro Conde da Ericeira. Este, ocupando o cargo de vedor da Fazenda, entre os anos de 1675 e 1690, tentou implementar em Portugal uma política de proteção à indústria portuguesa (sobretudo têxtil e a produção de vinhos). Essa medida, tipicamente mercantilista, se insere na conjuntura da focalização econômica de Portugal no Atlântico, respondendo assim a um momento de desequilíbrio da balança comercial (excesso de importações e baixas exportações) e financeira da coroa.⁹⁰ Buscava-se estimular o consumo de produtos nacionais, e também coloniais, priorizando, sobretudo, a produção agrícola do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará.⁹¹

Diz-nos Rafael Chamboleyron, que a Amazônia portuguesa foi objeto de uma “vigorosa política da Coroa”, durante o período do reinado de D. Pedro II, mesmo que, de forma paradoxal, os conselheiros do rei sempre usassem a imagem de abandono e pobreza que grassava nas paragens amazônicas como justificativa para a ausência de comércio nestas terras.⁹² Assim, no decorrer da segunda metade do século XVII, a Coroa procurou intervir no controle, incentivo e na ordenação de diversos aspectos do Maranhão, como a questão do povoamento, da reprodução e flexibilização da força de trabalho, da diversificação das atividades econômicas e também do comércio.⁹³

Dentre essas intervenções da Coroa, ou como destaca Karl Arenz o “pacote sócio-econômico” português, destacam-se duas ocasiões, em que a Metrópole organizou monopólios, objetivando fomentar o comércio com a região, embora tendo funestas conseqüências. O primeiro desses monopólios era a taxação dos “quatro gêneros”, pois incidia sobre aço, facas, ferro e avelórios (e ainda estipulava uma taxa para cada índio escravo), visando tanto a um rendimento para cobrir as despesas crescentes da Real Fazenda no Maranhão como à circulação de ferramentas metálicas para os projetos/atividades agrícolas. Essa lei ficou conhecida como “Lei do Estanco” e também,

⁹⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança”, p. 412.

⁹¹ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, pp. 47-48.

⁹² CHAMBOULEYRON, Rafael. “‘Muita terra...sem comércio’. O Estado do Maranhão e as rotas atlânticas nos séculos XVII e XVIII”. *Outros Tempos. Dossiê História Atlântica e da diáspora africana*. Vol. 8, número 12, dez. 2001, p. 92.

⁹³ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010, p. 16.

definiu uma taxaço das “drogas do sertão” destinadas à exportação. A segunda tentativa de monopólio ficou por conta da criação de uma Companhia de Comércio. Esta Companhia deveria cuidar principalmente do abastecimento de escravos africanos, já que fora determinado o fim da escravidão indígena no Estado do Maranhão, a partir da lei de 1º de abril de 1680. Além da venda de escravos africanos, os contratistas deveriam vender aos moradores do Maranhão todo o que fosse necessário para o desenvolvimento das lavouras e das “drogas”, sobretudo cacau e baunilha. Também foram estabelecidos os preços dos gêneros que os assentistas comprariam dos moradores, a ser o tabaco, o cacau e o cravo.⁹⁴

As políticas tomadas pela Metrópole com relação ao Estado do Maranhão e Grão-Pará devem ser compreendidas nesses macro-contextos explicitados nas páginas anteriores, isto é, a Restauração e as rearticulações que envolvem este momento como também as reformas ao longo dos anos ao reino português.⁹⁵ Esta conjuntura irá impactar na atuação missionária dos capuchos da Piedade, que desembarcaram no Maranhão, no auge do reinado de D. Pedro II. No entanto, é bom lembrar que a ligação destes religiosos com os Braganças é anterior a este monarca.

A presença dos Piedosos estendeu-se também por todo o governo de D. João V que conduziu o reino português após a morte de seu pai, D. Pedro II. D. João era o primogênito do segundo casamento de D. Pedro II.⁹⁶ Foi aclamado como herdeiro ainda durante o reinado de seu pai, pelas Cortes de 1697-1698, assumindo o reino após a morte do mesmo em 1706 e governando Portugal até a sua morte em 1750. De acordo com Nuno Monteiro, o reinado de D. João V iniciou com um período de guerra e de escassez, por conta do envolvimento na Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1714). Este conflito foi determinante para uma nova assinatura de acordos com a Inglaterra, consolidando assim a aliança com os ingleses, a potência marítima dominante a época, e ratificando o Atlântico como a grande rota comercial lusitana de ouro e escravos. A colônia brasileira, com a sua crescente prosperidade econômica, estabilizando o equilíbrio financeiro da coroa, permanece assim como a grande prioridade, com a defesa das suas rotas e a

⁹⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Muita terra...sem comércio”, p. 93-94; ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazone*, p. 54-55; *Idem*. “Entre supressão e consolidação”, p. 922.

⁹⁵ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*, p. 23.

⁹⁶ A segunda esposa de D. Pedro II era D. Maria Sofia de Neuburgo, cunhada do imperador Leopoldo I, chamada de “rainha alemã”, filha do eleitor palatino do Reno. Com ela os Braganças se associaram a casa imperial dos Habsburgos de Viena.

definição e proteção das fronteiras, principalmente por conta do declínio da ocupação portuguesa na Índia. Nesse contexto também se inclui o Estado do Maranhão, como veremos mais adiante.⁹⁷

Maria Beatriz Nizza da Silva nos mostra que durante o reinado de D. João V havia múltiplos níveis de decisão, existindo assim uma grande diferença entre os despachos ordinários e as matérias de interesse público. Se por um lado no despacho ordinário o rei consultava vários indivíduos antes de tomar uma decisão, por outro lado, jamais quis ouvir o parecer dos três estados do reino e também nunca convocou das cortes. Esta já havia sido uma tendência de D. Pedro II, o que denota o caráter absolutista dos dois monarcas. Dessa forma, o rei governava de maneira mais centralizadora. Até mesmo ao Conselho de Estado era recusado a função de aconselhar o soberano nas questões relevantes, preferindo o conselho de um seletor círculo de pessoas, que geralmente acumulavam várias funções. Tratava-se assim do predomínio da consulta pessoal sobre a institucional. Mostrava-se desta maneira, um rei tipicamente absoluto que não confiava no funcionamento das instituições vigentes.⁹⁸

A estrutura administrativa durante o início do reinado de D. João V, e também de D. Pedro II, baseava-se em duas repartições com idêntica importância, a Secretaria de Estado e a Secretaria das Mercês, e em vários “tribunais”, como se chamavam na época: o Desembargo do Paço, Mesa da Consciência e Ordens e o Conselho Ultramarino. Após alguns anos, efetuou-se uma reforma administrativa idealizada por D. João V, ficando sob a responsabilidade da Secretaria de Estado da Marinha e Conquistas responder sobre os domínios ultramarinos, principalmente nas nomeações de governadores e capitães-generais dos Estados da Índia, do Brasil e do Maranhão.⁹⁹ Concentra-se assim a escolha por governadores, tornando-a mais centralizadora, característica do reinado joanino, esclarecendo dessa forma, a conduta de diversos governadores do Estado do Grão-Pará e Maranhão, muito ligados as diretrizes estabelecidas pela Metrópole.

⁹⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. João V (1706-1750). O ouro, a Corte e a diplomacia”. In: HESPAÑA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 413-414. Nuno Monteiro destaca o caráter de centralidade adquirido pela corte no reinado de D. João V, mas que também já podia ser percebido em D. Pedro II, mostrando assim a afirmação da supremacia régia, denotando um caráter absoluto na forma de governar, ao participar ativamente da nomeação de ofícios e também da política de mercês. *Ibidem*, p. 414. Com relação à crescente prosperidade econômica do Brasil, esta ficou marcada pela descoberta de ouro e diamantes, ocasionando imensas conseqüências para o reinado de D. João V, ver: BOXER, Charles R. *Op. cit.*, pp. 170-173; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 194. (Coleção Reis de Portugal).

⁹⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op. cit.*, p. 177-179.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 196-198.

Dentro dessa estrutura administrativa do reinado joanino, o interior da Amazônia era pensado como uma área em que se acreditava na existência de minas, como aconteceu com a região central do Brasil. Porém, essas minas nunca foram localizadas, mantendo-se o lucro obtido pela coroa nessa região à base da extração das “drogas do sertão”, principalmente, cacau, salsaparrilha, mas também, durante o século XVIII, o café.¹⁰⁰ Para a região amazônica, o reinado de D. João V, ensejou um projeto de mapear o seu território, principalmente com o receio de incursões de estrangeiros europeus nas terras de domínio português. Mas, o esforço de mapear o território da América portuguesa, objetivava também conhecer os sertões, não apenas para resolver questões estratégicas ou diplomáticas, como também para definir mais exatamente os limites entre as capitanias, entre os bispados e, também, entre os Estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará.¹⁰¹

Com relação aos bispados, vale ressaltar que para o nosso objeto de estudo, a criação do Bispado do Pará em 1719, se revela de extrema importância, pois a partir da chegada dos bispos à cidade do Pará (Belém), conflitos intensos e trocas de acusações irão surgir, entre os missionários, incluindo os capuchos da Piedade, de um lado, e os representantes do clero secular com os bispos de outro lado. Riolando Azzi defendeu que os bispos eram considerados nobres, sendo vinculados à coroa. Tendo assim a sua atuação religiosa comprometida, os Prelados vinculavam-se com frequência aos interesses políticos da Metrópole.¹⁰² Como nos afirma Karl Arenz, a partir das disposições do Concílio de Trento (1545-1563) há uma tendência geral de fortalecimento da autoridade episcopal enquanto estrutura eclesiástica ordinária.¹⁰³

Ao tratar dos reinados de D. João V e de D. Pedro II percebemos que a questão religiosa ocupou amplo espaço nas políticas de Estado articuladas por estes dois monarcas. Essa política religiosa era condicionada pelo padroado português, que definia e geria os recursos necessários para o êxito das missões. Vejamos como funcionava a estrutura do padroado português e a sua influência para o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão.

¹⁰⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*, p. 285.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 250.

¹⁰² AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir de um povo. Primeira época, período colonial*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 172-173.

¹⁰³ ARENZ, Karl-Heinz. “Entre supressão e consolidação”, p. 923.

A expansão colonial portuguesa e espanhola esteve bastante atrelada à Igreja, através de duas instituições: o padroado português e o *Patronazgo* ou patronato espanhol. Durante séculos essa união entre cruz e coroa foi representada por essas instituições. O padroado português¹⁰⁴ pode ser definido, de acordo com Boxer, “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia, e Brasil”.¹⁰⁵ Esses direitos e deveres são oriundos de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Inter coetera*, de Calisto III, em 1456, criando o Padroado, e culminando com a *Praecelsae devotionis*, de Leão X, em 1514, que concedia à Ordem de Cristo, com sede em Tomar, o domínio sobre as terras ainda desconhecidas, além de confirmar bulas anteriores sobre o domínio português em terras já conhecidas. O padroado português seria então um acordo entre a Santa Sé e um governo católico associado a ela, não se caracterizando como uma forma de usurpação das atribuições religiosas da Igreja pelo Estado, no sentido moderno.¹⁰⁶

Para Américo Lacombe, as possessões ultramarinas também irão infletir na vida religiosa dentro da própria metrópole, tendo como resultado uma contínua e progressiva interferência do Estado nos assuntos eclesiásticos. Essa interferência esteve ligada ao fato de Portugal ter aceitado as decisões do Concílio de Trento “sem reservas e sem restrições”. A formação de um Estado forte e centralizado conduziu o rei a intrometer-se, em alguns pontos, no setor eclesiástico.¹⁰⁷

Devido ao padroado essa “intromissão” dos monarcas ibéricos foi aceita pelo papa, como por exemplo: a permissão para a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas nos seus respectivos domínios; apresentar à Santa Sé uma lista de candidatos adequados a assumir arcebispados, bispados e abadias; encaminhar petições a títulos e cargos eclesiásticos de categoria inferior; administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas e vetar bulas e breves papais que não

¹⁰⁴ Os primeiros privilégios eclesiásticos concedidos aos portugueses remontam à Ordem de Cristo. Essa ordem religioso-militar foi fundada pelo rei D. Dinis em 1319, substituindo a Ordem dos Cavaleiros Templários, que foi suprimida. A partir do Infante D. Henrique, o Navegador, a chefia da ordem era conferida a um membro da família real. AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, p. 243.

¹⁰⁵ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 98.

¹⁰⁶ AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, p. 163.

¹⁰⁷ LACOMBE, Américo Jacobina. “A Igreja no Brasil colonial”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira: A época colonial – Administração, economia, sociedade*. Tomo I, 2º vol., 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 61.

fossem primeiramente autorizadas pela chancelaria da respectiva coroa.¹⁰⁸ Durante o período do Padroado que, durante o século XVI, estendia-se do Brasil ao Japão, nenhum bispo podia ser nomeado para uma Sé existente e nem em nenhuma nova criada sem a autorização do rei português, pelo menos conforme a interpretação dos reis.¹⁰⁹ Assim, a (nova) Igreja a ser implantada no Brasil dependia tanto dos monarcas portugueses, que estes chegaram a considerá-la como atrelada a um departamento de Estado, a saber a Mesa da Consciência e Ordens.¹¹⁰

Porém, dificuldades surgiram na relação entre Estado e Igreja. Esta última reforçou, entretanto, sua estrutura hierárquica que exigia a subordinação de todas as atividades organizadas ao controle dos bispos, também ligados a Roma. Contudo, o trabalho missionário nas regiões recém-colonizadas não podia ser realizado por párocos seculares. Assim, o papado havia conferido, em 1522, aos superiores das ordens religiosas, autoridade ilimitada (*omnimoda*) para fazer o trabalho pioneiro da conversão dos gentios, concedendo-lhes amplos privilégios, assim também como uma enorme lista de isenções do controle e direção episcopal. Portanto, antes do Concílio de Trento, ficava patente, de forma explícita e implícita, que o papado destacava a superioridade moral dos membros das ordens religiosas, sobre o clero secular.¹¹¹ Esta relativa superioridade pode ser entendida, segundo Giacomo Martina, a partir da gênese e do desenvolvimento das ordens religiosas, que mostravam dois elementos principais: o carisma e o enquadramento jurídico bem concretos. Os referidos elementos que se desenvolveram durante a Idade Média estão contidos nas três formas de vida religiosa, a) a dos monges, b) dos cônegos regulares e c) dos frades mendicantes.¹¹² Os franciscanos pertencem a estes últimos. O movimento mendicante iniciado por São Francisco de Assis remonta ao início do século XIII, como já foi assinalado mais acima.¹¹³

Os religiosos eram financeiramente atrelados ao Estado. Todo missionário, tanto secular quanto regular, dependia da Coroa para seu sustento. Dessa forma, o Estado monárquico tinha o

¹⁰⁸ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*, p. 99.

¹⁰⁹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415-1825*, p. 244.

¹¹⁰ AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, p. 157.

¹¹¹ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*, p. 85.

¹¹² MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Vol. 1 (A era da reforma). São Paulo: Loyola, 1997, p. 212-213.

¹¹³ Sobre o surgimento dos franciscanos enquanto ordem religiosa, ver AMORIM, Maria Adelina. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)*, p. 91-140.

poder de mando sobre os membros da Igreja, como: o direito de transferir, promover ou afastar os clérigos, determinar os seus limites de jurisdição, arbitrar os conflitos de jurisdição que ocorressem entre o clero e o poder civil, e entre os próprios eclesiásticos.¹¹⁴ O clero era considerado com um corpo de funcionários assalariados a serviço do Estado monárquico; porém nem sempre tendo seus subsídios enviados. Em outras palavras para Boxer, “a Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma”.¹¹⁵ Eduardo Hoornaert afirma que não houve comunicação direta entre o Brasil e Roma, ocorrendo esta somente por intermédio de Lisboa, no decorrer do primeiro período colonial, à exceção dos jesuítas que mantiveram laços estreitos com sua cúria central em Roma. Este fato explica-se, em parte por conta da distância e dos custos, mais principalmente pelo fato de que o Padroado português, segundo o mesmo autor, “instrumentalizou” a Igreja Católica no Brasil, através de seus próprios planos e sai interpretação/aplicação das bulas papais.¹¹⁶

Essa instrumentalização ficava marcada, segundo Hoornaert, por diversos fatores. O primeiro era a forma como as missões eram sustentadas. O financiamento das missões e as instituições da Igreja eram, em princípio mantidos com os dízimos recolhidos pela Coroa, porém esses rendimentos eram insuficientes, sendo constantemente acrescidas de subsídios, pensões ou outras formas de pagamento, conseguidas através do fundo geral do tesouro real.¹¹⁷ Os missionários eram pagos por uma folha eclesiástica, que constituía uma das três folhas de pagamento da administração colonial portuguesa.¹¹⁸

Um segundo fator apontado se relaciona com o número dos missionários no Brasil ligado, não com a necessidade da missão, mas sim com a expansão colonial. De fato, os missionários estavam, sobretudo, ligados ao esquema das “fronteiras”, colaborando para a expansão dos

¹¹⁴ Um primeiro conflito entre os eclesiásticos no Estado do Maranhão ocorreu entre o primeiro bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, e os jesuítas, em 1681. Sobre esse conflito, ver ARENZ, Karl-Heinz. “Entre supressão e consolidação”, p. 923.

¹¹⁵ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*, p. 100.

¹¹⁶ HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante o período colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (et al.). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir de um povo. Primeira época, período colonial*. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 36.

¹¹⁷ BOXER, Charles R. *O império marítimo português – 1415-1825*, p. 244.

¹¹⁸ HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante o período colonial”, p. 36. Sobre essa questão dos dízimos e do pagamento dos missionários nas missões, ver NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuítas e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial, 2013, (especialmente o 3º capítulo).

limites coloniais. Existia, pois, uma marcada desconexão entre o objetivo missionário (teológico) e as necessidades reais (política e econômica), desconexão característica não só do Brasil, mas de outras partes. Cabe ressaltar aqui que os missionários enviados para o Maranhão se encaixam nesse perfil de colaboração imediata com a expansão dos domínios portugueses.

O terceiro fator indicado dizia que o verdadeiro chefe da Igreja, e por conseqüência da missão, era o rei, e não o papa. E como último fator, Hoornaert aponta a influência do padroado na mentalidade, com a cristalização de uma imagem paternalista de Deus, relacionando-a com a figura do rei, e a do senhor local, como aqueles que protegem, oferecendo sustento e suporte, tanto a colonos, como aos nativos.¹¹⁹ Vale ressaltar que o crescente absolutismo português não questionou o Padroado nas múltiplas isenções e exceções das diferentes ordens.

Dessa maneira, Hoornaert defende uma ideia de que o padroado brasileiro tem algo diferenciado. Essa peculiaridade era a dependência colonial, razão pela qual ele o classifica como “padroado colonial”. Esta dependência ficava provada em um duplo percurso financeiro, um de ida e outro de volta, dos rendimentos da Igreja. Sairiam do Brasil os dízimos, cobrados pela Ordem de Cristo das possessões ultramarinas, e voltaria como redízimas, de forma parcelada e com numerosos modos de privilégios, vindos do rei, para o sustento da missão, sendo estas uns dos poucos “investimentos” nas colônias.¹²⁰

Essa ligação entre a Coroa portuguesa e as ordens religiosas, com ênfase no papel que estes missionários tiveram na expansão do Império português, é um dos temas estudados por Riolando Azzi. Este autor defende a teoria de que a conseqüência mais direta dessa união entre Coroa e Igreja (incluindo tanto seculares como os regulares), “foi o princípio da íntima colaboração entre o poder político e o eclesiástico”.¹²¹ Azzi, corroborando com algumas proposições feitas por outros autores mais acima, descreve que, para a Coroa, a evangelização estava perfeitamente enquadrada nos planos de colonização portuguesa. Os membros tanto do clero secular quanto regular vinham para os Estados do Brasil e do Maranhão com o objetivo de manter a fé dos lusitanos e trabalhar na catequização dos indígenas; porém, sempre a serviço da Coroa e por ela remunerada, através do Padroado. E a partir dessa união e dependência com relação à Coroa, os missionários viam o seu trabalho ser perpassado por objetivos políticos e econômicos do projeto

¹¹⁹ HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante o período colonial”, pp. 36-38.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹²¹ AZZI, Riolando. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 25.

colonial português.¹²² Charles Boxer também reconhece o padroado como uma instituição capaz de submeter o sacerdote à Coroa, sendo este religioso um funcionário assalariado do rei.¹²³

Para Frei Venâncio Willeke, historiador franciscano e um dos primeiros a esboçar trabalhos sobre a ação dos antoninos no Brasil, não se pode pensar de forma independente as missões religiosas da administração da Coroa. Era de responsabilidade do Padroado régio manter as missões, pois ao rei “como chefe supremo da Ordem de Cristo competia a jurisdição espiritual nas terras ultramarinas”.¹²⁴ Para este autor, o missionário “geralmente não passava de um funcionário régio”.¹²⁵

Mas essa ligação da Igreja com a Coroa também tinha uma explicação teológica. A expansão política e econômica de Portugal advinha de uma visão sagrada, difundida no século XVII, do reino lusitano e de sua missão na terra, que seria expandir a Cristandade, mediante suas conquistas territoriais. Assim, conquistar o mundo e dilatar a fé era a missão dos portugueses. Unia-se assim o espiritual e o temporal para pôr em prática o plano colonizador português. Dentro desse ideário de expansão colonial, a Companhia de Jesus foi o principal suporte lusitano, sendo durante esse período o Padre Antonio Vieira o ideólogo principal dessa expansão, conforme testemunhou seus escritos e suas influências.¹²⁶ Padres jesuítas e frades de outras ordens missionárias, trabalhando sozinhos ou em associação com o clero secular, constituíram o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Por sucessivas gerações, estes missionários, constituíram os pilares principais dos dois impérios ibéricos, no Oriente e nas Américas. Na ausência de um contingente considerável de tropas militares no mundo colonial ibérico, antes da metade do século XVIII, foram os sacerdotes católicos, que mantiveram a

¹²² AZZI, Riolando. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, p. 19-32.

¹²³ BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 93.

¹²⁴ WILLEKE, Venâncio. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 15.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ AZZI, Riolando. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, p. 51-67. Sobre essa visão de Portugal como o reino que deveria levar a cabo essa expansão e dilatação da fé, ver as obras do padre Antonio Vieira: VIEIRA, Antonio. *Cartas*, Organização e notas de João Lúcio de Azevedo e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008; *Idem*. *História do Futuro*: livro anteprojeto prolongamento a toda história do futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della; matéria, verdade, e utilidade da história do futuro. Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998. Fac-símile; *Idem*. *De profecia e inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998 (Coleção Brasil 500 anos).

lealdade às coroas de Portugal e de Castela das possessões ultramarinas, sejam eles brancos, os mestiços ou indígenas.¹²⁷

Porém, Azzi faz uma ressalva com relação a essa íntima ligação entre coroa e Igreja. Citando o trabalho dos missionários jesuítas, o autor aponta para a responsabilidade dos missionários nas exações cometidas contra os indígenas (acompanhamento de “entradas”, repartições, deportação, coação), já que estavam a serviço da Coroa portuguesa, e assim deveriam atender a uma premente necessidade econômica dos colonos. Já que estavam sujeitos à união entre os interesses políticos e religiosos, os missionários começaram a sofrer a ingerência, cada vez mais acentuada, dos colonos sobre a questão da utilização da mão de obra, levando a um conflito direto entre esses dois agentes coloniais.¹²⁸

Mesmo assim os missionários conseguiram manter a lealdade dos povos, principalmente pela sua assistência aos moradores, através de instituições sócio-caritativas, em sua maioria administrada pelos jesuítas. Os missionários inacianos, nas palavras polêmicas de Frédéric Mauro, foram também os responsáveis por um desenvolvimento humano, social e cultural do Brasil, durante o período colonial, esforçando-se em prestar serviço à coletividade em suas múltiplas atividades.¹²⁹

Ao efetuar esta contextualização do “império português”, concordamos com Serge Gruzinski quando este afirma que “as terras da Monarquia são terras de mesclas, de confrontações e de

¹²⁷ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*, p. 95-97. Para o caso do Estado do Maranhão no século XVII, o padre Antonio Vieira contribuiu para essa lealdade ao monarca português a partir da ideia de pacificação/vassalagem do indígena, contido em dois escritos seus. O primeiro se chama *Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Pará*, sem data, e o segundo, intitulado *Regulamento das Aldeias*, também conhecido como *Visita*, produzido no final dos anos de 1650. Estes dois documentos resumem, de forma concisa, o pensamento de Vieira acerca da tutela dos índios, realizada pelos jesuítas, e também do modo de proceder dos inacianos em relação aos índios aldeados. Ver ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açai, 2012, p. 30-36.

¹²⁸ AZZI, Riolando. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*, p. 113-122.

¹²⁹ MAURO, Frédéric. “Política e instituições sociais no Brasil colonial”. In: MAURO, Frédéric. *Nova História e Novo Mundo*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1969, p. 226-227.

conflitos”.¹³⁰ Desta maneira, veremos durante este primeiro capítulo, que desde o momento da escolha dos Piedosos para trabalharem como missionários no Estado do Maranhão, à posterior repartição dos aldeamentos e nos conflitos que se seguiram a esta divisão, os contextos envolventes, tanto da metrópole, como no Maranhão, foram preponderantes no andamento de tais situações. Perceberemos que a situação de crise vivida no Vale Amazônico, tanto econômica, durante o último quartel do século XVII, como também social, vide a famosa Revolta de Beckman, a aplicação do *Regimento das Missões* e o embate de grupos locais de poder pelo controle do acesso ao chamado “sertão”, permeou/marcou estes anos iniciais da faina missionária dos capuchos da Piedade. Novamente é Gruzinski quem nos diz que “a Monarquia católica oferece um exemplo perfeito de *interactive zone* onde proliferam as relações entre os poderes, os grupos e as culturas”.¹³¹

Preponderante também para compreender o trabalho dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão era o entusiasmo missionário vivido pela coroa portuguesa durante os séculos XVI e XVII. Como nos diz Márcia Eliane de Souza e Mello, a partir do século XVI a perspectiva da missionação irá passar por uma grande transformação, com a modernização dos métodos de evangelização, como a pregação em larga escala, sendo posto em prática na Ásia e posteriormente na América.¹³² Para Hugo Fragoso, o trabalho missionário não estava apenas inserto no projeto conquistador, era até certo ponto uma “face da Conquista”. Assim, “dilatara Fé e o Império”, consistia em um plano único, pois “a fé era dilatada pelo império, e este era dilatado pela fé”.¹³³

Após situarmos assim esse contexto da Metrópole portuguesa e suas colônias, revelando a teia de eventos que envolveu o envio dos capuchos da Piedade para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, analisaremos com maiores minúcias como se deu essa chegada em terras amazônicas. Daremos destaques às tensões iniciais provocadas pela vinda destes religiosos com os jesuítas,

¹³⁰ GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*”, p. 192. Vale ressaltar que Serge Gruzinski fala da Monarquia Católica (1580-1640). Mesmo sendo um período anterior ao nosso acreditamos que podemos utilizar da análise de Gruzinski para o nosso objeto de estudo.

¹³¹ *Ibidem*, p. 195.

¹³² MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p. 41.

¹³³ FRAGOSO, Hugo, OFM. “Os aldeamentos franciscanos no Pará”, p. 146.

por conta da administração da aldeia do rio Xingu, conflito oriundo a partir da repartição das aldeias, ocorrido em 1693.

Ao efetuar desta primeira parte podemos perceber que os contextos macroestruturais e internacionais, ajudaram a moldar as políticas metropolitanas com relação ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, no que concernia ao trabalho missionário. Vimos que as ações reais ao promulgarem leis, alvarás, e decretos na metrópole, além das guerras e conflitos ocorridos na Europa, Ásia e África, tinham um impacto no Brasil e no Maranhão. Assim ao pensar a política missionária portuguesa e o envio dos frades da Piedade para o Maranhão, devemos nos atentar para a complexidade desses contextos, favorecendo a vinda desses religiosos, e os objetivos da coroa no envio dos mesmos, já que atendiam aos ditames do rei português.

1.3. – A chegada ao Estado do Maranhão: as disputas pela região do rio Xingu com os jesuítas

Os franciscanos da Piedade, ao chegarem ao Estado do Maranhão, em 1693, foram imediatamente incluídos na repartição das aldeias, determinadas pelo rei em carta enviada ao governador do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, com data de 19 de março de 1693. A repartição das aldeias previa uma divisão geográfica dos aldeamentos, distribuídos ao longo da bacia do rio Amazonas entre as ordens religiosas atuantes naquele momento na Capitania do Pará. Assim, foi estipulado que aos jesuítas cabiam os distritos que estivessem ao sul do rio Amazonas, não havendo limitações para o interior dos sertões, tendo esse privilégio por serem “os mais antigos no trabalho missionário”, além das suas “muitas virtudes”.¹³⁴ Aos franciscanos de Santo Antonio mandava o rei que ficassem com todo o distrito que ficava ao norte do citado rio, isto é, a área chamada de sertão do Cabo do Norte, compreendendo os rios Jari e Paru, e da aldeia de Urubucoara (atualmente Alemerin), que era missão dos jesuítas.

Com relação aos religiosos da Piedade, determinava que fossem responsáveis pela fortaleza do Gurupá e todas as terras que estivessem próximas a este forte, assim como as terras que ficavam para cima da aldeia de Urubucoara, e subindo pelo rio Amazonas, também ficavam responsáveis pelo rio Xingu (Gurupá e arredores), do Trombetas, e Gueribi, que tinha “muitas aldeias de paz, e

¹³⁴ “Sobre se mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo do Norte”. 19 de março de 1693. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 142.

outras mais para domesticar”. Ainda havia um último distrito a ser destinado aos religiosos das Mercês, compreendendo do rio de Gueribi pela margem do rio Amazonas, o rio Urubu e o rio Negro.¹³⁵ Posteriormente entraram na repartição os carmelitas ocupando o espaço geográfico dos rios Solimões, Negro e Branco.¹³⁶

O que percebemos que essa divisão proporcionou aos Piedosos o controle de parte do corredor principal de transporte e locomoção do Estado do Maranhão e Grão-Pará, o rio Amazonas. Pois, os aldeamentos dos capuchos da Piedade estenderam-se pelo baixo e médio Amazonas, região de constante expansão no século XVIII, além do controle total da “porta de entrada” do Vale Amazônico, a região do Gurupá, área estratégica nos séculos XVII e XVIII.

Cabe aqui destacar que, essa repartição das aldeias não se deu de maneira aleatória, ou impositiva por parte da Metrópole. Alguns documentos¹³⁷ sugerem que essa repartição já era objeto de análise dos governadores do Estado do Maranhão em correspondências enviadas ao rei e ao seu Conselho Ultramarino, principalmente por conta da experiência vivida por esses funcionários nos anos em que atuaram na colônia. Uma dessas figuras era o governador Gomes Freire de Andrade.

Gomes Freire governou o Estado do Maranhão entre os anos de 1685 e 1687, tendo sido enviado por D. Pedro II para resolver os problemas decorridos da revolta de 1684 (a conhecida Revolta de Beckman). A sua escolha foi provavelmente influenciada pela experiência militar adquirida durante a guerra da Restauração (1640-1668). Gomes Freire de Andrade, a partir de então, passa a gozar de grande simpatia entre os religiosos, notadamente os jesuítas, como também entre os moradores de Belém. Ele participa ativamente no processo de negociação e formulação do *Regimento das Missões*. Depois ele ocupa um lugar de destaque, como uma espécie de consultor, até a sua morte em 1702, em todos os assuntos relacionados aos negócios do Maranhão.¹³⁸

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 142-143.

¹³⁶ FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”, p. 144.

¹³⁷ Como por exemplo, a *Informação da Cidade do Pará, Gurupá e seus sertões*, feita por Gomes Freire de Andrade, que analisaremos mais a frente.

¹³⁸ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”, pp. 54-55; CHAMBOULEYRON, Rafael. “O ‘Regimento para Gomes Freire, Governador do Maranhão’”. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, T. 169, n.º. 439, abr./ jun. 2008, pp. 405-406.

Assim, vemos a influência e as observações de Gomes Freire de Andrade sendo levadas em consideração na repartição das aldeias. De fato, no final da carta enviada ao Governador Antonio Albuquerque de Carvalho, o rei informa que a repartição foi o proceder que se julgou mais conveniente e de mais fácil execução na Junta das Missões “á vista das vossas cartas e da informação de Gomes Freire”.¹³⁹ Essa informação repassada por Gomes Freire encontra-se em anexo a uma consulta enviada ao Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II. Neste documento, que se intitula *Informação da Cidade do Pará, Gurupá e seus sertões*, Gomes Freire de Andrade informa ao rei sobre a situação dos missionários e dos conventos existentes no Pará, além de sugerir, já no final do escrito, como poderia proceder-se na repartição dos distritos entre as ordens religiosas.¹⁴⁰ Percebemos dessa forma, um interessante papel “intermediário” de Gomes Freire de Andrade. Pois, era um conhecedor da metrópole, vide sua experiência na Guerra da Restauração portuguesa, e também conhecia os meandros da colônia amazônica, a partir de sua experiência como governador e membro das negociações e construção do *Regimento das Missões*. Como ressaltou Marcia Eliane de Souza e Mello, as informações de Gomes Freire lhe valeram uma indicação no preâmbulo do *Regimento das Missões*.¹⁴¹

Fazendo o comparativo entre o que foi sugerido neste documento e a repartição efetuada pelo rei em 1693, fica evidente que esta sugestão feita por Gomes Freire foi acatada na decisão real. No proposto por Gomes Freire de Andrade, os jesuítas ficariam com grande parte da administração da banda sul do rio Amazonas, fato que se concretizará com a repartição de 1693, e os da banda norte ficariam sob a administração “dos missionários que de novo entrarem”.¹⁴² Este fato evidencia, portanto, que este documento foi produzido antes de 1693, ano da decisão

¹³⁹ “Sobre se mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo do Norte”. 19 de março de 1693. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 144.

¹⁴⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 314. Esta informação está em anexo nesta Consulta. Não tem assinatura e nem data, porém ao se referir à dita *Informação da Cidade do Pará, Gurupá e seus sertões*, os conselheiros se referem que ela fora passada pelo ex-governador Gomes Freire de Andrade.

¹⁴¹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”, pp. 55. A citação do preâmbulo: “*de tudo que pertencia a esta matéria com tanto zelo & verdade, como delle confiey sempre, mandando considerar as suas cartas, & informações por Ministros de toda a suposição, inteyreza, & letras*”. *Regimentos e leis das missões do Estado do Maranhão e Pará e sobre a liberdade dos índios*. Lisboa: Oficina de Antonio Manescal, impressor do Santo Offício e livreiro de Sua Magestade, 1724, p. 2.

¹⁴² “Informação da cidade do Pará, Gurupá e seus sertões”, em anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 314.

real concernente ao envio dos capuchos da Piedade ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, mas que já havia intenção de introduzir nova ordem religiosa.

Vemos nesse exemplo que, conforme sugerido por Rafael Ruiz, o processo de colonização na América portuguesa não se pode analisar unicamente a partir de uma visão bipolar, marcada pela dicotomia metrópole/colônia ou centro/periferia. De fato, a divisão não foi decidida para uma hierarquia rígida e centralizada.¹⁴³ Neste sentido, nos diz Marcia Mello:

A busca pela compreensão da vida colonial em todos os seus aspectos deve poder abarcar a possibilidade de que nem sempre a luta política demandada por determinados setores, deva ser entendida como um jogo de interesses isolados e/ou antagônicos. Dito de outra forma, os interesses metropolitanos nem sempre divergiam dos interesses coloniais, e das vezes em que isso ocorria, as chamadas transgressões poderiam ser compreendidas como resistências passíveis de negociação e ajustes.¹⁴⁴

Compreende-se aqui então que a repartição das aldeias atendia a interesses metropolitanos, porém com o adendo de ser também uma demanda colonial, advinda a partir da experiência dos indivíduos que estavam na colônia.

Entretanto, após essa divisão, jesuítas e capuchos da Piedade entraram em conflito por conta da administração da aldeia situada no rio Xingu.¹⁴⁵ Vejamos como se deu esse processo de conflito, e seus desdobramentos, motivados, provavelmente, pelo desejo de acesso aos sertões do dito rio, que era famoso pela abundância de cravo e cacau.

¹⁴³ RUIZ, Rafael. “Duas percepções da justiça nas Américas: Prudencialismo e Legalismo”. Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC. Vitória, 2008. *Apud* MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. pp. 69-70. Rafael Ruiz propõe neste seu trabalho uma visão não sistêmica da realidade política, jurídica e social, a partir de categorias diferentes daquelas utilizadas pela historiografia como: centro/periferia, racionalidade/irracionalidade e obediência/resistência. Este autor defende que uma perspectiva prudencialista ou probabilística marcou a colonização da América do século XV à primeira metade do XVIII. Deve-se analisar as relações de poder e as relações sociais dentro das diferentes sociedades e órgãos de poder na América, estando atento às “resistências” e “transgressões” por parte das diferentes comunidades na colônia no momento da aplicação e efetivação do ordenamento jurídico.

¹⁴⁴ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”, p. 70.

¹⁴⁵ Segundo Serafim Leite, este aldeamento se chamava Itacuruçá, mas era conhecida como aldeia do Xingu. Recebeu a denominação de Veiros, já no século XVIII. Ainda segundo o historiador jesuíta, o aldeamento de Piraviri, formou-se a partir de um desdobramento de Itacuruçá, sendo constituída por volta de 1730. Recebeu a denominação de Pombal, em 1758. Os jesuítas ainda teriam mais um aldeamento no rio Xingu, denominado Aricari ou Aricarã. Também em 1758, recebeu o nome de Sousel, que depois originou o município de Altamira. Ver LEITE, Serafim SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, tomo III, 1943, pp. 350-354.

A região do rio Xingu, segundo Rafael Chambouleyron, não foi alvo imediato, por parte da Coroa e nem das autoridades coloniais, de uma sistemática ocupação da terra, excetuando nesse caso as missões religiosas, primeiramente dos jesuítas e depois os capuchos da Piedade.¹⁴⁶ Os religiosos jesuítas começaram a atuar na região, mesmo de forma tímida, a partir da presença do padre Luis Figueira, que efetuou a primeira visita a essa região em 1636. Após a visita de Figueira, a efetivação do trabalho missionário jesuítico na região só foi intensificada a partir de 1670.¹⁴⁷ Porém, a região do Xingu era retratada nos relatos da segunda metade do século XVII, como uma região com uma grande abundância de uma das chamadas “drogas do sertão”, o cravo. Esse excesso de cravo na região começou a atrair a atenção dos moradores de Belém, Gurupá e Cametá, desejosos de explorar esse recurso natural. Entretanto, a ação dos colonos, lançando-se à exploração deste produto, levou a suscitar conflitos com os missionários que primeiramente atuavam na região, os jesuítas.¹⁴⁸

Quando da ocorrência da repartição das aldeias feita pela carta régia de dezanove de março de 1693, a região do rio Xingu passa a ser jurisdição missionária dos recém-chegados capuchos da Piedade, que haviam sido designados para atuar no trabalho catequético nos arredores da Fortaleza do Gurupá. Como já mencionado, segue-se a essa divisão uma disputa envolvendo os jesuítas e os capuchos da Piedade, por conta da jurisdição da região do rio Xingu, disputa essa que envolve uma contenda acerca de territórios e também de acesso a recursos naturais, as chamadas “drogas do sertão”. Além disso, há um conflito político, pois redes locais de poder entram em choque, por conta da posição estratégica da foz do Xingu, com a “fidelidade” dos missionários em relação ao governador e capitão-mor do Gurupá

¹⁴⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”. In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 51.

¹⁴⁷ GUZMÁN, Décio de Alencar. “O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII)”. In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 37-38. Em 1671, o padre Bettendorff envia uma carta ao Superior Geral em Roma, Gian Paolo Oliva, citando uma residência que os jesuítas possuíam no rio Xingu, liderada pelo padre Pedro Pedrosa, inclusive informando sobre as dificuldades para se navegar no dito rio. Ver “Carta do Superior da missão do Maranhão, João Felipe Bettendorff ao Superior Geral, Gian Paolo Oliva”, 21 de julho de 1671. *Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI)*, códice Bras 9, fol. 259r-269r. Tradução do latim por Karl Arenz. In: ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazonie. Op. cit.*, p. 613.

¹⁴⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”, pp. 52-53.

Uma resolução tomada pelo rei D. Pedro II na forma de um alvará, datado de vinte e três de março de 1688, é um dos fundamentos dos embates havidos entre capuchos da Piedade e jesuítas por conta da aldeia do rio Xingu, ocorridos alguns anos depois da promulgação do mesmo. O alvará determinava que todas as canoas que fossem ao sertão para a extração do cravo e do cacau, quando retornassem, deveriam ser examinadas, tanto em Belém como na Fortaleza do Gurupá, evitando que nessas canoas viessem índios feitos cativos contra as leis acerca da liberdade dos índios. O alvará também obrigava que essas canoas deveriam apresentar na Fortaleza de Gurupá uma licença concedida pelo capitão-mor do Pará; e quando retornassem do sertão, deveriam passar novamente pela Fortaleza para que o capitão-mor do Gurupá concedesse a licença para o prosseguimento da viagem. Caso não se cumprissem essa determinação, deveriam os infratores serem punidos.¹⁴⁹

Mas, este alvará em forma de lei vinha apenas confirmar um dos artigos do regimento do capitão-mor de Gurupá, que fora deixado pelo antigo capitão-mor Gonsalo [sic] de Lemos Mascarenhas, aprovado pelo rei no mesmo dia da publicação do alvará.¹⁵⁰ Confirmava-se assim o poder central e regulador da figura do capitão-mor do Gurupá que, com o passar dos anos, entrou em conflito com os missionários jesuítas, culminando com a exclusão dos mesmos e a chegada dos capuchos da Piedade para trabalharem nas missões do entorno da Fortaleza do Gurupá.

Os padres da Companhia de Jesus, após a confirmação do regimento do capitão-mor do Gurupá e do alvará que determinava a passagem das canoas pela dita fortaleza sofreram acusações de se recusarem a registrar as suas canoas na citada fortaleza. Em carta datada de dezessete de outubro de 1690, o rei faz saber ao governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, que o antecessor deste, Arthur de Sá e Menezes, havia escrito ao rei que uma canoa que entrara no rio Amazonas, não havia passado na Fortaleza do Gurupá. Ao fazer diligências para identificar as pessoas que estavam na canoa, descobriu-se que nela se encontrava um padre da Companhia de Jesus. Reclamou então o governador ao superior dos jesuítas sobre o

¹⁴⁹ “Alvará em forma de Ley sobre as Canoas que forem a saque do páo cravo e cacao do Sertão do Maranhão”. 23 de março de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 87-88.

¹⁵⁰ “Regimento de que hão de uzar os Capitães da Capitania do Gurupá”. 7 de setembro de 1686, sendo acrescentado um capítulo em 23 de março de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 89-90.

acontecido. Este lhe respondeu que não sabia que suas canoas estavam obrigadas a serem registradas.¹⁵¹

Por conta deste episódio, informava o rei ao governador que os religiosos, por serem vassallos, estavam sujeitos ao registro dos seus bens na Alfândega, e que isto não seria apenas da utilidade da Fazenda Real e, sim, da liberdade dos índios, insinuando assim que os missionários estavam indo contra este princípio. Completava o monarca, dizendo que confirmavam essa desobediência cartas passadas pelo ouvidor geral ao Conselho Ultramarino, em que este denunciava a passagem de uma canoa sem registro e com muitos escravos índios, sendo alguns dos padres da Companhia de Jesus. O rei concluía essa missiva censurando o capitão-mor da fortaleza por não interceptar a canoa, e nem tentar identificar quem e o que transportava, para poder denunciá-lo ao ouvidor geral.¹⁵²

Possivelmente, após esse caso da canoa não registrada na Fortaleza do Gurupá, as relações entre os jesuítas, que estavam atuando nas regiões próximas à fortaleza, e o capitão-mor do Gurupá ficaram estremecidas, ao ponto de o capitão-mor incutir mais denúncias contra os jesuítas, culminando na resolução real para que fosse enviada para a Fortaleza do Gurupá outra ordem missionária. Assim, em 1691, o rei envia carta ao governador do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, informando que o capitão-mor do Gurupá, Manoel Guedes Aranha queixava-se dos missionários jesuítas. Essas queixas referiam-se aos embaraços que os jesuítas faziam ao capitão-mor, proibindo a existência de aldeias de índios junto da Fortaleza. Esta medida dos jesuítas levou o capitão-mor a promover o descimento de índios por sua conta própria, sem o auxílio dos religiosos (o que era ilegal). Por conta dessas queixas, determinava o rei que fosse reedificado o convento¹⁵³ que existia antes na Fortaleza do Gurupá, para que assim

¹⁵¹ “Sobre as canoas dos Padres da Companhia irem a registrar, e que tenham entendido são vassallos”. 17 de outubro de 1690. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 108. O rei também envia uma carta ao capitão-mor da Fortaleza do Gurupá estranhando o seu procedimento de não interceptar a canoa. “Sobre uma Canôa em que hia um Padre da Companhia não chegar a registrar pela Fortaleza do Rio das Amasonas e se lhe declara que os bens dos ditos Padres como vassallos estão sujeitos ao registo, e se lhe estranha não haver constrangido”. 17 de outubro de 1690. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 109.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Provavelmente esse convento é o mesmo mencionado por Bettendorff em sua crônica, como será visto mais adiante.

fossem abrigados os religiosos capuchos da Província da Piedade ou os carmelitas descalços, assumindo o ofício de trabalhar nas missões dos arredores.¹⁵⁴

Mais de um ano após essa ordem do rei para a reedificação do convento (ou Hospício)¹⁵⁵, o governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho respondia ao rei, dizendo que ordenara ao capitão-mor Manoel Guedes Aranha, o que fora determinado pelo rei. Disse que, tendo estado com o dito Manoel Guedes, este lhe afirmou que havia tomado sobre si a responsabilidade da obra que era necessária para o acolhimento dos padres, e que naquele momento já tinha como os poder acomodar.¹⁵⁶

Fica perceptível que no documento enviado pelo rei em 1691, ainda havia uma dúvida sobre quais missionários iriam atuar na região da Fortaleza do Gurupá, dúvida essa que foi dissipada quando o rei envia carta ao governador, informando sobre o procedimento de repartição das aldeias em distritos a serem trabalhados por cada ordem religiosa. Nesta repartição apareceram os capuchos da Piedade. A região destinada aos Piedosos compreendia como já foi dito mais acima, a Fortaleza do Gurupá e as aldeias que estivessem junto da fortaleza, e mais as terras para cima da aldeia de Urubucoara, e subindo pelo rio Amazonas, ficariam com a administração dos rios Xingu, Trombetas e do Gueribi. Interessante que neste documento o rei mostrava preocupação quanto aos índios da região do rio Xingu, que ficariam sob a responsabilidade dos capuchos da Piedade, e que antes estavam sob administração dos jesuítas. De acordo com o rei, os índios não deviam se apartar do rio Xingu, mas sim povoar à margem do rio, sendo aldeados e “domesticados” pelos missionários, para que, assim, pudessem mostrar as riquezas existentes no sertão do rio Xingu. Como exemplo de relatos sobre essas riquezas, divulgadas no século XVII, que se acreditava haver no rio Xingu, o rei citou o nome padre Cristóvão da Cunha.¹⁵⁷

¹⁵⁴ “Sobre se reedificar o Convento da Fortaleza do Gurupá para os Padres Missionarios”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 122-123. O rei enviou o mesmo documento para o próprio capitão-mor Manoel Guedes Aranha. Ver “Sobre se reedificar no Gurupá o Convento que de antes havia para os Missionarios Piedosos ou Carmelitas”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 123.

¹⁵⁵ Casa Religiosa não formada canonicamente e cuja criação dependia da Província. Ver AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, p. 329 (Glossário franciscano).

¹⁵⁶ “Carta do governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho para o rei D. Pedro II”. 4/07/1692. *AHU*, Pará, cx. 3, doc. 302.

¹⁵⁷ “Sobe mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo Norte”. 19 de março de 1693. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 142-144. Acreditamos que o nome citado seja o do padre jesuíta Cristóbal de

Mas, como já dissemos mais acima, essa repartição foi o motivo de disputas entre os capuchos da Piedade e os jesuítas, sobre o controle das aldeias da região do rio Xingu. Esse conflito deveria então ser resolvido, um ano após a dita repartição das missões, a partir de uma carta enviada pelo rei ao governador. Nesta, o monarca avisava ao governador que, como não sabia notícias novas sobre a questão da repartição, por conta do extravio de algumas cartas em um navio que naufragou, deixava nas mãos do governador o arbítrio de todas as resoluções acerca das missões, acatando assim o que o governador determinasse sem haver prejuízos para a Coroa. Um dos principais pontos de consideração era a discórdia havida entre os jesuítas e os capuchos da Piedade, acerca da repartição das missões do rio Xingu.¹⁵⁸

Pedia então o rei que o governador procedesse da melhor forma possível para restabelecer a paz e a concórdia entre as ordens religiosas, para que assim pudessem continuar seus trabalhos missionários de acordo com os seus hábitos que professam, sem escandalizar os leigos. Dessa maneira, incentivava o rei que o governador tratasse deste assunto com celeridade, resolvendo este sem haver prejuízos para o trabalho missionário. Com relação à dúvida criada acerca da repartição dos distritos, dizia o rei que não era sua intenção tirar os jesuítas do rio Xingu, e nem os privar das aldeias que estavam sobre sua administração no dito rio, querendo dar aos piedosos apenas as aldeias que ficavam nas terras do rio Xingu que “desceu” Manoel Guedes Aranha, por entender que estas pertenciam à Fortaleza do Gurupá, juntamente com outra antiga aldeia que já havia ao lado da dita fortaleza.¹⁵⁹ Sobre esse ponto cabe uma observação feita por Arthur Cezar Ferreira Reis, que clarifica esta questão da administração dessa aldeia junto à fortaleza. De acordo com este, “à sombra de todos os estabelecimentos militares havia sempre um povoado indígena, governador pelos comandantes dos presídios”.¹⁶⁰

Mesmo o rei dizendo que deixava a cargo do governador a resolução sobre esse ponto, de certa forma, neste documento, o rei já fornece um indicativo do que o governador deveria fazer. Pois, informa que os jesuítas ficam com a sua aldeia do Xingu com obrigação de no dito rio, pelo

Acuña, que escreveu um relato sobre a viagem de volta de Pedro Teixeira. Ver ACUÑA, Cristóbal de, SJ. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas (1641)*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

¹⁵⁸ “Carta do rei para o Governador do Estado do Maranhão”. 26 de novembro de 1694. Biblioteca Nacional, Códice 11, 2, 034, Regimentos e leis sobre o Estado do Maranhão (1724), doc. 30, p. 77.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História de Óbidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do Estado do Pará, 2º edição, 1979, p. 27.

seu interior e dos rios que deságuam em sua corrente, e os Piedosos com as aldeias acima referidas. Mandava assim que os jesuítas, que segundo o rei, com muita razão queriam a dita missão, procurassem fazer o seu trabalho por todo o interior, fazendo descimentos e criando novas aldeias nas partes em que fosse mais conveniente para o trato e comércio no referido rio.¹⁶¹

Das partes interessadas nesse conflito, jesuítas e capuchos da Piedade, apenas um lado deixou escrito o seu ponto de vista sobre o conflito. O padre jesuíta João Felipe Bettendorff relata em sua crônica como se deu a repartição das aldeias, descrevendo o conflito gerado por essa divisão entre os jesuítas e os capuchos da Piedade, envolvendo a aldeia do rio Xingu. Cabe ressaltar, antes de descrever o relato do padre jesuíta, que se trata da visão de um dos maiores interessados na própria repartição, posição essa que deve ser levada em consideração ao analisarmos o conteúdo de seus relatos.

De acordo com Bettendorff, que era o superior dos jesuítas naquele momento, o rei já era ciente de que os missionários da Companhia de Jesus não conseguiriam desenvolver sozinhos o trabalho catequético em todas as aldeias,¹⁶² e estava, por isso, inclinado a promover uma separação entre as missões. Com o temor de causar novamente um descontentamento geral, designou um de seus ministros, Roque Monteiro Paim, e Gomes Freire de Andrade, ambos irmãos da Companhia por carta de irmandade, que procedessem à informação sobre as missões e seguissem à divisão entre os jesuítas, os capuchos de Santo Antonio e os religiosos da Piedade – ainda não presentes – além de carmelitas e mercedários. Para Karl Arenz, as próprias autoridades coloniais começavam a procurar outras ordens religiosas em Portugal, já que estas seriam inexperientes em relação aos assuntos da Amazônia, sendo, portanto, mais influenciáveis nos lugares mais estratégicos.¹⁶³

Afirma o cronista jesuíta que estes ministros se informaram, contando com a ajuda do conhecimento do desembargador e ouvidor-geral do Estado do Maranhão Miguel da Rosa Pimentel, e com outros que seriam menos práticos nas notícias do Estado. Fizeram a repartição,

¹⁶¹ “Carta do rei para o Governador do Estado do Maranhão”. 26 de novembro de 1694. Biblioteca Nacional, Códice 11, 2, 034, Regimentos e leis sobre o Estado do Maranhão (1724), doc. 30, p. 77.

¹⁶² Contribuía para isso também a insistência, por parte dos moradores, pela mão de obra indígena, a consolidação de outras congregações religiosas e uma crescente expansão para o interior. Ver ARENZ, Karl. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, n° 1, 2010, p. 57.

¹⁶³ ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazonie. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, pp. 477-478.

segundo Bettendorff, com algum acerto, errando na parte que haveria de se destinar aos capuchos da Piedade.¹⁶⁴

O erro apontado pelo cronista jesuíta se referia justamente à localização das missões destinadas aos capuchos da Piedade. Descrevia Bettendorff que a repartição das missões, feita em Lisboa, contou com a presença já citada de Gomes Freire de Andrade e Roque Monteiro Paim, e também dos padres jesuítas Sebastião de Magalhães, Provincial da Província de Portugal, e Bento de Oliveira, já então nomeado Superior da Missão do Maranhão. Porém como nenhum desses dois jesuítas tinha notícias sobre o Estado do Maranhão, não tinham muito o que dizer. Uma ressalva, entretanto foi feita pelo padre Bento de Oliveira, já apontando o possível erro na repartição: a de que com a divisão feita esperava que não se confundissem umas missões com as outras, não havendo missionários de um lado do rio em outro, visto que deram aos missionários da Piedade a missão da Fortaleza do Gurupá, que estava na banda sul do rio Amazonas, portanto distrito dos jesuítas. O ex-governador Gomes Freire de Andrade interpelou o jesuíta, dizendo que na verdade concedera aos capuchos da Piedade a assistência da citada fortaleza e mais algumas aldeias menores no entorno da mesma. Ele acrescentou que isto não era missão, sendo as suas missões dos Piedosos as da parte do norte do rio Amazonas, afirmando que não haveria prejuízo para as dos missionários da Companhia de Jesus.¹⁶⁵

Dessa forma, não interveio mais o futuro Superior Bento de Oliveira, pois não sabia bem se as missões do rio Xingu, por erro ou pouca afeição dos missionários da Companhia, contavam-se entre as missões dos Piedosos. Estas ficavam na banda norte, mas o rio Xingu estava no lado Sul e segundo Bettendorff, tratava-se de uma das melhores missões da Companhia.

O novo padre Superior chegou ao Maranhão, no dia sete de maio, vindo à mesma ocasião alguns padres capuchos da Piedade. O padre Bento de Oliveira logo tomou conhecimento acerca da localização da aldeia do Xingu, na banda sul, devendo ser atribuída, portanto, à Companhia de Jesus. Também lhe disseram que lá existia uma das melhores residências dos inacianos. O novo Superior queixou-se logo ao Governador de que havia ocorrido um erro no alvará régio que repartia as missões. Como os padres Piedosos queriam logo que se lhes entregassem a aldeia do

¹⁶⁴ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [1698]*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp. 542-543.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 544.

Xingu, decidiu o Governador que iria até Belém, e lá se decidiria em Junta o que deveria ser resolvido.¹⁶⁶

Continuando a narrativa, o padre Bettendorff, afirmou que os padres da Piedade, ao tomarem conhecimento do alvará régio que repartia as aldeias, trazido pelo padre Superior Bento de Oliveira, tornaram a insistir que lhes fosse entregue a aldeia do Xingu. E tendo chegando o capitão-mor do Gurupá Manoel Guedes Aranha, para buscá-los, este também reclamou para os padres da Piedade a entrega da aldeia do Xingu. Obteve Guedes Aranha uma resposta do padre Bento de Oliveira, entretanto o trecho dessa resposta infelizmente está mutilado na referida crônica. Enfim, partiu no mês de julho, o capitão-mor Guedes Aranha com os padres da Piedade para a Fortaleza do Gurupá. Ainda segundo Bettendorff, Guedes Aranha teria afirmado que iria pôr em posse dos capuchos da Piedade a aldeia do Xingu. Mas, o padre Bento de Oliveira, não deu muito crédito às falas de Guedes Aranha, e enviou um irmão chamado Manuel Juzarte, com umas cartas aos padres que estavam na missão de cima, no caso a banda norte do rio Amazonas, avisando que deixassem as residências para os padres Piedosos e de Santo Antonio que ficaram responsáveis por aquele distrito.¹⁶⁷

Nesse ponto da narrativa, Bettendorff começa a descrever quem eram os missionários jesuítas que estavam nas missões que deveriam ser deixadas para os capuchos da Piedade, e o valor das residências construídas pelos jesuítas. Informa que na residência de Nossa Senhora da Conceição, na missão de Gurupatuba, estava o padre Manoel da Costa, onde havia umas casas que foram avaliadas em mais de novecentos mil réis. Na residência de São Francisco Xavier, na missão de Urubuquara, estava o padre José Barreiros, também com casas novas avaliadas em duzentos mil réis. Quando este recebeu a ordem de que deveria deixar o aldeamento tratou de vir, mesmo convalescido de uma doença, trazendo o sino da sua igreja. Já o padre Manoel da Costa não parece ter entendido muito bem a ordem, pois chegando sem nada na fazenda de Jaguarari, de propriedade da Companhia de Jesus, recebeu a ordem para que voltasse em companhia do padre Antão Gonçalves ao aldeamento e trouxesse o que era dos jesuítas. O padre Antão Gonçalves havia ido à aldeia dos Boccas para substituir, o padre Manoel Galvão, que se preparava para ir ao Reino, munido de cartas do padre Superior Bento de Oliveira ao padre Sebastião Magalhães, Provincial de Portugal. O objetivo das missivas era relatar sobre a situação da repartição das

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 545.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 545-546.

aldeias, sobretudo no que se referia à aldeia do Xingu, que ficaria sob administração dos capuchos da Piedade.¹⁶⁸

O temor do padre Superior Bento de Oliveira estava vinculado ao aviso que mandara o capitão-mor Manoel Guedes Aranha de que daria logo posse da aldeia do Xingu aos padres da Piedade. Dessa maneira, determinara o padre Superior que o missionário responsável pela aldeia do Xingu, o padre Antonio Vaz, ficasse em posse da residência e da igreja, não permitindo em nenhum caso que fossem deixadas aos capuchos da Piedade.¹⁶⁹ Percebemos dessa forma um impasse criado a partir dessa dúvida com relação a posse do aldeamento do Xingu.

Após esse imbróglio inicial, gerado pelo alvará que repartia as missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Bettendorff informa que no dia dezoito de outubro de 1694, o Governador reuniu uma Junta com o ouvidor-geral e, também, com a presença do padre Superior dos jesuítas Bento de Oliveira, propondo que fosse logo dada posse da missão do Xingu aos capuchos da Piedade, conforme a ordem real. Respondeu o padre Superior, que o rei ordenava que fosse entregue o Xingu aos padres Piedosos, não se entendendo que esta ordem estivesse se referindo à missão do Xingu. Para Bento de Oliveira este seria um erro claro, ressaltando, que na repartição das missões, os capuchos da Piedade fixariam residência na fortaleza do Gurupá, mas que as suas missões não se localizariam na banda sul do rio Amazonas, mas somente na parte norte do referido rio. Como exemplo ele cita a missão de Gurupatuba. Para ele, as missões haviam sido confundidas. Enfim, o Superior conclui que achava ter havido um erro ou ter sido feito algo de propósito para nomear a missão do Xingu entre as da banda norte, estando na verdade na banda sul do rio Amazonas.¹⁷⁰

Bettendorff ainda relatou um possível diálogo entre o padre Superior Bento de Oliveira com os padres Piedosos, reiterando, segundo a ótica dos jesuítas de que havia um erro claro na repartição efetuada. Teria então o padre Superior perguntado aos padres da Piedade, se estes desejavam se instalar onde já existissem missões da Companhia de Jesus no rio Xingu, obtendo como resposta dos Piedosos a informação de que não queriam nada além do seu Hospício na Fortaleza do Gurupá. Assim, não causariam prejuízos às missões da Companhia de Jesus, pois a dita fortaleza se achava em uma ponta de terra, a certa distância dos aldeamentos dos inacianos. Entretanto,

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 546.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 546-547.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 551-552.

mesmo sendo estas razões claras e convincentes, segundo Bettendorff, o governador e o ouvidor-geral estavam inclinados a resolverem a situação, privilegiando os Piedosos em detrimento dos jesuítas. Votaram e assentaram que havia de se cumprir a determinação real quanto à repartição das missões. Não adiantaram os protestos do padre Superior que afirmou que se tirava da Companhia a melhor das suas missões e ameaçou retirar todos os missionários que estavam nas missões ao longo do rio Amazonas. Porém, não foi necessário o padre Superior cumprir a ameaça, pois todos os missionários abandonaram suas missões da banda norte, deixando as residências novas aos padres da Piedade, sem que lhe fosse restituído nenhum valor pelas construções, evitando, assim, um novo atrito com o governador. Mesmo assim, o governador ainda teria pedido a restituição dos missionários jesuítas nas ditas aldeias, obtendo como resposta do padre Superior que os missionários haviam retornado doentes e que não convinha mandá-los de novo, pois estas missões agora estavam a cargo dos padres da Piedade. Quanto às outras missões, ele as proveria de missionários quando fosse resolvido, pelo rei, o conflito pela missão do rio Xingu.¹⁷¹

Após essa reunião em Junta, o padre Superior Bento de Oliveira partiu em visita as residências que os jesuítas mantinham nas missões.¹⁷² Após passar em algumas delas, aportou na Fortaleza do Gurupá. Lá foi recebido pelo capitão-mor Manoel Guedes Aranha, e pelos padres Piedosos, com toda a honra e afabilidade – de acordo com Bettendorff –, entregando a estes, cartas do governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho sobre as disposições tomadas em Junta no dia dezoito de outubro de 1694, acerca da missão do rio Xingu. Tendo um bom entendimento entre todas as partes, partiu para a missão disputada. Chegando lá, foi ter com o padre missionário Antonio Vaz, achando as casas e a igreja todas bem cuidadas e novas. No entanto, ordenou que o missionário se retirasse, pois deveria deixar a missão para os capuchos da Piedade, enquanto a resolução não fosse enviada do Reino. Despediu-se assim o padre Antonio Vaz dos índios, vindo logo em seguida Manoel Guedes Aranha com os padres da Piedade, pondo-os em posse da dita aldeia, que “com tanta ânsia e empenho tinham desejado e procurado”.¹⁷³ Começaram então os padres da Piedade a erguer uma residência de pedra e cal em outro sítio,

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 552.

¹⁷² Para saber mais sobre o procedimento das visitas às missões, praticadas pelos jesuítas, ver: ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, pp. 459-461.

¹⁷³ BETTENDORF, João Felipe, SJ. *Op. cit.*, p. 554.

“acomodado e mais sadio”, para nele se recolherem. Além disso foram pouco a pouco tomando posse de suas missões na banda norte.

Neste momento da crônica, Bettendorff faz um acréscimo acerca do modo como se sucedera a repartição das missões. Diz o padre cronista que, ao estar na Corte durante os anos de 1684 até 1688, tratando dos negócios da missão com o rei e seus ministros (negociações acerca do *Regimento das Missões*), ocorreu que, perguntando o rei sobre as missões do Estado do Maranhão, este teria respondido por escrito que os missionários da Companhia de Jesus não poderiam trabalhar nas missões. Segundo o mesmo, eles estavam em número diminuto e, por ser de grande dimensão o dito Estado, lhe parecia ser importante serem ajudados por outras Religiões (ordens religiosas). Ele descreveu a seguinte divisão: que ficassem os religiosos do Carmo na missão dos Tremembezes e Serras (litoral); os de Santo Antonio, se encarregassem dos Aruans até o rio Vicente Pinzón (conhecido como rio Oiapoque, na região do Cabo Norte), além dos Tucujus, e que para os jesuítas ficassem todas as outras missões, como estavam de princípio (bacia do rio Amazonas). Concluía assim Bettendorff que o primeiro plano de repartição previa que a maioria das missões que estavam nas mãos dos inacianos, permanecessem com estes.¹⁷⁴

Mais acima, descrevemos o início das desavenças entre o capitão-mor do Gurupá Manoel Guedes Aranha e os padres jesuítas. Porém, o padre João Felipe Bettendorff dá outra versão para essa desavença entre o capitão-mor e os inacianos. Segundo o cronista jesuíta, Guedes Aranha, após ter assumido o posto de capitão-mor, percebeu que a Fortaleza do Gurupá não possuía sacerdote que pudesse administrar os sacramentos, muito menos as cerimônias religiosas aos moradores da fortaleza. Esta ausência era justificada pelas adversidades enfrentadas por um sacerdote naquele local. Dessa maneira, sendo Manoel Guedes, segundo Bettendorff, seu amigo e também da Companhia, pediu-lhe que os jesuítas fizessem residência na Fortaleza do Gurupá, para assim assistir aos soldados e aos índios da aldeia de São Pedro (aldeamento anexo à fortaleza) e mais outros núcleos compostos de índios no entorno da fortificação. Respondeu-lhe Bettendorff, que os padres da Companhia já possuíam uma residência no rio Xingu, e de lá viriam visitar o Gurupá e suas aldeias no entorno; mas não podia obrigá-los a serem sacerdotes na fortaleza, pois teriam sua missão instituída para os índios. Acrescentou que não faltariam outros

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 554-555.

religiosos, que poderiam dessa forma levantar pequenos Conventos dentro da fortaleza, como já havia sido com os religiosos do Carmo.¹⁷⁵

Em posse desta resposta, escreveu Manoel Guedes Aranha ao rei, pedindo que lhe fossem enviados do reino os religiosos do Carmo, ordem da qual sempre fora devoto, para que atuassem na Fortaleza do Gurupá. Contudo, teria recebido do rei os padres da Piedade, obrigando-o que lhes providenciasse um hospício e os sustentasse. Bettendorff então, em tom de desabafo afirmava aceitar caso dissessem que seria ele o causador de tudo isso, isto é, a repartição das missões. Não contradiria aquele que assim o dissesse, porém achava melhor atribuir tudo à Providência Divina. Pois, já que tantas almas pereciam sem salvação por faltarem missionários da Companhia para os converterem, o rei e seus ministros, por influência divina, resolveram buscar missionários de outras ordens religiosas e repartiram as missões do Estado do Maranhão, para que cada ordem religiosa pudesse acudir os índios nos sertões.¹⁷⁶

Após a entrega da missão do rio Xingu aos capuchos da Piedade, o padre Superior dos jesuítas Bento de Oliveira aguardou o retorno do padre Manoel Galvão, que ele enviara ao reino para que resolvesse o litígio acerca do dito aldeamento. O retorno do padre Manoel Galvão aconteceu no ano de 1695. Desembarcando em março no Maranhão, o padre teve que permanecer no Colégio de Nossa Senhora da Luz, em São Luís, por motivo de doença. Como a notícia que trazia o padre Manoel Galvão era bastante aguardada pelo padre Superior, este partiu ao Maranhão, para poder buscar o mensageiro, e trazê-lo para o colégio de Santo Alexandre, a fim de logo dar cabo das resoluções trazidas por este do reino.¹⁷⁷

Ao chegar à cidade de Belém, o padre Superior Bento de Oliveira, foi logo encontrar-se com o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, mostrando a este uma carta de D. Pedro II, em que este afirmava ter feito a repartição de acordo com a vontade de todos, e que nunca havia pensado em retirar os missionários jesuítas do rio Xingu. Acrescentou o padre Superior que o governador deveria, portanto, logo restituir a dita aldeia, ou então, ele não proveria as missões do rio Amazonas com os seus missionários. Ficou assim o governador

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 555-556. Bettendorff fala desse convento dos Carmelitas dentro da Fortaleza do Gurupá, durante o período em que esteve escondido na floresta, no entorno da dita fortaleza, durante o levante dos moradores contra os jesuítas em 1661. O lugar serviu inclusive como prisão para os jesuítas que estavam abrigados no Gurupá. Ele chega a chamar o lugar de “conventinho de Nossa Senhora do Carmo”. *Ibidem*, pp. 180-181, 186-187.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 556.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 575-580.

dividido, de acordo com Bettendorff, pois via razão na demanda dos jesuítas em reaverem a sua missão, mas também desejava que a missão continuasse sob a administração dos capuchos da Piedade. Enfim, se decidiu em favor dos padres da Piedade, pedindo então ao padre Superior que deixasse como já estava, com os padres piedosos na missão do rio Xingu, pois havia muitas outras missões para os jesuítas. Entretanto, o padre Superior se mostrou irredutível em sua decisão, e reiterou o seu desejo de assumir a missão do rio Xingu, sob o risco de não enviar missionários para prover as outras missões. Vendo que dessa forma não conseguira convencer o padre Superior, o governador acatou a decisão que viera do rei.¹⁷⁸

Ao serem avisados da resolução acatada pelo governador, retiraram-se os padres Piedosos da missão do Xingu, ficando somente com a aldeia de Maturu. Esta, fora formada por Manoel Guedes a partir da união de outras aldeias, e dela o padre Superior não fez questão. Imediatamente após a saída dos capuchos da Piedade da aldeia do Xingu, o padre Bento de Oliveira nomeou o padre Antonio da Fonseca para ocupar a residência da missão.¹⁷⁹ Dessa forma, voltaram os inacianos a administrarem a missão do Xingu, missão esta que passa no século XVIII por momentos de florescimento e períodos de declínio.¹⁸⁰ Certamente, o prestígio de primeiros responsáveis pela difusão da fé e a relativa solidez da missão (infraestrutura) contribuíram a fazer ceder o governador.

Cabe aqui fazer duas observações a partir dos relatos de Bettendorff sobre essa querela sobre a missão do Xingu. A primeira refere-se ao tom apologético da obra do cronista inaciano. Ora, Bettendorff obviamente, possuía interesses sobre a situação do aldeamento do Xingu. Portanto, o seu relato deve ser relativizado, duvidando assim da veracidade da narrativa. A segunda observação se refere à forma passiva como os capuchos da Piedade são retratados na crônica. Devemos questionar assim, a conduta relatada dos Piedosos ante a situação que os envolveram na chegada ao Maranhão e Grão-Pará. Parece a partir do relato que os capuchos ficaram alheios a todos os acontecimentos, só aguardando a solução final para o caso, será que foram assim tão passivos? Descremos que tenham ficado dessa forma, principalmente por conta da sua inserção na rede de influência de Manoel Guedes Aranha, como veremos mais adiante.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 580-581.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 581.

¹⁸⁰ GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. cit.*, p. 47.

Mesmo após a confirmação do rei sobre a resolução da repartição das missões, os conflitos entre os missionários jesuítas e o capitão-mor do Gurupá se prolongaram por anos, por conta dos registros das canoas dos religiosos que passavam pela fortaleza. No ano de 1699, o então capitão-mor do Gurupá Eugenio Monteiro, desejoso de cumprir o que determinava o regimento de capitão-mor da Fortaleza do Gurupá, e a ordem passada em 17 de outubro de 1690, queixa-se ao rei sobre a não observância por parte dos religiosos de registrar as suas canoas. O rei então envia carta ao governador do Maranhão, lhe informando do ocorrido, e ordenando que agisse conforme a lei, indo contra aqueles que estavam desobedecendo às ordens reais e contra o bom andamento do governo do Estado.¹⁸¹

Após a descrição detalhada desta desavença ocorrida por conta da repartição das missões, nos primeiros anos em que os missionários da Piedade estiveram em solo maranhense, analisaremos os pontos principais dessa contenda com os inacianos.

O primeiro ponto a destacar é a importância estratégica dessa missão do Xingu, no que se refere à exploração dos recursos naturais e ao acesso ao chamado “sertão” amazônico, tanto em vista do contato com os outros povos indígenas, como da expansão da “fronteira”, isto é, da dominação assegurada sobre o vale. O rio Xingu foi descrito no século XVII pelo jesuíta João Felipe Bettendorff da seguinte maneira:

As primeiras terras que seguem para a riba da Capitania do Gurupá para banda sul, são as do belo rio do Xingu, que os índios também chamam Paranayba (...) São as terras boas para tudo se não houvesse a praga de formigas, e sem embargo disso, são ricas para tabaco. Seus ares são sadios, suas águas até as do mesmo rio excelentes, por descerem por cachoeiras e areias (...) Não falta caça e mel em seus matos, nem peixes em seus rios, além de boas tartarugas em seu tempo.¹⁸²

Ainda utilizando o relato de Bettendorff, este afirmou que a realidade natural da bacia do rio Xingu não foi um grande obstáculo para a fixação do trabalho dos jesuítas. Ao contrário, o

¹⁸¹ “Sobre a queixa que fez o Capitão da Fortaleza do Gurupá da repugnancia que fazem os Missionarios a registrarem suas Canoas”. 20 de novembro de 1699. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 193. O rei também envia uma carta com o mesmo conteúdo para o capitão-mor do Gurupá, e para o Bispo do Maranhão, informando sua decisão, pedindo que também se enviasse a sua ordem para o Superior das Missões da Companhia de Jesus, para o Comissário dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, e outra ao Comissário dos Capuchos de Santo Antonio. Curiosamente não se menciona os capuchos da Piedade, talvez por estarem sob a proteção do capitão-mor do Gurupá. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 193-195.

¹⁸² BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [1698]*, p. 35.

trabalho foi ajudado pelas qualidades naturais do Xingu que possuía águas claras e com tonalidades turquesa, possuindo grande abundância de peixes, facilitando a pesca. As praias, encontradas à época do verão amazônico, período com menores chuvas, eram povoadas por tartarugas, principalmente de outubro em diante, em grande número, e por arraias. As suas águas teriam efeitos medicinais, para os que sofressem de “dor de pedra”, podendo-se somente navegar no inverno de forma segura, por causa das muitas cachoeiras, que nesse período ficavam cobertas.¹⁸³ Essa região do rio Xingu é caracterizada por possuir grande diversidade, justamente por ser uma região de transição ecológica, divididas entre savanas e florestas, mais secas, ao sul, e a floresta úmida, ao norte, com cerrados, campos, florestas de igapó, florestas de terra firme, localizadas sobre as *terras pretas* de índios.¹⁸⁴ Além da descrição da natureza, o jesuíta Bettendorff fala sobre os habitantes do rio Xingu. Habitavam a região, segundo o missionário, “várias nações de língua geral”, como os Jurunas, Guayapis, Taconhapés, e alguns Pacajás.¹⁸⁵

Vale destacar que em 1671, em uma Carta Anua escrita ao Prepósito Geral da Companhia de Jesus, padre João Paulo Oliva, Bettendorff detalha um “descimento” que o padre Pedro Pedrosa, missionário da missão do Xingu, fizera no interior dos sertões do dito rio. Neste relato destacam-se as descrições acerca da correnteza do Xingu e da dificuldade para a navegação dele, e do contato com os índios “xinguenses”, que se mostraram bastante receptivos ao contato com os jesuítas.¹⁸⁶

A importância da localização das missões em terras propícias, como as terras do rio Xingu descritas acima, é percebida nas leis de 1º de abril de 1680, que entregava a jurisdição dos indígenas nas mãos dos jesuítas e declarava a liberdade dos índios, proibindo todos os cativeiros por meio de resgates ou de guerras justas, lei esta que será depois derogada por outra, datada de vinte e oito de abril de 1688.¹⁸⁷ Dizia a Lei de 1680, que os religiosos deveriam ir fazer residências e igrejas nos sertões para que assim os índios vivessem na doutrina cristã e fossem

¹⁸³ *Ibidem*, p. 115.

¹⁸⁴ GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. cit.*, p. 42. *Terras pretas* de índios são “áreas de solo que foram afetadas pelo homem pré-histórico, que apresentam cor escura, restos de material arqueológico (fragmentos cerâmicos e de artefatos líticos e alto teor de minérios”. In: KERN, Dirse Clara *et al.* “As Terras Pretas de Índio na Amazônia”. http://www.biochar.org/joomla/images/stories/Cap_6_Dirse.pdf. Acessado em 30 de janeiro de 2014.

¹⁸⁵ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Op. cit.*, p. 115-116, 272.

¹⁸⁶ *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, códice Bras 9, fl. 259r-260r. Tradução do latim por Karl Arenz.

¹⁸⁷ “Alvará em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão”. 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 97-101.

exortados a cultivar as terras, conforme a sua fecundidade e capacidade, aproveitando destas terras as chamadas “drogas do sertão” e os frutos oferecidos pela natureza amazônica. Os índios, com esse cultivo e exploração dos recursos naturais, poderiam assim ajudar os portugueses a comutarem e a conduzirem esses produtos através dos rios, já que estes seriam de grande conhecimento dos índios.¹⁸⁸

Mas, além da preocupação com relação aos índios aldeados e sua maneira de produzir lavouras, o rei também demonstrava preocupação com a extração das chamadas “drogas do sertão”. Estas deveriam ser extraídas de uma forma mais racional, mantendo assim os lucros da Coroa. Entre essas “drogas” estava o cravo, que era bastante abundante na região do rio Xingu, ao ponto de ser, juntamente com o cacau, uma das principais receitas da Fazenda Real da Capitania do Pará, tendo desde a década de 1670 um crescimento considerável na arrecadação dos dízimos desses dois produtos.¹⁸⁹ Por isso medidas eram tomadas pela Coroa com o intuito de diminuir o apetite dos moradores e de missionários ao lançarem-se na extração do cravo.

Uma dessas medidas é enviada ao governador Arthur de Sá e Menezes. Em carta a este governador, o rei informava que havia recebido informações do seu antecessor, Gomes Freire de Andrade, sobre a descoberta de gêneros e sobre a fertilidade do solo, sendo o principal produto o cravo. O rei temia que o cravo pudesse ser extinto, comparando a busca por ele com a grande exploração do pau-brasil, que estava praticamente extinto no Estado do Brasil. Ordenava então que o governador interviesse não deixando que nos primeiros dez anos cortassem cravo das árvores novas. Dispunha também que aquelas, que já tinham sido cortadas, só pudessem ser cortadas novamente após vinte anos e que as remessas de cravo enviadas não excedessem a cada ano a quantia de três a quatro mil arrobas, bastando essa quantia para prover a Europa. Entretanto, mesmo estipulando regras sobre o corte do cravo e da quantidade que deveria ser enviada ao reino, o rei deixava livre a todos que desejavam ir ao sertão para a colheita do cravo.

¹⁸⁸ “Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de Abril de 1680. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 51-56.

¹⁸⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”, pp. 66-67.

Entretanto, devemos lembrar, que dois anos depois, o rei ordenava o registro de todas as canoas que fossem ao sertão para a extração do cravo, tanto em Belém quanto na Fortaleza do Gurupá.¹⁹⁰

Em 1688, novamente o rei vem declarar ao governador que se fizesse cumprir o que já havia determinado sobre a extração do cravo, respeitando os prazos para o corte deste produto, apesar dos protestos dos moradores.¹⁹¹ Gomes Freire de Andrade também chega a sugerir ao rei que uma das formas de restringir a produção do cravo, seria limitar a exploração deste produto pelas ordens missionárias, já denotando um embate entre a autoridade colonial e os missionários por conta da exploração dos recursos naturais dos sertões amazônicos.¹⁹²

Estas medidas determinadas pelo rei sugerem que a principal preocupação de natureza econômica, haja vista o cuidado de regulamentar meticulosamente a extração do cravo para evitar ser extinto, assim como já estava ocorrendo com o pau-brasil, e a supressão de uma das formas de renda da Coroa. Portanto, a ordem real, visava um ideal econômico e regulador para a utilização de recursos naturais, contra as investidas dos colonos e de missionários, cobiçosos de possuir o acesso ao sertão para a extração das drogas e aos índios que habitavam na hinterlândia.

Portanto, vimos como essa região do rio Xingu atraía os olhares tanto da coroa, como dos colonos e missionários. Mais acima ressaltamos como tanto o padre Bettendorff como o padre Superior dos jesuítas destacavam a importância da missão do Xingu. Décio Guzmán afirma que sem dúvida, a missão do Xingu era a mais importante para a Companhia de Jesus no século XVII.¹⁹³ Isto é um dado interessante na medida em que podemos entender toda a árdua luta dos jesuítas, conforme o relato de Bettendorff, em mostrar que na repartição das missões havia ocorrido um erro que os prejudicaria. Era óbvio que a Companhia de Jesus não admitiria perder a sua missão mais importante, em uma região abundante de cravo, um produto bastante procurado e intensamente comercializado, principalmente para uma recém-chegada ordem religiosa. Portanto, ficava latente o interesse central das disputas por essa região: o acesso e monopólio dos indígenas e dos recursos naturais abundantes.

¹⁹⁰ “Sobre a fertilidade das terras daquele Estado, generos descobertos e que se não possa cortar cravo estes primeiros dez Annos”. 24 de novembro de 1686. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 75-76. Sobre o Alvará do registro das canoas, ver nota 16.

¹⁹¹ “Sobre dar a execução a ordem de se não cortar cravo das arvores novas espaço de dez annos”. 14 de maio de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 104.

¹⁹² CHAMBOULEYRON, Rafael. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”, pp. 67-68.

¹⁹³ GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. cit.*, p. 47.

Os jesuítas tomaram uma difícil decisão cedendo os seus aldeamentos da banda norte do rio Amazonas, como Gurupatuba e Urubucoara, mas foi uma decisão estratégica. Isto pode ser confirmado, a partir do contexto de problemas econômicos enfrentados na colônia amazônica no início da década de 1690. O próprio padre Bettendorff constata, por volta de 1695, uma crise no Estado do Maranhão, ao descrever que a colônia “estava em um estado muito infeliz”, com uma elevada taxa sobre os produtos essenciais.¹⁹⁴ A intensidade da luta pela se pode explicar pela postura dos jesuítas de não aceitar a perda de um aldeamento rentável em meio a esse processo de recessão no Maranhão.

Um segundo ponto a se destacar é justamente o papel dos franciscanos da Piedade nesse caso, e suas relações com o capitão-mor do Gurupá e com o governador. Ao chegarem ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, os franciscanos da Piedade são logo inseridos em situações que envolvem relações de poder com os agentes sociais que já mantinham suas respectivas esferas de poder dentro da colônia. Portanto, inserem-se na colônia, já tendo que formar alianças, no caso, com o capitão-mor Guedes Aranha, e de inimizade, com os jesuítas.

Roberto Zahluth Carvalho Junior, ao analisar as relações havidas entre os frades franciscanos, principalmente os das Províncias de Santo Antonio e Conceição, com a elite secular local, nos diz o seguinte

A análise da interação dos frades com os diversos grupos que compunham a sociedade amazônica colonial não está relacionada somente à forma como esses religiosos se estabeleceram como grupo frente a outros naquele mundo, mas tem importância também no modo em que construíram como um poder local, não só com carisma e jurisdição religiosa, mas de caráter político. Uma elite política capaz de fazer frente às autoridades coloniais, entrando em choque não só como o morador “comum”, mas com as elites seculares, fossem essas elites as próprias autoridades, fossem homens que guardassem consigo algum tipo de força política ou econômica.¹⁹⁵

Para Roberto Zahluth, os franciscanos também se constituíram como uma elite, a partir de suas relações, fossem elas amigáveis ou conflituosas.¹⁹⁶ Quanto aos capuchos da Piedade, a partir do momento em que chegam à colônia, atrelando-se à rede de poder do capitão-mor Manoel Guedes

¹⁹⁴ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, pp. 478-479.

¹⁹⁵ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 102.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 103.

Aranha, recebendo o seu quinhão na repartição dos aldeamentos e tendo que enfrentar logo um conflito com os jesuítas, tendeu a constituir-se em uma “elite” local, formando alianças e mantendo relações que pudessem proporcionar privilégios. No caso, a ligação com Guedes Aranha ficava mais forte na medida em que este ficara responsável pelo acolhimento e a instalação dos capuchos da Piedade na Fortaleza do Gurupá, propiciando com essa acolhida as bases para o florescimento da missão dos Piedosos.

Vale ressaltar que os capuchos da Piedade, quando se integram a essa rede de poder de Manoel Guedes Aranha, estavam se inserindo em uma aliança com um dos homens mais influentes da colônia naquele momento, com largos anos de serviço prestados à coroa portuguesa. Só para constar, Manoel Guedes Aranha já havia sido capitão-mor da capitania do Grão-Pará, durante o governo de Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho (pai), no final da década de 1660, além de ter sido procurador da Câmara de Belém durante as negociações para a confecção do *Regimento das Missões*, em Lisboa. Durante o período que esteve à frente da Fortaleza do Gurupá, era governador do Estado do Maranhão Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho (filho).¹⁹⁷ Dessa forma, se associavam os Piedosos não somente à “zona de influência” de Manoel Guedes Aranha, mas também ao governador do Estado¹⁹⁸, além do capitão-mor da capitania do Pará, no caso Hilário de Souza um personagem central para esse primeiro momento dos Piedosos no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O testamento deixado pelo capitão-mor Hilário de Souza reforça a demonstração de como os Piedosos, nesse primeiro momento da chegada, estiveram inseridos nas redes de poder dos administradores coloniais. Tendo adoecido durante uma viagem que fizera, acompanhando o governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, veio falecer no Gurupá, sendo assistido pelos padres Piedosos. Por isso, deixou em seu testamento uma ermida denominada São

¹⁹⁷ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Op. cit.*, p. 221; ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: *Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII)*, p. 61; CHAMBOULEYRON, Rafael. “O espaço e os moradores da Belém seiscentista”. In: VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano e BELTRÃO, Jane Felipe. *Conheça Belém, co-memore o Pará*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 15; MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, pp. 317-318 (Quadro da administração do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1655-1751)).

¹⁹⁸ Vale ressaltar que os Piedosos também administraram os aldeamentos de São João Batista e Nossa Senhora da Conceição, que se localizavam na capitania de Cameté. Ora, essa capitania e a de Cumá tinham como donatário Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho (filho). Capitania herdada após o falecimento de seu irmão, Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho, em 1720. Ver BARATA, Manoel. “A capitania de Cameté”, pp. 189-190; CRUZ, Ernesto. “Cameté: aspectos da sua formação”, pp. 54-55.

José, que deveria ser doada aos Piedosos para que lá erguessem um convento. É novamente o jesuíta Bettendorff que nos diz que houve grande comoção por parte do governador por conta do falecimento de Hilário de Souza, e alguns seculares desejavam que a ermida de São José fosse entregue aos jesuítas. Mas, segundo o cronista, “quis Deus” que fosse deixada aos Piedosos, já que eram novos na colônia e precisavam de um hospício, merecendo mais que os outros.¹⁹⁹

Em suma, o momento inicial dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi permeado de conflitos, acusações, mas também de alianças e com a inserção estratégica em redes de poderes locais já constituídas. Essas redes de poder contribuíram para que a faina missionária inicial fosse menos dificultosa para os Piedosos. Mas engana-se quem pensa que, a partir de então, esses religiosos gozassem apenas de privilégios e benesses na colônia, ou que o seu cotidiano nos aldeamentos, fortalezas e no Hospício de São José fosse tranqüilo. As dificuldades aumentaram, o trabalho missionário exigiu maiores esforços e conflitos, tensões e novas alianças foram surgindo ao longo do período em que os Piedosos estiveram na hinterlândia amazônica.

¹⁹⁹ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Op. cit.*, pp. 620-622. Nesse momento não nos atermos aos detalhes desse testamento. No segundo capítulo quando tratarmos sobre o rendimento dos capuchos da Piedade e do Hospício de São José em Belém, falaremos amiúde da morte do capitão-mor Hilário de Souza e da ermida deixada para estes missionários.

Capítulo 2

Espaços de convivência: missões, fortalezas e hospício

No capítulo anterior pudemos acompanhar a trajetória, desde a chegada até o estabelecimento no Estado do Maranhão e Grão-Pará, dos capuchos da Piedade, além dos primeiros conflitos com os jesuítas sobre a jurisdição das aldeias, em decorrência da repartição efetuada em 1693.

Porém, ao analisarmos a atuação destes religiosos, se faz premente olhar como estes missionários se comportaram em seus contatos com os outros agentes da colônia, como os capitães-mores, governadores e os simples colonos que habitavam em Belém ou em localidades próximas aos aldeamentos, além dos outros religiosos. Ao longo das discussões acerca do processo de ocupação do sertão amazônico, salta aos olhos a importância, realçada por alguns autores, da presença missionária nesses espaços. Neste sentido, a atuação dos missionários da Companhia de Jesus merece destaque.²⁰⁰ Entretanto, cabe ressaltar que as outras ordens religiosas também tiveram o seu papel. Neste capítulo, evidenciaremos a entrada dos capuchos da Piedade, mostrando a convivência destes novos agentes nos espaços do interior, como as fortalezas e as missões, e também no espaço da capital, a cidade de Belém do Grão-Pará.

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

Entretanto, antes de adentrarmos por esses meandros que permearam a passagem dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará, faz-se necessário analisar que o território era semi-explorado, por soldados, colonos e religiosos. Foi neste “sertão” amazônico que os missionários da Piedade deveriam atuar. Começamos então por entender o que era esse

²⁰⁰ Cf: ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: *Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII)*.

“sertão”, a partir de alguns trabalhos clássicos da historiografia, tentando compreender o sentido dado a essa palavra, durante os séculos XVII e XVIII, e como se deu o processo de ocupação dessa área a partir das incursões dos colonos, mas principalmente do trabalho evangelizador dos missionários.

Para Janaína Amado, sertão “é uma das categorias mais recorrentes no pensamento social brasileiro, especialmente no conjunto de nossa historiografia”.²⁰¹ De fato, essa categoria se faz presente desde os primeiros relatos dos cronistas e viajantes coloniais, mas também aparece no final do século XIX e início do século XX, quando se constituiu em uma categoria absolutamente essencial, nas construções historiográficas que tinham como temática central a nação brasileira. Portanto, o sertão constitui-se por meio desse pensamento social, adquirindo o status de categoria de entendimento do Brasil, iniciando com a sua condição de colônia de Portugal, e posteriormente, já no século XIX, como nação.²⁰²

Recorrente no corpus documental colonial acerca da América portuguesa, o termo “sertão” denota o interior desconhecido, selvagem e mítico da colônia, podendo também ser considerado como um dado preexistente à colonização ou uma antítese do processo de povoamento e urbanização de uma determinada região.²⁰³ De acordo com Cláudia Damasceno Fonseca, o sertão pode ser descrito como “uma superfície de contornos imprecisos, mas contínua, homogênea”.²⁰⁴ Ele parece estar intimamente ligado à empresa colonial, pois os primeiros registros dessa expressão coincidem com o início da expansão portuguesa, durante o século XV, adquirindo, nos dois primeiros séculos de colonização, o sentido de lugar distante do mar, interior das terras, em oposição ao espaço marítimo, às costas, sendo esse conceito largamente utilizado pelas autoridades portuguesas na colônia. De fato, ambas as categorias, sertão e litoral, foram complementares durante o período colonial, pois uma foi sendo construída em oposição à outra.²⁰⁵

²⁰¹ AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, pp. 145-146.

²⁰² *Ibidem*, p. 146.

²⁰³ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d’El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 51.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 52.

²⁰⁵ AMADO, Janaína. *Op. cit.*, pp. 147 e 149.

Outro sentido dado ao termo sertão é o de um lugar desabitado, contendo algo de selvagem, e apartado de cultura e civilização, do qual as autoridades (portuguesas), tanto leigas como religiosas, não possuíam muitas informações, e um controle insuficiente.²⁰⁶ Esse sentido se aplicava, além do interior do Brasil, ao Vale Amazônico, por conta de esses espaços abrigarem povos indígenas desconhecidos, mas também de servirem de refúgio para escravos africanos fugitivos ou brancos procurados por crimes ou outros delitos. Ao mesmo tempo, foi um lugar depositário (de reservas) de madeira, caça, e produtos que poderiam ser extraídos²⁰⁷, como, no caso amazônico, das “drogas do sertão”. O sertão colonial seria um espaço cuja conversão em território se faz na medida em que o povoamento avança e se intensifica na hinterlândia. Dessa forma, o sertão se constitui como um limite, mesmo em contínuo movimento, do espaço povoado, civilizado, cultivado e territorializado que o substitui aos poucos.²⁰⁸

Nesse sentido, para Claudia Damasceno, a noção de sertão assemelha-se ao conceito de “fronteira” de Frederick Jackson Turner. Para este, a fronteira seria uma linha movente que separaria as zonas povoadas das vazias, servindo assim como ponto de encontro da “selvageria” com a “civilização”. Mas não somente isso, a fronteira seria também um processo bastante complexo, que afetaria nas mudanças sociais e políticas nas terras limítrofes, a ocupação progressiva de porções de terra e a evolução destes do estado primitivo até o estágio considerado final para Turner, que seria a sociedade urbana e industrializada.²⁰⁹

As teses de cunho evolucionista Turner receberam inúmeras críticas ao longo dos anos, principalmente quanto às ressalvas de sua aplicação no caso da América Latina, tendo como um desses críticos o historiador brasileiro Sergio Buarque de Holanda. Em um de seus trabalhos, *Caminhos e Fronteiras*, Sergio Buarque afirma que a palavra “fronteira” já aparecia nos primeiros textos produzidos durante o período inicial da colonização do Brasil, e que poderia ser utilizado independentemente de quaisquer relações com o significado que adquiriu na historiografia da primeira metade do século XX, a partir da publicação dos trabalhos de Turner

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 148.

²⁰⁷ FONSECA, Cláudia Damasceno. *Op. cit.*, p. 53.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 54-55.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

nos Estados Unidos. Para Sergio Buarque, seria “injustificável a pretensão de aplicar os esquemas de Turner às condições que se criaram no Brasil e se associaram à sua expansão geográfica”.²¹⁰

Com relação à Amazônia, devido as suas particularidades e especificidades territoriais e administrativas, a evolução da noção de fronteira progrediu lentamente ao longo dos anos. Inicialmente esse conceito era aplicado pelas duas monarquias, portuguesa e espanhola, com base nos conhecimentos elementares da rede hidrográfica da região. Assim, essa fronteira geográfica, ou extensão territorial, seria nada mais do que uma noção fluvial. Para Ruiz-Peinado Alonso, a Amazônia passa a ter uma “história de fronteiras” a partir do século XVII, e desde então, novas conceituações de fronteiras são concebidas. Assim, o conceito inicial que era de uma noção fluvial, passa para uma noção de espaço territorial alargado e, depois, para o conceito de fronteira humana. Este último conceito sobrepõe-se principalmente quando Portugal conscientiza-se sobre a importância do índio como um importante aliado e mão de obra indispensável no cotidiano colonial amazônico.²¹¹

Durante a primeira metade do século XVIII, outra concepção de fronteira surge: a política. Esta concepção origina-se quando a coroa portuguesa percebe as potencialidades oferecidas pela região amazônica. Só então, a ocupação lusa torna-se efetiva, por meio de ações militares e diplomáticas, como a assinatura dos Tratados de Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777) com os espanhóis, garantindo assim a demarcação de limites políticos entre os territórios das duas coroas.²¹²

Outros dois trabalhos considerados como clássicos da historiografia brasileira tratam do sertão e da forma como ocorreu a ocupação deste espaço. O primeiro deles é o trabalho de Capistrano de Abreu intitulado *Capítulos de História Colonial*. Nesta obra, Capistrano dedica um capítulo ao tema, destacando a ação de povoamento do sertão, em épocas e pontos apartados, explicando que esse povoamento do sertão desaguarda em uma “corrente interior”, mais volumosa que a ocupação litorânea.²¹³ O outro trabalho é o de Caio Prado Junior, denominado *Formação do*

²¹⁰ HOLANDA, Sergio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, 3º Ed., p. 13.

²¹¹ RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis. “Daquelle pessimo mocambo”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis (orgs.). *T(r)ópicos de história: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010, pp. 117-119.

²¹² *Ibidem*, p. 119.

²¹³ ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, p. 107.

Brasil contemporâneo: colônia. Nesta obra Caio Prado, assim como o fizera Capistrano de Abreu, tenta compreender o sentido de colonização do interior do país, a partir das diferentes formas em que essa ocupação se processou no sertão e das particularidades das regiões específicas. Para o nosso objeto de estudo, cabe destacar como estes autores viram a ocupação da Amazônia, durante o período inicial do estabelecimento português.

Capistrano de Abreu analisou a ocupação do Extremo Norte do país a partir da visão clássica, isto é, da chegada dos conquistadores portugueses que vieram no intuito de expulsar os franceses presentes na ilha de São Luis no Maranhão. Após a chegada desses primeiros conquistadores, dentre eles Jerônimo de Albuquerque, Bento Maciel Parente e Francisco Caldeira Castelo Branco, a ocupação de uma pequena parte da região amazônica começou a ser efetuada.²¹⁴ Esse início foi marcado por alguns embates com holandeses e ingleses, que estabeleciam pequenos fortes no interior do sertão amazônico, com a ajuda de etnias indígenas. Assim prosseguia, de forma lenta, a ocupação do espaço da hinterlândia amazônica, com a introdução de fortalezas portuguesas, substituindo as antigas dos ingleses e holandeses. Além disso, as incursões ao sertão promoveram a utilização do braço indígena na exploração dos recursos naturais, como cravo, canela ou salsaparrilha.²¹⁵

Para Caio Prado Junior, a ocupação da região amazônica foi facilitada pelo tamanho do delta do rio Amazonas, favorecendo a introdução dos colonos no interior deste espaço, uma grande bacia hidrográfica formada pelo grande rio e seus afluentes. Essa ocupação também foi possível, segundo Caio Prado, pela soberania duvidosa sobre a região. Ora, Portugal e Espanha permaneceram, durante sessenta anos, unidos sob um mesmo monarca, e a entrada dos primeiros portugueses na região Norte se deu durante o período desta união pessoal dos dois reinos ibéricos. Após a separação das coroas e a Restauração da monarquia portuguesa, em 1640, a

²¹⁴ A fundação do Estado do Maranhão como unidade administrativa separada do Estado do Brasil, se deu por Carta régia de 13 de junho de 1621. Ver AMORIM, Maria Adelina. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, p. 81. Com relação ao sistema de capitanias dos donatários, implantado para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, ele se constituiu principalmente durante o período filipino, sendo suprimido pelo Marquês de Pombal. As capitanias eram: Caeté ou Gurupi, doada em 1622 a Gaspar de Sousa, e confirmada em 1645; Cabo no Norte, doada em 1637 aos Maciel Parente, confirmada em 1645; Cumã ou Tapuitapera, doada em 1627 aos Coelhos de Carvalho, confirmada em 1646; Cameté, doada em 1633 aos Coelho de Carvalho, confirmada em 1649 e Ilha Grande de Joanes, doada em 1665 a Antonio de Sousa de Macedo. Ver CHAMBOULEYRON, Rafael. “As capitanias privadas no Estado do Maranhão e Pará durante os séculos XVII e XVIII”. *Anais do VII Encontro humanístico CCH-UFMA*. São Luís: EDUFMA, 2008, p. 258. Ver também MIRANDA, Elis de Araújo. “As capitanias do Grão-Pará – 1616-1753”. *II Simpósio Luso-brasileiro de Cartografia histórica*. Lisboa, 2007.

²¹⁵ ABREU, Capistrano de. *Op. cit.*, pp. 117-131.

Amazônia já estava sob a jurisdição de portugueses, que estenderam seu domínio sobre o curso médio e baixo do rio Amazonas. Para assegurar o controle luso, uniram-se nesses esforços os representantes da coroa, e as ordens religiosas, que tiveram papel preponderante no processo de colonização. Entretanto, mesmo adentrando o sertão amazônico, a grande concentração da população, estava reunida nas proximidades da zona litorânea, nos arredores do delta do Amazonas, sobretudo na região que engloba os rios Pará e Guamá.²¹⁶

Quando retorna ao assunto do povoamento da região do Extremo Norte, Caio Prado afirma que a Amazônia, devido ao seu caráter geográfico e histórico, se fez e se manteve isolado do resto da América portuguesa, formando-se e evoluindo por conta própria. Corrobora com Capistrano de Abreu sobre a lenta e irregular penetração no interior da bacia Amazônia. Mas, reitera a importância do delta do rio Amazonas, como suporte para o adensamento da ocupação portuguesa na região, caracterizando o grande rio e seus afluentes, como uma espécie de prolongamento do litoral. Assim, o povoamento disseminou-se em núcleos ribeirinhos, ao longo das artérias fluviais, e através da colheita de produtos encontrados na floresta, já que essas expedições eram constantemente executadas com um fim exploratório. Desta forma, os limites da capitania do Pará serão grosseiramente fixados, favorecendo a soberania portuguesa da região.²¹⁷ Outro fator é apontado por Caio Prado como característico da ocupação do Vale Amazônico: a presença das missões católicas nos sertões amazônicos.

Defendia o citado historiador que as missões religiosas não intervêm apenas como instrumentos da colonização, tendo como função principal preparar os índios para o ingresso no seio da Igreja. Ele insiste que as missões possuem objetivos próprios, que é a propagação da fé, dos interesses da Igreja (conforme o Padroado) e das respectivas ordens. Esses objetivos próprios das ordens eram introduzidos a partir da forma de agir dos padres, vendo-se, muitas vezes, forçados a colocar-se contrários aos objetivos propostos pela colonização leiga.²¹⁸

Para concluir esta primeira parte sobre a discussão acerca da conceituação do termo “sertão” durante o período colonial, voltemos ao já citado trabalho de Claudia Damasceno Fonseca, para podermos assim fazer algumas análises acerca da região amazônica. Nesta obra, a autora aborda

²¹⁶ PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 42-43.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 69-70.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 95.

como ocorreu a ocupação do interior de Minas Gerais a partir do princípio de exploração e fixação em áreas consideradas como desertas, ou de fronteiras, após a descoberta do ouro na região. Tratando da visão construída acerca dessa região do sertão mineiro, podemos comparar algumas dessas caracterizações criadas no período colonial com a região amazônica. Desde o início da ocupação territorial do Estado do Brasil, o sertão era especificado pelo caráter “misterioso” de espaço, favorecendo um estímulo a sua exploração, visando assim à descoberta de possíveis riquezas; no caso de Minas Gerais foi a descoberta dos metais preciosos²¹⁹, no Vale Amazônico buscava-se, além de possíveis jazidas de metais, recursos naturais vegetais e o acesso aos indígenas.

Durante o século XVI, diversos foram aqueles que declamaram a região em crônicas e relatos de viagens, somando-se a esses escritos, descrições de alguns colonos que se aventuraram a desbravar os territórios do chamado “sertão amazônico”. Prevaleram, nas descrições, as características positivas, tendo em vista a conquista do território e as potencialidades da região. Nas descrições seiscentistas, o Estado do Maranhão era caracterizado como um local de abundância e fertilidade, englobando desde a qualidade de suas águas, a grande variedade de mantimentos e produtos naturais, além de sua fácil adequação no cultivo e o pastoreio.²²⁰ Destacam-se, nessa centúria, os relatos do capitão Simão Estácio da Silveira, escrito durante a década de 1620, que destacava a existência (e abundância) dos produtos naturais denominados “drogas do sertão”, e a descrição do ouvidor geral Mauricio de Heriarte, publicada no início da década de 1660, que atentava para o caráter da fertilidade e da adequabilidade das terras amazônicas, possibilitando uma efetiva ocupação portuguesa da região.²²¹

Segundo Ângela Domingues, o sertão amazônico significava a floresta exuberante, um local de difícil acesso e habitado por “feras e bestas”, e o local das conhecidas “drogas do sertão” e de madeiras, produtos naturais apreciados pelos colonos para a exportação. Mas esse sertão era também uma fonte de mão de obra indígena, sendo utilizada por todos os atores sociais presentes

²¹⁹ FONSECA, Claudia Damasceno. *Op. cit.*, pp. 57-58.

²²⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. *Raízes da Amazônia*, vol. I, n° 1 (2005), pp. 107-108.

²²¹ *Ibidem*, pp. 108-109. Ver SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação sumaria das cousas do Maranhão. Escripta pello Capitão Symão Estacio da Sylveira. Dirigida aos pobres deste Reyno de Portugal (1624)*. ABNI, vol. 94 (1974); HERIARTE, Mauricio de. “Descrição dos Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas”. (1662-1667). Edição de Rodolfo Garcia. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1934, vol. III.

na Amazônia colonial. Dessa forma, grupos de moradores ou tropas organizadas entravam pelo sertão à procura de índios, tanto conforme as leis vigentes sobre esse tipo de captura, como também de modo ilegal, sendo toda a sociedade colonial, tanto laica quanto eclesiástica, beneficiada por esse tráfico de escravos. Essa mão de obra indígena era necessária para colonos e missionários para trabalhos de exploração das “drogas do sertão” e, também, para o cultivo de produtos agrícolas.²²²

Entretanto, para Rafael Chambouleyron, o “sertão amazônico”, não pode ser pensado de acordo com os paradigmas propostos pela historiografia brasileira no que se refere ao sertão do Estado do Brasil, principalmente porque esta historiografia, em grande medida, ignora a experiência do Estado do Maranhão. Para Chambouleyron, o Maranhão se constituía como um espaço de preocupação para a Coroa portuguesa a partir de duas situações: a sua condição de fronteira e a pobreza. A sua condição de fronteira era caracterizada pelos constantes embates com outras nações européias: holandeses, ingleses, franceses e espanhóis, pela soberania sobre as terras e rios da região. A estas ameaças, consideradas “externas”, vinham somar-se os conflitos com índios tidos como hostis aos portugueses.²²³

Ao se opor à ideia construída sobre a Amazônia como uma “área periférica”, a partir de um modelo colonial que foi pensado a respeito da formação econômica e da sociedade colonial do Estado do Brasil, com base na experiência açucareira e no mundo do Atlântico Sul, Chambouleyron propõe o que ele chama de, “história vinda de dentro”. O autor inspirou-se nos trabalhos de Sergio Buarque de Holanda, destacando, no entanto, duas proposições. A primeira seria a de não deixar de lado a experiência “imperial” portuguesa, tentando evitar que seja projetada sobre o Estado do Maranhão a lógica de ocupação que foi pensada para o Estado do Brasil; até por causa da situação das duas colônias que, até 1772, permaneceram separadas administrativamente e politicamente.²²⁴

A segunda proposição alerta para ter em mente que a dicotomia sertão/litoral que, conforme Sergio Buarque constituiu como um dos pilares dos modelos explicativos sobre o Brasil, não se

²²² DOMINGUES, Ângela. “Régulos e absolutos”: episódios de multiculturalismo e intermediação no norte do Brasil (meados do século XVIII). In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 120-123.

²²³ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010, pp. 15-16.

²²⁴ *Ibidem*, p. 18.

aplica à situação do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Como explica Chambouleyron, o termo “sertão” era aplicado à região, tendo o mesmo sentido que nas outras conquistas. A singularidade do Vale Amazônico, para o referido autor, seria a não aplicação ao Estado do Maranhão da divisão entre dois universos distintos – sertão e litoral –, sendo, ao contrário, como “um único universo projetado de distintas formas sobre o imenso e heterogêneo território que por sua vez ajudou a construir essa sociedade.”²²⁵

Todo esse percurso historiográfico sobre a conceituação de sertão, tanto sua aplicação para o Estado do Brasil, como para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, nos ajuda a entender como esse espaço amazônico influenciou o cotidiano dos capuchos da Piedade. Colabora no sentido de clarificar como esse “sertão amazônico”, espaço privilegiado para as observações de diversos homens que o visitaram, esteve intimamente ligado às decisões, conflitos e atitudes tomadas pelos religiosos dentro dos contextos que os envolviam.

É nesse *locus* que os recém-chegados Piedosos, desconhecedores desse ambiente, irão começar o seu trabalho missionário. Vale ressaltar que os Piedosos se inserem no Estado do Maranhão e Grão-Pará a partir do sertão – no caso Gurupá – e não das cidades, Belém e São Luis. Isto é um dado interessante, na medida em que pensamos que a sua experiência inicial em plagas maranhenses se dá diretamente no lugar de maiores conflitos, em espaços de difusão da penetração portuguesa pela Amazônia; a Fortaleza do Gurupá chegou a ser chamada de “boca do sertão”.²²⁶ Portanto, os capuchos da Piedade aprendem no dia-a-dia os obstáculos impostos pelos homens e também pela natureza ao trabalho missionário.

Este capítulo tem por intenção justamente mostrar esses meandros do cotidiano dos religiosos nos aldeamentos, nas fortalezas e no hospício. Infelizmente, por motivos de limitações documentais e historiográficas, esse cotidiano não poderá ser analisado de forma mais ampla, inclusive havendo casos em que ficou incompleto todo o desenrolar dos eventos, ou até mesmo grandes lacunas temporais, como no caso do Hospício de São José. Entretanto, com as fontes que nos foram facultadas, e com o amparo de uma incipiente historiografia que versa sobre o trabalho

²²⁵ *Ibidem*, p. 19.

²²⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael. “As capitâneas privadas no Estado do Maranhão e Pará durante os séculos XVII e XVIII”, p. 260. Esta expressão “boca do sertão” foi cunhada pelo geógrafo e estudioso paraense Eidorfé Moreira.

dos franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, será possível verificar algumas situações pontuais que impactaram na vivência dos Piedosos no Vale Amazônico.

Entre essas situações, a maior parte refere-se à questão do trato com os indígenas nos aldeamentos e aos conflitos advindos tanto com estes índios, como com as autoridades coloniais desejosas de contar com esse contingente de trabalhadores nativos. Esses casos nos revelam como os religiosos da Piedade integraram-se à sociedade colonial, não sendo meros coadjuvantes nos contextos locais, mas atuando de forma decisiva nas situações que os envolviam. Também nos foi permitido saber, através dos relatos dos missionários, a situação de escassez de mantimentos nos aldeamentos, além da falta de ornamentos e vestimentas litúrgicas para as celebrações religiosas e do problema para o envio de produtos de primeira necessidade para os religiosos nas missões. Dividiremos então este capítulo em três sessões, a primeira tratará da vivência nos aldeamentos; a segunda do convívio nos espaços das fortalezas de Gurupá e Pauxis, e por último, ver-se-á a relação com Belém, através do Hospício de São José.

2.1. – As missões da “banda norte”: o cotidiano dos aldeamentos

Os aldeamentos dos capuchos da Piedade estabelecidos pela Carta Régia de 1693 localizavam-se na chamada banda norte do rio Amazonas, situadas entre os rios Xingu, Trombetas e Gueribi²²⁷, área que corresponde hoje ao chamado Baixo Amazonas. Ali exerceram seu trabalho missionário e viveram, até sua expulsão definitiva, toda a sorte de acontecimentos nas missões. Porém, antes de adentrarmos nas filigranas do cotidiano nos aldeamentos, falaremos um pouco sobre esses núcleos habitacionais, que foram estabelecidos ao longo da bacia do rio Amazonas.

De acordo com Marcia Eliane de Souza Mello, deve-se atentar para a distinção entre aldeia e aldeamento. As aldeias seriam as habitações primitivas, originais dos indígenas, sendo locais previamente escolhidos por eles para fixarem-se, de acordo com determinantes ecológicos, sociais e culturais de cada etnia. Já o aldeamento, era o local de estabelecimento, feitos pelos missionários, dos índios, de uma ou várias etnias, ao serem deslocados de seus primitivos lugares, sujeitos aos ditames estabelecidos pela ordem missionária dirigente da missão com o acordo da autoridade metropolitana. Apesar de livres, ou forros, os índios dos aldeamentos eram

²²⁷ A lista dos aldeamentos se encontra completa no primeiro capítulo.

requisitados para trabalhos públicos, e de colonos, mediante salários e períodos de ausência estipulados por leis.²²⁸

De acordo com Serafim Leite, podiam-se distinguir três tipos de aldeamentos, no caso dos estabelecimentos jesuíticos. Estes seriam: as de serviço do colégio (fazendas), as de serviço Real e as de repartição. As de serviço do colégio eram para a utilidade exclusiva dele; as de serviço real para as atividades de caráter público, como salinas e pesqueiros; e as de repartição eram para o serviço dos moradores. Tudo com cláusulas estipuladas em lei. Recebiam então as seguintes denominações: aldeamento do Colégio, aldeamento de El-Rei ou da Repartição e aldeamento simplesmente, ou Missões que se localizavam longe das cidades e vilas, sem nenhum encargo, apenas como núcleo de catequese, através da fixação dos índios nesses locais.²²⁹

Frei Hugo Fragoso também destaca três tipos de aldeamentos, porém com pequenas diferenças com relação à classificação feita por Serafim Leite. O primeiro tipo seria os aldeamentos régios, com os índios sendo destinados ao serviço do rei ou dos colonos, situando-se esses aldeamentos em áreas de administração direta do rei, exercida através de um governador geral. A maior parte das missões do Pará pertencia a esse grupo. O segundo tipo seriam os aldeamentos de donatários, localizando-se nas terras destes, tendo por corolário a intervenção direta destes proprietários, e por último, os aldeamentos dos religiosos, denominados de “doutrinas”, se destinando ao uso exclusivo dos missionários.²³⁰

Esta classificação de aldeamentos adequava-se mais à realidade franciscana. Claramente, há uma generalização por parte deste autor em colocar em análise única as formas de aldeamento das três Províncias franciscanas. Optamos por descrevê-la assim mesmo, pois, as mudanças,

²²⁸ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, 2009, p. 247; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 119-120. Sobre a repartição dos índios e a instituição de períodos de trabalho mediante salários, ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos índios no Brasil*. 2º Ed. São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1998; ARENZ, Karl Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”, pp. 52-54.

²²⁹ LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, vol. IV, 1943, p. 97. Para Karl Arenz e Diogo Silva existiam quatro tipos de missões: as fazendas, destinadas à manutenção dos colégios; os aldeamentos de serviço real, como as salinas; aldeamentos de “repartição” e os aldeamentos de “doutrina”, tendo como objetivo exclusivo a catequese. Ver ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII), pp. 34-35.

²³⁰ FRAGOSO, Hugo, OFM. Os aldeamentos franciscanos no Pará, pp. 131-132.

quando ocorreram, não alteraram significativamente a visão dos missionários sobre os aldeamentos e a relação com os indígenas que habitavam estes espaços. Poucos estudos dedicaram-se a mostrar esse trabalho missionário diário desenvolvido pelos franciscanos. Basear-nos-emos em um deles, o estudo do frei franciscano Hugo Fragoso, desenvolvido durante a década de 1980, na seara de estudos sobre a atuação da Igreja Católica na Amazônia desenvolvida pela CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina). Fragoso pauta seu trabalho em fontes que versam sobre os franciscanos, presentes em arquivos portugueses, mas principalmente nos Estatutos das três Províncias franciscanas que estiveram na Amazônia, Santo Antonio, Conceição e Piedade. Infelizmente, para o caso dos capuchos da Piedade, não nos foi possível a consulta desses Estatutos. Dessa forma, nos valeremos das descrições feitas por Fragoso.

Hugo Fragoso chama a atenção para que antes de qualquer coisa, toda a atividade missionária estava ligada às Províncias franciscanas sediadas em Portugal. Para este autor, por conta dessa ligação, os religiosos estavam como que presos por um “cordão umbilical”. Entrementes, os missionários que aqui aportavam observavam a Amazônia sob uma perspectiva portuguesa, pois vinham para ao Maranhão e Grão-Pará como “uma prestação de serviço temporário, e não como uma opção pela terra”. Na colônia, os franciscanos primeiramente respondiam ao seu Comissário regional, responsável por tudo o que se referia à vida religiosa dos missionários. Abaixo desse, vinha o Presidente das Missões, um superior subalterno, e que respondia pelas atividades específicas dos missionários. Cada Província franciscana portuguesa tinha, no Pará, os dois cargos acima referidos.²³¹

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

²³¹ *Ibidem*, p. 141.

andamento dos trabalhos desenvolvidos por esses religiosos. No Pará, os missionários deviam permanecer de cinco a dez anos, de acordo com os estatutos de cada Província, só devendo retornar a Portugal, antes desse prazo, em casos extraordinários.²³²

Passavam então os missionários aos seus primeiros contatos com os indígenas, além de iniciarem logo uma atividade que faria parte de seus trabalhos como administradores desses lugares, o descimento de índios para os aldeamentos. Foram organizadas incursões para persuadir com a ajuda dos índios já cristianizados, aqueles que ainda se encontravam em suas aldeias originais, a “descerem” para os aldeamentos, com a perspectiva de torná-los cristãos. Utilizou-se o exemplo dos que já estavam cristianizados para convencerem os demais. Mas, nem sempre essa tarefa era bem-sucedida, pois, os índios eram conhecedores dos abusos, violências e escravizações por parte dos colonos, dificultando assim o trabalho dos missionários. Os missionários incorriam grandes perigos nesses descimentos, além das dificuldades naturais das viagens²³³, mas também enfrentavam obstáculos até mesmo nos próprios aldeamentos, como veremos em exemplos em seguida.

Passada esta primeira etapa de contatos, seguia-se então outros aspectos-chave do trabalho missionário dos franciscanos. O primeiro deles era a catequese propriamente dita. O estabelecimento dos aldeamentos visava alguns benefícios para a coroa portuguesa, como a garantia da posse da terra, o favorecimento da expansão da conquista e a defesa de pontos considerados estratégicos. Por estas razões a transmissão da “doutrina” cristã aos índios, em horários regulares, todos os dias era tido como fundamental para consolidar as missões. Deveria essa “doutrina” ser repassada na língua nativa dos índios, enquanto ainda não tivessem aprendido o português. Apesar da permissão real de que se ensinasse os rudimentos da fé cristã aos índios na língua nativa, o soberano ao longo dos anos, preocupou-se em determinar que se aprimorasse o ensino da língua portuguesa nos aldeamentos.²³⁴

²³² *Ibidem*, pp. 141-142. Maria Adelina Amorim, em sua tese, demonstra, para o caso dos capuchos de Santo Antonio, como os Estatutos dessa Província já se adequavam às questões concretas da missionação, como a questão indígena, dos produtos colhidos no sertão e os assuntos sobre a língua a ser falada nas missões. A historiadora também demonstra as estratégias de aprendizagem e os estudos teológicos formadores dos antoninos que vinham para o trabalho missionário na Amazônia. Ver AMORIM, Maria Adelina. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, pp. 355-367.

²³³ FRAGOSO, Hugo, OFM. Os aldeamentos franciscanos no Pará, p. 142.

²³⁴ *Ibidem*, p. 143.

Também era considerada de primordial importância para o múnus missionário, a administração dos sacramentos e a celebração da liturgia. Olhava-se com atenção principalmente para dois deles, o batismo e a extrema-unção. Tanto que, para esses dois sacramentos, existiam recomendações especiais nos Estatutos das Províncias franciscanas. Hugo Fragoso que o afirma, não especifica a qual Província ele se refere. No caso da extrema-unção, esta deveria ser estritamente aplicada, por conta do elevado índice de mortandade de índios, principalmente durante os períodos de epidemias. Com relação à liturgia, sempre se procurava dar um aspecto de solenidade às cerimônias, para impressionar por meios visuais o gentio, em busca de uma adesão mais íntima ao cristianismo.²³⁵ Por isso veremos, mais adiante, diversos exemplos de religiosos da Piedade requerendo aos seus procuradores no reino ornamentos, paramentos para a execução solene do culto nas missões.

Outros pontos chamavam a atenção dos religiosos nos aldeamentos. Um deles era a situação moral dos índios nos aldeamentos. Defendiam assim os missionários a renúncia total, por parte dos índios dos seus “ritos gentílicos” e costumes considerados pagãos, um deles, bastante combatido, foi a nudez. Deveriam abandonar essas tradições ancestrais e adquirir os “bons costumes”. Outro ponto relevante referia-se ao chamado testemunho de vida, ou, o bom exemplo dos missionários. Estes não deveriam somente preocupar-se em dar bom exemplo, mantendo uma vida irrepreensível nos aldeamentos, mas também evitar o contato dos índios com os colonos. Esta segregação entre o gentio e os colonos foi uma das principais causas de queixas destes últimos contra os missionários, pois reclamavam que quando necessitavam do braço indígena, este era recusado pelos religiosos²³⁶, gerando alguns conflitos, como se verá mais adiante.

Um último ponto a ser discutido era o tratamento caritativo a ser aplicado aos indígenas. Esse tratamento deveria ser de forma paternal, principalmente para com os doentes. Também, esse tratamento caritativo devia manifestar-se no tocante ao sustento dos índios nos aldeamentos, que tinha que ser providenciado pelos missionários.²³⁷ Nos Estatutos recomendava-se que os

²³⁵ *Ibidem*, p. 144.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 144-145.

²³⁷ Essa conduta que deveria ser levada a cabo pelos franciscanos assemelha-se ao modo de proceder dos jesuítas, instituído a partir de um regulamento interno conhecido como *Visita*. Como já foi citado no primeiro capítulo, no século XVII, o padre Antonio Vieira produziu a *Visita*, que formava um conjunto de recomendações para os missionários acerca do trato com os índios aldeados. Esse documento denotava um duplo objetivo: fortalecer a coesão entre os jesuítas espalhados pelo “sertão amazônico” e impressionar os índios através de um comportamento

trabalhos destinados aos indígenas não fossem demasiado pesados. E até nos castigos infligidos pelos missionários aos neófitos, conforme a lógica da administração temporal que exerciam sobre os aldeamentos, os missionários não deveriam exceder-se.²³⁸ Possivelmente esses castigos e maus tratos impostos aos indígenas, tenham suscitado o levante destes contra os religiosos, como veremos a seguir. Talvez por isso também, diversos missionários acabaram sendo assassinados nos aldeamentos, casos estes que serão descritos neste tópico.

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

Uma das dificuldades enfrentadas pelos missionários se relacionava ao trato com os indígenas nas missões visto, que as relações entre esses dois agentes nem sempre foram amistosas. Um caso interessante ocorreu em 1709, na aldeia de Arapijó, que estava sob a administração dos capuchos da Piedade, relatado pelo governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Cristóvão da Costa Freire, ao rei D. João V. Informava então ao rei que, após uma visita às missões, efetuada pelo padre Inácio Roiz Távora, Visitador Geral do Bispado do Maranhão, este requereu ao governador que mandasse investigar uma pessoa que havia atado fogo em três índias da referida aldeia de Arapijó. Duas dessas índias corriam perigo de morte. Ao efetuar-se o sumário das testemunhas que depuseram no dito caso, verificou-se que o executor do castigo às índias havia sido o próprio missionário da aldeia, o padre frei João de Marvão²³⁹, religioso da Piedade. Dessa forma, o governador remetia ao rei o tal sumário de testemunhas, que demonstrava a culpa do religioso e, também, acusava a conivência do Comissário das Missões da Piedade, frei Manoel de Souzel, que não advertia e nem castigava os seus missionários subordinados.²⁴⁰ Na mesma carta, o governador informou ao rei que o Visitador Geral pedia também a averiguação do caso de um

paternal. Ver ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade*”: *Fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII)*, pp. 30-33.

²³⁸ *Ibidem*, p. 146.

²³⁹ Deve-se explicar para efeito de dirimir quaisquer dúvidas que os nomes de batismo dos frades da Piedade sempre vêm acompanhado do local do seu nascimento, enquanto que nos outros ramos franciscanos, usam o nome dos santos de sua devoção, ver AMORIM, Maria Adelina. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, p. 374.

²⁴⁰ “Carta do governador e capitão-general, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 15 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 450.

índio que havia ferido o rosto de um padre, frei José do Monte Mor, pertencente aos capuchos da Piedade, e missionário da aldeia Maturu.

Na margem das cartas geralmente era escrito o parecer do Conselho Ultramarino sobre cada caso, para o conhecimento do rei. Nesta, porém, há, além do parecer do Conselho, outro texto com algumas resoluções sobre o primeiro caso, provavelmente efetuado por um dos conselheiros, após o conhecimento do rei sobre a tal situação. Dizia o comentário que o caso das índias que haviam sido queimadas, de acordo com as palavras do governador, era escandaloso e abominável e, por conseguinte, passível de investigação para que se soubesse a verdade, com o risco de causar danos ao prosseguimento da propagação da fé católica entre os índios. Como no sumário enviado não está averiguada toda a verdade, se ordenava, pela parte do rei, que o governador mandasse que o Prelado dos Piedosos retirasse logo o missionário acusado da respectiva missão, não lhe permitindo que pregasse em outra, até ordem real, e determinando ao ouvidor geral que tirasse devassa sobre o caso.²⁴¹

Sobre o outro caso, o do padre ferido no rosto, ordenava-se ao mesmo ouvidor geral que procedesse às investigações, pois do sumário enviado, não ficava bem clara a verdade, se fora mesmo um corte, ou somente um arranhão no rosto do missionário. Deveria averiguar também se este ato praticado pelo índio não foi uma resposta a outro ato, mais excessivo, praticado pelo religioso, possivelmente castigos físicos praticados contra os índios. Pois, acreditava o autor desta consulta que os religiosos da Piedade, ao serem mandados para a edificação das missões, não cumpriam o seu papel, incorrendo assim em condutas impróprias. Segundo o mesmo, os padres arruinavam e destruíam, desta forma, o que já fora feito, sendo de pouca utilidade os missionários no Estado do Maranhão, e também em todo o Brasil. Realça ainda que o rei já estava ciente. Mais abaixo no documento, vem o parecer do Conselho, datado de julho de 1710, determinando que o missionário fosse indiciado em culpa gravíssima, devendo o Prelado da Piedade, enviá-lo ao Reino, e depois de averiguada a verdade, se procederia conforme a vontade real.²⁴²

Entretanto, não foram somente os índios que sofreram com castigos físicos impostos pelos missionários, inclusive por aqueles da Piedade. Os próprios missionários também sofreram agressões, como vimos no caso anterior, mas ocorreram casos mais graves. Alguns deles foram

²⁴¹ *Ibidem.*

²⁴² *Ibidem.*

assassinados pelos índios aldeados. Vejamos o caso em que dois missionários da Piedade, residentes na aldeia de Atumá foram assassinados, e qual a reação por parte da Coroa.

Em setembro de 1705, o Conselho Ultramarino faz uma Consulta ao rei D. Pedro II, descrevendo que o padre frei Manoel de Souzel, Presidente dos religiosos da Piedade do Estado do Maranhão, avisava ao rei, que fossem enviados mais religiosos do Reino para as missões do Maranhão, pois necessitava de missionários para o trabalho catequético. Além do mais, ele informava que os índios do aldeamento de Atumá haviam matado frei Antonio de Vila Viçosa e o seu companheiro. Em anexo a essa consulta constavam duas cartas, uma enviada pelo padre Frei Manoel de Souzel, que gerou a consulta por parte do Conselho, e outra escrita por Antonio Albuquerque Coelho de Carvalho, que havia sido governador do Maranhão. Morando no Reino, este costumava ser sempre consultado quando se tratava de assuntos relacionados ao Maranhão e Grão-Pará. Vejamos primeiramente o que diziam essas cartas em anexo, para poder assim contextualizar esse incidente, além de analisar melhor os outros assuntos que permeavam essa correspondência.

Dizia o frei Manoel de Souzel em sua missiva que, no ano de 1702, avisara ao rei com respeito a sua nomeação ao cargo de Prelado dos franciscanos da Piedade do Maranhão. Como este aviso se perdeu, tornou a enviá-lo por via da França, também informando a morte do frei Antonio de Souzel, sem, no entanto, especificar este evento triste. Em 1703, mandara outra carta ao rei informando que os “tapuias” tinham matado o frei Antonio de Vila Viçosa, e seu companheiro, no aldeamento de Atumá, ateando fogo em tudo. Complementava esta última carta, informando o estado das missões e como estavam os missionários nelas. Em seguida, reclamava que estavam em número reduzido, pois depois das mortes desses, mais dois padres perderam a vida. Dessa forma, dizia frei Manoel de Souzel, na metade das missões só havia um missionário, e não podiam viver assim, morrendo sem os sacramentos, como já havia ocorrido com um deles. Ameaçava, desta forma, que os Piedosos abandonariam algumas missões, se o rei não procurasse o Provincial no Reino e mandasse frades para suprirem essa necessidade. Avisava também que precisava do auxílio real para que ocorressem os descimentos de índios para a aldeia dos Jamundazes, e outras mais.²⁴³

²⁴³ “Carta do Presidente dos religiosos da Piedade do Estado do Maranhão, Padre Frei Manoel de Souzel, para o rei D. Pedro II”, datada de 25 de fevereiro de 1705, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”, datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

Para Antonio Coelho de Carvalho, o Prelado da Piedade não devia enviar correspondências ao rei por intermédio da França, ainda mais se tratando de assunto tão particular. Sobre a questão do assassinato do frei Antonio de Vila Viçosa, descrevia o pesar pelo assassinato deste e pedia um castigo ao gentio pela aleivosia cometida e pelo dano causado à missão do Atumá, servindo assim de exemplo para os outros índios. Quanto à falta de missionários da Piedade, aconselhava que fossem remetidos religiosos ao Maranhão, a fim de remediar esse problema.²⁴⁴

A partir da análise dessas correspondências, os conselheiros, seguiram, em sua grande maioria os conselhos de Antonio Coelho de Carvalho, sugerindo ao rei que avisasse ao Prelado da Piedade de que, por maneira nenhuma, deveria escrever ao monarca português por intermédio da França, pois assim se arriscaria revelar os segredos das cartas com assuntos relativos a Portugal, e de que daí por diante só enviasse missivas por intermédio de portugueses. Sobre o caso do assassinato dos padres, o Conselho deixava a cargo do rei a medida apropriada a ser tomada. Com relação ao pequeno número de missionários da Piedade no Estado do Maranhão, os conselheiros propunham ao rei que escrevesse ao Provincial da Piedade em Portugal para que enviasse novos sujeitos para aquela missão.²⁴⁵

Na margem desta consulta do Conselho, o rei escreveu, em março de 1706, as suas disposições quanto a estes assuntos. Primeiramente dizia que o Presidente da Piedade do Maranhão não devia mandar cartas pela França, mesmo que faltassem embarcações que viessem para o Reino. Com relação à morte do frei Antonio de Vila Viçosa, demonstrou consternação com o ocorrido e, enfim, mandava avisar ao Provincial em Portugal que enviasse missionários para o Maranhão, além de encarregar a atuação da Junta das Missões para o bom andamento e sucesso das missões.²⁴⁶

O caso dos padres assassinados no aldeamento de Atumá só terá o seu desdobramento final durante o governo de Cristóvão da Costa Freire. De acordo com uma carta enviada pelo rei, em abril de 1708, para o governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, este lhe referia que havia no seu Conselho Ultramarino uma consulta que fora enviada pela Junta das Missões, dando

²⁴⁴ “Carta de Antonio Coelho de Carvalho para o rei D. Pedro II”, datada de 16 de setembro de 1705, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

²⁴⁵ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. datada de 26 de setembro de 1705. *AHU*, Maranhão, cx. 10, doc. 1078.

²⁴⁶ *Ibidem*.

conta das missões do Pará e de uma devassa efetuada para averiguar a morte de dois padres, frei Antonio de Vila Vianna²⁴⁷ e frei Pedro de Évora, assassinados pelos índios do aldeamento de Atumá. Ordenava, assim, ao governador que averiguasse junto aos índios dessa missão, mandando que lhe entregasse aqueles que cometeram tal delito, devendo o governador castigá-los de acordo com as leis reais. E caso os índios não entregassem os culpados, deveria o governador, nesse caso, proceder à guerra.²⁴⁸

Já no ano de 1709, em outra carta enviada pelo rei ao governador Cristóvão Freire, nos é revelado que o governador havia remetido duas cartas (não encontradas), datadas de 4 de janeiro e 22 de março do ano de 1709, em que dava conta ao rei sobre como se deu a execução da ordem de castigo aos índios de Atumá que haviam assassinados os dois padres. Segundo estas cartas, ficava sabendo o rei que o governador enviara o sargento-mor Pedro da Costa Rayol, como cabo da Tropa, e por capitães Francisco Fernandes Meyra e Manoel de Braga, por serem grandes conhecedores dos sertões amazônicos. Porém, o Provedor da Fazenda não havia colaborado nas despesas, munições e mantimentos para soldados e índios que tomaram parte nessa expedição, forçando assim o governador a aceitar a proposta de Bento Gomes Correa que oferecera ajuda nas despesas e provimentos da Tropa, em troca do recebimento de índios que fossem feitos cativos na referida expedição por Pedro Rayol.²⁴⁹

Continuava dizendo o rei que ficara sabendo pelas cartas citadas que a diligência empreendida por Pedro da Costa Rayol não fora bem recebida pelos Principais dos índios, não querendo entregar os culpados de tal delito. Os indígenas atacaram a tropa de Pedro Rayol, matando um índio e ferindo outros cinco, que estavam em companhia dos soldados, o que resultou na ofensiva da tropa, matando mais de quarenta índios revoltosos e fazendo outros prisioneiros. Entre os pertences dos prisioneiros foram encontradas duas casulas, pertencentes aos religiosos mortos, dando provas da cumplicidade dos índios da missão com os infratores. Como alguns outros conseguiram fugir para uma aldeia próxima, ficara responsável o sargento-mor em buscá-los.

²⁴⁷ Na missiva enviada pelo Presidente dos religiosos da Piedade, o nome deste frei é grafado como Frei Antonio de Vila Viçosa. Acreditamos ser este o nome correto, ocorrendo talvez aqui um erro do copista que transcreveu esta carta contida no chamado “Livro Grosso do Maranhão”.

²⁴⁸ “Sobre a morte que o Gentio da Aldea do Atumá derão a dous Missionarios”. 9 de abril de 1708. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 26.

²⁴⁹ “Sobre o castigo dos Indios da Aldea do Atumá, pela morte que derão aos dous Missionarios Frei Antonio de Villa Viçosa, e Frei Pedro de Evora”. 27 de agosto de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 61.

Concluía o rei, dizendo que o governador havia feito o correto nessa expedição, fazendo guerra a estes índios que não quiseram entregar os culpados das mortes dos missionários, e que procedesse à aplicação das leis aos que foram presos em poder das casulas dos missionários, pois se supunha que seriam estes os verdadeiros culpados do crime. Também mandava agradecer a Bento Gomes Correa pelo serviço prestado em dar todo o necessário para a guerra.²⁵⁰ Também foi remetida pelo rei, uma carta ao ouvidor geral e Provedor da Fazenda da capitania do Pará²⁵¹, na mesma data daquela enviada ao governador, ordenando que desse a razão pela qual se recusou a oferecer os recursos necessários da Fazenda Real à expedição enviada por Cristóvão Freire contra os índios de Atumá, já que sem tais despesas não seria possível o andamento da expedição.²⁵²

Essa guerra efetuada contra os índios aldeados que haviam assassinado os dois padres da Piedade continuou, portanto, a constar nas correspondências trocadas entre a metrópole e a colônia, como mostra a intimação do rei ao ouvidor geral da capitania do Pará, sobre a recusa deste em socorrer com proventos à referida expedição.

Outra missiva enviada ao governador Cristóvão da Costa Freire, o rei se refere à resposta enviada por Antonio da Costa Coelho, dizendo que o Provedor da Fazenda Real, no dia 2 de fevereiro de 1710, declarara a não liberação das despesas para a preparação da expedição, que iria fazer guerra aos índios Periquizes²⁵³ que haviam matado os dois missionários da Piedade, por não lhe ter sido mostrado a ordem real para esta expedição. Conforme a carta do rei, mesmo com dúvida, o Provedor preparara a tropa com doze canoas da Fazenda Real, tendo por cabo o sargento-mor Pedro da Costa Rayol, e que, depois de terem chegado ao sertão, começara a remeter várias canoas com índios, entregando alguns deles ao Provedor, por serem destinados aos quintos reais. Sendo vendidas as ditas “peças”, o sargento-mor entregara ao Almojarife a importância da venda, que foi de um conto e quinhentos e trinta e dois mil réis. A carta não menciona, no entanto, o número exato dos índios vendidos, muito menos o valor exato dos gastos da tropa e a forma de repartição, nem se achando nenhum registro dos tais índios feito pelo

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Pela maneira como o rei inicia a carta fica evidente que o ouvidor geral ocupava dois cargos.

²⁵² “Sobre dar a razão que teve para não concorrer para a despeza dos mantimentos e munições dos Soldados e Indios que forão na Tropa castigar os Indios da Aldea do Atumá cúmplices nas mortes dos dous Missionarios”. 27 de agosto de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 62.

²⁵³ Nota-se que nesta carta especifica-se qual etnia indígena estava presente na aldeia do Atumá.

escrivão, missionário ou cabo da dita tropa. Essa ação contrariava as disposições reais sobre esse procedimento, além da falta de exame daquilo que pertenceria aos quintos reais.²⁵⁴

Ordenava, em seguida, o rei que o governador observasse, como também os seus sucessores, esta disposição, pois a despesa era paga pela Fazenda Real, através de seu Provedor, que era a pessoa apropriada para saber como se fazia esses pagamentos, além de ser avisado de quem partia a ordem para o empreendimento das despesas, no caso uma ordem real. Se isso não ocorresse, causaria prejuízo à Fazenda Real, pois descumpria-se o que previa o regimento da Fazenda. Informava ainda que os quintos reais advindos das “presas” (índios aprisionados) deveriam ser passados por certidões emitidas pelo cabo da tropa, sendo essas “presas” trazidas à presença do governador e do mesmo Provedor da Fazenda, para que fossem apontadas como destinadas ao quinto real. Em caso de ausência do governador, o Provedor resolveria tudo de acordo com as resoluções reais.²⁵⁵

Acompanhamos nesse caso a resposta dada pela Metrópole, através de suas autoridades coloniais, ao fato do assassinato de dois frades da Piedade. Não encontramos nesses documentos referências que explicassem a motivação que levou os índios da aldeia de Atumá a levantarem-se contra os frades. Podemos inferir que fosse uma possível reação a algum tipo de maus tratos ou a castigos infligidos aos índios por desobedecerem às obrigações do cotidiano do aldeamento. Porém, tanto este caso, como o anterior, do padre que tinha tido o rosto cortado por um índio ilustram uma situação bastante interessante do ponto de vista da administração dos aldeamentos religiosos: a reação, ou resistência dos indígenas aldeados. Não é nossa intenção fazer um estudo pormenorizado dos indígenas habitantes das missões. Entretanto, cabe uma pequena reflexão acerca destes “levantes” praticados pelos indígenas.²⁵⁶

²⁵⁴ “Sobre varios particulares pertencentes á guerra que mandou fazer ao gentio da nação Periquizes pela morte que derão a dous Religiozos da Piedade”. 3 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 82.

²⁵⁵ *Ibidem*. O provedor da Fazenda Real do Pará também foi notificado pelo rei sobre o procedimento a ser tomado, caso a situação se repetisse. Determinava o rei que o Provedor deveria tirar devassa do desvio dos quintos reais, advindos da venda das “presas” retiradas do sertão, por ocasião da guerra contra os Periquizes, e que procedesse contra os culpados desse caso, se houvessem. E avisava que ordenara ao governador e seus sucessores que observassem a disposição do Provedor da Fazenda, exceto no caso de diminuição de canoas, que não teria cabimento, pois, quando a guerra é determinada pelo rei, é de interesse da Coroa a obtenção dos quintos oriundos dessa guerra. “Para o Provedor da Fazenda real do Pará”. 3 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 83.

²⁵⁶ Para efeito de conhecimento, o padre jesuíta João Daniel no século XVIII, também se refere ao comportamento inapropriado de alguns missionários como motivo para reações imprevisíveis dos indígenas. Ver DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004, pp. 299-301. Agradeço a indicação feita pelo professor Karl Arenz.

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

[...] choque e tensão que pode adoptar contornos variados, devemos assumir com certa naturalidade o surgimento de vias alternativas de gestão de poder, quer na direcção da satisfação dos intentos dos grupos que detém o poder dominante – neste caso económico, social e político –, quer buscando formas de lhe resistir, tanto perifericamente, como abrindo caminho para a sua suplantação.²⁵⁷

Para o referido autor, já certa historiografia que era habituada a ver nos grupos sociais menos favorecidos, especialmente os indígenas, o papel de vítimas da história, surgindo atualmente trabalhos que mostram que estes possuíam voz ativa, particularmente na perspectiva de construção dos poderes coloniais. Assim, os estudos das comunidades indígenas revelam estas como “participantes dinâmicos de um processo histórico cuja leitura tem sido, também ela, cada vez mais contextual”.²⁵⁸ Dessa forma, ao analisar esses processos de resistência, Rui Coelho os divide em categorias. Utilizaremos a primeira delas denominada de “resistência violenta”. O referido autor destaca três elementos dentro da “resistência violenta”: a guerra, as fugas e deserções e as revoltas.²⁵⁹ A análise de Rui Coelho nos auxilia na compreensão sobre a dimensão da atitude tomada pelos indígenas que feriram/mataram os padres da Piedade a partir do seu olhar sobre as revoltas.

Entendendo revolta, a partir da concepção de Antonio Hespanha, como uma “atitude de ruptura violenta tendente à reposição de uma ordem pré-estabelecida, entretanto violada”, Rui Gomes nos mostra que os fundamentos de uma revolta vão além das crises de abastecimento ou de agravamento de uma determinada carga fiscal, principalmente para o caso dos índios aldeados.

²⁵⁷ COELHO, Rui Gomes. “Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)”. *Anais de História de além-mar*. Lisboa/ Ponta Delgada, vol. X, 2009, p. 131.

²⁵⁸ *Ibidem*. Neste ponto Rui Gomes Coelho enumera três principais obras que marcariam essa “virada” historiográfica: DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000; SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002; COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Tese de Doutorado (História), São Paulo: USP, 2005.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 134-152.

Os indígenas tinham como pretexto para levantes, sobretudo o desrespeito de colonos e autoridades aos seus hábitos culturais, e um sentimento de unidade étnica.²⁶⁰

Mas olhando de perto o caso dos índios que se levantaram contra os missionários Piedosos, mesmo que não fosse um levante mais organizado, pois iniciado, possivelmente, a partir de uma reação espontânea, podemos acrescentar à análise feita por Rui Gomes, que os índios também se rebelaram contra os possíveis abusos e excessos de poder cometidos pelos religiosos nos aldeamentos. Esse comportamento violento atacando um símbolo religioso – o missionário –, pode ser entendido como um modo de reação a todo o sistema colonial e a forma como os indígenas se viam inseridos nesse sistema. Corroborar para isso a atitude dos indígenas do aldeamento que decidiram não entregar os possíveis culpados, sofrendo assim uma guerra ofensiva por parte das autoridades coloniais. A recusa obstinada resulta em um conflito armado, que termina com a prisão dos possíveis infratores do delito que estavam em poder dos pertences dos religiosos, além da escravização e da morte de muitos índios.

Há de ser ressaltado também um aspecto nesses “levantes” índios contra os missionários, todos se concentraram na primeira década do século XVIII. Perguntamo-nos o porquê dessa incidência de casos ocorrerem durante esse período, e como não encontramos respostas nas fontes, deduzimos algumas possibilidades. Uma delas talvez se relacione com a inexperiência destes Piedosos no trato com os indígenas amazônicos. Essa falta de habilidade sobre o cotidiano dos aldeamentos levaram os religiosos a, possivelmente, cometerem excessos, desagradando aos indígenas. Também podemos deduzir que os Piedosos seriam rigorosos demais em castigos infligidos aos índios, suscitando pequenas “revoltas”. Infelizmente, não podemos afirmar com firmeza tais deduções, haja vista, a ausência de fontes que nos confirmem tais suposições.

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

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 148-149.

militares, como veremos mais adiante. Citemos o caso do frei Pedro do Redondo para ilustrar uma situação em que ocorreu um conflito entre um militar responsável por uma casa forte e um missionário, responsável por um aldeamento, que resolve não atender ao pedido deste militar.

De acordo com uma carta enviada pelo governador Cristóvão da Costa Freire ao rei D. João V, este informa que teve notícia de que o alferes tenente da Casa Forte do rio Negro, Balthazar Álvares Pestana, obteve informações de que os castelhanos de Quito haviam chegado ao sertão do rio Solimões. Receando que estes tentassem invadir a casa forte, havia pedido socorro de munições e soldados ao cabo da Fortaleza do Tapajós. Este, querendo ajudar, enviou o sargento Joaquim Pereira até a aldeia de Gurupatuba para pedir alguns índios ao missionário responsável por ela. Porém, o sargento ouviu como resposta do missionário frei Pedro do Redondo, religioso da Piedade, que não haveria de ceder os tais índios, além de palavras injuriosas com as quais o religioso o destratava. E completava o missionário, dizendo que a guerra, caso ocorresse, se daria no distrito dos religiosos do Carmo, cabendo a estes ceder os índios, não fazendo a concessão sem que houvesse uma ordem expressa do seu Prelado que, naquele tempo, estava na cidade de Belém.²⁶¹ Concluía o governador, afirmando que não foi enviado o socorro ao alferes-tenente da Casa Forte do rio Negro por não haverem índios que remassem as canoas, acrescentando que poderiam ter ocorrido muitos danos, caso os castelhanos viessem invadir a referida fortificação. Assim, o governador pedia ao rei que advertisse os religiosos sobre este caso e lhes mostrasse como deveriam proceder com relação ao serviço real.²⁶²

A partir dessa denúncia, o rei envia duas cartas ao governador Cristóvão da Costa Freire, em 1710, para que este ordenasse o recolhimento do frei Pedro do Redondo para o reino. Na primeira, informava que mandara ao Prelado da Piedade que enviasse o frei Pedro do Redondo na primeira embarcação que estivesse disponível e que, chegando à capital, fosse enviado para o convento mais “retirado, e distante que tiver na sua Província, para que veja, que este castigo se lhe dá pela culpa em que incorreu”. Também orientava ao Prelado que advertisse aos seus religiosos para que, quando fossem solicitados índios para os serviços reais, se cumprisse a solicitação imediatamente, pois caso contrário, estariam descumprindo as ordens reais. Assim,

²⁶¹ “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 22 de dezembro de 1709. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 440.

²⁶² *Ibidem*.

esperava o rei, que o governador fornecesse notícias se o Prelado havia enviado frei Pedro do Redondo.²⁶³

Um mês depois, em segunda carta, o rei ordena novamente o recolhimento do frei Pedro do Redondo, ofertando uma solução mais urgente. Sugeria então ao governador que, caso o navio que estava indo ao Pará não tivesse capelão para vir na viagem de volta a Portugal, colocasse frei Pedro do Redondo como capelão, para vir melhor acomodado; e se já houvesse capelão no dito navio, deveria ordenar ao Provedor da Fazenda Real que lhe desse todo o necessário para a viagem e passagem livre por conta da Fazenda, pois, visto que os religiosos da Piedade eram pobres, não teriam como suprir essas despesas.²⁶⁴

Porém, esta determinação não foi obedecida imediatamente. Quase dois anos após o envio da ordem para que fosse remetido ao reino, o frei Pedro do Redondo ainda permanecia na capitania do Pará. Em outra missiva enviada ao governador, dizia D. João V que havia recebido uma carta do Comissário dos religiosos da Piedade, datada de 28 de julho de 1711, informando que já retirara o frei Pedro do Redondo da missão em que residia, para embarcar para o reino. Todavia, o frei achava-se doente, impossibilitando o seu embarque imediato. Ordenava então o rei, que o governador deveria fazer embarcar o religioso quando este estivesse livre de suas moléstias.²⁶⁵

O que se pode compreender a partir da atitude do frei Pedro do Redondo e da resolução, imposta pelo Conselho Ultramarino, determinando a sua expulsão da colônia? Primeiramente, a atitude do frei Pedro do Redondo demonstra um comportamento ativo perante os agentes coloniais, contrariando uma ideia de passividade dos franciscanos inseridos projeto de expansão do Império português. O frei adota uma postura de desobediência e afrontamento às decisões

²⁶³ “Os prelados das Missões não podem recuzar os Indios que o serviço do Rei exija”. 7 de julho de 1710. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), doc. 89, p. 131. Esta carta do rei também se encontra no “Livro Grosso do Maranhão” e nos anexos de um ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, datado de 1755. Ver “Sobre se lhe ordenar faça embarcar na primeira embarcação para este Reino ao Missionario Frey Pedro de Redondo, pela negação e inobediencia que fez em não dar os Indios que se lhe pedirão para o serviço Real”. 7 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 75; “Carta do rei, D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire” (cópia), datada de 7 de julho de 1710, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

²⁶⁴ “Sobre se lhe recommendar remetta no primeiro Navio que d’aquelle Estado sahir para este Reino a Frey Pedro de Redondo, para se lhe dar o castigo igual á culpa em que incorreu pela negação que fez dos Indios sendo-lhe pedidos para o meu serviço”. 13 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 85.

²⁶⁵ “Sobre remetter para este Reino a Frei Pedro de Redondo”. 27 de janeiro de 1712. *ABN*, vol. 67 (1948), pp. 99-100.

reais, primeiramente ao recusar-se de ceder os índios e, depois, ao esquivar-se de embarcar para o reino. Essas atitudes, como as do frei Pedro do Redondo, são “oposições direcionadas aos representantes do poder régio, em nenhum momento esses frades vão tentar atingir a Coroa”.²⁶⁶ Relacionam-se a fatores políticos e econômicos, como nesse caso, que envolvia a mão de obra indígena dos aldeamentos.

O motivo alegado para o seu não embarque, por encontrar-se doente, também foi um recurso utilizado por alguns capuchos da Piedade no contexto da expulsão da Província, em 1759, durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado.²⁶⁷ Provavelmente, frei Pedro do Redondo utilizou-se desse artifício na tentativa de ludibriar a decisão do Conselho Ultramarino. A determinação repressiva imposta pelo Conselho Ultramarino, e confirmada pelo monarca, parte do pressuposto da gravidade da infração cometida pelo frei. Essa infração, a recusa de ceder índios requeridos para a defesa de territórios fronteiriços com os domínios espanhóis, incorria em desobediência grave, pois a atitude do frei colocava em risco a própria soberania lusa sobre os territórios amazônicos, levando a uma fragilização da força portuguesa perante o adversário ibérico. Por isso, a atitude enérgica, rígida e quase que instantânea do Conselho Ultramarino e do rei contra frei Pedro do Redondo.²⁶⁸

Todavia, nem sempre os religiosos da Piedade foram caracterizados como desobedientes, ou abusivos aos olhos dos comandantes das fortalezas localizadas no interior da capitania do Pará. Ainda durante o governo de Cristóvão da Costa Freire, este enviou carta ao rei, elogiando o comportamento do padre Comissário da Província da Piedade, frei Manoel de Moura. Informava ao rei que havia falado com o dito frei Manoel de Moura sobre a possibilidade da mudança de local do aldeamento de Maturu para próximo da Casa Forte do rio Trombetas, para que os soldados daquele espaço (que também possuía um presídio) pudessem ter “pescadores, e braços para remarem as canoas em que iam buscar farinha, e outros serviços reais”. Após esse pedido, o

²⁶⁶ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 109.

²⁶⁷ Ver MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. “*Desobedientes e absolutos*”: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado, pp. 98-100.

²⁶⁸ Roberto Zahluth de Carvalho Junior em sua dissertação de mestrado, também refere este caso do frei Pedro do Redondo. Ver CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, pp. 127-128.

Padre Comissário ordenou que fosse executado tal procedimento, estipulando o prazo até o Natal daquele ano (1712), para que o aldeamento fosse estabelecido próximo da Casa Forte.²⁶⁹

Ao finalizar a correspondência, o governador elogiou a postura do padre Comissário frei Manoel de Moura, afirmando que este em todos os serviços reais empregava grande zelo, porém enfrentava um grande obstáculo, que era a falta de missionários para trabalharem nas missões da sua Província. O governador aproveita, assim, a oportunidade para pedir ao rei que mandasse na primeira ocasião alguns religiosos para acudirem à Missão dos Capuchos da Piedade, sob a responsabilidade do frei Manoel de Moura.²⁷⁰

Com relação a este pedido, concernente ao envio de mais religiosos da Província da Piedade, o monarca respondeu ao governador, informando que já havia mandado ordem ao Provincial dos religiosos da Piedade, em Portugal, que enviasse alguns de seus membros para acudirem aos seus irmãos que estavam na capitania do Pará.²⁷¹

Entretanto, os elogios proferidos pelo governador alguns anos antes, deram mais tarde, lugar a queixas ao rei sobre um pedido que tinha feito ao padre Comissário frei Manoel de Moura para que mandasse um missionário trabalhar no aldeamento que ficava junto à Casa Forte do rio Trombetas. Ao receber uma resposta negativa do Comissário, que se justificava dizendo que não possuía religiosos suficientes para prover os aldeamentos que pertenciam a sua administração, o governador queixou-se ao rei. Como resposta a esse ato de desobediência, segundo a ótica real, D. João V ameaçou por escrito o Provincial da Piedade em Portugal, determinando que mandasse os religiosos necessários para acudirem às missões do Maranhão da sua repartição, e que se não o fizesse, mandaria tirar da administração dos Piedosos as suas missões e as entregaria a missionários de outra ordem religiosa que dispusessem de membros para esse serviço.²⁷²

Assim, o rei deixava o governador em alerta para que tomasse conhecimento desta resolução referente à recusa dos Padres da Piedade em enviar religiosos para as missões, sob o pretexto de

²⁶⁹ “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 9 de agosto de 1712. *AHU*, Pará, cx. 6, doc. 490.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ “Sobre a falta que há de Missionarios da Provincia de Nossa Senhora da Piedade”. 17 de janeiro de 1713. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 112.

²⁷² “Sobre o commissario dos Religiozos da Piedade não mandar hum Missionario que o Governador lhe pedio da parte de Sua Magestade para hua Aldea com pretexto da falta de Religiozos se lhe ordena escolha de outras Religiões aquelles sугeitos que entender podem ser uteis para este ministerio não os danos aquelle Commissario sendo requerido”. 5 de junho de 1715. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 128.

faltarem religiosos para tal função. O monarca recomendava, confirmando a ameaça que fizera ao Provincial da Piedade de Portugal, que, se fosse necessário, o governador deveria escolher missionários de outra ordem religiosa que fossem mais úteis para esta função, não causando prejuízos ao serviço real.²⁷³

É interessante esse caso de mudança tão rápida de atitude do governador do Maranhão e Grão-Pará. Primeiramente, elogia e até mesmo chega a interceder pelos Piedosos, para logo depois reclamar quando a sua solicitação não foi atendida. Novamente é Roberto Zahluth que nos ajuda a entender essa situação. Segundo esse historiador, os capuchos (englobando as três Províncias) criaram laços com diferentes agentes e assumiram uma multiplicidade de posturas quanto à questão da administração dos aldeamentos indígenas. De fato, ao criarem mecanismos que os auxiliaram na formatação de redes de relação no espaço colonial amazônico, os franciscanos podiam manter tanto relações de conflito, como também de alianças, de acordo com o fosse conveniente.²⁷⁴

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

Além destes casos de assassinatos, castigos e constantes reclamações dos Piedosos quanto à falta de missionários, estes religiosos também enfrentavam problemas relacionados à escassez de mantimentos, ornamentos para as igrejas das missões e de vestimentas para o seu uso diário. Com relação ao sustento dos missionários nas missões, percebemos que os religiosos enfrentavam

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, pp. 100-101.

problemas graves com a escassez de alimentos, interferindo no andamento dos seus trabalhos. Em carta endereçada ao governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, o rei mostrou ciência de uma missiva enviada pelo dito governador datada de 21 de agosto de 1720, sobre um requerimento feito pelo Presidente das Missões da Província da Piedade, frei João de Marvão. O frade pedia a permissão para descer alguns índios do sertão, para que pudessem trabalhar na fabricação de farinha, que era necessária para o sustento dos missionários, por não poderem tirar essa fabricação das suas esmolas (rendas advindas do Reino). Dizia o rei que esta mercê pedida se podia conceder por conta do serviço das missões e da pobreza de sua ordem, concordando com o parecer do governador, permitindo ao missionário que procedesse ao descimento de alguns casais de índios para o fim justificado.²⁷⁵

Além desta escassez de alimentos que fragilizou a manutenção dos padres nas missões, estes também sofriam com a falta de ornamentos (castiçais, estátuas, retábulos e sinos), paramentos casulas, estolas), atrasos nos pagamentos de suas cômputas, além de gêneros e produtos que recebiam do Reino (vinho para missa, hóstias, cera, azeite), como forma de sustento da Missão.

Em requerimento feito pelo Procurador Geral da Província da Piedade, frei Manoel de Quintos, este se queixava ao rei, dizendo que a sua Província administrava nove aldeamentos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, e que recebera uma monção do Presidente das Missões da Província da Piedade, informando que estes se achavam sem ornamentos capazes para a realização de missas. Pedia assim ao rei que mandasse dar nove vestimentas (acreditamos ser vestimentas litúrgicas) e nove frontais de Damasco²⁷⁶ para os citados aldeamentos, servindo em cor branca e vermelha.²⁷⁷

Alguns meses depois, voltava frei Manoel de Quintos a requerer ao rei as vestimentas para a missão dos capuchos da Piedade do Pará. À margem deste documento há um pequeno parecer do Conselho informando que, caso houvesse a expressa ordem do monarca para que a petição do frei

²⁷⁵ “Carta do rei, D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama” (cópia), datada de 29 de março de 1724, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

²⁷⁶ Tipo de tecido. Usado para revestir a frente do altar.

²⁷⁷ “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, frei Manoel de Quintos, para o rei D. João V”, com datação anterior a 15 de janeiro de 1725. *AHU*, Pará, cx. 8, doc. 740.

Manoel de Quintos fosse atendida, deveria se acatar o pedido do suplicante, enviando os ornamentos necessários.²⁷⁸

Alguns anos mais tarde, era a vez do frei Alexandre de Portel, Comissário Provincial da Piedade no Estado do Maranhão e Grão-Pará, de reclamar com relação à falta de ornamentos, objetos litúrgicos e até mesmo de imagens de santos nas missões dos Piedosos. Informava o frei Comissário ao rei que, visitando os aldeamentos administrados por sua Província, no ano de 1742, achou as igrejas “com bastante indecência por falta de ornamentos para se celebrar o Santo sacrifício da Missa”, por já estarem bastante antigas, sem os missais, estando assim incapazes para as celebrações religiosas. Uma delas, intitulada São João Batista (acreditamos ser a igreja do aldeamento de Cameté), necessitava urgentemente de outra imagem do santo que dava nome à igreja.²⁷⁹

Este requerimento do frei Alexandre de Portel obteve uma resposta, não muito amigável, do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Félix Gomes de Figueiredo. Respondeu o Provedor da Fazenda que os índios que estavam aldeados nas missões dos Piedosos, pouquíssimos serviços prestavam ao rei e aos colonos, pois só serviam aos missionários dos ditos aldeamentos. Sugeria então o Provedor, em tom irônico, que os religiosos tirassem uma parte dos lucros obtidos com a extração dos produtos do sertão e os aplicassem na “compostura” das igrejas dos aldeamentos, sendo visível aos indígenas a utilização de uma parte de seus trabalhos, revertidos em benefício das missões. Alegou ainda que os outros religiosos procediam dessa forma com relação a ornamentação das suas igrejas.²⁸⁰

Mas, além da reclamação referente à falta das vestimentas e objetos relacionados às celebrações religiosas, os religiosos da Piedade também remetiam ao reino as suas queixas com relação ao envio de produtos da colônia para o Portugal e vice-versa. Estes produtos serviam, segundo a justificativa dos próprios religiosos, para o sustento da missão. Neste contexto reclamam também o atraso nos pagamentos de suas cômruas (subsistência de clérigo).

²⁷⁸ “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, frei Manoel de Quintos, para o rei D. João V”, com datação anterior a 8 de janeiro de 1727. *AHU*, Pará, cx. 10, doc. 874.

²⁷⁹ “Requerimento do missionário apostólico e Comissário Provincial dos religiosos da Piedade, frei Alexandre de Portel, para o rei D. João V”, com datação anterior a 18 de maio de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2412.

²⁸⁰ “Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Félix Gomes de Figueiredo, para o rei D. João V”, 29 de novembro de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2484.

Em carta enviada ao governador do Maranhão, o rei informava sobre uma petição feita pelo Provincial da Piedade (enviada em anexo ao governador), em que esse requeria que fossem declarados livres de direitos os gêneros que os seus religiosos dos conventos do sertão (este termo está expresso na carta) traziam para Belém e remetiam para o reino. Para que, assim, desses produtos coletados pudessem vir de Portugal as coisas necessárias para o culto divino e para a subsistência dos religiosos.²⁸¹ Vejamos o que dizia a petição do Provincial da Piedade.

Informava o Provincial da Piedade que ele tinha no Estado do Grão-Pará os religiosos que se faziam precisos para prover um convento e um hospício (Convento do Gurupá e Hospício de São José, em Belém) e as missões, assistindo em cada uma delas dois missionários. Apontava que suas missões totalizavam dez, mais duas doutrinas. A fim de que nunca houvesse falta de missionários nas ditas missões, sempre deveria ser mantido bastantes religiosos para que, quando ocorressem intempéries como doenças, mortes de frades, ou quaisquer incidentes, sempre se agilizasse rapidamente o envio de outros religiosos para ocupar as vagas deixadas. E como o rei mandava pagar para cada um dos missionários assistentes das missões vinte e cinco mil réis para a sua subsistência (côngrua). Mas como não havia esmolas para os religiosos da Piedade no Pará, não sendo possível, dessa forma, sustentar os missionários que residiam no convento e no hospício, pedia então o Provincial a mercê de que fossem isentos de pagarem direitos (taxas) sobre os gêneros que traziam do sertão e que remetem para o reino. Esse pedido de isenção objetivava que, com a venda dos gêneros, fossem enviados os mantimentos necessários para a conservação e subsistência dos religiosos no Pará.²⁸²

Justificava o Provincial o seu pedido através da mercê concedida pelo rei, livrando de tais taxas os franciscanos de Santo Antônio do Pará, e os da Soledade em Cabo Verde. Dessa forma, eles também se achavam também dignos de receberem tal graça, por estarem embaçados nas mesmas razões apresentadas pelas Províncias que já tinham sido agraciadas com tal benefício, e também por ser a sua Província “da imediata proteção de Vossa Majestade”.²⁸³ É interessante este

²⁸¹ “Carta do rei, D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco” (cópia), datada de 18 de abril de 1742, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

²⁸² “Petição do Provincial da Piedade, para o rei D. João V” (cópia), sem data, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

²⁸³ *Ibidem*.

último dado fornecido pelo Provincial para justificar o seu pedido. Inferimos aqui que o Provincial faz uma alusão ao próprio estabelecimento dos capuchos da Piedade em Portugal, ainda durante o século XVI, já que os Piedosos se estabeleceram em terras portuguesas, sob a proteção dos Bragança, instaurada pelo Duque D. Jaime. Maria Adelina Amorim chega a afirmar que “a história deste ramo capucho é longa, reclamada de peripécias e de apoios aristocráticos de monta, como os que D. Teodósio II, sétimo Duque de Bragança, proveu à ordem dos Piedosos”.²⁸⁴ Portanto, o Provincial invocava esse passado para revelar uma ligação mais íntima entre os Piedosos e os monarcas portugueses da casa de Bragança.

Determinava o rei então que o governador informasse, mediante um parecer, o número de religiosos que a Província da Piedade possuía e também, da Província a qual se já havia concedido tal isenção (no caso a de Santo Antonio), além de relatar sobre o modo como eles praticavam nas missões.²⁸⁵ Infelizmente, novamente não conhecemos o desfecho deste caso por falta de documentos que pudessem nos possibilitar inferir sobre a decisão do rei.

Em um requerimento feito, provavelmente no ano de 1746, pelo Procurador Geral da Província da Piedade e de suas Missões, frei José de Borba, ficamos sabendo dos parques mantimentos que os religiosos Piedosos recebiam para serem utilizados pelos seus membros nos aldeamentos que administravam. De acordo com o Procurador Geral da Piedade, já havia se passado ao reino uma ordinária com o pedido do envio “de meia pipa de vinho, meia de azeite, um barril de farinha, uma arroba de cera lavrada e sessenta varas de burel”, tudo isto para uso dos padres do Convento de São Francisco do Gurupá. Estes produtos foram distribuídos a partir deste convento para o provimento das outras missões dos Piedosos. Entretanto, para a condução dos ditos gêneros, sempre se costumou dar as taras (impostos) à Fazenda real, e como no ano anterior ao envio deste requerimento (possivelmente o ano de 1745) não se pagou as tais taxas por

²⁸⁴ AMORIM, Maria Adelina. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, p. 339.

²⁸⁵ “Carta do rei, D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco” (cópia), datada de 18 de abril de 1742, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691. Também se encontra nesse anexo uma carta do Comissário Provincial de Santo Antonio, Frei Lourenço de Jesus, datada de 5 setembro de 1742, informando que recebeu isenção de duzentas arrobas de gêneros. Porém, com a divisão de sua Província em duas, originando a da Conceição, a isenção também foi dividida, com cada uma tendo cem arrobas. Acrescentava que possuía trinta e quatro missionários atuando no Estado. Também nesse anexo se encontra a lista dos religiosos, dos conventos, das missões e doutrinas que administravam os padres da Piedade. Nesta lista constam os nomes de 35 membros da Província da Piedade que estavam na Missão do Pará. A lista completa será disposta no final desta dissertação.

haverem dúvidas quanto ao pagamento das taras, originou-se uma dúvida referente ao pagamento dos impostos.

Tal imbróglgio gerou uma consulta do Conselho Ultramarino, que opôs o pedido do Procurador Geral da Piedade e os conselheiros do rei. Essa oposição iniciou-se, porque o rei ainda não havia solucionado a questão, o que levou ao Procurador Geral a pedir ao monarca a concessão do envio de tais gêneros. De fato, pois os navios que iriam ao Pará já estavam próximos de partir e os religiosos nas missões padeciam pela falta destes produtos (especificados como “esmolas”). Os produtos foram sem os pagamentos das taras. Caso fosse resolvido que os religiosos pagassem tal tributo, o fariam após o recebimento, visto que o Procurador alegava o caráter de urgência do recebimento dos gêneros. Porém, à margem do documento, com data de 22 de março de 1747, o Conselho especificava que os religiosos deveriam pagar as taras enquanto o monarca não concedia as mercês que pediam. Esperavam assim os conselheiros pela resolução que o rei daria a esse caso.²⁸⁶

Esse caso ainda irá prosseguir, quando novamente frei José de Borba escreve reclamando da conduta do tesoureiro do Conselho Ultramarino que não queria pagar as cômputas relativas ao Hospício de São José, por este não se achar na folha de pagamento. Informava o frei que já possuía do rei uma provisão concedendo a mercê para o envio dos gêneros pedidos (burel, cera lavrada, vinho, azeite e farinha) e que esses produtos se destinavam ao Convento da Fortaleza de Gurupá e, também, ao Hospício de São José.²⁸⁷

A resolução deste caso veio com a resposta do tesoureiro do Conselho Ultramarino, Antonio Caetano da Silva. Este afirmou que não pagara as ordinárias dos gêneros pedidos por não ter recebido nenhum despacho do rei ordenando o pagamento dos ditos gêneros para o Hospício de São José, pois este não constava na relação dos conventos que recebiam os pagamentos. Assim, pedia que o rei lhe enviasse um despacho ordenando tal pagamento lançando desta maneira o nome do Hospício na folha de pagamento, para que pudesse efetuá-lo, evitando mais problemas.²⁸⁸

²⁸⁶ “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 28 de março de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2700.

²⁸⁷ “Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 8 de julho de 1747. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2763.

²⁸⁸ “Carta do tesoureiro do Conselho Ultramarino, Antonio Caetano da Silva, para o rei D. João V, 22 de agosto de 1747. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2767.

Alguns anos mais tarde, o Procurador Geral, frei José de Borba, novamente requere ao reino mantimentos para o provimento das missões dos Piedosos no Grão-Pará. Em um aviso do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real ao Presidente do Conselho Ultramarino, Marquês de Penalva, este descreve que ao rei foi enviado um pedido do frei José de Borba para que fossem remetidas ao Grão-Pará algumas coisas para o uso diário dos missionários e também dos ofícios divinos como “um barril de azeite, seis de vinho, um caixote com cera e hóstias e uns hábitos”, pois os religiosos estavam necessitados de tais produtos. Assim, notificava ao Conselho para que emitisse ordem para que se pudessem embarcar os referidos gêneros no navio dos casais, emitindo a licença para o capitão da embarcação, especificando que o envio de tais produtos não traria prejuízo, nem à embarcação e nem a seus passageiros.²⁸⁹

O pedido de embarcar produtos do reino para a colônia volta a ser assunto de correspondências dos capuchos da Piedade na década de 1750, quando o Procurador Geral do Convento e Missões da Província do Maranhão, frei Agostinho de Évora requer uma licença real para levar em um navio que estava indo para Belém do Pará “uma pipa de vinho e um caixote com duas arrobas de cera, outro com dois canudos de hóstias e um barril com queijos e paios”. Justificava o pedido pelo motivo de estarem os missionários no Pará “muito faltos de alguns provimentos deste reino, especialmente cera, vinho e hóstias”.²⁹⁰

Com relação às cômputas pagas aos missionários, compilamos algumas fontes que nos mostram a insatisfação dos Piedosos quanto ao atraso/falta desses ordenados. Frei José de Borba, Procurador Geral da Província da Piedade e das Missões, reclamava no ano de 1746 acerca da demora do pagamento das cômputas (no valor de vinte e cinco mil réis para cada padre) dos seus missionários, pois não podiam assim comprar “as coisas necessárias para o Sacrifício da Missa, cura dos enfermos, e mais necessidades”.²⁹¹

²⁸⁹ “Aviso do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, para o Presidente do Conselho Ultramarino, Marquês de Penalva”, datado de 26 de janeiro de 1752. *AHU*, Maranhão, cx. 32, doc. 3293. Há em anexo, um pequeno bilhete, datado de 26 de junho de 1752, provavelmente do Conselho Ultramarino, dando ciência e mandando que se cumprisse o aviso emitido por Diogo de Mendonça Corte Real.

²⁹⁰ “Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 1 de junho de 1754. *AHU*, Pará, cx. 36, doc. 3398.

²⁹¹ “Requerimento do Procurador Geral da Província da Piedade e das Missões, frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 16 de agosto de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2736.

Já na década de 1750, outro Procurador Geral da Província da Piedade, o já mencionado frei Agostinho de Évora, envia carta ao rei reclamando o pagamento das cômguas dos missionários Piedosos, utilizando-se das mesmas justificativas do frei José de Borba.²⁹² Em 1755, frei Agostinho envia nova missiva solicitando o pagamento de despesas de viagens efetuadas por seis religiosos Piedosos que partiram do reino em direção às missões do Grão-Pará.²⁹³

Após fazermos esse minucioso percurso em cartas, requerimentos e provisões régias em que os capuchos da Piedade, através de seus Comissários ou Procuradores Gerais reclamavam ou solicitavam gêneros e pagamentos das suas cômguas, nos fizemos uma pergunta: por que essas solicitações e reclamações se concentram nas décadas de 1740 e 1750? Esta pergunta não é fácil de ser respondida pelos seguintes motivos. Primeiro, pela falta de documentos semelhantes a estes produzidos em décadas anteriores; assim, não encontramos pedidos como estes para períodos mais remotos. Segundo, por conta da ausência de motivos mais claros para que tais pedidos fossem feitos, excetuando o motivo que sempre aparecia nas fontes, a saber, a falta de mantimentos e gêneros para o sustento da missão. Entretanto, apesar do silêncio dessas fontes, podemos conjecturar alguns motivos que levaram os Piedosos a procederem em tal contexto.

Inicialmente, a própria situação do Padroado português, que determinava o sustento das missões sob a responsabilidade real, transformando o missionário em uma espécie de “funcionário” do rei. Mas, essa grande incidência de pedidos de pagamentos e concessões de gêneros, se dá justamente no final do reinado de D. João V e início do de D. José I. Qual a relação então? Alguns historiadores, como, Nuno Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, destacam o caráter “generoso” de D. João V, quando se tratava de doações e concessões à Igreja, principalmente porque almejava um relacionamento mais estreito com a Santa Sé. Não é a toa que consegue quase no final de sua vida o título de Rei Fidelíssimo (1748).²⁹⁴ Então, inferimos que os capuchos da Piedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará, ao verem-se privados de seus

²⁹² “Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 11 de janeiro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3479. Neste documento consta, em anexo, o nome dos missionários que estavam estabelecidos em cada aldeamento.

²⁹³ “Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 14 de fevereiro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3486. Consta em anexo o nome dos religiosos que vieram para trabalhar nas missões do Grão-Pará: frei Ignacio de Cuba, frei Manoel (ou Miguel) de Campo Maior, frei José da Vidigueira, frei Manoel (ou Miguel) de Arrayolos, frei Antonio de Machede e Frei João do Redondo.

²⁹⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. João V (1706-1750). O ouro, a Corte e a diplomacia”, pp. 413-414; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Op. cit.*, pp. 190-191.

pagamentos e de gêneros necessários para o sustento de seus pares, não se furtaram de reclamar e pedir ao monarca aquilo que almejavam. Mas, talvez outro fator seja mais preponderante como motivo para esses envios de requerimentos de produtos e cômmodos: a situação de penúria e escassez do Estado do Maranhão e Grão-Pará na virada da década de 1740 para 1750, por conta de graves epidemias que grassaram a região.

Como nos diz Claudia Rocha de Sousa, durante a primeira metade do século XVIII, o Estado do Maranhão e Grão-Pará enfrentou diversos surtos epidêmicos, como os de varíola nas décadas de 1720 e 1740 e o de sarampo no final da década de 1740. Essas epidemias teriam sido determinantes para a região nesses períodos, pois constituíram um dos principais fatores de mortalidade entre os indígenas dos aldeamentos, além de influenciar, em vários aspectos, o cotidiano na colônia, como o comércio, a cultura das fazendas, a busca das drogas do sertão, as viagens fluviais e, também, a arrecadação da Fazenda Real.²⁹⁵ Esses surtos epidêmicos que assolaram o Estado do Maranhão foram bastante significativos, pois seus efeitos fizeram-se sentir ao longo dos anos subsequentes.²⁹⁶

Diversos foram os relatos dos governadores deste período tratando dessa depopulação provocada pelas epidemias. Porém, uma carta dos oficiais da Câmara de Belém enviada ao rei, em maio de 1750, mostra de forma numérica a devastadora mortalidade entre os indígenas dos aldeamentos e dos moradores. Em anexo a essa carta se encontra uma relação com várias certidões assinadas pelos missionários das ordens religiosas, informando o contingente de índios mortos em cada aldeamento.²⁹⁷ Para o nosso objeto de estudo, focaremos na quantidade de índios mortos nos aldeamentos dos capuchos da Piedade.

Informava frei Joaquim de Évora, Comissário Provincial da Piedade e morador do Hospício de São José, em Belém, que na doutrina do dito hospício havia cento e oitenta e seis almas, sendo que noventa e oito destas morreram de sarampo; e na doutrina do Convento do Gurupá, habitavam cento e sessenta e oito almas, falecendo cento e vinte. Desta feita, morreram duzentos

²⁹⁵ SOUSA, Claudia Rocha de. *O “lastimoso castigo, e fatal estrago” das epidemias no Estado do Maranhão e Grão-Pará na primeira metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso (História), Belém: UFPA, 2011, pp. 11-12.

²⁹⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Claudia Rocha de. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, out-dez. 2011, p. 993.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 992; MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 299.

e dezoito índios que estavam a serviço dos religiosos da Piedade. Já o número de índios que morreram nos aldeamentos administrados pelos Piedosos foi de mil quatrocentos e dezessete.²⁹⁸ Só para efeito de comparação, o número de indígenas aldeados pelos capuchos da Piedade que morreram nessa epidemia, foi inferior apenas aos índios mortos dos jesuítas e dos carmelitas.²⁹⁹

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

Após todo esse percurso efetuado através das diversas situações ocorridas nos aldeamentos administrados pelos capuchos da Piedade, encerraremos esta seção mostrando o caso de uma missão administrada pelos capuchos da Piedade que enfrentava problemas que não ocorriam nas outras missões: os embates com donatários, locatários ou capitães-mores de capitânicas privadas. Como referimos no início do primeiro capítulo, além das missões encontradas na capitania do Pará, os Piedosos também administraram uma missão na capitania privada de Cameté, o aldeamento de São João Batista. Esta missão foi objeto de uma carta composta em 1740, em tom bastante enérgico e agudo pelo Comissário Provincial da Piedade, frei Manoel de Marvão, personagem de relevo no século XVIII e que terá um papel fundamental na Junta das Missões, como veremos no próximo capítulo.

Explicava frei Marvão que, a missão de São João Batista antes de ser administrada pelos Piedosos, já havia sido dirigida pelos jesuítas, e pelos padres de Santo Antônio. Porém, estes, não toleraram todas as opressões e problemas causados pelos locatários e capitães-mores da dita capitania, aos índios da referida missão, tratando estes de forma “brutal”, com trabalhos forçados. Dessa forma, o bispo do Maranhão, D. José Delgarte, informou estes acontecimentos ao rei, resultando em ordem do dito monarca, em 1722, para que os capuchos da Piedade fossem

²⁹⁸ “Resumo da gente falecida do serviço das religiãos e das aldeas, que administração, e dos moradores desta cidade”, agosto de 1750, anexo à “Carta dos Oficiais da Câmara de Belém, para o rei D. José I”, datada de 15 de setembro de 1750. *AHU*, Pará, cx. 32, doc. 3001. O número de índios mortos em cada aldeamento dos capuchos da Piedade foi o seguinte: 80 em Cameté, 37 no Gurupá, 40 em Arapijó, 118 em Caviana, 180 em Maturu, 550 em Gurupatuba, 200 em Surubiú, 30 no Curuá, 3 em Pauxis, 40 no Jamundás, 63 no Merui e 76 no Igarapé Pexuno.

²⁹⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 299.

administrar tal missão. Porém, o locatário não executou tal ordem. E tendo o próprio frei Marvão visitado o aldeamento em 1726, encontrou a missão em estado desolador

(...) a achou tão destruída, que não havia nela mais que um campo muito semelhante ao que foi Tróia. A igreja arruinada, as casas da aldeia destruídas, e as da Missão incapazes, sem haver quem viesse à doutrina nem à missa ainda nos dias de preceito. Estranhou, como era bem que estranhasse, este desamparo ao missionário, Principal e índios, e todos responderam que a culpa de tudo tinham os brancos e Capitães-mores, porque todo o ano os traziam ocupados no seu injusto serviço depois de lhes terem usurpado as suas terras, como na verdade assim é, razão porque precisaram de ir fazer roças em tanta distância da aldeia, que é impossível ouvirem missa e doutrina.³⁰⁰

Dessa feita, frei Marvão fez com que o governador a época, João da Maia da Gama, se deslocasse até essa missão para poder ver essa situação. Assim, ao verificar esse estado de abandono do aldeamento, entregou o poder temporal dele aos Piedosos imediatamente. Porém, relata frei Marvão, o sucessor do governador, Alexandre de Sousa Freire, nomeou como capitão-mor da vila de Cameté um aliado seu, que tomou o governo dos índios, chegando até mesmo a vender todo o aldeamento por sete mil cruzados, para trabalharem na coleta das drogas do sertão.³⁰¹ Essa situação resultou em uma denúncia por parte do frei Marvão na Junta das Missões, sem, porém obter muito sucesso nessa empreitada contra o governador. Assim, o sucessor de Sousa Freire, José da Serra, procedeu da mesma forma, mantendo o estado de miséria da missão. Ao chegar o governo de João de Abreu Castelo Branco, a situação agravou-se.

Pois, o donatário ameaçava os religiosos de os privarem dos índios, devendo contentar-se com apenas cinco indígenas, para lhes sustentarem, e se não aceitassem, ameaçava aos Piedosos com a expulsão do aldeamento. Essa intimação feita pelo donatário levou frei Marvão, a mais uma vez retratar com desolação a situação calamitosa do aldeamento

(...) está a aldeia em tal estado, que não há nela mais que umas poucas palhotas quase caídas. A residência dos missionários mais é covil de feras que habitação de homens, e a igreja mais parece espelunca de ladroes do que casa de Deus, os aldeãos vendo-se espoliados das suas

³⁰⁰ “Carta de Frei Manoel de Marvão, Comissário da Província da Piedade, a D. João V, protestando contra o estado em que se encontrava a Missão da Aldeia de São João Batista, junto a Camutá, Capitania do Pará, e cartas régias relativas ao mesmo assunto”, datada de 12 de outubro de 1740. (B.P.E., Cód. CXX/1-1, *Alegações de Direito* (Miscelânea), nº 4, fls. 83-87. In: AMORIM, Maria Adelina de Figueiredo Batista. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, Elenco Documental, Vol. II, doc. nº 223, p. 842.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 843.

terras pelos brancos, mulatos e mamelucos, meteram-se nos matos onde vivem como gentios, aterrados da insolência e tirania com que são tratados, e alguns, que ainda o não têm feito, é por andarem em toda a roda do ano no sertão, fazendo cacau para o Capitão-mor e locatários do Donatário sem haver repartição de índios pelos moradores como as leis de Vossa Majestade ordenam.³⁰²

Frei Marvão então explica que por conta dessa situação deplorável que se encontrava a missão, já havia feito reclamações ao rei, durante o ano de 1738. Porém, como não obteve respostas, e a situação se tornava mais insustentável, tornava a queixar-se ao monarca. Anexava a sua carta, determinações reais que permitiam aos missionários a administração temporal e espiritual dos aldeamentos de donatários. Ordens essas passadas em 1706, pelo rei D. Pedro II, englobando todas as capitanias e confirmadas em 1740, por conta da situação da missão do Caeté. O descumprimento dessas ordens era a causa da total ruína das missões, os motivos de fugas dos índios e o descaso destes para a fé católica, pois, os índios reagiam “com as lágrimas nos olhos que os Padres quando os vão buscar às suas terras os enganam, porque se eles soubessem a tirania com que os brancos os tratam, que nem um para cá havia de vir”.³⁰³

Então, em tom de desabafo e defendendo uma possível renúncia ao trabalho missionário no Vale Amazônico, frei Marvão encerra sua carta ao rei

Este tão sensível motivo que tão odiosa faz a lei e fé de Cristo, Senhor, me obriga a pedir a Vossa Majestade seja servido aliviar-nos do cuidado desta aldeia, e ainda de todas as mais que estão a nosso cuidado, mandando-nos recolher à Províncias para não vermos e chorarmos todos os dias tanto desamparo, sem nenhum remédio, e que uns homens cristão que deviam contribuir quanto lhe fosse possível para os aumentos da fé sejam os que mais contribuem para atrasarem seus aumentos.³⁰⁴

2.2. – Os aldeamentos nas fortalezas: Gurupá e Pauxis

Os missionários da Piedade estiveram presentes no interior do Estado do Maranhão, mais especificamente na capitania do Pará, trabalhando em missões que lhe foram atribuídas ao longo do rio Amazonas e seus afluentes e, também, em duas fortalezas estabelecidas no referido rio. Para entendermos o trabalho dos missionários nas fontes, devemos atentar para a importância

³⁰² *Ibidem*, pp. 843-844.

³⁰³ *Ibidem*, p. 844.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 845.

estratégica de Gurupá e Pauxis (atualmente município de Óbidos); mas principalmente a de Gurupá, enquanto lugar de defesa da entrada no Vale Amazônico e de controle, fiscalização das atividades sócio-econômicas (transportes e deslocamentos pelo rio).

De fato, ao aportarem no Pará, em 1693, os Capuchos da Piedade foram imediatamente levados para a Fortaleza do Gurupá, então administrada pelo capitão-mor Manoel Guedes Aranha como já foi mostrado no primeiro capítulo. Antes de adentrarmos no cotidiano dos missionários nesse espaço e no seu entorno, faremos um breve histórico desta fortaleza.

Segundo Arthur Vianna, as fortificações eram erigidas para atender objetivos variados, entre eles, a defesa do território contra invasores europeus, sobretudo, ingleses e holandeses; para assinalar a expansão geográfica empreendida pelos portugueses ao sertão amazônico; e também como postos de fiscalização das coletas de “drogas” e da captura de índios efetuadas pelos colonos, valendo-se essas fortificações de vantagens topográficas em pontos de relevo dos rios, facilitando assim a ação do fisco.³⁰⁵ Para Isabella Ferreira, as fortificações erigidas durante o período colonial atendiam ao que ela classificou como uma “situação de fronteira”. Dessa maneira recebiam sentidos diversos de uma cultura eminentemente bélica, servindo também como pontos de poder e de definição de identidades. As fortalezas representavam os limites físicos do território, e também mostravam uma região mais extensa onde haveria de se estabelecer um *modus vivendi* dentro do mundo colonial. Dessa forma, cita a autora os exemplos das fortalezas do Gurupá e de Pauxis que, nesse caso, representam um lugar específico da região, o chamado “sertão mais remoto” ainda por ser explorado.³⁰⁶

Assim, as fortalezas eram erigidas em contraposição às zonas de povoamento com maior densidade populacional “branca”, situando-se, portanto, distantes da presença de marcos da ocupação portuguesa e “civilidade”, como as principais cidades coloniais da região, Belém e São Luís. Entretanto, a própria ereção de fortalezas em rincões da Amazônia, denotava um ícone

³⁰⁵ VIANNA Arthur. As fortificações da Amazônia I – As fortificações do Pará. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, Tomo IV, 1905, pp. 227-228. Em seu estudo, Arthur Vianna elencou a existência de várias fortificações, entre elas destacam-se: o Forte do Presépio, em Belém; a Fortaleza do Gurupá; o Forte de São Pedro Nolasco, e a Fortaleza da Barra, ambos em Belém; a Fortaleza de Óbidos; a Fortaleza de Santarém; o forte do Paru, nas proximidades do atual município de Almerim; a Casa Forte do rio Guamá, que deu origem à cidade de Ourém e a Fortaleza de São José de Macapá.

³⁰⁶ FERREIRA, Isabella Fagundes Braga. “Fortificações amazônicas nas cartas de Mendonça Furtado (1751-1759)”. In: COELHO, Mauro Cezar; GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal; MARIN, Rosa E. Acevedo; PRADO, Geraldo (orgs.). *Meandros da história: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX*. Belém: UNAMAZ, 2005, pp. 41-42.

português de civilização. As fortalezas, como por exemplo, a de Gurupá, localizavam-se em embocaduras ou em pontos estratégicos ao longo dos rios amazônicos, incluindo o próprio rio Amazonas, servindo tanto como entrepostos em territórios já conhecidos, resguardando assim a sua integridade, quanto também como “portas ao sertão”, abrindo-se para territórios semi-explorados que eram cada vez mais desbravados através das expedições em busca das “drogas do sertão”.³⁰⁷

Isabella Ferreira destaca que muitos aldeamentos coexistiram com as fortificações, deduzindo que as missões, depois de instituídas, necessitavam do apoio dos fortes.³⁰⁸ Dessa maneira, as fortalezas possuíam uma grande capacidade de acolhimento de vários atores sociais, tanto em processo de fixação ou meramente de passagem. A autora nos diz que

(...) eram habitações de regimentos militares, hospedarias para colonos (os hospícios), padres e militares, pontos de fiscalização, presídios para muitas espécies de indivíduos, sede provisória de ordens regulares, lugar de passagem e distribuição de índios advindos de descimentos ou “guerras justas”, acomodação de diligências oficiais, armazenamentos e distribuição de drogas do sertão, entreposto comercial, local de acolhimento provisório de população, lugar de controle de entrada de embarcação e, enfim, origem de muitos núcleos urbanos que foram surgindo ao longo da colonização.³⁰⁹

Com relação à Fortaleza do Gurupá, nos informa Arthur Vianna, que teria sido fundada por Maciel Parente no ano de 1623, sendo nomeada de *Santo Antonio de Gurupá*, no mesmo lugar do extinto forte denominado Mariocay, fundado pelos holandeses. Na primeira metade do século XVII, esta fortaleza serviu como base de operações e palco de algumas lutas travadas pelos portugueses com ingleses e holandeses que transitavam pelo rio Amazonas.³¹⁰ Por conta da sua posição privilegiada no estuário do referido rio, a Fortaleza de Gurupá foi transformada em ponto de registro, assim como a Fortaleza de Pauxis e a de Santarém posteriormente, para, dessa forma, evitar o contrabando dos produtos extraídos na floresta, além de tentar evitar a passagem de índios feitos escravos. Cabe aqui uma informação dada por Arthur Vianna sobre a inutilidade estratégica do Fortaleza do Gurupá. Segundo o autor, nas proximidades da fortaleza havia uma multiplicidade de ilhas e conseqüentemente de furos, igarapés e canais entre essas ilhas, que

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 44.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 47.

³¹⁰ VIANNA, Arthur. *Op. cit.*, pp. 233-234.

facilitariam a passagem de pequenas embarcações, sem serem vistas a partir da fortaleza, contribuindo para que muitas vezes o registro das embarcações fosse burlado.³¹¹

Como já foi referido no capítulo anterior, a Fortaleza do Gurupá possuía um Regimento que deveria ser observado pelos capitães-mores da dita Fortaleza. O dito Regimento havia sido redigido por iniciativa, Gonsalo [sic] de Lemos Mascarenhas, no ano de 1686, mesmo ano do *Regimento das Missões*, com um acrescentamento no ano de 1688, coincidentemente no mesmo ano da readmissão dos resgates. Esse Regimento dos capitães-mores do Gurupá previa que aos missionários se deveria reservar o respeito que lhes era devido, conforme o *Regimento das Missões*. Havendo queixas ou notícias de ofensas por parte de outros aos missionários, deveriam os censurados serem enviados presos a Belém. Devia-se também respeitar os privilégios que eram concedidos aos missionários, dando assim toda a ajuda e auxílio que pedirem para exercerem o seu trabalho nas missões das quais estavam encarregados, fazendo tudo para o crescimento do “serviço de Deus e do rei”.³¹² Vale ressaltar que três processos históricos importantes, porém complexos e imbricados, envolveram a publicação desse Regimento dos capitães-mores do Gurupá: a grave crise econômica sobre o mundo colonial desde a década de 1670; as iniciativas de D. Pedro II em relação ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, no processo de *atlantização* do Império luso; e as mudanças das relações sociais na colônia, em decorrência da Revolta de Beckman (1684) e da implantação do *Regimento das Missões* (1686).³¹³

A partir desse Regimento, percebe-se uma clara ligação entre a presença de missionários no Gurupá e o capitão-mor, tendo este por obrigação de abrigar e apoiar a estes religiosos. Confirmando esta estreita ligação, uma ordem régia passada ao então capitão-mor da Fortaleza do

³¹¹ *Ibidem*, p. 237. A Fortaleza do Gurupá é presença onipresente em diversos momentos da crônica de João Felipe Bettendorff, e também em diversos documentos contidos no “Livro Grosso do Maranhão”. Interessante é a afirmação do ouvidor geral da capitania do Pará, Miguel da Rosa Pimentel que, no ano de 1692, escreve um documento intitulado *Informação do Estado do Maranhão*. Segundo o ouvidor, todos os anos iam ao sertão de trinta a quarenta canoas, com o intuito de extração das drogas do sertão, e mesmo após o registro obrigatório das suas canoas no Fortaleza do Gurupá, comportando-se como “Rey[s] do Sertão”. Ver ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz de. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII, p. 10. (No prelo). Enviado à RIHGB.

³¹² “Regimento de que hão de uzar os Capitães da Capitania do Gurupá”. 7 de setembro de 1686, sendo acrescentado um capítulo em 23 de março de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 89.

³¹³ ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz de. “Informação “do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII”, p. 3.

Gurupá, Manoel Guedes Aranha, ordenava a construção de um pequeno hospício³¹⁴ dentro da fortaleza, que estava sendo reconstruído, para alojar os religiosos que seriam mandados para este local.³¹⁵

Entretanto, a construção do referido hospício demorou mais do que o esperado. Em consulta feita pelo Conselho Ultramarino ao rei, em dezembro de 1695, ficamos sabendo que Manoel Guedes Aranha, enviara uma carta ao monarca pedindo que lhe fizesse por sucessor no cargo de capitão-mor, o seu sobrinho, Domingos Aranha Vasconcelos, alegando que este poderia concluir as obras que havia começado do referido hospício. Dizia Guedes Aranha em sua carta que, tendo já abrigado os religiosos da Piedade no Gurupá, satisfazendo assim a vontade real, mesmo com as referidas obras do hospício atrasadas. Prometia ao rei que a obra estaria acabada no prazo de um ano, afirmando que assim finalizada a obra, possibilitaria a vinda de mais religiosos da Piedade, já que a planta do referido hospício, mostrada pelo sargento-mor engenheiro responsável pela obra, havia agradado aos religiosos. Também informava que não haveria mais a ameaça por parte dos jesuítas, de que, se não lhes fosse restituída a missão do Xingu, retirariam todos os seus missionários das aldeias do rio Amazonas, situação já descrita no primeiro capítulo. Para Guedes Aranha, a missão do Xingu era algo bem árduo para os religiosos que também teriam que assistir as aldeias circunvizinhas à Fortaleza do Gurupá. Declarando que a falta de mais religiosos da Piedade teria sido o motivo pelo qual o governador e capitão-geral do Estado do Maranhão teve de acatar a volta definitiva dos jesuítas ao Xingu, ao menos temporariamente.³¹⁶

Declarava também Guedes Aranha que seu sobrinho, que já era alferes-tenente da dita fortaleza, sempre esteve ao lado do tio, prestando bons serviços ao rei. Ele teria, assim, obtido experiências no modo de tratar com o gentio, além de estar a par do andamento das obras do hospício dos Piedosos, sendo, por isso, a pessoa mais indicada para substituí-lo. Com efeito

³¹⁴ Este é o termo utilizado na documentação, porém mais tarde os capuchos da Piedade utilizarão o termo convento para designar essa construção. Só para efeito de curiosidade, o hospício que estava sendo construído, possivelmente, era a mesma capela abandonada e sem missionários, relatado por Bettendorff em carta 1671, durante visita à Fortaleza do Gurupá. *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, códice Bras 9, fl. 262v. Tradução do latim por Karl Arenz.

³¹⁵ Já vimos no primeiro capítulo que pairava uma dúvida no ar sobre qual ordem religiosa seria enviada para o Gurupá, sendo, no final, enviados os capuchos da Piedade.

³¹⁶ “Carta do capitão-mor do Gurupá, Manoel Guedes Aranha, para o rei D. Pedro II”, datada de 8 de julho de 1695, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de dezembro de 1695. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 332.

Guedes Aranha se encontrava doente e precisava retirar-se para um descanso.³¹⁷ Respondeu então o Conselho que, ao consultar o ex-governador Gomes Freire de Andrade sobre esta matéria, este recomendara que pelos grandes serviços prestados por Guedes Aranha nas aldeias que por sua conta estabeleceu naquela região, nas obras que estava executando na reforma da Fortaleza do Gurupá e do hospício dos padres da Piedade, fosse lhe prometida a dita sucessão requerida. Mas acrescentou que o seu sobrinho servisse mais tempo no referido cargo, para poder requerer a sucessão. Assim, o Conselho Ultramarino coaduna com as informações prestadas por Gomes Freire de Andrade, aconselhando o rei a agradecer a Guedes Aranha pelos serviços prestados, prometendo-lhe futuras mercês, que supomos serem salariais.³¹⁸

Entretanto, a promessa feita por Manoel Guedes Aranha de entregar aos Piedosos o hospício pronto em um ano, não foi cumprida. Por conta disso, o rei envia carta em 1697, ao governador geral do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, informando que foi apresentado na Junta das Missões do Maranhão que as obras do hospício do Gurupá ainda se encontravam nos primeiros alicerces, causando assim desconforto entre os missionários. De fato, lhes faltava a comodidade necessária, mas também a clausura que exigia o hábito que professavam. Continuava o rei dizendo que, pela devoção que tinha o capitão Hilário de Souza aos ditos Capuchos da Piedade, este deixara aos padres em seu testamento uma pequena ermida, que havia construído nos arredores de Belém para que dela fosse feita uma enfermaria, para ali atenderem aos doentes que fossem oriundos das missões. Deixando sob a responsabilidade de sua mulher o sustento dos religiosos, também mandara fazer casas próximas à ermida, para que estivessem sempre presentes dois religiosos. Com a morte da esposa de Hilário de Souza, deveriam ser entregues cinquenta mil réis todos os anos, para a ordinária dos padres.³¹⁹

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de dezembro de 1695. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 332. Quase um ano depois, D. Pedro II envia carta a Guedes Aranha reiterando a resposta do Conselho Ultramarino, acrescentando que, se o sobrinho de Guedes Aranha servisse mais tempo na fortaleza, teria lugar na sucessão. Ver “Sobre o Hospício dos Religiosos da Piedade do Gurupá”. 26 de novembro de 1696. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 162.

³¹⁹ “Sobre se lhe ordenar faça acabar com brevidade o Hospício do Gurupá para os Religiosos Piedosos e tambem o segundo para enfermaria que lhes deixou Hilario de Souza”. 10 de dezembro de 1697. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 172-173.

Determinava então o rei ao governador que acabasse com a maior brevidade o referido hospício, e que fosse concedida a licença para a ermida deixada por Hilário de Souza, não impedindo este estabelecimento, mas que concedesse toda a ajuda que fosse necessária.³²⁰

Mesmo com as ordens reais, havendo inclusive nesse período a sucessão do trono de Portugal (em 1706, com a ascensão ao trono de D. João V), a conclusão das obras do hospício dos Padres da Piedade do Gurupá, foi se tornando um problema e uma obrigação para os capitães-mores que sucederam a Manoel Guedes Aranha. Em 1707, ou seja, mais de dez anos após o início das obras, o rei novamente torna a reclamar ao governador e capitão geral do Estado do Maranhão, Cristovão da Costa Freire, dizendo que recebera em 26 de abril daquele ano uma carta do Presidente do Hospício de São José do Pará e Munições do Gurupá, frei Braz de Beja, em que este se queixava do pouco esforço que o capitão-mor de Gurupá empreendia para concluir as obras do hospício, das quais estava encarregado já há tantos anos.

Continuava a queixa o frei Braz de Beja, informando que o capitão-mor só tratava de suas conveniências e de passar o tempo, estendendo o seu período de serviço no referido posto, usando como pretexto a obra do hospício. As obras estavam tão atrasadas que, segundo frei Braz, quando os religiosos se juntavam para as celebrações da Semana Santa no Gurupá, não existia nem igreja e nem convento, para poder realizar os ofícios divinos.³²¹

Portanto, tendo em mãos esta queixa, o rei D. João V, ordenava ao governador que fizesse o capitão-mor concluir as obras para que, no prazo de um ano, fosse entregue o hospício aos padres e que, caso não terminasse essa obra no tempo estipulado, deveria por sua conta própria mandar terminar a construção.³²²

No mesmo dia, o rei envia carta ao frei Braz de Beja, respondendo que, apesar das queixas por ele feitas ao capitão-mor, havia decidido conceder ao dito capitão-mor mais três anos no cargo. Informava também que havia ordenado ao governador que mandasse tirar residência ao capitão-mor e o obrigasse a acabar o hospício, com a ameaça de que, se não terminasse a obra, seria cobrado dos seus rendimentos a conclusão dela.³²³

³²⁰ *Ibidem*, p. 173.

³²¹ “Sobre se lhe dizer obrigue ao Capitão Mor do Gurupá a acabar o Hospicio a que está obrigado para os Religiosos Missionarios e que não satisfazendo o faça acabar a sua custa”. 4 de novembro de 1707. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 17.

³²² *Ibidem*.

³²³ “Para o Presidente do Hospicio de São Jose do Pará”. 4 de novembro de 1707. *ABN*, vol. 67 (1948), pp. 17-18.

Dois anos após esse ultimato real, o governador Cristovão da Costa Freire recebe novamente uma correspondência do rei tratando do assunto do hospício do Gurupá. Nesta carta, o rei faz referência a uma missiva enviada pelo governador, datada de 19 de julho de 1708, em que este informava que havia passado a notificação ao capitão-mor do Gurupá, Luis de Moraes Bittancourt, sobre a ordem para que acabasse a obra do hospício. Este informara ao governador que já havia construído as paredes na altura em que deveriam ficar. Tendo concordado com isso o Presidente [sic] dos Capuchos da Piedade, os padres se contentavam com o hospício, que já estava quase pronto, de acordo com o termo de obrigação que havia cumprido o capitão-mor. Não obstante, ordenava o rei que o governador tivesse cuidado e ficasse atento ao término desta obra, dando conta de tudo o que foi feito.³²⁴

Percebemos nessa troca de correspondências e informações, o descontentamento real para com o capitão-mor Luis Bittancourt com relação ao término das obras de construção do hospício do Gurupá, e um desconforto entre os religiosos da Piedade, na figura do Presidente do hospício de São José, frei Braz de Beja, com o dito capitão-mor. Esse estremecimento das relações marca a quebra de uma harmonia havida entre os religiosos e os capitães-mores, principalmente com Guedes Aranha, durante os anos iniciais do trabalho missionário dos Piedosos. De fato, estes estiveram, desde o início da sua labuta missionária, sob os “cuidados” dos capitães-mores, como por exemplo, no caso da repartição das aldeias de 1693, e a disputa com os jesuítas pela administração da aldeia do Xingu. Como a obra se arrastou por um longo período, mais de dez anos, provavelmente vários acréscimos acabaram sendo introduzidos na construção do hospício, causando uma grande impressão naqueles que viram a obra, como se pode deduzir a partir do relato do ouvidor geral da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho.

Em 1710, o Conselho Ultramarino faz uma consulta para o rei D. João V, relatando uma carta enviada pelo ouvidor geral da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho. Na dita missiva, este apresenta suas considerações relativas a algumas aldeias, principalmente a dos Tapajós, e também sobre o estado de algumas fortalezas do chamado “sertão amazônico”. As observações foram feitas durante uma jornada realizada à região, no ano de 1709, com base em ordens reais para proceder a uma devassa na aldeia dos Tapajós.³²⁵ Antonio da Costa Coelho informava com

³²⁴ “Sobre se mandar notheficar a Luiz de Moraes Bittancourt para em termo certo acabar o Hospicio a que se obrigou fazer no Gurupá para os Missionarios”. 20 de fevereiro de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 32.

³²⁵ Existia uma fortaleza homônima muito importante próxima a aldeia dos Tapajós.

relação ao Gurupá que a fortaleza parecia muito danificada e necessitava de reparos. Descrevia também que o hospício, que deveria abrigar os Piedosos e que estava na obrigação de ser terminado pelo capitão-mor Luis de Moraes Bittancourt, estava prestes a ser entregue, provavelmente no dia de São João seguinte (24 de junho), por já estarem as suas paredes principais todas levantadas, já rebocadas e o piso assoalhado. A Igreja também já estava finalizada, inclusive já sediando a festa de Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) do ano corrente. O autor destaca ainda que a quantidade de materiais que ainda estavam lá, e a grandeza da construção, classificariam o prédio não mais como um hospício, e sim como um convento.³²⁶

Após alguns meses do envio da carta do ouvidor-geral, o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, mandaria carta ao rei, declarando que o capitão-mor do Gurupá, Luis de Moraes Bittancourt, lhe informava que entregara pronto o hospício para os Capuchos da Piedade, com grande trabalho e despesas próprias. O mesmo também lhe teria pedido que fosse permitida a construção de casas para trinta moradores, que já habitavam os arredores da fortaleza, para que ali pudessem erguer uma vila, além de um engenho de açúcar no mesmo local, servindo assim para aumentar os rendimentos da Fazenda Real e para contribuir com a defesa da fortaleza. Neste contexto, solicitou o governador ainda que Sua Majestade fizesse o dito Luis de Moraes também capitão-mor e “governador” da nova vila durante a sua vida e a de seu filho e, caso o rei concordasse, lhe isentasse da obrigação com a Fazenda Real durante cinco anos para que, assim, realizasse todas estas obras.³²⁷ Percebemos com a atitude ambiciosa do capitão-mor, uma tentativa de “ressarcimento” pelos seus esforços na conclusão da referida obra, desejando, de certa forma, perpetuar-se no poder, tornando-se também capitão-mor dessa nova vila. Infelizmente não dispomos da resposta do rei a tal petição de Luis de Moraes Bittancourt.

Em comparação com essas notícias acerca da construção do hospício do Gurupá, poucas são as informações sobre a atuação dos capuchos da Piedade neste local e a sua relação com os capitães-mores nos anos que se seguiram. Passemos então a falar sobre a Fortaleza do Pauxis que também abrigou os missionários da Piedade.

³²⁶ “Carta do ouvidor-geral da Capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho, para o rei D. João V”, datada de 8 de fevereiro de 1710, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datada de 1 de julho de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 456.

³²⁷ “Carta do governador e capitão-general, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 6 de dezembro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 462.

Sobre a Fortaleza do Pauxis, Arthur Vianna utiliza como fonte principal o trabalho de Domingos Soares Ferreira Penna sobre a cidade de Óbidos. Informava este autor que a ordem para a construção da Fortaleza dos Pauxis foi dada pelo governador do Estado do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, em 1697, que, em uma de suas viagens de inspeção ao sertão da Capitania, observou a excelente localização do sítio que viria a originar a fortaleza no rio Amazonas (no alto de uma colina), acima do rio Tapajós e pouco distante do rio Trombetas. Na região há um estreitamento do rio, proporcionando assim que qualquer peça de artilharia atingisse a outra margem. Além disso, nenhuma embarcação podia passar sem ser vista. Dessa forma, foi logo procedido à construção da referida fortaleza, como havia ordenado o governador.³²⁸

Arthur Cezar Ferreira Reis nos relata que, mesmo com a escassez de fontes a respeito da construção desta fortaleza, esta foi atribuída pelo governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho a Manuel da Mota Siqueira. Este recebeu como prêmio o comando da referida fortaleza. Segundo o historiador amazonense, as fortificações erigidas neste período, não se destacavam pelo poderio bélico, muito menos pela perfeição de seus acabamentos. Eram construídas com material da própria região, sendo edificadas em taipa de pilão.³²⁹

Recebendo o nome inicial de Presídio de Pauxis, passou em pouco tempo e, sem data conhecida, de local de segurança contra possíveis ataques espanhóis ou franceses, para entreposto de fiscalização de embarcações que subiam e desciam o rio Amazonas, tanto para a colheita das drogas do sertão, como também para a captura de índios. Assim, todas as canoas deveriam também ser vistoriadas neste local, a exemplo do que acontecia na Fortaleza do Gurupá.³³⁰ De fato Pauxis foi o lugar de entrada para o curso superior do rio Amazonas. Portanto, uma região bastante freqüentada no século XVIII.

Dessa forma dois capuchos da Piedade estabeleceram uma missão, no mesmo ano de 1697, no entorno da Fortaleza do Pauxis. Segundo Ferreira Reis, essa missão se situava “a meia hora de distância do forte instalado”, sendo este aldeamento chamado de “Aldeinha”, para que se diferenciasse do núcleo indígena mantido pelos capitães da fortaleza, com o objetivo de ter mão de obra suficiente para os serviços da guarnição. Prossegue Ferreira Reis relatando que os

³²⁸ VIANNA, Arthur. *Op. cit.*, p. 252.

³²⁹ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História de Óbidos*, p. 18.

³³⁰ *Ibidem*.

Piedosos conseguiram fazer o descimento de “milhares de indígenas”, mesmo que, algumas vezes, suas atitudes nesses descimentos fossem passíveis de advertências. Adentrando os rios Trombetas e Nhamundá, os Piedosos conseguiram agregar uma quantidade de índios no aldeamento do Pauxis. Como exemplo, no ano de 1727, em que o frei Francisco de São Manso, contando com a ajuda do comandante da Fortaleza do Pauxis, teria convertido quinze tribos no Trombetas.³³¹

Como referenciado no caso acima, as relações com os capitães da referida fortaleza quase sempre foram cordiais, como as que se sucederam no início do trabalho missionário na Fortaleza do Gurupá. Porém, houve alguns embates que agitaram o cotidiano do aldeamento e da fortaleza. Uma situação relatada pelo frei Manoel do Marvão, em 1726, retrata como as relações entre o capitão da Fortaleza do Pauxis e os missionários da Piedade estiveram durante algum tempo em conflito. Frei Marvão, que era Comissário das Missões da Província da Piedade, em carta endereçada ao rei D. João V, relata que, como estava satisfazendo as leis que regiam o trabalho das missões religiosas, se achava no direito de repassar algumas queixas sobre problemas diários dos Piedosos.

Descrevia o Comissário que, dentre as aldeias dos capuchos da Piedade, tinha uma junto à Fortaleza do Pauxis, que era administrada pelo capitão Ignácio Leal de Moraes. Este estava há dez anos no cargo, sempre mantendo relações conflituosas com os religiosos, como consta nas diversas queixas que o Comissário da Piedade já havia apresentado ao capitão general do Estado. As queixas estavam centradas nas acusações de que este capitão desejava fazer-se senhor de tal aldeia, e das circunvizinhas, como também do sertão anexo a ela. Neste intuito, ele apoderou-se dos índios pela força para que servissem nas suas roças e nos seus trabalhos, contrariando as leis reais, segundo as palavras do Comissário. Com essa atitude, o capitão desprezava a presença dos missionários, causando escândalos até entre os índios. Por conta dessas medidas intempestivas, instigava no gentio o desejo de abandonar as missões, deixando-as desamparadas. O frade dá notícia de que, no ano de 1726, a aldeia próxima à Fortaleza do Pauxis ficara vazia por conta desses atos perniciosos do capitão, mas que não conseguiu fazer o mesmo em outras duas aldeias, por conta da intervenção dos missionários junto aos índios.³³²

³³¹ *Ibidem*, pp. 26-27.

³³² “Carta do Comissário das Missões da Piedade, Frei Manoel do Marvão, para o rei D. João V”, datada de 5 de setembro de 1726. *AHU*, Pará, cx. 9, doc. 832.

O Comissário continuava dizendo que o capitão cometera um ato “absurdo indigno de católico”: enquanto o missionário foi visitar outra fortaleza³³³ com sua aldeia vizinha, justamente para informar sobre os procedimentos do capitão Ignácio de Moraes, o mesmo mandara arrancar as portas das casas dos missionários, as portas da igreja, além de tirar o sino que havia sido conseguido com muito custo, remetendo-o para outra missão, dizendo que queria que na outra aldeia estivesse um clérigo do seu agrado e gosto. O frei acrescentava a isso que o capitão continuava com a prática de reter os índios como seus escravos, vendendo mais de cem, que haviam sido descidos do sertão pelos missionários, deixando assim a fortaleza deserta e desamparada. Como não bastasse, impedir o capitão, por duas vezes, o casamento de índios, depois destes já estarem na igreja prontos para a cerimônia, para que assim não saíssem de sua casa, declarando ao missionário que não entregaria esses indígenas. Até enviou-os para Belém, quando o Comissário da Piedade lhe mandou devolver os índios para a aldeia.³³⁴

Aqui fica nítido que a questão principal das queixas do Comissário da Piedade se referia à forma como o capitão da Fortaleza do Pauxis tratava os índios, pois dissertava que o dito militar tirara para seu serviço pessoal índios da aldeia junto à fortaleza e das aldeias vizinhas sem devolvê-los, em seguida, a sua aldeia de origem. Este fato corrobora, de acordo com o Comissário, com um caso em que o missionário da Piedade que administrava a aldeia dos Jamundazes, reclamava ao governador e capitão general do Estado do Maranhão que ainda não haviam sido repostos os nove índios que o capitão Ignácio de Moraes tinha levado da aldeia há três anos. Descumpriu, assim, as leis reais e as ordens do governador, que lhe mandou devolver os índios às aldeias, pagando os salários devidos a eles. Acusava assim o Comissário que o capitão Ignácio de Moraes usava do seu cargo e do pretexto de que tudo era para o serviço do rei, em favor de seu próprio benefício e interesse, resultando em violação das leis divinas e reais, além de causar desconforto, descrédito e inquietações aos missionários, através dos “escândalos, insolências, delitos e absurdos” praticados por ele.³³⁵

O Comissário terminava a carta dizendo que só desejava viver em paz e quieto, assim como os seus missionários. Acrescentou que como estes estavam vendo que as queixas ao governador não estavam sendo atendidas, decidiram apelar ao rei para que essa situação fosse resolvida, contando

³³³ Não sabemos qual, pois não há especificação no documento, porém tudo indica que seja a Fortaleza do Gurupá.

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ *Ibidem.*

com o consentimento do governador do Maranhão. Assim, esperavam que o referido capitão fosse alvo de castigo real por sua conduta malévola, e que fosse enviado novo capitão para a fortaleza para que se executassem com retidão as leis e o serviço real.³³⁶

Como resultado dessa reclamação feita por Manoel de Marvão, o rei envia carta ao governador do Maranhão e Grão-Pará, João da Maia da Gama. Nesta, o rei é bastante taxativo ao ordenar que se procedesse a averiguação das condutas do capitão da fortaleza e que “não só as emendeis, mas as castigueis e deis conta do que neste particular obrardes”.³³⁷

Provavelmente, o governador mandou fazer os procedimentos punitivos em relação ao capitão, chegando inclusive a prendê-lo, pois um ano mais tarde, encontramos novamente o rei enviando carta ao governador Maia da Gama falando sobre o capitão Ignacio Leal de Moraes. Nesta carta, o rei ordena que fosse feita toda a diligência para prender o dito capitão, que havia fugido da prisão, para que depois de ser capturado, começar-se-ia a tratar novamente do seu caso.³³⁸

É de novo Ferreira Reis que, nos relata que após esse incidente, o aldeamento de Pauxis despovoou-se quase completamente. Mais outros dois incidentes ocorreram na fortaleza, envolvendo os missionários e o capitão. Um sucedeu no ano de 1752, mas não há maiores detalhes do ocorrido, fora uma desculpa escrita pelo missionário ao capitão da fortaleza, Antonio da Silva Leitão. Outro, ocorrido dez anos antes, em 1742, este envolvia justamente a jurisdição temporal do núcleo indígena mantido pelos capitães junto à fortaleza. De acordo com Ferreira Reis, os capuchos da Piedade desejavam assumir a administração temporal deste núcleo, colocando essa questão em debate na Junta das Missões, que fora reunida em 21 de novembro de 1742. O Comissário da Piedade, frei Alexandre de Portel, requeria a entrega do povoado ao missionário de sua ordem que assistia no aldeamento denominado “Aldeinha”, protestando também contra a interferência de um Visitador, provavelmente do Bispado, na jurisdição do núcleo mantido pelos capitães. Como resolução dessa celeuma, a Junta condenou a atitude do

³³⁶ *Ibidem.*

³³⁷ “Informe-se o Governador da verdade a respeito da representação do Comissario das Missões da Província da Piedade, Frei Manoel de Marvão, contra o capitão da Fortaleza de Pauxis (Óbidos), Ignacio Leal de Moraes. Na hypothese de serem procedentes as accusações, castigue o capitão, e communique o que praticar”. 25 de março de 1727. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), doc. 182, pp. 246-249. (A carta do frei Manoel de Marvão se encontra em anexo).

³³⁸ “Faça o governador toda a diligencia para prender Ignacio Leal de Moraes, capitão da Fortaleza dos Pauxis (Óbidos), que fugira da prisão. Só se lhe permitirá tratar livremente da sua soltura, depois de preso”. 18 de fevereiro de 1728. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo II (1902), doc. 213, pp. 216-217.

Visitador, por ser contrária às ordens régias, porém determinando que os Piedosos ficassem apenas com a administração espiritual do dito local, não devendo assim requerer a jurisdição temporal.³³⁹

Diante desses casos ocorridos nos dois aldeamentos presentes no entorno das referidas fortificações fica nítido, como já foi destacado na sessão anterior, o protagonismo dos capuchos da Piedade nos respectivos contextos, sobretudo, seu papel ativo desempenhado no intento de alcançar seus objetivos. Desde o estabelecimento na Fortaleza do Gurupá e nas proximidades da Fortaleza do Pauxis, os capuchos da Piedade mostraram-se suscetíveis a alianças com os militares administradores destes lugares, como também ferrenhos opositores dos mesmos, caso não estivessem de acordo com algo.

Como já foi dito no primeiro capítulo, ao procederem como fizeram nesses locais específicos, os capuchos da Piedade, mantendo relações amigáveis ou conflituosas, acabaram por tornar-se uma elite local. Essas relações, em sua grande maioria, refletiam a questão da administração dos aldeamentos indígenas e a restrição do acesso a estes, aos colonos ou às autoridades. Por isso, “é generalizante afirmar que esses frades eram meros agentes a serviço do imperialismo português, não criando nenhuma forma de resistência aos ditames dessa política, também seria inconsistente defendê-los como humildes seguidores da pobreza, defensores dos índios”.³⁴⁰

Portanto, o fato de aliar-se ou não ao capitão-mor do Gurupá, ao capitão da Fortaleza do Pauxis ou alguma outra autoridade militar dessas fortificações demonstrava o quanto estes religiosos não eram imunes a mudanças de conduta, mesmo que contrárias à sua própria Regra religiosa, após os anos de experiência na colônia amazônica.

³³⁹ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História de Óbidos*, pp. 27-28. Em carta de 1740, o então Comissário Provincial, frei Manoel de Marvão, relata que “mais de 200 almas” do aldeamento Nossa Senhora da Conceição, localizado junto à fortaleza, eram governadas, tanto no temporal quanto no espiritual, pelos capitães e soldados da Fortaleza do Pauxis, que os ocupavam em diversos trabalhos. Essa situação já ocorria há mais de 9 anos, segundo frei Marvão. Informava o Comissário que por três vezes havia deliberado a Junta das Missões que os índios fossem repostos à missão, sem, porém serem cumpridas tais ordens. “Carta de Frei Manoel de Marvão, Comissário da Província da Piedade, a D. João V, protestando contra o estado em que se encontrava a Missão da Aldeia de São João Batista, junto a Camutá, Capitania do Pará, e cartas régias relativas ao mesmo assunto”, datada de 12 de outubro de 1740. (B.P.E., Cód. CXX/1-1, *Alegações de Direito* (Miscelânea), nº 4, fls. 83-87. In: AMORIM, Maria Adelina de Figueiredo Batista. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, Elenco Documental, Vol. II, doc. nº 223, p. 845.

³⁴⁰ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, pp. 100-101.

2.3. – O Hospício de São José em Belém

Além dos aldeamentos estabelecidos no interior da capitania do Grão-Pará, os padres Piedosos também estiveram presentes na principal e maior cidade da referida capitania, Belém. Como foi dito no primeiro capítulo, os padres da Piedade herdaram uma pequena ermida nos arredores de Belém, em razão do testamento deixado pelo capitão Hilário de Souza Azevedo. Entretanto, outras edificações religiosas já existiam na dita cidade. Em Belém, no final do século XVII e início do XVIII, havia dois distritos: a Campina, mais afastada da fortificação fundadora do núcleo inicial, e a chamada “Cidade”, que se localizava nos arredores do forte. Na parte da “Cidade”, localizavam-se a matriz de Belém, o colégio de Santo Alexandre com a igreja de São Francisco Xavier dos jesuítas, a igreja e o convento dos carmelitas e as ermidas de Santo Cristo (no interior do Forte do Presépio), de Nossa Senhora do Rosário e a de São João. Já para o lado da Campina, ficavam os conventos dos mercedários e dos franciscanos de Santo Antonio, um pequeno hospício dos capuchos da Conceição (Hospício de São Boaventura), além da ermida, ou Hospício de São José, dos capuchos da Piedade.³⁴¹

Porém, a cidade de Belém, assim como também São Luís, durante os séculos XVII e XVIII, possuíam uma malha urbana mais intensa que as outras vilas do Estado, mesmo com bastante pobreza e precariedade. Chamboleyron nos afirma, a partir de um documento escrito em 1685 por um velho conhecido neste nosso trabalho, o capitão Manoel Guedes Aranha, que Belém por essa época compunha-se de “quinhentos moradores, gente luzida e vária nobreza, em que também não falta pobreza”.³⁴² Utilizando-se dos estudos de João Francisco Lisboa,³⁴³ Rafael Chamboleyron nos mostra que a sociedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará era dividida em quatro grandes grupos: os moradores portugueses, e suas divisões sociais; os índios e escravos africanos; pessoas resultantes da mistura de todos os grupos, e o os estrangeiros, que acabavam

³⁴¹ CARDOSO, Alírio; CHAMBOULEYRON, Rafael. Cidades e vilas da Amazônia colonial. *Revista de Estudos Amazônicos*. Belém: Editora Açáí, 2009, vol. IV, n° 2, 2009, pp. 44-45.

³⁴² CHAMBOULEYRON, Rafael. “O espaço e os moradores da Belém seiscentista”, p. 14.

³⁴³ Este autor faz uma descrição bastante pitoresca sobre a miséria nas cidades de Belém e São Luís, durante o período da Revolta de Beckman. Segundo Lisboa, as duas cidades viviam sob o medo constante de ataques de índios, isolamento devido à irregularidade dos navios que desembarcavam nos dois portos, falta de mão de obra especializada, falta de bens de luxo, de alimentos básicos, casas mal feitas e cobertas de palha, ruas sujas e com buracos; enfim uma penúria. Ver ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, p. 59.

confundindo-se com os “brancos nacionais” (no caso o primeiro grupo).³⁴⁴ Essa divisão nos é interessante, pois nos revela como esses diversos grupos viviam e se relacionavam nesse espaço urbano muito exíguo. As cidades eram os importantes centros de administração, de comércio e de abastecimento do Estado aspectos que impactaram na composição diversificada da população.

Nesse sentido, apesar da parca documentação ou referências mais diretas, os capuchos da Piedade também estiveram presentes no interior da principal cidade da capitania do Pará, Belém, através de um hospício que tinha por intenção inicial servir apenas como abrigo transitório para os religiosos que iam ou vinham das missões afastadas do sertão amazônico. Porém, os missionários da Piedade enfrentaram alguns obstáculos quanto ao seu estabelecimento e atividades na referida cidade.

O hospício, que recebeu o nome de São José, começou a ser edificado logo após o recebimento da pequena ermida, deixada aos Piedosos, pelo capitão-mor do Pará, Hilário de Souza. Ela foi repassada a estes missionários pouco depois do falecimento da esposa do capitão-mor, Maria de Siqueira. O lugar era composto por uma pequena edificação sob a invocação de São José; por isso, o nome do hospício; além de casas e outras terras contíguas.

No entanto, a posse dessa pequena ermida suscitou alguns conflitos com os franciscanos de Santo Antonio que possuíam um convento em Belém. O Síndico e Provedor dos capuchos de Santo Antonio, Lourenço Álvares Roxo, requeria em carta de 23 de outubro de 1698, que no termo, que o desembargador e ouvidor geral fizesse da posse dos capuchos da Piedade da ermida de São José, constasse que em nenhum tempo fizessem convento, não passando de um hospício. Além disso, os Piedosos não poderiam mendigar na cidade de Belém, por “ser tudo contra o Concílio Tridentino e declarações apostólicas que expressamente impedem haver segundo convento mendicante quando no mesmo povo existe outro mais antigo”.³⁴⁵

Neste mesmo requerimento, em anexo, consta uma resposta do Síndico dos padres da Piedade, capitão Pedro da Silva, datada do mesmo dia do requerimento do Síndico de Santo Antonio. Nele, este afirma que os Piedosos não tomavam posse dessa ermida de São José como convento e

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 12-13.

³⁴⁵ “Requerimento dos missionários da Província de Santo António no Grão-Pará tentando impedir, com argumentos, que os religiosos da Província da Piedade fundassem Convento dentro da sua área de influência”, datado de 23 de Outubro de 1698. (A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 40). In: AMORIM, Maria Adelina de Figueiredo Batista. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, Elenco Documental, Vol. II, doc. n.º 108, p. 343.

nem como hospício, e sim como uma ermida de missão com o intuito de administrarem os sacramentos e fazerem as suas obrigações, pois não tinham vindo ao Estado do Maranhão para promover contendas, mas, sim, para colocar-se à disposição do que desejasse o rei.³⁴⁶

Entretanto, alguns anos mais tarde as duas partes solucionaram esse impasse. Em 14 de outubro de 1706, um termo assinado na própria pequena ermida de São José entre os Síndicos das Províncias de Santo Antonio e da Piedade, além do Comissário de Santo Antonio e do Presidente da Piedade, definiu de que, após o recebimento das terras da ermida de São José, os padres da Piedade tomariam posse de tal herança, declarando que não haveria de estabelecer-se ali nem convento, nem hospício, apenas se submetendo às ordens de seus superiores. Porém, ao lançarem a primeira pedra para a construção de nova igreja e novo hospício no sítio, far-se-ia necessário que houvesse o consentimento e a aprovação tanto dos próprios Piedosos, como também dos capuchos de Santo Antonio para a continuação da obra.³⁴⁷

Dessa forma, assinavam o termo, estipulando que o tal hospício não seria, definitivamente, convento, e que os seus religiosos habitantes não procederiam à mendicância na cidade de Belém. Tal prática seria permitida, se houvesse uma licença especial para isso. Informavam os padres da Piedade que só desejavam ter neste local um hospício ou enfermaria para os missionários, ou seja, uma casa de apoio. Aceitavam as condições do termo de compromisso que declarava, caso algum Síndico ou religioso da Piedade principiasse obras que não estavam de acordo com o assentado no termo, estas deveriam ser imediatamente embargadas e demolidas, por estarem violando o pacto que foi celebrado entre ambas as partes. Este termo foi assinado pelo Síndico da Piedade, o tenente general José Velho de Azevedo; Francisco Potfliz, Síndico de Santo Antonio; frei João de São Diogo, Comissário de Santo Antonio; frei Manoel de Souzel, Presidente da Piedade, na presença de outros padres, como frei Manoel de Moura, frei Francisco de Castelo de Vide, frei João de Capistrano e frei João do Nascimento.³⁴⁸

Durante a primeira metade do século XVIII, quase nenhuma informação sobre o procedimento dos capuchos da Piedade que habitavam em Belém ou transitavam, pelo Hospício de São José.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 344.

³⁴⁷ “Termo de composição que entre si fazem os religiosos de Santo Antonio e da Piedade desta cidade do Pará” (cópia), datada de 14 de outubro de 1706, anexo ao “Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

³⁴⁸ *Ibidem*.

Uma pequena informação é revelada, durante o início do século XVIII, por um autor denominado Cristovão da Costa. Este escreveu uma “Notícia do estado eclesiástico do Maranhão”, descrevendo a organização da Igreja no Estado. Quando elenca os “conventos” existentes em Belém no final do século XVII e o número de religiosos habitantes em cada um desses espaços, o autor especifica que no hospício dos padres da Piedade “assistiam uns quatro religiosos”.³⁴⁹

Entretanto, quase cinquenta anos depois, percebemos que os religiosos da Piedade, não cumpriram por completo o termo que assinaram, pois teriam demolido em 1749 a antiga ermida, e iniciado a construção de um novo espaço.³⁵⁰

Em 1755, transitava entre o Conselho Ultramarino e a Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar um requerimento feito pelos padres da Piedade, que pediam pedras para o prosseguimento das obras do Hospício de São José. De acordo com esse requerimento, solicitava o Procurador Geral dos religiosos da Piedade que o rei fizesse a mercê de enviar materiais (no caso, pedras) como lastro das naus de guerra que estavam para sair do reino em direção ao Pará, pois as obras do Hospício de São José estavam em andamento. O hospício serviria para a melhoria do acolhimento e o bem espiritual das almas dos religiosos, além de funcionar como enfermaria para aqueles missionários que vinham doentes das missões. Alegando que se estavam utilizando materiais da terra e outros que eram remetidos do reino, requeria que fossem enviados urgentemente as pedras.³⁵¹

Este requerimento resultou em um aviso feito por Diogo de Mendonça Corte Real, em 8 de fevereiro de 1755, para o Provedor dos Armazéns, em que informava da representação feita pelos religiosos da Piedade ao rei, solicitando do dito Provedor interpor o seu parecer.³⁵² Este, ao tomar conhecimento do aviso, emitiu o seu parecer, de acordo com a ordem real. Segundo o Provedor, como o rei não mandaria alguns itens nas naus de comboios que estavam indo ao Pará, concedeu

³⁴⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O espaço e os moradores da Belém seiscentista”, pp. 18-20.

³⁵⁰ COELHO, Allan Watrin. *São José Liberto: Pesquisa histórica acerca do Presídio São José*. Belém: SECULT. 2000, p. 6.

³⁵¹ “Requerimento do Procurador Geral dos religiosos da Piedade para o rei D. José I”, sem data, anexo ao ofício do Secretário do Conselho Ultramarino, José Joaquim Miguel Lopes de Lavre, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3484.

³⁵² “Aviso do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, para o Provedor dos Armazéns”, datado de 8 de fevereiro de 1755, anexo ao ofício do Secretário do Conselho Ultramarino, José Joaquim Miguel Lopes de Lavre, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3484.

“por sua real grandeza e piedade” a mercê de que fossem embarcados de dois a até três barcos de pedra, para que se prosseguisse com as obras do hospício ou convento dos padres da Piedade, por ser esta a capacidade máxima que se podia embarcar.³⁵³

Também na década de 1750, no contexto das acusações proferidas pelo governador Mendonça Furtado, o Hospício de São José novamente torna a aparecer na documentação. Desta feita, o governador reclama da conduta moral e religiosa dos padres que habitavam o hospício, acusando-os de comércio exorbitante no interior do referido espaço, de abrigarem índias que fariam todo o trabalho pesado na construção do novo hospício, de administrarem uma grande quantidade de indígenas e de estarem levantando um “magnífico hospício nos arredores da cidade”.³⁵⁴

Infelizmente, esta última sessão deste capítulo é muito resumida e com alguns problemas de lacunas temporais. Vale observar o que diz o historiador Roberto Zahluth, acerca das fontes sobre os franciscanos, afirmando que, “contudo, são muito raras as informações trazidas pelas fontes acessíveis e que esclareçam como se dava a interação entre frades e moradores, sendo escassas e vagas”.³⁵⁵

Convém destacar é que mesmo com essa escassez de fontes, podemos perceber como os capuchos da Piedade puderam estabelecer-se em Belém, enfrentando os seus próprios pares franciscanos, haja vista que as relações nem sempre eram amistosas entre os irmãos seráficos. Maria Adelina afirma que, após a chegada dos capuchos da Piedade e com a fundação da nova Província da Conceição, esperava-se uma progressão do trabalho franciscano. Porém, o que se viu foi o surgimento de tensões entre os três ramos, na maioria das vezes multiplicando os embates já existentes com os moradores e as autoridades.³⁵⁶

Assim, destinada essa pequena ermida para servir como uma “casa de apoio” ou “casa de cura e repouso”, sem nunca alcançou o status de convento, apesar de algumas vezes os próprios religiosos a referirem como tal. Enfim, os capuchos da Piedade tiveram que submeter-se aos capuchos de Santo Antonio, que insistiam na primazia por já haver convento – o deles – na

³⁵³ “Ofício do Secretário do Conselho Ultramarino, José Joaquim Miguel Lopes de Lavre, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real”. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3484.

³⁵⁴ Ver MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. “*Desobedientes e absolutos*”: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado, especialmente os capítulos 2 e 3.

³⁵⁵ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 56.

³⁵⁶ AMORIM, Maria Adelina. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, pp. 323-324.

cidade e já possuir licenças para esmolar, obrigando os Piedosos a assinarem um termo reconhecido por um Tabelião.

Após todo esse detalhamento acerca das atitudes e comportamentos dos Piedosos nesses espaços em que estiveram presentes na Amazônia colonial, percebemos o quanto estes frades estiveram envolvidos com os grupos sociais existentes na colônia. Entretanto, como pudemos perceber neste capítulo, estes envolvimento nos revelaram momentos de tensões e conflitos. Algumas dessas situações demonstraram momentos de insatisfação dos agentes coloniais com os capuchos da Piedade. Oficiais da Câmara, governadores e bispos estavam entre aqueles que mais insatisfeitos com o procedimento dos Piedosos. São essas denúncias, críticas e acusações desses grupos que irão pautar ao longo da primeira metade do século XVIII o trabalho missionário dos capuchos da Piedade.

Capítulo 3

Os conflitos dos Capuchos da Piedade: tensões com as outras ordens religiosas, moradores e autoridades régias

Nos dois capítulos anteriores pudemos acompanhar a trajetória dos capuchos da Piedade, desde a sua origem, até a sua chegada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, passando pela relação com os diversos atores sociais na colônia e a vivência destes religiosos no interior dos espaços em que se fizeram atuantes, como as suas missões, as fortalezas e o Hospício de São José. Percebemos que esses momentos da chegada e do estabelecimento nos aldeamentos foram marcados por dificuldades e conflitos. Neste terceiro capítulo então, mostraremos como os capuchos da Piedade foram alvo, assim como as outras ordens religiosas, da “fúria” daqueles que detinham o poder, ou estavam associados a ele. Dessa forma, analisaremos os momentos de acusações, ataques, difamações, mas também de alguns elogios, sobre o procedimento dos capuchos da Piedade, efetuados pelos governadores do Estado do Maranhão e Grão-Pará, pelas Câmaras Belém e de São Luís, principalmente da primeira, e dos Bispos das dioceses do Pará (criada em 1719) e do Maranhão (criada em 1678/79).

As denúncias efetuadas por estes agentes sociais, governadores, oficiais camarários e bispos giram sempre em torno do mesmo tema, pois tiveram um anseio em comum: o acesso à mão de obra indígena administrada pelos religiosos. Para isso se utilizavam de um artifício bem parecido, baseado na acusação contínua de possíveis desvios de conduta moral e religiosa dos missionários.

Neste último capítulo trabalhar-se-á uma variada gama de documentos, mostrando que as denúncias e acusações contra os missionários da Piedade, e de outras ordens religiosas, circularam por muitos anos pelas diversas instâncias na Corte, sendo do conhecimento do rei e de seus conselheiros os supostos delitos praticados pelos missionários. A partir do diálogo com a historiografia produzida na região amazônica, buscar-se-á entender de que maneira os grupos de poder compostos pelos agentes coloniais se aliavam e compactuavam, com o intuito de fazer frente aos missionários, e como estes reagem aos ataques e críticas, buscando, por sua vez, alianças entre si, na Corte, ou entre os próprios indígenas aldeados.

Procura-se assim, na conclusão deste trabalho, identificar como os franciscanos da Piedade atuavam nesse grande caleidoscópio social e político que era o Estado do Maranhão durante o

final do século XVII e a primeira metade do XVIII. Portanto, serão enfocadas as missivas como os franciscanos procederam, impondo-se, formando alianças, montando estratégias de sobrevivência e permanência, utilizando para isso a prerrogativa da propagação da Fé e de afirmação do domínio territorial português, conforme as diretrizes impostas pela coroa em relação ao trabalho catequético e colonizador.

Busca-se entender, sobretudo como outros grupos missionários souberam se impor e ter sua importância no contexto amazônico, em vista dos sujeitos principais desse estudo os capuchos da Piedade. nesse sentido, o passado colonial amazônico será tratado com mais atenção a meandros e suas minúcias. Tenta-se, por isso, romper com a ideia do “oniprotagonismo” jesuítico, mostrando que as relações, havidas no Vale Amazônico, são muito mais complexas do que pensava a historiografia amazônica produzida até meados dos anos de 1990.

Dessa forma, este capítulo está dividido em duas seções. Na primeira elencaremos as acusações e denúncias imputadas aos religiosos como um todo, obtendo assim uma visão geral sobre o descontentamento dos agentes sociais da colônia contra os missionários, para depois particularizarmos as acusações sofridas pelos capuchos da Piedade. Neste primeiro item, dividimos as acusações a partir da quantidade de denúncias, em ordem cronológica, a partir dos principais agentes envolvidos nas contendas com os religiosos, nessa sequência: os oficiais da Câmara de Belém, os governadores e por último os bispos do Maranhão e do Pará.

Na segunda seção deste capítulo focaremos as questões havidas no interior da Junta das Missões da capitania do Pará. A partir do que, a documentação nos ofereceu percebermos que neste espaço, os momentos vividos pelos capuchos da Piedade são distintos. Nas primeiras décadas do século XVIII, os Piedosos quase não aparecem de forma ativa, e quando surgiam na documentação, demonstravam alguns acordos firmados com outros deputados religiosos da Junta. Essa situação começa a ser alterada quando assume como Comissário da Província da Piedade um frei chamado Manoel de Marvão. Este religioso começa a intervir de forma intensa dentro da Junta das Missões, defendendo o seu ponto de vista, de forma incisiva, e fiel àquilo que achava que fosse conveniente para os seus irmãos Piedosos.

3.1. “O abominável vício da ambição”: as acusações de Câmaras, governadores e bispos

Antes de nos inserirmos nas discussões, acusações e denúncias efetuadas pelos moradores e

governantes do Estado do Maranhão e Grão-Pará contra os missionários de modo genérico e contra os capuchos da Piedade de forma específica, buscaremos entender o que seria a “raiz” ou o cerne da questão, no caso o acesso e o controle da mão de obra indígena.

De acordo com Márcia Eliane de Souza e Mello, a “disputa pelo acesso à mão de obra e seu controle foi o tema mais recorrente na história do Grão-Pará, notadamente a partir da segunda metade do século XVII”³⁵⁷, envolvendo e condicionando as estruturas de poder local, mesmo que ainda em estágio incipiente. Essas estruturas de poder local englobavam os colonos, as autoridades régias, e também os religiosos, denotando assim uma heterogeneidade de interesses e posicionamentos. Essa diversidade levou a embates constantes entre essas forças, fazendo com que a coroa interviesse diversas vezes durante o final do século XVII e a primeira metade do XVIII, na tentativa de resolver estas querelas ocorridas na colônia amazônica.

As intervenções da Metrópole se deram através de várias alterações na legislação indígena.³⁵⁸ Durante o século XVII, a administração do controle do sistema de trabalho dos índios ficava ora sob o poder dos colonos, ora sob a égide dos missionários. As mudanças eram causadas pelas disputas entre ambos, mas essas modificações na legislação também foram marcadas pela discussão acerca dos dois tipos de índios na América portuguesa: os índios considerados amigos dos portugueses, aldeados pelos missionários, e os índios inimigos, habitantes dos sertões semi-explorados. Dessa maneira, duas linhas jurídicas eram aplicadas aos índios: uma para os aliados e aldeados, e outra para os inimigos.³⁵⁹

Com efeito, algumas leis serão fundamentais para o desenvolvimento do trabalho missionário no Vale Amazônico e, ao mesmo tempo, também motivo para diversas contendas e conflitos entre os colonos e os missionários. As duas primeiras foram as leis promulgadas em 1º de abril

³⁵⁷ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 244.

³⁵⁸ Não faremos aqui uma análise detalhada dessa legislação. Nos deteremos nas leis de 1680 (1º de abril), no Regimento das Missões (1686) e no Alvará de 1688 (28 de abril), que nos ajudarão na compreensão da repartição das aldeias (1693). Para melhor compreensão de toda a legislação indígena, ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo/Secretaria Municipal de Cultura/Prefeitura do Município de São Paulo, 1998; BEOZZO, José Oscar (org). *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983; FARAGE, Nadia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

³⁵⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, pp. 244-245.

de 1680, inspiradas pelo padre jesuíta Antonio Vieira. Suas disposições objetivavam a ampliação das condições de integração da colônia amazônica à rede comercial do Atlântico português. Na primeira, medidas importantes foram anunciadas: introdução de “negros da Costa da Guiné” para o trabalho nas plantações agrícolas e das drogas (produtos da floresta), a continuidade das repartições anuais dos índios aldeados e o monopólio dos jesuítas sobre os descimentos dos índios trazidos do sertão, além da fundação de novos aldeamentos. De acordo com esta lei, os missionários teriam direito, para seu sustento, da terça parte dos índios descidos do sertão. A segunda lei ficou conhecida como *Lei das liberdades indígenas*. Ela declarava livres os índios de toda forma de cativo e servidão, mesmo que, na prática, essa liberdade não fosse plena, pois o confinamento dos índios nas aldeias continuou sendo obrigatório.³⁶⁰

Porém, as leis de 1680 e as demais reformas do rei (Lei do Estanco, Companhia de Comércio) não foram aceitas em sua plenitude pelos moradores de São Luís do Maranhão que não tiveram os meios econômicos e financeiros para se integrar nas novas iniciativas decididas na metrópole. O descontentamento culminou assim em uma revolta em 1684, conhecida como “Revolta de Beckman”, resultando na segunda expulsão dos jesuítas do Maranhão – da cidade de São Luís, por ser mais exato – no século XVII.³⁶¹ Após esse período de instabilidade e o retorno dos missionários jesuítas (1685), um novo sistema regulador das missões foi introduzido através da Lei de 21 de dezembro de 1686, conhecido como “*Regimento das Missões do Estado do*

³⁶⁰ ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII), pp. 53-54; FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”, p. 157-158. As duas leis podem ser encontradas na íntegra em: “Provisão sobre a repartição dos Índios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de abril de 1680. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 51-56; “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 1º de abril de 1680. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 57-59.

³⁶¹ Sobre essa revolta e a expulsão dos jesuítas, ver ARENZ, Karl Heinz e SILVA, Diogo Costa. “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII), p. 57-58; ARENZ, Karl Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”. *Revista Estudos Amazônicos*, Vol. V, nº 1, 2010, pp. 46-49; LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão* [1853-58]. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976, pp. 425-490; AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: Secult, 1999, facsímile da primeira edição, 1901, pp. 101-21; LIBERMAN, Maria. *O levante do Maranhão. Judeu Cabeça de Motim: Manoel Beckman*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983; CHAMBOULEYRON, Rafael. “‘Duplicados clamores’. queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII)”. *Projeto História*, nº 33 (2006), pp. 159-178; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)”. *Lusitania Sacra*, 2ª Série, 15 (2003), Separata, pp. 163-209.

Maranhão e Grão-Pará”.³⁶²

Retomando aquilo que já foi falado no primeiro capítulo, os religiosos se tornaram, a partir do *Regimento das Missões* de 1686, detentores dos métodos legais de conseguir, administrar e distribuir a mão de obra indígena. De fato, eles tinham o privilégio de estabelecer novas missões, após promoverem descimentos, a única forma de entradas ao sertão permitida. Mas principalmente, os religiosos transformaram-se nos tutores legais dos indígenas, por conta do poder temporal a eles atribuído no interior dos aldeamentos. Como afirmou João Lucio de Azevedo

Os missionarios pretendiam o dominio absoluto dos indios, sempre contestado pelos colonos; a metropole resolvia que a lei cogitava sómente da administração interna, politica e economica das aldeias, sem prejuizo da jurisdição do governador e mais autoridades do Estado. E entretanto os religiosos, desprezando as intimações, continuavam a usar largamente dos poderes discrecionarios de que, com razão ou sem ella, se julgavam investidos pelo Regimento.³⁶³

De acordo com Karl Arenz, o *Regimento das Missões* tem quatro eixos principais, que perpassam pelos vinte e quatro parágrafos que compõem essa Lei

a) os aldeamentos terão uma expressiva autonomia, garantida mediante: a restituição da “dupla administração”, a nomeação de dois “procuradores de índios” e a supervisão da entrada de não-indígenas como da saída de indígenas das missões (além do controle de casamentos mistos para evitar a eventual escravização da parceira) [§§ 1-7]; b) os aldeamentos serão reagrupados em lugares estratégicos com, respectivamente, uma população mínima (ao menos 150 casais em cada missão), facilitando, assim, as repartições e agilizando o intercâmbio demográfico e econômico mútuo [§§ 8-9 e 22]; c) os serviços dentro e fora dos aldeamentos serão flexibilizados nestes termos: haverá um inventário anual criterioso da mão-de-obra disponível que será, em seguida, bipartida, sendo que os índios que forem destinados a trabalhos fora da missão terão definidos os tipos de serviço, os períodos de ausência (no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses, conforme a sazonalidade da coleta das drogas do sertão e o valor da remuneração por uma comissão mista [§§ 10-19]; d) certas necessidades dos moradores (por exemplo, a requisição de índios como remadores para um transporte de porte maior ou de índias como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca) e dos índios recém-descidos (que ficariam instalados provisoriamente em pequenos aldeamentos à parte e estariam isentos de serviços exteriores por dois anos)

³⁶² Recentemente, o *Regimento das Missões* foi publicado com um comentário da autoria de Yllan de Mattos. Ver MATTOS, Yllan de. “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário”. *7 Mares: Revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, v. 1, pp. 112-123, 2012.

³⁶³ AZEVEDO, João Lucio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, p. 156.

seriam tratados como casos excepcionais [§§ 20-21 e 23-24].³⁶⁴

Estes principais eixos, mesmo à primeira vista parecendo ser vantajosos para os jesuítas, constituíram, nas palavras de Karl Arenz, “um *modus vivendi*, que contemplou os anseios e necessidades das partes envolvidas: religiosos (administração temporal), moradores (mão de obra acessível) e índios (relativa proteção)”.³⁶⁵ Percebemos dessa forma como o *Regimento das Missões* contemplou as diversas demandas dos envolvidos na questão da mão de obra indígena. Este *Regimento das Missões*, mesmo ainda modificado por diversas leis, como o alvará de 1688 (que readmitia os resgates) e as Provisões de 1718 e 1728 (que discorriam sobre os descimentos), vigorou até 1757, quando foi suprimido com a promulgação do *Diretório dos índios*.³⁶⁶

Com relação ao citado alvará régio de 1688, este permitiu que fossem retomadas as incursões aos sertões, a pedido dos moradores, no intuito de resgatar índios para serem usados como mão de obra, já que os colonos queixavam-se de que o *Regimento* continuava limitando o acesso aos braços indígenas.

Apesar destes novos embates, decorridos da promulgação do *Regimento das Missões* e do alvará de 1688 que autorizava os resgates, ficava nítido que a coroa desejava que o número de missões no sertão amazônico crescesse cada vez mais, colaborando assim na defesa e conservação do Estado, mediante o aumento do número de índios convertidos e sua transformação em vassalos do rei. Essa necessidade, juntamente com a reclamação dos moradores diante da falta de mão de obra, a afirmação perceptível das outras congregações religiosas (franciscanos, mercedários e carmelitas), aliada à impossibilidade dos jesuítas de atenderem todas as missões sob sua jurisdição, levou à composição de uma proposta que tivesse como resultado a já comentada repartição das aldeias do Vale Amazônico em 1693, entre as ordens religiosas que atuavam na colônia.³⁶⁷

Todo esse percurso feito até agora teve como intuito mostrar como essa legislação indigenista será constantemente invocada nos conflitos seguintes entre os religiosos, de um lado, e as

³⁶⁴ ARENZ, Karl Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”, pp. 52-53.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 53.

³⁶⁶ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 250.

³⁶⁷ *Ibidem*, pp. 252-254; ARENZ, Karl Heinz. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”, p. 57.

autoridades coloniais e os colonos, do outro. Assim, se faz premente, antes de iniciarmos a discorrer sobre as acusações infligidas pelos agentes laicos aos missionários – e, de forma particular aos capuchos da Piedade –, entendermos qual seria a origem dessas disputas e desavenças, decorridas a partir da tensão pelo controle ou acesso ao indígena e, também, da chamada defesa da liberdade dos índios. Bem que grande parte das acusações tivesse sido feita de maneira mais genérica, utilizando termos como “Comunidades”, “Religiões”, “Regulares” ou mesmo “Ordens religiosas”, tem-se aqui dado prioridade à análise das diversas correspondências que particularizam os capuchos da Piedade.

Iniciamos com as acusações formuladas pelos oficiais camarários das duas principais cidades da colônia. Para João Lucio de Azevedo, o papel desempenhado pelas Câmaras municipais de Belém e São Luis era descrito dessa forma

Hombreando com os enviados da metropole e quase sempre em lucta aberta com elles; promovendo conflictos, representações, arruaças; taxando os salarios, e o preço dos generos; decretando impostos, prohibindo negocios, ordenando prisões, as camaras constituíam verdadeiro estado no estado.³⁶⁸

Joel Santos Dias afirma que três aspectos podem ser destacados na análise de João Lucio de Azevedo sobre o poder das Câmaras municipais. O primeiro seria o papel que desempenhavam no contexto da colonização em si. O segundo aspecto refere-se à função intermediária entre a administração régia e a sociedade local, assumindo posturas de insubordinação e desrespeito às leis, seguindo o exemplo dos governantes. E por último o terceiro aspecto trata das Câmaras enquanto porta-vozes dos anseios e desejos dos moradores, muitas vezes entrando em colisão com os poderes estabelecidos no Estado, em detrimento das ordenações centralizadoras do Reino.³⁶⁹

Em recente dissertação de mestrado, David Salomão Feio analisa o poder camarário em São Luis e em Belém. Fazendo uma valiosa reflexão historiográfica sobre essa temática, incluindo as

³⁶⁸ AZEVEDO, João Lucio de. *Op. cit.*, p. 144.

³⁶⁹ DIAS, Joel Santos. *Os “verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão”: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2007, p. 29.

reflexões clássicas de João Francisco Lisboa, Capistrano de Abreu, Sergio Buarque de Holanda, Arthur Cezar Ferreira Reis e Ernesto Cruz, e de análises mais contemporâneas, destacando alguns pontos específicos sobre o poder das Câmaras na Amazônia colonial, como Carlos Alberto Ximenes, Helidacy Maria Muniz Corrêa, Alírio Cardoso e Joel Dias. David Feio destaca em seu trabalho a identificação dos membros das Câmaras às elites do Maranhão e sua participação ativa nas disputas políticas locais, através das correspondências enviadas a Corte, contendo denúncias, descrições de situações e/ou comportamentos. Além disso, e antes de tudo, as Câmaras buscavam montar estratégias para estabelecer laços com as autoridades coloniais oriundas da Metrópole, dinamizando assim as relações entre essas duas esferas de poder.³⁷⁰ Dessa maneira, os oficiais da Câmara propunham frequentemente à Metrópole algumas soluções que visavam o proveito dos chamados “naturais da terra”, defendendo uma política que favorecesse os grupos locais de poder. Por isso, reagiram, muitas vezes, quando achavam conveniente opor-se à intervenção de reinóis nas administrações de Belém e São Luis.³⁷¹

Iniciaremos com as denúncias efetuadas pelos oficiais da Câmara de Belém, que durante as primeiras décadas do século XVIII elencaram desvios e desmandos supostamente cometidos pelos missionários no trato com os indígenas dos aldeamentos. Vejamos então como esses oficiais camarários se utilizaram das prerrogativas que possuíam, enquanto moradores nobres e integrantes da elite local, para, através de cartas e petições, reclamarem ao reino sobre a obstrução que os religiosos faziam com relação ao acesso a mão de obra indígena, levando assim a situações de embate e enfrentamento entre os religiosos e os colonos.

Em carta endereçada ao rei em 1704, os oficiais da Câmara de Belém fizeram duras e pesadas críticas ao procedimento adotado pelos missionários com relação à jurisdição dos indígenas aldeados nas missões. Os camaristas, pediram que o rei “seja servido inclinar sua real atenção aos clamores com que esta desgraçada República chora a sua miséria”³⁷², situação essa que, de acordo com os camaristas, causavam danos ao serviço de Deus, do rei e dos moradores do Estado do Maranhão. Prejuízos ao serviço de Deus, por conta da diminuição do zelo apostólico daqueles

³⁷⁰ FEIO, David Salomão Silva. *O nó da rede de “apaniguados”: oficiais das Câmaras e poder político no Estado do Maranhão (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2013, pp. 8-9, pp. 29-35.

³⁷¹ *Ibidem*, pp. 36-37.

³⁷² “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de julho de 1704. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 401.

que o deveriam ter, no caso os religiosos; ao rei, pela falta de administração da justiça e da estrita observância das leis, sendo que até mesmo aqueles que deveriam ter a obrigação de as executá-los, não o faziam decentemente; e por último, aos moradores, pois, necessitavam de “índios ou pretos, forros ou escravos”, sem os quais não era possível o trabalho nas lavouras e engenhos, reforçando que até mesmo os índios trazidos dos sertões por conta da Real Fazenda não se faziam suficientes, por conta da grande mortalidade entre os mesmos.

Prosseguindo com as suas reclamações e lamúrias, os oficiais da Câmara descreviam que os índios forros que estavam aldeados no distrito da Capitania do Pará, já estavam em número bastante diminuto, tanto para “a paz, como para a guerra”. Diziam que, para os trabalhos da obra de fortificação da cidade de Belém, os moradores tiveram que acudir com seus escravos, por conta da quase inexistência de índios forros, e apesar do padecimento de muitos desses escravos dos moradores no contágio das epidemias e da sua requisição para a ereção da Fortaleza de Macapá, na capitania do Cabo do Norte. A partir dessa assertiva, começam as descrições dos desmandos e abusos praticados pelos missionários nos aldeamentos, segundo a ótica dos camaristas.

A primeira acusação, e a mais contundente, é a de que os religiosos – sendo citados jesuítas, mercedários, carmelitas e franciscanos de Santo Antonio e da Piedade –

(...) se ocupam mais no governo temporal dos índios, que no espiritual de suas almas trazendo comumente divertidos em suas negociações a colheita de cravo e cacau, dominando-os tão absolutamente que mais parecem bens próprios seus patrimoniais, do que fregueses e ovelhas que lhes estão encomendadas por V. Maj. para a sustentarem com o pasto espiritual.³⁷³

Com este procedimento, os religiosos, partindo do que se denominou como “vício da ambição”, praticariam desavenças uns com os outros, de acordo com a denúncia dos camaristas, por conta dos limites territoriais das suas missões, desejando alcançar mais índios para os seus aldeamentos, para estarem à disposição de seus interesses. Assim, recusar-se-iam a ceder índios para o serviço dos colonos. Para exemplificar essas acusações, os oficiais da Câmara, citam quatro casos de religiosos (são citados dois missionários carmelitas, um mercedário e os padres da Companhia de Jesus de forma geral) que praticavam lucros com a colheita de cravo e cacau a partir do trabalho dos índios e recusavam-se a repartir estes com os moradores.³⁷⁴

³⁷³ *Ibidem.*

³⁷⁴ *Ibidem.*

Com relação aos capuchos da Piedade, os camaristas dedicaram uma descrição bem interessante sobre os membros dessa Província

Os Piedosos não sabemos, que até o presente tratem de negociações sem embargo de que tratam mal e com tão pouca caridade os moradores, não repartindo com eles os índios, senão a quem querem e de quem dependem, e lhe faz mimos, e os que não são deste número os lançam fora das suas aldeias descompondo-os com palavras escandalosas, e ainda os que vão em serviço de V. Maj. como cabos das escoltas, fazendo-se absolutamente senhores dos ditos índios e assim os prendem castigam e açoitam rigorosamente de que resultou a morte violenta do Padre Frei Antonio da Vila Viçosa, e seu companheiro as mãos dele.³⁷⁵

Percebemos nessas acusações, uma dúvida inicial quanto ao proceder dos Piedosos com relação ao comércio das “drogas do sertão”. Porém, levanta-se a questão sobre o comportamento destes religiosos para com os moradores, acusando-os de serem prestativos com aqueles que os agradavam e de destratarem aqueles que estavam a serviço do rei. Com relação aos índios, demonstram os camaristas que os Piedosos costumavam ser muito rigorosos. Os maus tratos infligidos ao gentio teria causado a morte do religioso citado. Aliás, já falamos no segundo capítulo sobre a morte deste e de outros missionários da Piedade. Essa acusação contra os capuchos da Piedade, isto é, de que agiam com os moradores de acordo como estes os tratavam, encontra ressonância em uma carta anônima enviada ao rei em 1735. Falando sobre a questão do envio de canoas ao sertão em busca do cacau por parte dos capuchos, o nosso interlocutor anônimo afirmava que “a esta classe não pertencem os missionários da Piedade porque se diz que nem o seu Prelado maior manda canoas ao sertão, porém tem nesta cidade a fama de que não dão índios sem interesse.”³⁷⁶

Assim, os camaristas sugerem ao rei algumas mudanças com relação ao *status quo* na colônia, ou seja, a administração dos aldeamentos sob a tutela exclusiva dos religiosos. A primeira delas seria a retirada do poder temporal dos religiosos sobre os indígenas, sugeriam que fossem estabelecidos nas aldeias, capitães ou cabos, que seriam nomeados pela Câmara e providos pelo governador do Estado, sendo estes sujeitos a castigos, caso cometessem excessos. Como segunda mudança, ficariam os religiosos obrigados a todos os anos descerem índios para serem repartidos na cidade pelos moradores, ficando a cargo dos religiosos apenas os índios que fossem descidos e aldeados nas suas missões. E para concluir, pediram que os índios de “Gurupá para baixo” (no

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ “Carta anônima para o rei D. João V”, datada de 15 de julho de 1735. *AHU*, Pará, cx. 18, doc. 1643.

caso, aqueles que estivessem após a Fortaleza de Gurupá, no delta do rio Amazonas) e também da Ilha de Joanes (Ilha do Marajó), fossem repartidos entre os moradores, retirando-os dos sertões para ficarem sob a administração dos colonos de Belém e arredores; pois, “visto que são os índios, o único e total remédio deste Estado sem os quais se não pode conservar”³⁷⁷, deixar-se-ia os missionários isentos do poder temporal para ocupar-se apenas do espiritual de acordo com a “disciplina dos seus Institutos” (ordens religiosas).

Reiteravam os oficiais da Câmara, em carta datada de 13 de março de 1705, as acusações efetuadas na carta enviada ao Reino no ano anterior – aquela de 19 de julho de 1704, comentada – acerca do domínio temporal e espiritual dos missionários sobre os índios, que levaria os padres a se aproveitarem dos braços indígenas para o comércio das drogas do sertão, mesmo que as ordens missionárias professassem a pobreza de seus religiosos. Acrescentavam ainda que os nativos se mantinham neste trabalho, sem perigo de fuga, por conta do temor dos castigos que lhes eram infligidos pelos missionários e que, quando descobriam que estavam sendo enganados pelas doutrinas dos religiosos, esses índios se revoltavam e imputavam a estes toda sua insatisfação, matando os padres. Exemplificavam os camaristas os casos dos padres da Piedade, Frei Antonio de Vila Viçosa e seu companheiro, mortos pelos índios Siricumás; os padres da Companhia de Jesus, padre Antonio Pereira e seu companheiro Bernardo Gomes, mortos pelos Tucujus; os padres capuchos (provavelmente os de Santo Antonio), mortos pelos Aruans; e novamente um padre capucho da Piedade, frei João de Beja, morto por uma índia na aldeia de Gurupatuba.³⁷⁸

Neste documento há um dado interessante, pois revela uma faceta das relações dos capuchos da Piedade com colonos comuns. Em sua carta, os oficiais da Câmara citam descimentos efetuados com sucesso por seculares, que auxiliavam os missionários nesta tarefa. Podemos classificar estes ajudantes como “intermediários” no acesso ao “sertão amazônico” e aos indígenas. Dentre os citados estão: Manoel de Passos, João Frágoso e o “preto” José Lopes. Estes homens, segundo os camaristas, praticavam os descimentos com “boas obras”, sem o auxílio de

³⁷⁷ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de julho de 1704. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 401.

³⁷⁸ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”, datada de 13 de março de 1705, anexa à “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”, datada de 28 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 408. Esta carta confirma a nossa suposição, levantada no segundo capítulo, de que os indígenas se insurgiam contra os religiosos por conta dos supostos maus tratos e castigos que estes aplicaram aos índios que habitavam os aldeamentos.

armas, pois, como alertavam os oficiais, nenhum índio havia sido retirado dos sertões sem o temor da guerra ou dos conflitos. Enumeravam então que Manoel de Passos havia descido índios para a aldeia dos Abacaxis; que o “preto” José Lopes havia descido quatrocentas almas do sertão do Jari, além de um descimento para a aldeia de Aniba; e João Fragoso havia congregado mais de dois mil índios para a aldeia dos Jamundazes, administrada pelos capuchos da Piedade.³⁷⁹ Com relação a este último, a referência a este descimento foi a primeira que cita o nome de João Fragoso e seu comportamento amistoso e prestativo para com os capuchos da Piedade. Já o “preto” José Lopes, possuía um histórico de serviços prestados aos religiosos da Piedade, e também aos missionários das Mercês.³⁸⁰

Em posse desta carta, o Conselho Ultramarino envia o seu parecer destinado ao rei. Desta feita, como em outras oportunidades, os conselheiros recorreram mais uma vez à experiência de Antonio de Albuquerque de Carvalho, que havia sido governador do Estado do Maranhão. Respondeu o ex-governador ao Conselho, dizendo que não concordava com as soluções propostas pelos oficiais da Câmara, isto é, a retirada do poder temporal dos religiosos. Acrescentava ainda que o rei deveria averiguar as despesas efetuadas pelos missionários com relação aos descimentos e proibir qualquer tipo de negociações de gêneros, como o cravo e o cacau, devendo os religiosos ser sustentados apenas por suas cômguas, pagas pelo rei, e pelo recebimento de ornamentos e sinos para as igrejas. O ex-governador até cita os capuchos da Piedade como exemplos a serem seguidos, pois eram alvos de queixas, mas que não afetavam o seu trabalho. **Se assim fosse feito**, cessariam as denúncias contra os religiosos. Estes ocupar-se-iam apenas com a doutrina nas aldeias. Mas como, muitas vezes, necessitavam as ordens religiosas das drogas do sertão para enviarem ao reino a fim de adquirir provimentos para o culto divino nas aldeias, deveria permitir-se que os Prelados mandassem todos os anos uma ou duas canoas com seus índios para a colheita das drogas, destinados ao bem comum de cada ordem religiosa.³⁸¹

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Sobre este personagem chamado José Lopes e sua inserção na Amazônia colonial, através de relações de poder, tanto com autoridades, como também com religiosos, transitando no sertão amazônico, ver CHAMBOULEYRON, Rafael. “O “senhor absoluto dos sertões”. O “capitão preto” José Lopes, a Amazônia e o Cabo Verde”. *Boletín Americanista*, Año LVIII, nº58, Barcelona, 2008, pp. 33–49.

³⁸¹ “Carta de Antonio de Albuquerque de Carvalho para o Conselho Ultramarino”, datada de 14 de setembro de 1705, anexa à “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”, datada de 28 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 408.

Com base nesta resposta de Antonio de Albuquerque de Carvalho, deliberou o Conselho Ultramarino de forma contrária àquilo que desejava os oficiais da Câmara de Belém. Para os conselheiros, não convinha, de maneira nenhuma, que se tirassem dos religiosos o domínio temporal dos índios, pois

(...) que tem nos mesmos índios como pai de famílias para os ensinarem, doutrinarem e empregarem naquele trabalho necessário para o sustento dos mesmos índios, e conservação das suas famílias, e ainda também para o alimento dos mesmos missionários (...)³⁸²

O Conselho recomendava ainda ao rei que escrevesse aos Prelados das religiões que assistiam no Estado do Maranhão e Grão-Pará, para que advertissem os seus religiosos que se abstivessem de negociações ilícitas, não utilizando os índios para tratos e comércios. Os conselheiros ratificavam o número de canoas que deveriam ser enviadas ao sertão com a intenção da colheita do cravo e cacau, de acordo com o proposto por Antonio Albuquerque de Carvalho, para assim ajudarem nos gastos necessários para o culto divino, fazendo isso sem escândalo dos moradores.³⁸³

Essa mesma carta dos camaristas de Belém fez o rei se manifestar e enviar duas cartas, uma ao Superior dos missionários capuchos de Santo Antônio e outra ao Superior dos missionários da Piedade. Dizia o rei aos Superiores franciscanos que tomara conhecimento das queixas dos oficiais da Câmara, com relação ao procedimento dos religiosos no trato com os moradores da Capitania do Pará, e principalmente da cidade de Belém. O soberano se referia, sobretudo, à atitude dos missionários de irem até as casas dos colonos com o pretexto de recolher índios que estivessem sob o poder dos moradores, afirmando que eram índios forros das suas missões e não escravos, caindo em descrédito perante os moradores por conta desse procedimento. Assim, ordenava que os Superiores advertissem seus religiosos a se absterem desses excessos, com a pena de perderem a sua “imunidade”, e que deveriam requerer ao governador do Estado a restituição dos índios, que estavam em posse dos moradores, para as missões, como dispunham as leis reais.³⁸⁴

³⁸² “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”, datada de 28 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 408.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ “Sobre se lhe dizer advirta aos Missionarios seus Subditos se abstenção do excesso com que occasionão as queixas daquelles povos”, datada de 26 de setembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 266.

Ainda durante o ano de 1705, o rei envia carta ao governador do Estado Maranhão, para novamente tratar do assunto da missiva dos camaristas de Belém acerca das grandes despesas e “largas contas” dos missionários capuchos e da utilização dos índios das missões nos trabalhos de colheita de drogas no sertão. Indicava ao governador que os Prelados dos capuchos (aqui se incluem as três Províncias franciscanas) teriam sido advertidos pela Junta das Missões, sendo que esta deveria indicar-lhes “a boa direcção e governo delles com o exemplo que sam obrigados dar observando a sua regra, Leis e regimento”. Disse ainda que ao governador caberia, juntamente com os demais deputados da Junta das Missões atentar a esses Superiores capuchos que não usassem os índios em outra utilidade a não ser naquelas que estavam estabelecidas nas leis e no *Regimento das Missões*.³⁸⁵ Mesmo com essa orientação do Conselho Ultramarino, desaconselhando o rei a retirar o poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos, os ânimos dos oficiais da Câmara de Belém não arrefeceram com relação às suas denúncias e acusações contra os religiosos, principalmente contra os capuchos da Piedade.

Em outra carta endereçada ao rei, agora já durante o reinado de D. João V, datada de 12 de fevereiro de 1710, os camaristas voltam à carga com suas denúncias e reclamações contra os franciscanos descrevendo como “exorbitante [o] procedimento dos missionários capuchos”. Logo no início desta carta, os camaristas citam que as três Províncias franciscanas, de Santo Antônio, da Conceição e da Piedade, residiam nas aldeias exercendo o “pleno domínio e jurisdição absoluta”, particularizando que as duas primeiras possuíam uma quantia considerável de índios nas aldeias da ilha Grande de Joanes (atual ilha do Marajó) a serviço exclusivo dos religiosos. Já os capuchos da Piedade, também, estariam abusando do seu poder nas aldeias, mesmo que não fossem comprovadas negociações envolvendo esses religiosos, pois proibiam totalmente aos brancos de comerciarem e se servirem dos índios dos aldeamentos, igualando-se nesse proceder aos outros capuchos.³⁸⁶

Além dessas denúncias mais formais de cunho econômico, os capuchos da Piedade também recebiam duras críticas quanto a desvios de comportamento de conotação sexual. Seguindo o rol de acusações dos camaristas, os Piedosos eram denunciados por procederem de forma escandalosa, abusando de “lascívias”, ou “sensualidades”, sendo indiciados de transformarem

³⁸⁵ “Sobre a queixa que fizerão os officiaes da Camara do Pará dos Missionarios daquelle Estado”, datada de 23 de dezembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 272.

³⁸⁶ “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 449.

“lugares destinados para ensino da doutrina cristã convertidos em lupanares”. Esse proceder seria maléfico como exemplo para os indígenas do aldeamento. Essa conduta imoral, segundo os camaristas, levava os índios a levantarem-se contra esses desmandos. As reações dos indígenas já estavam sendo constantes, chegando ao nível de eles cometerem crimes contra os padres dos aldeamentos. O documento cita, como exemplo, um caso de um índio que tirou a vida de padre com um machado e outro caso de um envenenamento de alguns outros religiosos.³⁸⁷ Tudo isto seria do conhecimento da Junta das Missões, porém sem nenhuma intervenção da mesma, para resolver estes problemas.

Diante disso, como já fora feito alguns anos antes, os oficiais da Câmara de Belém pedem que os índios das aldeias dos capuchos sejam colocados em repartição, assim também como os das aldeias dos jesuítas, não havendo nenhuma jurisdição temporal por parte dos religiosos nos mencionados aldeamentos. Reivindicavam que em todos os aldeamentos fosse posto um cabo, ou capitão, podendo ser nobres casados nomeados pelo Senado da Câmara, permanecendo nesse posto pelo tempo de três anos juntamente com suas famílias. Esperavam assim os camaristas que os desmandos cessassem com a introdução de brancos nos aldeamentos, levando os missionários a respeitarem apenas a sua função sacerdotal e espiritual.³⁸⁸

Como era de se esperar, o Conselho Ultramarino pronunciou-se sobre esta nova denúncia da Câmara de Belém. Mais uma vez, o parecer do Conselho não foi do agrado dos camaristas. Baseando-se para essa consulta no parecer do Procurador do rei, os membros do Conselho Ultramarino, esclareciam que o conteúdo da carta dos oficiais da Câmara denotava “a conveniência própria e prejuízo da liberdade dos índios e da religião, pois queriam os suplicantes extinguir as missões, e tirar da administração dos missionários os índios”.³⁸⁹ Frisavam, nesse sentido, os conselheiros que estas acusações visavam à introdução de seculares nos aldeamentos para que dominassem os índios, indo na direção contrária do que determinavam as leis e provisões reais que proibiam, não somente a administração aos seculares, mas também a instalação de brancos nas missões, denotando assim a segregação imposta nesses espaços.³⁹⁰

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibidem.*

³⁸⁹ “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. João V”, datada de 1 de julho de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 457.

³⁹⁰ Para confirmar esse poder temporal e espiritual dos missionários sobre os aldeamentos, o monarca envia carta, em 1720, para o governador do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, reiterando a dupla administração dos religiosos, devendo o governador castigar aqueles que intentassem contra o governo das missões. Ver “Por varias considerações

Porém, o Conselho reconhecia que os padres capuchos estavam servindo como mau exemplo nas missões, principalmente no que referia à “sensualidade”, como já havia sido antes. Se evitaria esse escândalo, se as missões fossem concedidas apenas aos missionários jesuítas, pois não se conheciam denúncias deste tipo contra esses religiosos. E como achavam que o melhor a ser feito não era o proposto pelos camaristas, sugeriam os conselheiros ao rei que ordenasse aos Provinciais dos capuchos estabelecidos no reino, que escolhessem melhor seus missionários que deveriam ser enviados para a missão do Maranhão, evitando escândalos e maus procedimentos. Caso isto não fosse remediado, deveria o rei proceder a castigos e, **em último caso**, a extinção das casas religiosas. Também deveria o rei advertir o governador do Maranhão para que os Prelados das religiões existentes nesse Estado observassem o procedimento dos coristas³⁹¹ e frades moços, pois esses eram o que mais sofriam críticas e acusações.³⁹² Por último, deveriam ser admoestados os Prelados de Santo Antônio e da Conceição sobre o fato de praticarem comércio e utilizarem-se dos índios para pescarias e outros serviços, devendo ficar proibidos esses procedimentos, pelo fato de ser isto contrário à regra que professavam.³⁹³ Após esses encaminhamentos sugeridos pelo Conselho Ultramarino, o rei apenas confirmou tudo o que lhe fora recomendado, enviando uma carta ao governador Cristovão da Costa Freire reiterando todas as deliberações dos seus conselheiros.³⁹⁴

Após todas essas acusações e difamações efetuadas contra os missionários de maneira geral, e mais especificamente aos capuchos, o rei envia, em 1716, uma correspondência aos oficiais da Câmara, alertando para que tratassem os missionários com mais respeito. De acordo com o monarca, as representações enviadas pelos camaristas criticando os desvios de conduta,

reclamadas pelo serviço de Deus e da Corôa, a administração temporal e espiritual dos Índios pertence somente aos Missionarios, ficando estes na obrigação de fornecerem os braços sólidos e capazes á industria do Rei e dos moradores. O Governador deve castigar a todo aquelle que indevidamente se servir do trabalho dos Índios, ou se metter no governo delles nas aldeias, pondo sempre grande cuidado nos descimentos auctorizados pelas leis”, datada de 1 de julho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, p. 174, doc. 126.

³⁹¹ Coristas eram religiosos estudantes ainda sujeitos a um Mestre. Ver AMORIM, Maria Adelina. *A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, p. 585. (Glossário de termos).

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ “Sobre o mau procedimento com que se portão nas Aldeas os Missionarios Religiozos de Santo Antonio, conceição e Piedade na administração e tracto dos Indios”. 17 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 81.

cometidos pelos religiosos, só evidenciaram o desvio dos próprios oficiais de outros assuntos mais urgentes. Determinava então que os camaristas deveriam mostrar consideração para com os “fiéis vassalos”, isto é, os missionários, evitando assim os escândalos, e muito menos que levantassem suspeitas de que cometiam difamações injustas. Ameaçava ainda que, caso soubesse que os camaristas estivessem excedendo as prerrogativas de sua função para prejudicar os missionários, ficariam sujeitos a punições severas por parte do poder real.³⁹⁵

Não obstante, após alguns anos, os oficiais camaristas retomam a sua escalada de acusações contra os religiosos. Duas missivas foram enviadas ao rei em 1722. Na primeira, os camaristas destacam a suposta causa da conduta escandalosa dos missionários, no que se referia à questão dos negócios; na segunda, denunciavam os negociantes que agiam em conluio com os missionários nas missões. Na primeira missiva, os oficiais da Câmara diziam que a razão para o procedimento maléfico dos religiosos, estava ligada ao fato de que permaneciam durante muitos anos nos mesmos aldeamentos, com a conivência dos seus Prelados. Assim, não ocorreria a permuta de missionários de ano em ano, para aquelas missões que estivessem “para além do Gurupá (no vale do Baixo Amazonas), e de seis em meses, no caso das missões mais próximas a Belém”.³⁹⁶ Dessa maneira, continuariam os religiosos a praticarem o comércio e o poder temporal nos aldeamentos. Os oficiais da Câmara esperavam que o rei tomasse a solução mais adequada para este problema, solução essa, aliás que já havia sido sugerida pelos camaristas: a retirada do poder temporal dos religiosos.

Na segunda correspondência, os oficiais da Câmara descreviam que os missionários abrigavam homens proibidos nas missões, agindo contra as leis reais. Esses homens eram:

³⁹⁵ “Sobre se lhes ordenar tractem com todo o respeito os Missionarios de Maneira que se não escandalizem ou alias tomará com elles demonstração muito severa”. 8 de julho de 1716. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 139. Cabe aqui destacar que quatro anos mais tarde, o monarca envia uma carta com conteúdo similar ao governador Berrredo, questionando o comportamento deste e recomendando que fizesse “toda a estimação dos missionários”, pois estes eram os pregadores da fé católica entre os indígenas, trazendo-os para o convívio cristão, tendo em contrapartida o acesso facilitado à extração das “drogas do sertão” para o comércio. Ver “Os capitulos do Regimento, attinentes ao respeito e veneração que se deve ter com os Missionarios, parece que não são observados, e isto importa em grave prejuizo á cathechese e expansão commercial das conquistas. O Governador tenha em vista, que se honrando aos Missionarios virão os Índios a todos em conta mais sabida, dilatar-se-á com mais prestesa a raia conhecida do Sertão, e virão a treplicar os reditos da corôa na colheita dos Drogas e fructos do paiz”, datada de 8 de junho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, p. 172, doc. 125.

³⁹⁶ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 619.

“forasteiros, mamelucos, oficiais marinheiros e pretos”. Muitos destes seriam assalariados, para que trabalhassem nos negócios das missões, pois os religiosos empregavam-se no trabalho dos gêneros, deixando de lado a doutrina espiritual. Além desta função nos negócios, estes homens citados também serviriam para afugentar os moradores que iam tirar índios das aldeias, utilizando como justificativa a virtude de defesa dos índios contra as investidas dos colonos. Pediam assim os camarários, que fossem proibidos a permanência desses homens nas missões e que nos pedidos de descimentos que viessem a ser concedidos aos moradores, deveriam ser acompanhados por padres seculares, evitando assim que os missionários dos aldeamentos cometessem tais ofensas aos moradores e ao Estado.³⁹⁷

Como era de se esperar, apesar das recomendações contrárias do rei, os oficiais da Câmara não se conformavam com a forma como os missionários viviam em suas missões. Em nova carta enviada em 1739, os camarários voltavam a queixar-se do contraste que existia entre a riqueza dos religiosos e a miséria dos colonos. De acordo com a carta, os missionários “vivem opulentos e os moradores na obrigação de mulher e filhos sendo os que a constituem no último estado de pobreza e miséria”. Como foi recorrente em todas as outras cartas, esta missiva também vê essa opulência como sendo um corolário das negociações efetuadas pelos missionários no sertão, envolvendo o trabalho dos índios e causando assim prejuízos aos moradores.³⁹⁸

Neste ponto os oficiais da Câmara destacam o recebimento, por parte dos missionários, de várias fazendas de moradores, que as teriam deixado para os padres após as suas mortes. Assim ao herdarem essas fazendas, os religiosos não pagavam dízimos para Fazenda Real e, também, segundo a denúncia efetuada pelos camarários, burlavam a proibição de possuírem bens de raiz. Explicavam então que somente com a proibição total da aquisição de bens de raiz pelas ordens religiosas, sob a pena de serem confiscadas para a Coroa, o Estado poderia se erguer economicamente, pois cessariam as fraudes cometidas pelos religiosos.³⁹⁹

³⁹⁷ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 621.

³⁹⁸ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 18 de outubro de 1739. *AHU*, Pará, cx. 23, doc. 2122.

³⁹⁹ *Ibidem*. Para entender essa questão dos dízimos e dos bens de raiz, referentes aos jesuítas, ver NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

Do mesmo modo como os oficiais da Câmara reclamavam, denunciavam e questionavam os poderes dos religiosos, os governadores e bispos queixavam-se também ao rei acerca da postura adotada pelos missionários em seus respectivos aldeamentos. Convém assinalar que não somente os jesuítas eram o alvo preferencial dessas acusações, ratificando os nossos argumentos de que um suposto “oniprotagonismo” jesuítico não se sustenta, pois tanto os capuchos da Piedade, assim como também as outras ordens religiosas participaram, atuaram e foram duramente criticadas ou difamadas pelos agentes coloniais e moradores que habitavam o Vale Amazônico. Mostraremos, portanto, ao longo deste tópico que a preocupação das autoridades régias na colônia com o poder que os missionários exerciam no Estado não se restringia apenas à atuação dos inacianos, mas englobava todos os religiosos.

Como procedemos com as acusações dos camarários, faremos em seguida uma compilação de algumas denúncias mais gerais dos governadores contra os religiosos, para depois passarmos a acusações específicas contra os capuchos da Piedade.

Em carta enviada ao rei no ano de 1718, o governador Cristovão da Costa Freire descreve os diversos desmandos supostamente praticados pelos missionários jesuítas. Ao justificar a sua denúncia e a solução que sugeria ao rei para a resolução desses desmandos, o governador cita que todas as ordens religiosas possuíam elevados rendimentos a partir dos negócios que praticavam. Os lucros adviriam do trabalho dos indígenas nos aldeamentos. Dizia que os missionários administravam os aldeamentos como se fossem suas fazendas, utilizando-se dos índios para suas atividades comerciais. Sugeria então, assim como também já havia sido proposto pelos oficiais da Câmara de Belém, que os religiosos não possuíssem mais a jurisdição temporal dos aldeamentos. Como tinham ao seu dispor essa prerrogativa, eles impediram os serviços que o governador estava imbuído de executar. Como complemento a essa sugestão, os religiosos deveriam ser punidos com a pena de serem retirados das missões e do Estado, caso continuassem a praticar negócios.⁴⁰⁰

Estas acusações sobre a forma como os missionários administravam os índios nos aldeamentos e recusavam permanentemente de cedê-los aos moradores, permeou quase todos os governos durante a primeira metade do século XVIII. Durante o governo do já citado Cristovão da Costa

⁴⁰⁰ “Carta do governador Cristovão da Costa Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de maio de 1718. *AHU*, Pará, cx. 6, doc. 533.

Freire, o rei exortava aos Prelados dos missionários para que procedessem a descimentos de índios com o intuito de prover os aldeamentos de repartição, atendendo aos pedidos dos oficiais da Câmara de Belém que reclamavam que fossem repartidos os índios dos aldeamentos dos capuchos de Santo Antônio na ilha de Joanes (ilha do Marajó). Dessa forma, ordenava o rei aos Prelados de todas as ordens que, visto que havia sido informado de que os aldeamentos de repartição se encontravam com um número deficitário de índios, deveriam os missionários fazer descimentos todos os anos, para assim, dispor de um contingente considerável de nativos para os serviços do rei e dos moradores.⁴⁰¹

Nesse caso relatado, percebemos que a reclamação dos oficiais da Câmara resultou em ordem real para que os religiosos efetuassem mais descimentos. Porém, nem sempre foi assim; em alguns casos, os moradores não esperaram determinações reais para que pudessem lançar mão do trabalho dos nativos. Às vezes, estes moradores recorreram a expedientes em que resolveram agir por conta própria, desafiando assim a administração dos religiosos nos aldeamentos. Como ressalta José Alves Junior, esses ataques de expedições organizados pelos moradores contra as missões se mostram bastante abundantes a partir da documentação existente. Além disso, algumas transgressões ou abusos praticados pelos moradores tinham, na maioria dos casos, a cumplicidade e a aquiescência das autoridades coloniais, já que elas próprias violavam as leis; e quando aplicavam aquilo que lhes era incumbido por lei, o faziam de forma a acomodá-lo às necessidades locais e imediatas.⁴⁰² Vejamos um exemplo dessa prática.

D. João V responde, em fevereiro de 1724, ao governador João da Maia da Gama, acerca de uma correspondência enviada por este governador ao reino em agosto de 1723, relatando sobre os assaltos e cativos nos sertões efetuados contra os índios moradores dos aldeamentos. Estes haviam sido retirados, assim, da administração dos religiosos, sem a ordem do governador e sem a licença dos ditos missionários. Ordenava então o rei que o governador procedesse punindo aqueles que faziam essas desordens no sertão, mas que também iria punir os missionários que, mesmo com a licença do governador, recusassem a ceder os nativos aos moradores. Nesse

⁴⁰¹ “Se diz ao Governador exhorte os Prelados dos Missionários para que fação descimentos de Indios”, datado de 20 de novembro de 1713. *ABN*, vol. 67 (1948), pp. 115-116. Nas páginas seguintes desse volume encontram-se as cartas enviadas aos Prelados dos capuchos de Santo Antonio, do Carmo e das Mercês com data de 20 de novembro de 1713. Já para os capuchos da Piedade e para os jesuítas a data só informa que foi passada a carta no ano de 1714.

⁴⁰² SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: EDUFPA, 2012, pp. 184-185.

sentido, informava que avisaria aos Prelados das Religiões que os moradores, ao chegarem com a licença e a ordem para requerer índios nos aldeamentos, não fossem destrutados, como acontecia principalmente entre os capuchos da Piedade que “são os mais remissos, e desatentos, e se fazem absolutos”.⁴⁰³

Continuava dizendo o rei que, como o governador havia exposto, existiam índios que recebiam pelos seus serviços, mas que fugiam, sendo acolhidos pelos missionários. Informava que avisaria aos Prelados que enviassem os índios fugidos presos, para que devolvessem o salário que receberam e fossem castigados, servindo assim de exemplo aos outros.⁴⁰⁴

Dessa forma procedeu o rei, conforme havia dito ao governador, enviando ordens para os Prelados dos jesuítas, do Carmo, das Mercês e os capuchos de Santo Antônio, da Conceição e da Piedade. Ordenava o governador que os súditos (missionários) dos Prelados cedessem os índios aos moradores, se estes possuíssem ordens do governador, e que não consentissem que os índios fugidos se abrigassem nos aldeamentos. Ao contrário, deveriam enviar tais indígenas presos ao governador para que este procedesse com o castigo merecido.⁴⁰⁵

Vimos nesta carta uma pequena inferência ao modo de proceder dos capuchos da Piedade, de acordo com a queixa do governador João da Maia da Gama, dando abrigo aos índios que desertavam dos serviços junto aos moradores e autoridades. O seu sucessor, Alexandre de Souza Freire, porém, não foi tão benevolente na formulação de suas críticas direcionadas aos Piedosos. Corroborando com algumas das acusações já proferidas pelos oficiais da Câmara de Belém, este governador inicia sua carta, enviada ao rei em 1729, falando sobre os capuchos da Piedade nestes termos:

(...) faço presente que os missionários da Piedade vivem com tão desgraça que sem reserva de nenhum, nem ainda dos seus Prelados se fazem pública e manifestamente os **mais escandalosos** [grifos nossos] não havendo insulto que não cometam contra a piedade religiosa e real serviço de V. Maj. (...)⁴⁰⁶

⁴⁰³ “Em que se lhe diz que aos Prelados das Religiões que ha naquelle Estado se escreve na forma que elle Governador aponta”, datado de 18 de fevereiro de 1724. *ABN*, vol. 67 (1948), pp. 195-196.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ “Sobre se lhes ordenar faça com os seus subditos deem aos moradores desse Estado os Indios que por ordem do Governador lhes mande dar”, datado de 18 de fevereiro de 1724. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 197. Esta carta foi enviada para todos os Prelados das ordens missionárias que atuavam no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

⁴⁰⁶ “Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 3 de outubro de 1729. *AHU*, Pará, cx. 11, doc. 1044.

O complemento da correspondência contém uma série de acusações pontuais contra alguns frades da Piedade, demonstrando assim, de acordo com o governador, os diversos inconvenientes e escândalos praticados por estes religiosos. O primeiro exemplo seria a confissão do frei Antonio de Tavira, da aldeia de Maturu, ao próprio governador de que teria matado dois rapazes índios, sendo um na mesma aldeia de Maturu. A justificativa do frei para a morte do rapaz era bastante banal, apenas por “que tardar doente de vir tanger as Ave Marias [tocar o sino]”. Tentando encobrir seu delito, havia jogado um pouco de “vinho de beiju” sobre o corpo do rapaz, para que assim os índios acreditassem que a morte havia sido ocasionada por excesso de bebida. Livrou-se assim da morte o missionário, por ocasião de estarem os índios fora do aldeamento, na missão do Camutá (Cametá).⁴⁰⁷

Também, os frades recusavam aos cabos de guerra os índios, mesmo que fossem para o serviço do rei, defendendo-os, com armas inclusive, além de descomporem a todos que se levantassem a criticar a postura dos religiosos. Este tipo de situação acontecera ao cabo da Fortaleza do Gurupá, José Bernardes Pessoa, que passou pelo Hospício do Gurupá para fazer queixa ao Presidente do hospício sobre a forma indecorosa como o frei Antonio de Serpa havia tratado uma mulher casada com Bernardo Correa Aranha, dando-lhe puxões. Esta somente teria sofrido esses abusos por conta da recomendação do próprio governador sobre o tratamento de veneração a ser adotado em relação aos padres missionários. Recomendou então o governador que o Comissário frei Manoel de Marvão, assistente no Hospício de São José em Belém, procedesse de mandar vir para Belém o frei Alexandre de Serpa, evitando assim conflitos com Bernardo Correa Aranha. Porém, reclamava que essa ordem ainda não havia sido executada. Mostrando o que acontecia com aqueles que procedessem de forma escandalosa, o governador citou o exemplo de outro religioso da Piedade, frei Alexandre de Monforte, que durante o governo de João Maia da Gama, antecessor de Alexandre de Sousa Freire, havia sido mandado recolher-se ao reino. A razão desta ordem havia sido o comportamento exaltado para com o mesmo cabo da Fortaleza do Gurupá, José Bernardes Pessoa, ao mandar lançar um tamborete, que o dito cabo tinha na igreja do hospício, nas suas “imundas oficinas”.⁴⁰⁸

E para concluir as acusações, o governador citou que esses religiosos faziam descimentos para

⁴⁰⁷ *Ibidem.*

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

outros lugares, que não os indicados por ele, desviando as canoas, tanto as que são do serviço do rei, quanto as dos moradores. Como exemplo desse desvio de canoas, aponta que os capuchos da Piedade haviam povoado o lago de Surubiú (região hoje do município de Alenquer), com índios descidos do rio Trombetas e respondiam a quem os perguntavam, que esta povoação fora feita unicamente para utilidade deles e não do rei e de seus vassallos. Sugeria então o governador que o único “remédio” para evitar estes desmandos e inconvenientes fosse uma solução radical: a remoção destes padres de suas missões.⁴⁰⁹

Alguns meses depois, essa mesma carta será objeto do parecer do Procurador da Coroa, parecer este que foi corroborado pelo Conselho Ultramarino. Dizia o Procurador que o rei deveria ordenar ao governador que, após certificar-se se as acusações eram verdadeiras, mandasse logo retirar das aldeias e embarcar para o reino os três religiosos da Piedade citados: frei Antonio de Tavira, frei Antonio de Serpa e frei Alexandre de Monforte. Acrescentava que o Comissário da Piedade enviasse logo outros missionários para os substituírem nos aldeamentos, além de interditar a formação de aldeamentos em áreas que não fossem convenientes ao serviço do rei.⁴¹⁰ De posse dessa Consulta do Conselho Ultramarino, o monarca encerrou este caso ratificando o que fora proposto pelos seus conselheiros, determinando a retirada dos ditos religiosos dos aldeamentos e o embarque imediato para o reino.⁴¹¹ Porém, uma das maiores acusações e críticas aos religiosos da Piedade referiam-se à questão de apropriação indevida de lucros e rendimentos.

Como percebemos na situação analisada acima, o governador Alexandre de Souza Freire não poupava críticas ao procedimento adotado pelos capuchos da Piedade. O mesmo também é apontado pela historiografia como um governador “nada simpático à Companhia de Jesus”.⁴¹²

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datado de 27 de abril de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1100.

⁴¹¹ “Refere-se ao procedimento criminoso dos missionários da Piedade e ordena que os religiosos d’esta ordem frei Antonio de Tavira, frei Antonio de Serpa e frei Alexandre de Monforte sejam embarcados para o reino”, datada de 17 de maio de 1730. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), tomo III, Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1904, 2ª Edição: 1968, p. 303, doc. 269.

⁴¹² NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*, p. 79. Raimundo Neves Neto, baseando-se em um estudo de Fabiano dos Santos Vilaça, aventa que essa rixa entre o governador e os jesuítas teve origem ainda em Portugal, quando Alexandre Freire teria entrado em contato com as ideias propaladas de um antigo governador do Estado do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, e do Procurador das Câmaras Paulo da Silva Nunes. Também poderia ter ocorrido uma possível recusa do padre jesuíta Jacinto de Carvalho, ainda em Lisboa, em emprestar quatro mil cruzados a Alexandre Freire.

Esta “aversão” aos religiosos talvez explique os ataques que este governador fez contra os Piedosos, inclusive relatando ao rei um caso bastante peculiar envolvendo os capuchos da Piedade e os jesuítas.

Escreveu o governador ao monarca, em 1729, informando que havia recebido as contas enviadas pelo padre José Lopes, Superior da Companhia de Jesus, sobre as tropas de resgate que foram expedidas ainda pelo antecessor de Alexandre de Souza Freire. Neste contexto, confirmou o governador que uma soma no valor de 1:448\$900 réis (um conto, quatrocentos e quarenta e oito mil e novecentos réis) havia sido entregue aos religiosos da Piedade como pagamento dos serviços prestados por esses religiosos em descimentos para as missões de Jamundás, Caviana e Surubiú. Estranhava, no entanto, o governador este fato, pois, invocando alvarás régios e o *Regimento das Missões*, mostrava que estas previam que apenas aos superiores da Companhia de Jesus se concedia o direito de enviarem seus missionários nos descimentos. Pedia então solução ao rei para esta dúvida que pairava sobre este caso.⁴¹³

Obviamente o rei se manifestou. Com base no parecer do Conselho Ultramarino e uma missiva enviada pelo padre jesuíta Jacinto de Carvalho, determinou que o governador deveria deixar a situação como estava, não interferindo nos negócios dos jesuítas.⁴¹⁴ Vale destacar o que dizia o padre jesuíta Jacinto de Carvalho, visto que ele opõe-se opondo-se claramente ao que defendia o governador. Informava que sempre se fez por conta da Companhia de Jesus as despesas com os descimentos, nunca ocorrendo a intromissão de governadores. Dizia ainda que o dinheiro arrecadado com os resgates efetuados, fora repartido com os moradores, e também com os religiosos jesuítas e das demais ordens, pois acreditava o inaciano, ser essa a vontade real. Lembrava ainda que, mesmo se a Companhia de Jesus tivesse recebido o privilégio que somente ela pudesse entrar nos sertões fazendo descimentos, foi concedida posteriormente a mesma prerrogativa às outras ordens religiosas, por conta da divisão dos aldeamentos (1693). Concluía então o padre Jacinto de Carvalho, que, o que ocorrera, não era contra a lei e, sim, conforme

⁴¹³ “Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 29 de setembro de 1729, em anexo à “Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de junho de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1114.

⁴¹⁴ “Mantenha-se a pratica ate então usada sobre o pagamento dos missionarios”, datada de 21 de março de 1730. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo III. (2ª ed., 1968). Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1904, p. 294, doc. 259.

ela.⁴¹⁵

Com certeza contrariado, pois ainda justificou em sua resposta que pairavam dúvidas sobre o procedimento adotado pelos jesuítas, o governador acatou as ordens reais para que continuasse o que se praticava com relação aos descimentos.⁴¹⁶

Mais acima nos referimos a uma carta enviada pelos oficiais da Câmara de Belém ao rei, datada de 18 de outubro de 1739, acusando os religiosos de serem ricos em contraste com os moradores que viveriam na pobreza. Esta correspondência foi confirmada pelo governador João de Abreu de Castelo Branco, que respondia ao rei sobre essas queixas feitas pelos camarários. De acordo com o governador, esta reclamação dos oficiais da Câmara do Pará “é quase tão antiga como esta conquista”. Narrava que durante o ano de 1734, o rei mandara um Desembargador ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, para que viesse averiguar as denúncias efetuadas pelos camarários contra os missionários. Após a inquirição do desembargador, o governador da época, José da Serra, recebera uma carta do rei, informando que, de acordo com o que fora levantado, as acusações dos camarários de Belém não passavam de “intempestivas” queixas. Porém, sobre essa resolução não havia cópias na Secretaria do Estado, só achando o governador João de Abreu Castelo Branco, as representações dos oficiais da Câmara e as respostas de alguns Prelados das ordens missionárias. Parecia a Castelo Branco que, de ambas as partes, as cartas eram, de fato mais “inventivas caluniosas, e apaixonadas, do que informações sobre que possa assentar resolução alguma de V. Maj.”.⁴¹⁷

Para Castelo Branco todo o cerne da questão estava baseado em apenas um ponto: como os religiosos desciam os índios do sertão, os conservavam, defendiam e acompanhavam nas missões, era muito natural que os dispusessem para servirem nas suas “comodidades e conveniências”. E como nunca era suficiente o número de índios para a “indigência e muito menos da ambição dos moradores”, era óbvio que sempre levantariam queixas enquanto ainda perdurassem as missões e os indígenas. Mas como existiam excessos de ambos os lados – moradores e missionários –, as reclamações pareciam justas. Para aplacar essas desordens, o

⁴¹⁵ “Carta do padre Jacinto de Carvalho para o rei D. João V”, 15 de fevereiro de 1730, anexo à “Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de junho de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1114.

⁴¹⁶ “Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de junho de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1114.

⁴¹⁷ “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, anterior a 20 de fevereiro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2220.

governador fazia presente ao rei algumas situações, esperando com isso obter algum tipo de resolução para as contendas.⁴¹⁸

Assim, como a maioria das cartas que até aqui já foram compiladas, o governador assinalou a denúncia de que os missionários enviavam suas canoas ao rio Amazonas para a colheita das drogas do sertão, usando dos índios de suas missões. Completava informando que todas as ordens religiosas (sendo os capuchos da Piedade designados como “de São José”) se utilizavam de igual método para extraírem as referidas drogas, e também outros produtos dos sertões do rio Amazonas como tartarugas, manteigas de peixes. Esse método consistia em escolher os vinte e cinco casais de índios mais dispostos, ficando assim com cinquenta índios a sua disposição para os diversos serviços⁴¹⁹.

Após isso, o governador começa a descrever o trabalho de cada ordem missionária, em alguns casos fazendo elogios e algumas pequenas ressalvas e críticas. Porém, com relação aos capuchos da Piedade, João de Abreu Castelo Branco se mostrou um abalizador impiedoso:

As missões dos padres capuchos de São José de Província de Alentejo, e dos de São Boaventura da Província da Beira, são os que com *maior ambição e liberdade ocupam nestes serviços* [grifos nossos], não só os vinte e cinco índios que a eles são dados, mas todos quantos podem tirar das suas missões negando-os absolutamente ou recusando para tudo o que é serviço de V. Maj. e dos moradores, e se algumas vezes se lhe tiram índios, já vão os índios com recomendação de fugirem das canoas, como tenho experimentado muitas ocasiões, de sorte que como estes religiosos e seus Prelados vem aqui com ânimo de voltar para o reino, cuidam pela maior parte em fazer o seu pecúlio, tendo as igrejas das missões despidas e tratadas com a maior negligência, sem que haja lei ou ordem a que se sujeitem.⁴²⁰

Antes de avaliarmos o peso dessas acusações no decorrer dos anos de governo de Castelo Branco, devemos pontuar que este governador, desde o período inicial do seu governo, envolveu-se em embates com os franciscanos. Alguns anos antes, Castelo Branco dispôs-se com o capucho de Santo Antônio, frei Francisco da Rosa, por conta do refúgio que o dito frei havia dado a um condenado no convento dos capuchos de Santo Antônio.⁴²¹ Assim, compreendemos que as

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ Os vinte e cinco índios garantidos a cada missionário era uma das normas do *Regimento das Missões* (§18). Depois passou a serem vinte e cinco casais.

⁴²⁰ “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, anterior a 20 de fevereiro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2220.

⁴²¹ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, pp. 106-110.

críticas serão “pintadas” com cores mais fortes, dado ao grau de desentendimento entre o governador Castelo Branco e os antoninos e sua aparente extensão aos outros capuchos.

Voltando às acusações da carta, percebemos que o tom das críticas é bastante acentuado. Saltam aos olhos as queixas sempre recorrentes sobre a ocupação dos índios em diversos serviços, a recusa em ceder estes aos colonos e, também, a recomendação para que os indígenas fugissem das canoas dos moradores para retornarem aos aldeamentos. Entretanto, a última acusação feita pelo governador Castelo Branco merece ser observada de maneira mais profunda.

Neste sentido, levanta a suspeita que os religiosos da Piedade vinham para o Maranhão com o intuito de voltarem o mais rápido possível para o reino, e que para isso, angariavam riquezas e bens, negligenciando até mesmo as suas igrejas das missões. Desta maneira, Castelo Branco toca em um ponto fulcral da ordem franciscana: a questão da pobreza, ou a *Domina Paupertas*, a chamada “Dama Pobreza”. De fato, o voto de pobreza professado pelos franciscanos era denominado *Domina Paupertas* ou “Dama Pobreza”. Roberto Zahluth de Carvalho Júnior faz uma análise sobre esse voto e como a historiografia via essa questão da pobreza dos capuchos. Segundo ele, essa imagem de frades pobres e simples foi utilizada, tanto pelos detratores quanto pelos defensores dos franciscanos, pois estava na raiz das regras da Ordem de São Francisco de Assis. Carvalho Júnior levanta questionamentos no sentido de até que ponto a pobreza, no seu sentido mais literal, foi observada pela Ordem. O autor afirma que não pretende desconstruir a idéia de pobreza, identificada com os capuchos enquanto indivíduos ou ordem, nem também imputar a eles a imagem de frades mercadores, como quiseram fazer colonos e autoridades. Antes pretende mostrar, através de exemplos, como as Províncias franciscanas angariavam posses, se utilizavam da produção de suas missões para o lucro, não dependendo apenas das esmolas dos moradores, ou das benesses da coroa, de acordo com o Padroado Régio.⁴²² Carvalho Júnior também aponta para um importante recurso utilizado pelos camarários, governadores e colonos, na tentativa de inculpar os franciscanos perante a Metrópole: a contraposição entre a pobreza professada pelos capuchos e o comportamento adotado pelos mesmos na colônia, supostamente visando a lucros e negócios.⁴²³

Voltando à carta enviada pelo governador Castelo Branco, o rei responde que deveria

⁴²² *Ibidem*, pp. 30-42. Essa discussão interna sobre a pobreza suscitou, como vimos no primeiro capítulo, o cisma entre os “Conventuais” e os “Observantes”.

⁴²³ *Ibidem*, p. 114.

averiguar-se melhor as queixas dos oficiais da Câmara de Belém, “declarando se estes religiosos negociantes eram missionários e que fazendas possuíam e com que títulos”.⁴²⁴ Completava o rei em outra carta, endereçada tanto ao governador como também aos oficiais da Câmara, que deveriam noticiar ao reino as fazendas que as ordens religiosas adquirissem sem a licença real determinada por lei. Além disso, como forma de evitar que os missionários negassem índios para os serviços reais e dos moradores, deveria o governador observar a ordem de 27 de abril de 1737 (ordem não encontrada durante essa pesquisa), que regulamentava o procedimento como se deveria tirar os índios das aldeias. Desta maneira, ele teria uma base para averiguar se os missionários se negavam ou ocultavam os indígenas nas missões.⁴²⁵

Nos anexos deste documento, apenas os padres da Companhia de Jesus, do Carmo e das Mercês enviaram as suas relações de suas fazendas. Há uma dúvida com relação à ausência de listas com as propriedades dos capuchos. Ou claramente os capuchos não enviaram relações de suas propriedades, pois a confirmação de posse das mesmas acarretaria em um descumprimento ao já citado voto de pobreza da ordem, ou essas listas foram perdidas ou extraviadas ao longo dos anos nos arquivos em que ficaram depositadas. Como não encontramos essa documentação que nos informasse, de forma clara, sobre possíveis fazendas ou propriedades dos capuchos da Piedade, analisaremos algumas correspondências que nos levam a crer na existência dessas posses.

Em 1710, o Procurador da Fazenda da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho, envia ao rei uma relação de todos os rendimentos e despesas dos religiosos daquela capitania. Informava esse Procurador que baseava-se em uma relação que já tinha sido feita por seu antecessor, em 1702, de acordo com um pedido de D. Pedro II. Este havia determinado ao Provedor da Fazenda que procedesse a uma relação dos rendimentos que os missionários possuíam na capitania, tanto “de suas fundações como de seus bens adquiridos”, para, dessa forma, proceder na cobrança de dízimos.⁴²⁶ Assim, Antonio da Costa Coelho envia uma lista contendo os rendimentos das

⁴²⁴ “Carta régia do rei D. João V para o governador do Estado do Maranhão João de Abreu Castelo Branco”, datada de 7 de abril de 1740, anexo à “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, anterior a 20 de fevereiro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2220.

⁴²⁵ “Carta do rei D. João V”, sem data, anexo à “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, anterior a 20 de fevereiro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2220.

⁴²⁶ “Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho para o rei D. João V”, datada de 8 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 446.

fazendas de todas as ordens religiosas. Entre elas, estava uma fazenda dos capuchos da Piedade que havia sido do capitão-mor Hilário de Souza. Ora, vimos anteriormente que Hilário de Souza em seu testamento tinha deixado para os capuchos da Piedade uma pequena ermida nos arredores de Belém, além de algumas terras no entorno. Provavelmente, estas terras já eram trabalhadas por Hilário de Souza e, após a entrega delas aos Piedosos, estes prosseguiram com o cultivo nessa propriedade.

Informava o Provedor Antonio da Costa Coelho que nessa fazenda rendia a cada ano, aos capuchos da Piedade, “oitocentas canadas de aguardente”, “dois mil alqueires de farinha”, “cem alqueires de feijão”, “cem alqueires de arroz”, “mil, duzentas e cinquenta mãos de milho, “oitenta arrobas de algodão” e “um cruzado de pescados, outro cruzado de pescados e outro cruzado de frutas”.⁴²⁷ O Provedor multiplicava essa quantidade por dois anos e fazia a conta dos dízimos que deveriam ser arrecadados pela Fazenda Real e não eram pagos pelos capuchos da Piedade. Passariam alguns anos para que novamente aparecesse algo relacionado a rendimentos produzidos em propriedades dos capuchos da Piedade.

Em 7 de dezembro de 1741, o rei D. João V remete um decreto ao Conselho Ultramarino para que fosse ordenado uma consulta acerca do pedido dos religiosos da Piedade para que ficassem isentos dos direitos de importação dos produtos que enviavam do Pará.⁴²⁸ O Conselho Ultramarino então deliberava que o governador do Pará deveria responder quantos missionários possuía a Província da Piedade no Estado do Maranhão e dar seu parecer sobre essa mercê requerida pelos religiosos. No ano seguinte o monarca, acatando os encaminhamentos dos seus conselheiros, envia uma provisão real ao governador acerca do pedido dos missionários da Piedade, gerando assim uma resposta do governador João de Abreu Castelo Branco.

Primeiramente vejamos o que dispunha a provisão real. D. João V dizia ao governador que os religiosos da Piedade desejavam ficar isentos para mandar, livres de impostos, os gêneros que eram trazidos das missões para o hospício do Pará (Hospício São José, em Belém). Os produtos eram remetidos ao reino para que, assim, pudessem ser enviados ao Pará os produtos necessários para o culto nas missões e para a subsistência dos religiosos. O monarca ordenava ao governador

⁴²⁷ “Artigos de liquidação dos dízimos que devem as fazendas dos reverendos religiosos desta capitania-mor do Grão-Pará e suas anexas”, sem data, anexa à “Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho para o rei D. João V”, datada de 8 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 446.

⁴²⁸ “Decreto do rei D. João V para o Conselho Ultramarino”, datado de 7 de dezembro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2268.

que declarasse o número de religiosos da Piedade no Estado do Maranhão e informasse o modo como se procedia na coleta dos produtos.⁴²⁹

Respondeu então o governador que, em 1684, fora concedido uma “esmola” (mercê) aos capuchos de Santo Antônio para que estes mandassem todos os anos duas canoas ao sertão para o sustento de suas missões. Estas deveriam ser livres dos dízimos, porém não de direitos: cem arrobas de cravo em uma canoa e outras cem arrobas de cacau na outra, alertando que esta graça não fizesse a outros religiosos. E como alguns anos depois a Província de Santo Antônio se dividiu em duas (Santo Antônio e Conceição), se repartiu também a esmola concedida, ficando cada uma com a isenção de cem arrobas. De acordo com o João de Abreu Castelo Branco o número de religiosos dos capuchos de Santo Antônio, como os da Conceição, não ultrapassava trinta e cinco missionários, sendo este também aproximadamente o número de religiosos da Piedade. Parecia ao governador não haver a necessidade de isenção que pretendiam, porque, mesmo se não fossem socorridos de esmolos, os capuchos da Piedade se aproveitavam bastante dos gêneros recolhidos ao longo do rio Amazonas, e

(...) se os aplicassem ao comum, não só teriam abundância de tudo para o seu sustento, mas também para suprir ao culto, e ornato decente das suas igrejas, em que me consta são tão negligentes, como são difíceis em dar índios para as canoas dos moradores sem interesse.⁴³⁰

A partir dessa resposta do governador, os conselheiros do rei produziam os seus pareceres, assim como também o Procurador da Fazenda. Mesmo não chegando a um consenso, como fica claro nos anexos desta carta, o Conselho Ultramarino decide que esse pedido dos capuchos da Piedade se fazia sem necessidade. Complementava ainda que, não somente deveria se negar a mercê, mas também advertir o Procurador Geral da Província da Piedade acerca do cuidado com as igrejas de suas missões e com a formulação de pedidos. Os conselheiros frisam que os frades não deviam pedir mais do que lhes era permitido de acordo com a regra do Instituto (ordem religiosa) e o voto que professavam.⁴³¹

⁴²⁹ “Provisão do rei D. João V para o governador do Estado do Maranhão João de Abreu Castelo Branco”, datada de 18 de abril de 1742, anexa à “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, datada de 15 de setembro de 1742. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2313.

⁴³⁰ “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, datada de 15 de setembro de 1742. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2313.

⁴³¹ Este parecer se encontra à margem da citada carta do governador João de Abreu Castelo Branco. Os votos dos conselheiros estão nos anexos, datados de 14 de maio de 1743.

Antes de concluirmos esta primeira seção com relação às acusações das principais autoridades e poderes locais na colônia amazônica contra os missionários capuchos da Piedade, observaremos ainda algumas denúncias dos bispos do Pará e do Maranhão contra os desmandos dos religiosos nas missões.

Em requerimento enviado ao rei, provavelmente no ano de 1723, o primeiro bispo do Pará D. frei Bartolomeu do Pilar solicita uma espécie de “exame” para os missionários que vinham trabalhar nas missões da capitania do Pará. Assim, ele propunha quatro pontos a serem seguidos pelos religiosos. O primeiro lembrava que os missionários que trabalhassem nas missões não poderiam ouvir confissões sem a licença do bispo. O segundo ponto exigia que o bispo pudesse visitar as missões para averiguar o andamento da vida e dos costumes dos indígenas, sem o impedimento por parte dos religiosos, e a qualquer momento, não apenas por ocasião da administração do sacramento.⁴³²

O terceiro insistia no direito do bispo de, caso fosse encontrada alguma aldeia sem missionário o Prelado da ordem religiosa responsável, devidamente advertido, não procedesse à reparação dessa ausência, retirar do poder desses missionários a administração de tal aldeamento, passando à jurisdição do bispado. E, como última sugestão, requeria que o prelado pudesse assistir na Junta das Missões quando se tratasse da questão da “redução do gentio, conservação dos padecidos, e cousas pertencentes além das almas, cuja matéria pertence com mais razão a ele suplicante”, presidindo a Junta com o governador, no lugar ordenado pelo rei. O bispo desejava, a partir da realização desses quatro pontos, tratar com segurança os assuntos pertinentes às missões, e manter a paz com os religiosos.⁴³³

Esse pedido efetuado pelo bispo D. Bartolomeu do Pilar resultou em resposta enviada pelo Conselho Ultramarino, datada de 31 de março de 1725, informando que o rei permitira aos bispos que visitassem as paróquias das missões e com relação à administração dos sacramentos, previa que os missionários não deviam ouvir confissões sem a aprovação do bispo. Assim, os Prelados dos capuchos da Conceição, de Santo Antônio, e dos capuchos da Piedade, frei Manoel de

⁴³² Esses dois primeiros pontos já seriam tarefas do bispo, de acordo com os cânones estabelecidos no Concílio de Trento. Ver ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, p. 400.

⁴³³ “Requerimento do bispo do Pará D. frei Bartolomeu do Pilar para o rei D. João V”, anterior a 9 de abril de 1724. AHU, Pará, cx. 8, doc. 686.

Marvão, decidem escrever uma petição conjunta ao governador João da Maia da Gama, para que este intercedesse junto ao rei, suspendendo tais determinações, pois “estavam obrigados a defender as nossas isenções e privilégios e que gravissimamente e devem ser punidos os religiosos que não procuram de toda a sorte defende-las e conservá-las”⁴³⁴

Nessa extensa representação os Prelados capuchos demonstram que os bispos do Maranhão não poderiam visitar os missionários, nem as suas igrejas das missões e que podiam ouvir confissões dos índios, a partir de diversos argumentos legais baseados em bulas papais, revelando o pleno conhecimento desses franciscanos dessa legislação que regia as missões. Os capuchos valiam-se da prerrogativa do Padroado para afirmar que os missionários estavam sob a direta proteção dos reis, sendo proibida a visita de bispos às missões, “pois seria tomarem os bispos conhecimento das coisas, que pertencem ao Papa nas pessoas de seus delegados”, só sendo permitida a entrada nos aldeamentos dos Prelados das ordens religiosas. Invocavam também a autoridade que possuíam da administração dupla dos aldeamentos, a temporal e a espiritual; explicavam que por serem regulares, não eram “curas ou párocos”, portanto, fora da jurisdição dos bispos.⁴³⁵

Em certo momento do parecer, os franciscanos deixam transparecer descontentamento, reprovação e ironia perante a atitude insistente do bispo de visitar as missões, que recebera a aprovação de doutores e mestres de Coimbra para esse proceder

Pelo que se os doutores e mestres de Coimbra, fizessem informados dos grandes trabalhos e perigos com que os religiosos, sem intervenção algumas dos bispos, têm estabelecido a fé nestas conquistas baixando dos sertões, à custa de muito trabalho e dispendo em muitas vezes da própria vida, quantos índios há pelas missões deste Estado, fundando à sua custa as igrejas e paróquias, fazendo os gastos da fábrica das igrejas, vendo-se precisados nas missões a fazerem o ofício de médicos, cirurgiões, sangradores e enfermeiros, com um solícito cuidado dos paroquianos, curando-os nas suas enfermidades, assistindo-lhes com todo o número de botica, galinhas e mais sustento, além do nunca cabalmente encarecido trabalho da repartição dos índios (...). Resolveriam talvez os doutores e mestres de Coimbra que os bispos deviam visitar uma e muitas vezes, politicamente e urbanamente aos prelados das religiões, pedindo-lhes, tivessem muito cuidado de prover as suas missões dos melhores religiosos e rendendo-lhes as graças, pelo nunca imerecido benefício que

⁴³⁴ “Cópia de duas cartas que se mandaram do Estado do Maranhão ao monarca sobre as visitas apostólicas”, posterior a 1725. (A.N.T.T., O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 82). In: AMORIM, Maria Adelina de Figueiredo Batista. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*, Elenco Documental, Vol. II, doc. n.º 180, pp. 652-653.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 653-654.

lhes fazem, de tomarem sobre seus ombros tão insuportável peso, com que os bispos não poderiam se tivessem nos religiosos tão bons coadjutores.⁴³⁶

Dessa forma, desejavam os Prelados capuchos que “não nos desinquiete da posse em que estamos de não sermos visitados nem aprovados por Sua Ilustríssima [bispo], nem também as igrejas das nossas missões, o que tudo redundará em maior serviço de Deus e de Vossa Majestade”.⁴³⁷

Alguns anos depois desse pedido do bispo frei Bartolomeu do Pilar, um de seus sucessores, frei Guilherme de São José, relata ao Cardeal de Lisboa D. João de Mota e Silva uma visita às missões do bispado do Pará. O Prelado demonstra que, mesmo com o debate que se sucedeu acerca da questão de uma possível intromissão do bispado na jurisdição dos regulares nos aldeamentos, vide a resposta incisiva dos Prelados capuchos, ele pôde estabelecer contatos com os habitantes dos aldeamentos.⁴³⁸ Convém apontar que alguns anos antes do pedido do frei Bartolomeu do Pilar para efetuar visitas aos aldeamentos dos missionários, o bispo do Maranhão D. frei José Delgarte, que respondia por todas as capitanias do Estado do Maranhão e Grão-Pará, já que o bispado do Pará só foi erigido em 1719, enviou missivas ao rei relatando que, ao executar visita aos distritos das capitanias do Estado, resolveu crismar índios de alguns aldeamentos. Porém, encontrou-as destruídas e sem a presença de missionários, deixando assim “almas ao desamparo”. Dessa reclamação resultou a ordem do rei para que o governador Bernardo Pereira de Berredo advertisse os Prelados para que logo proovessem os aldeamentos com missionários, para que não deixassem os índios desamparados. Caso não o fizessem, causariam “desprazer” ao rei, devendo ser removidos da administração de tais missões.⁴³⁹

⁴³⁶ *Ibidem*, pp. 657-658.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 660.

⁴³⁸ Após o pedido de frei Bartolomeu do Pilar, possivelmente o assunto foi debatido e votado na Junta das Missões, tendo como resultado a resposta do Visitador geral das Missões da Companhia de Jesus, padre Jacinto de Carvalho, que se opôs veementemente à sugestão do bispo, corroborando assim com a representação dos franciscanos das três Províncias. Infelizmente, a documentação encontrada não nos permitiu montar toda essa complexa discussão sobre esse ponto a partir da discordância dos Prelados quanto à visita do bispo. O requerimento do padre Jacinto de Carvalho se encontra no anexo da consulta do Conselho Ultramarino para o rei, discorrendo sobre essa questão. “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datada de 9 de abril de 1729. *AHU*, Pará, cx. 11, doc. 1029.

⁴³⁹ “Se ordena ao Governador adevirta aos Prelados das Religiões provão as Aldeas de Missionarios Capazes”, datado de 27 de (não consta o mês) de 1719. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 167. Referente à carta do bispo, ver “O Bispo Diocesano na sua visita pastoral aos districtos das duas Capitanias, encontrara algumas aldeias desprovidas totalmente de Missionarios. Esta incuria deve o Governador atalhal-a logo, advirtindo aos Prelados das Ordens

Voltando para a carta do bispo do Pará D. frei Guilherme de São José, este descreve a sua passagem por algumas missões administradas pelos missionários (acreditamos serem de todas as ordens religiosas) e o temor de alguns deles com a sua presença. De acordo com o bispo, essa visita às teria como intuito observar a forma como os missionários falavam aos índios, além de ver essa separação (1693) feita entre as ordens religiosas, já que seriam quase “setenta aldeamentos”, de acordo com as palavras do bispo, onde não entrava a jurisdição eclesiástica do bispo. Segundo frei Guilherme de São José, os padres da Companhia de Jesus ficaram honrados com a sua visita, permitindo que visitasse seis aldeias administradas por eles.⁴⁴⁰

Continuava o bispo a sua narração dizendo que visitara também aldeias das três Províncias capuchas e que todos estes estavam “com sua dissimulação”. Ao referir-se aos capuchos da Piedade, o bispo, que os denomina como “do Alentejo”, informou que chegara ao convento dos mesmos no Gurupá para visitar os índios dessa missão. Os capuchos da Piedade, ao verem que os de Santo Antônio levaram índios ao encontro do bispo, para que esse os crismasse no caminho, intentaram fazer a mesma coisa, pois temiam a visita do bispo aos seus aldeamentos. Alertava o Prelado que essa atitude trazia prejuízos para os demais índios que ficavam nas missões sem esse sacramento. Assim, crismou aqueles que eram trazidos a ele, informando aos capuchos que, mesmo assim, haveria de ir aos aldeamentos, visitando os índios na intenção de averiguar como os missionários tratavam “as ovelhas” do bispado. Disse que após falar isso, os frades “sossegaram um pouco mais”.⁴⁴¹

Já os capuchos da Conceição teriam cometido um “arbítrio mais escandaloso”, segundo a visão do bispo. Estes religiosos informaram a frei Guilherme de São José que os índios tinham fugido para os matos por conta da epidemia de bexigas. Esta informação causou espanto, pois nas outras aldeias havia crismado os índios e nelas também tinha causado alguns danos a referida epidemia. Também duvidava dessa justificativa dos padres da Conceição pelo fato de ser inverídico que a epidemia atacasse ao mesmo tempo “as quase mil pessoas”, de que se compunha cada uma dessas aldeias. Assim espantava-se o bispo com o pouco de afeto que os padres da

Religiosas que façam prover de Missionarios as ditas aldeias, afim de que nelas nunca mais falte pasto espiritual”, datada de 27 de julho de 1718. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, p. 160, doc. 115.

⁴⁴⁰ “Ofício do bispo do Pará D. frei Guilherme de São José para o Cardeal D. João de Mota e Silva”, datado de 10 de janeiro de 1746. *AHU*, Pará, cx. 28, doc. 2661.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

Conceição demonstravam com relação a esse sacramento. Reclamava que esses frades deveriam demonstrar mais respeito e compaixão, tanto com os índios, como com o bispo que estava empreendendo um grande esforço, arriscando-se pelo rio Amazonas, com o intuito de visitar os índios, administrando os sacramentos devidos.⁴⁴²

Ao finalizar este tópico, podemos chegar a algumas conclusões sobre as acusações sofridas pelos missionários de forma geral, particularizando os capuchos da Piedade. Percebemos durante as primeiras críticas que tanto os oficiais da Câmara e governadores como os bispos, recorriam sempre à polêmica acerca da administração temporal exercida pelos religiosos nos aldeamentos, taxando-a como maléfica e destrutiva para o Estado. Pois ao não permitirem o acesso direto dos moradores ao braço indígena, os missionários se apropriariam do trabalho destes nativos, utilizando-os na coleta e no comércio das drogas do sertão, para aumentar assim, os cabedais das suas Religiões.

Estes procedimentos, verdadeiros ou não, permitiam que os agentes acusadores possuíssem um valioso arcabouço de denúncias que, de certa maneira influenciavam nas decisões vindas do reino, através dos decretos reais, produzidos a partir dos encaminhamentos do Conselho Ultramarino, sobre as questões relacionadas ao indígena. No entanto, vale ressaltar que os monarcas adotavam, de forma geral, uma postura favorável aos missionários. Para o nosso objeto de estudo, interessa mais as pontuais, porém decisivas, acusações contra os Piedosos, no que tange ao trato dos indígenas, à sua relação com os moradores e autoridades coloniais e, também, ao seu proceder comportamental e moral.

Neste contexto, convém apontar para nosso primeiro estudo sobre os capuchos da Piedade⁴⁴³, em que analisamos como o governador Mendonça Furtado (1751-1759) e também o bispo D. frei Miguel de Bulhões produziram um grande volume de correspondências com diversas acusações contra os religiosos, inclusive os capuchos da Piedade, conseguindo expor ao reino seus pontos de vista sobre os supostos desmandos e abusos cometidos pelos missionários. Essas missivas culminaram com a sugestão de que fossem recolhidos ao reino, além dos jesuítas, os Piedosos. Neste presente trabalho, procedemos da mesma forma com os governos anteriores, ampliando a

⁴⁴² *Ibidem.*

⁴⁴³ Ver especialmente os capítulos 2 e 3 da monografia do autor. Ver MATOS, Frederik Luiz Andrade de Matos. “*Desobedientes e absolutos*”: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado.

análise às denúncias que foram efetuadas pelos oficiais da Câmara. Buscamos assim entender como o estereótipo e a fama de “soberanos, despóticos e ambiciosos” referentes aos capuchos da Piedade, propalados por Mendonça Furtado, já foram cunhados ao longo da trajetória destes religiosos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, sobretudo durante a primeira metade do século XVIII.

Salta aos olhos que um dos maiores pontos de críticas por parte do governador Mendonça Furtado, a saber os procedimentos escandalosos no que se referia ao comportamento moral dos capuchos da Piedade, também tenham sido objeto de denúncias por parte dos governadores e oficiais camarários dos anos antecedentes. Além disso, era matéria recorrente, tanto na correspondência de Mendonça Furtado como na de seus antecessores o suposto procedimento exorbitante dos Piedosos no que se referia à questão da posse de bens, riquezas, dado a sua condição de religiosos mendicantes que professavam o voto da pobreza. As diferentes correspondências evidenciam também a repulsa que causava nestes missionários a ideia de subordinação ou qualquer tipo de intervenção por parte do bispo nos seus aldeamentos.

Deve-se sempre atentar para o fato de que as denúncias e críticas efetuadas aos missionários, dependendo da situação e daquele que formulava a acusação, podia ser pintada com “cores mais fortes”, não transparecendo claramente nas fontes as reais intenções dos interlocutores. Tudo indica, no entanto, que, sobretudo, no início de sua presença, os Piedosos foram vistos com menos rigor por alguns agentes coloniais. Um exemplo dessa forma de conduta pode ser vista em uma resposta enviada em 1699, pelo rei D. Pedro II ao governador Antonio Albuquerque de Carvalho, sobre uma reclamação procedida alguns anos antes pelo mesmo governador. Lembrava o rei em sua resposta que o governador havia se queixado dos missionários, exceto os capuchos da Piedade, informando que os religiosos (das outras ordens) traziam os índios continuamente ocupados na extração das drogas, assim negando-os aos moradores e aos serviços reais. Ordenava então o rei que o governador averiguasse tal situação, advertindo os religiosos, caso estivessem excedendo o número de índios ou faltasse com a mão de obra aos moradores. Porém, caso as denúncias fossem falsas, o governador deveria sempre aconselhar os missionários a não caírem nessas culpas, procedendo com caridade aos moradores, não usando os índios “para serviços temporais ou em forma de comércio, deixando esses índios prontos para conservação e defesa do

Estado”.⁴⁴⁴

No contexto, é interessante que Antonio Albuquerque, ao comunicar suas acusações, excetuara expressamente os Piedosos. Entretanto, é nos governos posteriores que os capuchos da Piedade serão alvos de reclamações tal como as outras ordens religiosas. O que pode ter mudado? Provavelmente as formas de relação entre os governadores sucessores de Antonio Albuquerque e os Piedosos, pois nos lembremos das relações de poder existentes entre Manoel Guedes Aranha, o governador Antonio Albuquerque de Carvalho e os Piedosos, na virada do século XVII para o XVIII.

Além destas críticas mais gerais e já bastante trabalhadas pela historiografia, dois temas merecem destaque. O primeiro refere-se às soluções apontadas pelos oficiais da Câmara como resolução para o “problema” da administração dos aldeamentos. De fato pode indicar que nesta instância representativa estava em vias de consolidar-se como articuladora das elites locais. Como nos diz Joel Dias

As queixas que os vereadores de Belém apresentaram contra o governo temporal dos missionários e por utilizarem os índios aldeados em suas fazendas e conventos em prejuízo dos moradores, ilustra o papel que a câmara teve que assumir nos casos que envolviam os interesses dos colonos, da igreja e os da Coroa. Em geral, a principal queixa consistia na ideia de que os moradores, por estarem impedidos de utilizarem a força de trabalho indígena em suas roças e lavouras, acabavam burlando as leis e regimentos da Coroa. Essas queixas multiplicaram-se por toda a primeira metade do século XVIII e sempre condicionavam que, em caso de abolição do governo temporal dos missionários, cessaria o clamor geral dos povos daquela capitania.⁴⁴⁵

Os vereadores buscavam atender os apelos e clamores da população local enviando cartas e representações para a Coroa portuguesa. Nelas, pode-se perceber um teor eminentemente crítico, contendo palavras como miséria, carência, pobreza, opressões, que se repetiam nos textos dos camaristas, ajudando a retratar a dura realidade do Maranhão da primeira metade do século XVIII.⁴⁴⁶

Percebemos então que as demandas efetuadas pelos camaristas “buscavam atender aos interesses locais, especialmente das elites locais”.⁴⁴⁷ Portanto, as soluções apontadas pelos

⁴⁴⁴ “Sobre a negação que os Missionarios excepto os Piedosos fazem dos Indios aos moradores trazendo-os continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adverter se abstenhão de todo o excesso”. 20 de novembro de 1699. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 194.

⁴⁴⁵ DIAS, Joel dos Santos, p. 184-185.

⁴⁴⁶ DIAS, Joel dos Santos, p. 186.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 189.

camaristas como a introdução de cabos, ou capitães casados, que fossem nomeados pela Câmara de Belém, para exercerem a administração temporal nos aldeamentos, demonstra essa ligação com as elites locais que desejavam facilitar o acesso ao braço indígena dos aldeamentos. Por isso, utilizavam-se do artifício da denúncia, da acusação na tentativa de enfraquecer o poderio dos missionários tanto na colônia, como na metrópole. Destaca-se nesse caso que o clássico confronto colonos/missionários ganha dimensões maiores com o envolvimento dos oficiais da Câmara de Belém. Estes, embora sofrendo múltiplos revezes na corte, mostravam ser muito insistentes.

Outro ponto a ser destacado é o aparecimento de “intermediários” que transitavam nos aldeamentos, auxiliando o trabalho dos missionários. Dentre esses, o caso que mais nos chama atenção é o de João Fragoso e do “preto” cabo-verdiano José Lopes que mantiveram ligações com os capuchos da Piedade. Para os camaristas, esse tipo de intermediação por parte de moradores comuns, com grande conhecimento dos sertões demonstraria que se podia fazer descimentos sem a presença dos missionários, corroborando assim com a sugestão levantada pela Câmara de retirar o poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos e incluir, em seguida, os colonos brancos nesses espaços. Porém, alguns anos depois estes camaristas queixavam-se dos moradores “forasteiros, mamelucos, oficiais marinheiros e pretos” que habitavam ou em volta dos espaços das missões, pedindo inclusive que fosse proibida a permanência destes indivíduos nos aldeamentos.

Vê-se assim uma certa incongruência no discurso dos camaristas, corroborando com a assertiva de Joel Dias, que os coloca como defensores dos interesses das elites locais. No caso do cabo-verdiano José Lopes, os camaristas não parecem ter se dado conta que ele prestava esse tipo de serviço nos sertões vinculado a um grupo de poder que se relacionava com os Piedosos. Diz-nos Rafael Chambouleyron que José Lopes consolidara seu poder, estando atrelado a Hilário de Souza de Azevedo⁴⁴⁸, personagem já conhecido por ter deixado em testamento algumas propriedades aos Piedosos. Dessa feita, José Lopes fazia, enquanto “feitor” de Hilário nos sertões, descimentos de índios, negócios com escravos resgatados e guerras contra grupos indígenas, por conta de interesses e vínculos que o ligaram ao dito Hilário de Souza e,

⁴⁴⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. “O “senhor absoluto dos sertões”. O “capitão preto” José Lopes, a Amazônia e o Cabo Verde”, pp. 37-38. Chambouleyron também cita aproximações de José Lopes com Manoel Guedes Aranha e Luis de Moraes Bittancourt, personagens centrais no contexto de chegada dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão.

posteriormente, aos capuchos da Piedade.⁴⁴⁹

Para ilustrar o quanto eram fortes as relações havidas entre os capuchos da Piedade e José Lopes, o próprio chegou a escrever para o governador do Maranhão, esclarecendo os serviços que prestava a estes frades e, também aos mercedários. Relatava que os ajudava na organização das aldeias, no ajuntamento de índios, ajudando inclusive o frei Antonio de Vila Viçosa por ocasião de seu estabelecimento no aldeamento de Anibá.⁴⁵⁰

Ao concluir este tópico, podemos constatar que a atuação missionária via-se cada vez mais confrontada a dois agentes em vias de fortalecimento, na primeira metade do século XVIII, a saber: as Câmaras, representando as elites locais já bem constituídas, e os bispos, porta-vozes dos interesses metropolitanos. Com pouca articulação supraregional, pois não contavam com o endossamento de uma ordem centralizada e coesa (como a Companhia de Jesus), os frades Piedosos parecem nesta constatação mais propensos a alianças e apoios de agentes locais para realizar seus trabalhos missionários.

3.2. Junta das Missões: espaço de intrigas e pactos

Percebemos, ao longo do tópico anterior, que a compreensão sobre a atuação dos franciscanos da Piedade na Amazônia colonial, durante a primeira metade do século XVIII, foi pautada por uma complexidade de relações, amistosas ou belicosas, por parte dos diversos setores que compunham a sociedade que estava em vias de constituição no Vale amazônico, como governadores, oficiais das Câmaras, bispos e moradores. Porém, uma instituição-chave, além de impactar, de forma decisiva nos diversos conflitos ou alianças formadas ajudou os religiosos a adaptar-se ao universo colonial multifacetado. Esta instituição era a Junta das Missões. Para compreendermos a gênese das Juntas das Missões ultramarinas, sua composição e seus objetivos, recorreremos aos vários artigos e à tese da historiadora Marcia Eliane de Souza e Mello, uma profunda conhecedora acerca desta temática.

As Juntas das Missões foram instaladas ao longo do século XVII, nas diferentes localidades do Império Português, e eram compostas pelos representantes das principais esferas de poder, tanto leigas como religiosas. Surgiram como solução para a questão da conservação do domínio

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 33-34. As cartas enviadas por José Lopes, e mais algumas correspondências sobre o mesmo, encontram-se publicadas, Cf: *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará* (ABAPP), Tomo XIII, Belém: SECDT, 1983, pp. 393-401.

português no ultramar, cuidando assim da propagação da fé católica nas conquistas, sendo, como também o era o Conselho Ultramarino, um organismo ligado à administração central.⁴⁵¹

Em meados de 1655, foi criada em Lisboa uma Junta específica para as missões, denominada de *Junta Geral das Missões*, conhecida também como *Junta dos Missionários* ou *Junta da Propagação da Fé*. Durante o governo de D. Afonso VI (1662-1667), a *Junta Geral das Missões* esteve suspensa, só retomando as suas atividades a partir do governo do príncipe regente D. Pedro (1667-1683). De fato, durante a regência de D. Pedro, as missões ultramarinas se mostraram bastantes necessitadas de missionários para o prosseguimento do trabalho de evangelização, sendo insuficiente o número de religiosos portugueses nessas missões, tanto em África como no Brasil.⁴⁵² Neste contexto é bom lembrar que o príncipe e posterior rei lançou uma política de incentivo no que concerne a economia das possessões ultramarinas, sobretudo atlântica, conforme apresentado no primeiro capítulo.

Assim, várias ordens foram expedidas aos governadores gerais de diversas colônias e ao Vice-Rei da Índia, para que informassem ao reino em que estado se encontravam as missões e quais os avanços conseguidos nessas conquistas em favor da cristandade. As respostas recebidas pela Metrópole tiveram como principal resultado a ordem do príncipe para que fosse instalada em Goa, uma Junta das Missões, que fosse subordinada a *Junta Geral das Missões do Reino*. Mas essa determinação não ficou restrita apenas a Goa. Ordenava também ao Conselho Ultramarino que fossem instaladas outras Juntas das Missões no ultramar nos seguintes locais: Cabo Verde, Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão. Dessa forma, foi expedida pelo Conselho Ultramarino uma Carta Régia em 7 de março de 1681, criando as primeiras Juntas das Missões fora da metrópole.⁴⁵³

Nas palavras de Marcia Eliane de Souza e Mello

Cabe aqui salientar que compreendemos a criação das Juntas Ultramarinas no ano de 1681,

⁴⁵¹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “Conflito e jurisdição na constituição das Juntas das Missões no Atlântico Português (séculos XVII-XVIII)”. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 1, Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=76&Itemid=69. Acesso em: 21 mar. 2013.

⁴⁵² *Idem*, “As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)”. *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2003, p. 42.

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 42-43.

como inseridas na ampliação dos poderes e redefinição da atuação da Junta Geral das Missões. Nesse sentido, justifica-se o estabelecimento das Juntas das Missões Ultramarinas pela atuação estratégica que assumiram nos domínios portugueses, como meio de garantir a propagação da Fé, zelando pelo envio de missionários dedicados, bem como favorecer a defesa e conservação dos territórios coloniais, auxiliando na manutenção das missões longínquas. A expansão da atividade missionária para o interior da América portuguesa no final do século XVII, favoreceu a implantação e desenvolvimento das Juntas das Missões em diversas capitanias do Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará (...).⁴⁵⁴

A Junta das Missões que funcionou no Estado do Maranhão e Grão-Pará algumas vezes, chegou a ser confundida com outra Junta, que fora citada no Regimento passado ao governador do Maranhão André Vidal de Negreiros em 1655. Essa Junta era prevista pelo Regimento do governador, cabendo a este a sua convocação para a resolução de assuntos mais urgentes, quando não havia a possibilidade de esperar pela resposta do reino. Tinha como sua composição: o governador, o ouvidor, o provedor da fazenda, o vereador mais velho da Câmara e o sargento-mor. Quando fosse algo relacionado à religião, eram convocados os Prelados das Religiões.⁴⁵⁵ Cabe ressaltar que na época do dito Regimento passado ao governador Vidal de Negreiros, ainda não haviam sido criados os bispados do Maranhão e do Grão-Pará.

A instalação da Junta das Missões no Maranhão só foi oficialmente concretizada no governo de Francisco de Sá de Menezes (1682-1685). Porém, essa instalação esteve envolta em uma série de dificuldades encontradas pelo governador. A primeira se referia à cidade em que se deveria proceder a instalação da Junta: Belém ou São Luis. Diz-nos Marcia Eliane de Souza e Mello que Belém, por sua posição estratégica próxima à foz do rio Amazonas, já havia sido escolhida pelo antecessor de Francisco de Sá de Menezes, Pedro César de Menezes, como residência fixa do governador. Para agravar ainda mais a situação, a convocação dos membros da Junta das Missões foi prejudicada pelos litígios em que se encontravam dois membros, o provedor-mor da Fazenda e o ouvidor geral, e pela recusa do bispo do Maranhão (o primeiro) em comparecer. Passado algum tempo para que fossem resolvidas essas contendas, a Junta das Missões foi enfim instalada em Belém em 14 de outubro de 1683.⁴⁵⁶

A Junta das Missões também foi instalada na Capitania do Maranhão, mas não teve um

⁴⁵⁴ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁴⁵⁵ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, pp. 159-160.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, pp. 161-162.

funcionamento sistemático até o início do século XVIII, por conta da rotatividade da sede dos governadores, alternando-se entre Belém e São Luis no momento da convocação da Junta. Apenas em 1701, considerou-se a necessidade de criar uma Junta das Missões na Capitania do Pará em paralelo à do Maranhão, e que funcionasse mesmo sem a presença do governador. Esta foi instituída por Carta Régia em 12 de janeiro de 1701.⁴⁵⁷

Com relação à composição dos membros das Juntas das Missões ultramarinas, novamente utilizaremos os trabalhos de Marcia Eliane de Souza e Mello. Esta autora chama a atenção para o fato de que, ao contrário do que se define genericamente na historiografia acerca da composição da Junta das Missões como um espaço reservado aos religiosos e às principais autoridades da colônia, a sua formação inicial diferia bastante dessa concepção. A participação dos Prelados das ordens missionárias que possuíam missões nas conquistas portuguesas, não foi constituída no ato de criação das Juntas. Essa participação só veio a ocorrer anos após a instalação das primeiras Juntas das Missões.⁴⁵⁸ Inicialmente, os membros elencados para a composição das Juntas das Missões ultramarinas seriam: os governadores, bispos (na ausência destes, o vigário geral), ouvidores gerais e provedores da Fazenda.

A partir de 1688, os religiosos regulares na América portuguesa começaram a tomar assento permanente nas Juntas das Missões, primeiramente na Bahia, e depois nas outras regiões. Para Marcia Eliane de Souza e Mello, duas questões podem ser elencadas com relação a essa mudança e também no desenrolar que essa iniciativa implicou. Primeiramente, deve-se considerar a correlação de forças dentro da Junta, gerando diversos protestos dos representantes diocesanos, por conta de uma suposta posição subalterna atribuída a eles. A segunda questão passa por uma possível alteração na estratégia da implantação de uma política voltada para as missões durante a segunda metade do século XVII. Essa nova estratégia transforma os religiosos, que também eram agentes coloniais, ao adquirirem o direito a voto e parecer, em responsáveis diretos pelas atitudes e ações que visavam à conservação e dilatação das missões. Sua inclusão alterava significativamente o equilíbrio e a relação das forças existentes na Junta.⁴⁵⁹

Assim, as Juntas das Missões passaram também a se encarregar da análise dos perfis dos

⁴⁵⁷ *Ibidem*, pp. 162-163.

⁴⁵⁸ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. “Conflito e jurisdição na constituição das Juntas das Missões no Atlântico Português (séculos XVII-XVIII)”, p. 2.

⁴⁵⁹ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, pp. 180-181.

religiosos que trabalhariam nas missões, zelando, sobretudo, para que estes fossem os mais aptos. Vejamos algumas das atribuições das Juntas

Competia também às Juntas ultramarinas: cuidar para que os missionários concorressem para o aumento da cristandade nos seus distritos, trabalhando com zelo e cuidado nas missões a eles encarregadas; observar a dedicação dos Superiores das religiões e se entre eles havia quem descuidasse das suas funções; arbitrar na divisão dos distritos das missões entre as religiões; zelar para que, se houvesse necessidade de algum apoio material para o progresso da cristandade, este fosse solicitado ao reino e a junta ficaria encarregada de repartir entre as missões; arbitrar sobre as cõngruas dos missionários.⁴⁶⁰

Para o caso das Juntas das Missões do Maranhão e Grão-Pará, a introdução das ordens religiosas com assento permanente se deu no final do século XVII. Em 1695, o governador do Estado do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, enviou correspondência ao rei alegando que achava conveniente a participação na Junta das Missões, juntamente com o Superior da Companhia de Jesus, dos Prelados das outras ordens missionárias. Esse pedido foi atendido em Carta Régia de março de 1696, autorizando a convocação dos outros Prelados Superiores que possuíssem missões no quadro da repartição dos distritos (repartição de 1693), principalmente os capuchos de Santo Antonio e da Piedade.⁴⁶¹

Essa real e efetiva participação dos Prelados das Religiões nas reuniões das Juntas das Missões poderia ser explicada assim:

Podemos inferir que o motivo para essa modificação política encontra-se nas transformações decorrentes de uma nova conjuntura, em que uma legislação indigenista recente complementada pela repartição das missões em distritos [*Regimento das Missões* de 1686, e a repartição das aldeias de 1693] propiciara a expansão das aldeias sob a administração dos religiosos de várias ordens regulares, a saber: franciscanos [Santo Antonio e Piedade], carmelitas, mercedários e jesuítas.⁴⁶²

Essas transformações no seio da Junta das Missões do Maranhão e Grão-Pará trarão uma série de conseqüências, não somente na atuação da Junta, mas também com relação à disposição e organização da conquista portuguesa. Pois, com a introdução dos padres regulares como

⁴⁶⁰ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e, “As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)”, pp. 60-61.

⁴⁶¹ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. “Conflito e jurisdição na constituição das Juntas das Missões no Atlântico Português (séculos XVII-XVIII)”, pp. 2-3.

⁴⁶² MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 185.

membros permanentes, a balança de poder no interior do órgão será alterada, fazendo com que a Junta das Missões se tornasse uma “espécie de célula organizadora dos espaços sócio-históricos”⁴⁶³, funcionando como local de debate em que desaguavam todas as demandas de todos os setores da sociedade colonial. Atuava então a Junta como mediadora dessas causas que eram apresentadas, tentando a conciliação entre os interesses envolvidos, tanto dos colonos leigos como dos missionários, além da própria política metropolitana para aquela região.⁴⁶⁴

Portanto, neste tópico, observaremos como os capuchos da Piedade utilizaram-se da Junta das Missões como um espaço de interação, de disputas e conflitos. Veremos que mostraram voz ativa em diversas questões propostas na Junta, principalmente no que concernia à questão do índio, discordando até mesmo dos seus pares religiosos. Como a Junta era também um espaço de constante (re)formação de alianças e conchavos, dar-se-á muita atenção aos procedimentos dos Piedosos de conseguir vantagens para si com o apoio seja de outra ordem, sobretudo da família franciscana, seja de uma autoridade colonial secular.

Em sua dissertação de mestrado, Roberto Zahluth faz uma análise acerca da atuação dos capuchos de Santo Antonio na Junta das Missões. Para este autor,

A correspondência nos apresenta duas questões de vital importância: a primeira é a questão das aldeias missionárias, motivo de constantes conflitos entre missionários e moradores – inclusas as autoridades seculares. A segunda, apesar de sua ligação com a anterior, revela uma série de problemas que, em parte, refletem a sociedade colonial, em parte tem especificidades próprias de seu espaço e personagens mais ativos: a própria Junta das Missões.⁴⁶⁵

Dessa forma as fontes em torno da Junta das Missões evidenciam relações que, de certa maneira, **refletiam diversos** laços sociais instituídos em ambientes exteriores à Junta. Esta servia de instrumento para aprofundar as ditas relações. Os documentos inclusive revelam, assim, os

⁴⁶³ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 132.

⁴⁶⁴ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)”, p. 61.

⁴⁶⁵ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 129.

diversos conflitos havidos entre os próprios franciscanos⁴⁶⁶, ou com outros religiosos, como veremos, por exemplo, no caso dos índios Mura.

Cabe uma ressalva antes de falarmos sobre a atuação dos capuchos da Piedade na Junta das Missões da Capitania do Pará. As fontes que tratam das reuniões da Junta das Missões são bastante esparsas, não permitindo assim um maior aprofundamento de alguns dos principais debates efetuados no interior da mesma, principalmente com relação a um maior envolvimento dos capuchos da Piedade nas temáticas discutidas. Em grande parte as fontes que serão tratadas neste item estão contidas no Arquivo Histórico Ultramarino, na seção dos avulsos do Pará e Maranhão, além de algumas cartas contidas nos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará e dos Anais da Biblioteca Nacional, n^o 66 e 67 (“Livro Grosso do Maranhão”).⁴⁶⁷ Como já foi dito no início desse capítulo, a questão do acesso e controle da mão de obra indígena foi o grande estopim para os conflitos e problemas envolvendo missionários, autoridades e colonos. Nesse caso, a Junta das Missões sempre esteve diretamente envolvida agindo como sujeito ativo, sem neutralidade,⁴⁶⁸ visto que este órgão colonial trazia em seu seio uma gama considerável de interesses, ocasionando até mesmo disputas internas, fosse entre os religiosos ou entre as autoridades.⁴⁶⁹ Como primeira análise desse conjunto de fontes, observaremos alguns conflitos em que os capuchos da Piedade participam de modo mais coletivo, portanto não aparecendo individualmente, para depois passarmos a situações em que atuaram decisivamente nas pautas das reuniões da Junta das Missões.

A questão para definir quais deveriam ser os deputados com direito a voto na Junta das Missões também envolveu a Câmara de Belém. Durante o ano de 1705, os oficiais da mesma enviam um pedido ao rei para que pudessem também ser convocados – se não todos, pelo menos uma parte dos oficiais – para as reuniões da Junta das Missões do Pará. Desejavam, juntamente com os Prelados das Religiões (jesuítas, carmelitas, mercedários e capuchos de Santo Antonio e

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ Roberto Zahluth também chamou a atenção para este problema com as fontes. In: *Ibidem*, p. 130. Este autor ainda pôde consultar o códice 23 contido no Arquivo Público do Estado do Pará, códice esse relativo à Junta das Missões. Infelizmente não nos foi possível consultá-lo, pelo motivo de estar toda documentação referente à Amazônia colonial em reserva técnica, durante o período desta pesquisa (2012-2013).

⁴⁶⁸ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 244.

⁴⁶⁹ CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*, p. 133.

da Piedade), resolver os assuntos relacionados aos indígenas, pois para tratar destes, tanto os Prelados quanto o governador e o ouvidor geral, não teriam a experiência necessária – pois vinham do reino – como a possuíam os camarários que eram moradores da colônia.⁴⁷⁰

O Conselho Ultramarino envia a este respeito o seu parecer ao rei, informando que havia sido consultado o ex-governador do Maranhão Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, prática esta que se aplicou várias vezes como vimos ao longo desta dissertação. Este afirmou que poderia ser de bom grado que o vereador mais velho da Câmara assistisse às reuniões da Junta das Missões, ficando inteirado sobre o que fosse resolvido com relação aos índios, “em prejuízo ou em conveniências dos povos”.⁴⁷¹ Pareceu o mesmo ao Conselho.

Porém, ao enviar a sua ordem para o governador, o rei D. Pedro II resolveu não acatar a consulta do Conselho Ultramarino. Assim, não permitiu que os oficiais da Câmara assistissem as reuniões da Junta das Missões, entretanto acatou outro pedido feito pelos oficiais acerca da licença que era concedida a algumas pessoas para irem ao sertão. Assim determinava ao governador que não concedesse essa licença para ninguém sem que fosse pedida informação aos oficiais da Câmara, e que a repartição dos índios deveria ser feita com a presença do vereador mais velho e o Procurador da Câmara, guardando-se assim as leis e regimentos.⁴⁷²

Além deste caso, em que foi negado o assento aos oficiais da Câmara na Junta das Missões do Pará, as autoridades coloniais que tinham posição na Junta, isto é, governador, ouvidor geral e bispo, como também os Prelados das Religiões, entravam em determinados momentos, em atrito por conta da posição de cada um dentro da hierarquia da Junta. Essas desavenças por posição de destaque na Junta das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará são relevantes para esta nossa discussão, na medida em que demonstra como este espaço poderia ser utilizado como uma extensão do poder e da hierarquia da própria colônia, materializado a partir do assento e do voto de cada um dos membros da Junta das Missões.

Esses atritos foram chamados por Marcia Eliane de Souza e Mello de “precedência de

⁴⁷⁰ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém para o rei D. Pedro II”, datada de 28 de fevereiro de 1705, anexo à “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 23 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 407.

⁴⁷¹ “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 23 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 407.

⁴⁷² “Carta do rei D. Pedro II para o governador do Estado do Maranhão João Velasco de Molina (interino)”, datada de 5 de dezembro de 1705. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, p. 123, doc. 81.

assentos”. De acordo com a autora, estas disputas ocorreram logo após a instalação das Juntas, sendo, de certa maneira, recorrente nas diversas colônias, sobretudo no que diz respeito à primazia ou presidência.⁴⁷³ No caso da Junta das Missões do Pará, a partir da criação do bispado do Pará (por Bula de 4 de março de 1719, passada pelo Papa Clemente XI)⁴⁷⁴, diversas ordens foram enviadas aos governadores sobre o tratamento a ser dado ao primeiro bispo D. frei Bartolomeu do Pilar (1721-1733). Antes de partir para o Pará, D. frei Bartolomeu do Pilar mostrou suas dúvidas quanto ao lugar que deveria ocupar na Junta das Missões. Após a análise de suas dúvidas, foi resolvido que o governador permaneceria na presidência da Junta. Porém, deveria o governador se submeter extraordinariamente ao bispo, concedendo-lhe a honra de sentar no topo da mesa, de acordo com uma Carta Régia passada em 1724. Em 1725, foi passada uma Provisão Régia que previa que o bispo deveria, juntamente com o governador, sentar-se no topo da mesa, ficando o governador no lado da mesa, à direita ao bispo.⁴⁷⁵

Durante o governo de José da Serra, algumas desavenças ocorreram entre o ouvidor do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, e os três capitulares que foram escolhidos durante o período de vacância do bispado do Pará, por conta da posição do assento na Junta das Missões do Pará. Nessa disputa, percebemos “a importância atribuída ao cerimonial dos assentos na Junta das Missões e de que forma a distribuição dos assentos assinalava uma hierarquização entre os diferentes deputados da Junta”.⁴⁷⁶

Reclamava o ouvidor, em carta de 8 de setembro de 1734, que não se cumpria o ordenamento da distribuição dos lugares na Junta, como até então era cumprido, pois segundo essa distribuição, deveria o ouvidor ter lugar imediato ao lado direito do governador. De fato, como naquele momento, os capitulares⁴⁷⁷ exerciam o governo do bispado do Pará⁴⁷⁸, estavam estes

⁴⁷³ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 192.

⁴⁷⁴ PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. “O Bispado do Pará”. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo V, Belém: Tip. Instituto Lauro Sodré, 1906, 11.

⁴⁷⁵ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, pp. 195-196.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁷⁷ Padres escolhidos pelo capítulo de uma diocese, para preencher a vacância criada pela transferência ou morte do bispo.

assistindo na Junta no lugar que pertencia ao ouvidor. Assim, por entender que não deveria ficar em um lugar inferior, pedia a precedência do assento nas reuniões da Junta.⁴⁷⁹

Este pedido gerou uma provisão do rei para o governador José da Serra, determinando que este enviasse o seu parecer ao reino, ouvindo os envolvidos na querela.⁴⁸⁰ Respondeu então o governador, alegando que não ouvira os capitulares, por saber que responderiam em desacordo com o ouvidor. Além do mais, como ficou ordenado em carta de 2 junho de 1724, que o governador deveria se submeter extraordinariamente ao bispo (como já foi citado mais acima), não considerava ser sua incumbência de consultar o ouvidor.⁴⁸¹

Essas disputas por posições dentro da Junta das Missões demonstram que o poder dos deputados era diferenciado, havendo assim uma superioridade de uns em relação aos outros; mesmo que esse poder fosse simbólico, seja por conta da posição em que cada um se sentava à mesa de reuniões, ou até mesmo pela qualidade das cadeiras usadas pelos deputados.⁴⁸²

Esses entreveros são importantes para o nosso objeto de estudo. Eles revelam, senão com toda a clareza, pelo menos em parte as diversas facetas que caracterizaram a Junta das Missões da Capitania do Pará. Interessa-nos aqui como os capuchos da Piedade se portaram perante essas contendas e disputas. Começaremos com um caso em que os capuchos da Piedade intentam formar no espaço da Junta das Missões um pacto com outros missionários para conseguir a autorização de fazer descimentos de índios. O governador do Maranhão, Cristovão da Costa Freire, escreve ao rei em junho de 1717, respondendo a este sobre uma resolução enviada pelo rei acerca de um pedido dos capuchos da Piedade. Vejamos o que dizia a resolução real.

D. João V havia recebido uma representação, submetida à Junta das Missões pelo padre frei

⁴⁷⁸ O governo do bispado do Pará ficou vago com a morte de D. frei Bartolomeu do Pilar em 1733, permanecendo vacante até a chegada do segundo bispo do Pará, D. frei Guilherme de São José, em 1739. Os três capitulares eram: o Arceidiago Francisco Xavier Salgado, o Arcipreste Luiz Borges e o Doutral Luiz Francisco Monteiro. Ver PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. “O Bispado do Pará”, pp. 32-40.

⁴⁷⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 199.

⁴⁸⁰ “Provisão do rei D. João V para o governador do Maranhão José da Serra”, datada de 17 de março de 1735, anexo à “Carta do governador do Maranhão José da Serra para o rei D. João V”, datada de 21 de setembro de 1735. AHU, Pará, cx. 18, doc. 1667.

⁴⁸¹ “Carta do governador do Maranhão José da Serra para o rei D. João V”, datada de 21 de setembro de 1735. AHU, Pará, cx. 18, doc. 1667.

⁴⁸² MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 199.

Francisco de Portel, Comissário das Missões da Província da Piedade, em que este pedia para descer índios de lugares que estavam localizados nas terras de jurisdição de outros religiosos. Resolvia o monarca que, para tomar uma resolução, se reunisse a Junta das Missões e votasse sobre esse parecer.⁴⁸³ Informou então o governador que fora feita a reunião da Junta das Missões, em que não participou por ter-se encontrado doente, e esta decidira que os Piedosos pudessem descer índios para as suas aldeias. Desta forma, o governador apenas constata o que fora decidido em tal Junta.⁴⁸⁴ Vejamos detalhadamente o que fora deliberado pela Junta das Missões.

Dizia o termo que a Junta havia se reunido em São Luis, no dia 22 de junho, no Palácio que assistia o governador, sendo presidida a Junta pelo capitão-mor da Capitania do Maranhão Pedro da Costa Raiol. Estiveram presentes o ouvidor geral Vicente Leite Ripado, e os seguintes Prelados: frei Silvestre Barreiros, frei Angelo de São Francisco e frei Thomas Jordão. Ao votarem sobre a representação feita pelo Comissário da Piedade frei Francisco de Portel, decidiram que poderiam os ditos religiosos da Piedade descer índios para formarem novas aldeias ou reformar as já constituídas do rio Trombetas e, também, do rio Surubiú, ambos dentro das terras de sua jurisdição. E

(...) que além disto podiam quando não achassem bastante gentildade nos distritos dos ditos dois rios nomeados entrar pelo rio Negro ao sertão dos Manaos por serem infinitos, cujo distrito pertence aos religiosos de N. Sr.^a do Carmo, e o Prelado da mesma religião lhes determinará dentro do mesmo distrito a parte em que possam fazer o dito descimento, e sem esta determinação do dito Prelado do Carmo não poderão os ditos religiosos da Piedade fazerem descimentos algum do dito sertão dos Manaos por se evitar qualquer desordem que possa haver entre os missionários de uma ou de outra religião de N. Sr.^a do Carmo, ou da Piedade (...)⁴⁸⁵

Após mais ou menos um ano, o rei enviou ao governador Bernardo Pereira de Berredo, sucessor de Cristovão da Costa Freire, um decreto real concordando com o parecer que a Junta das Missões da Capitania do Maranhão havia proposto. Permitiu assim, que se efetuassem os descimentos requeridos pelo Comissário frei Francisco de Portel, informando que deveria o

⁴⁸³ “Provisão do rei D. João V para o governador do Maranhão Cristovão da Costa Freire”, datada de 12 de abril de 1717, anexo à “Carta do governador do Maranhão Cristovão da Costa Freire para o rei D. João V”, datada de 22 de junho de 1717. *AHU*, Maranhão, cx. 11, doc. 1187.

⁴⁸⁴ “Carta do governador do Maranhão Cristovão da Costa Freire para o rei D. João V”, datada de 22 de junho de 1717. *AHU*, Maranhão, cx. 11, doc. 1187.

⁴⁸⁵ “Certidão do secretário de Estado do Maranhão, Antonio Rodrigues Chaves para o secretário do Conselho Ultramarino”, datado de 23 de junho de 1717. *AHU*, Maranhão, cx. 11, doc. 1188.

governador noticiar os Prelados envolvidos – os Superiores de Nossa Senhora do Carmo e o da Piedade.⁴⁸⁶

Outro caso, ocorrido duas décadas depois, em que os missionários da Piedade demonstraram estarem em comum acordo com seus pares Prelados das outras Religiões refere-se a uma denúncia efetuada pelo Provedor da Fazenda Real Mathias da Costa Souza. O dito provedor enviara carta ao rei, reclamando que os missionários se negavam a dar índios dos seus aldeamentos para os serviços reais, além de que alguns índios fugiam dos serviços logo após receberem seus pagamentos. Assim, o rei ordenava ao governador João de Abreu Castelo Branco que enviasse o seu parecer sobre esse caso, e que também ouvisse a Junta das Missões.⁴⁸⁷ Lembremos que esta já era uma denúncia antiga, praticada desde as primeiras décadas desta centúria.

O governador respondia que, com o pouco tempo que estava no cargo ele cita pouco mais de vinte dias; não estava apto a dar informações a partir de sua experiência, e o que podia dizer era que os seculares concordavam com o Provedor da Fazenda, enquanto os religiosos compactuavam com os Prelados que votavam na Junta das Missões. Dessa forma, não poderia ainda fazer esse seu parecer sobre a situação da administração dos índios e as controvérsias que resultavam deste assunto, alegando, novamente, não possuir fundamentos para tal ação. Enviava então ao rei os pareceres dos Prelados que votaram na Junta.⁴⁸⁸

Entre estes pareceres estava um assinado pelo irmão Vitoriano Pimentel e pelo frei Antonio de Araujo, religiosos do Carmo.⁴⁸⁹ Diziam os dois religiosos que a representação do Provedor da Fazenda tinha apenas por intenção acusar injustamente os missionários. Eles requeriam inclusive que o Provedor citasse nominalmente os missionários que porventura estivessem praticando

⁴⁸⁶ “Que se permite hum descimento de Indios aos Padres Piedosos”, datado de 13 de outubro de 1718. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 160.

⁴⁸⁷ “Provisão do rei D. João V para o governador do Estado do Maranhão João de Abreu Castelo Branco”, sem data, anexo à “Carta do governador do Estado do Maranhão para o rei D. João V”, datada de 12 de outubro de 1737. *AHU*, Pará, cx. 20, doc. 1880.

⁴⁸⁸ “Carta do governador do Estado do Maranhão para o rei D. João V”, datada de 12 de outubro de 1737. *AHU*, Pará, cx. 20, doc. 1880.

⁴⁸⁹ O irmão ou frei Vitoriano Pimentel era ex-Vigário Geral da Ordem do Carmo do Maranhão e Visitador das missões do Rio Negro e Solimões, durante a virada do século XVII para o XVIII. Durante os primeiros anos do século XVIII, frei Vitoriano Pimentel fundou uma série de missões na região do atual Estado do Amazonas. Ver RENÔR, João. “A demografia dos vales do Amazonas e rio Negro depois do século XVII”. *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará* (ABAPP), Tomo XIII, Belém: SECDet, 1983, pp. 248-250.

desmandos. Pois, como acusava de maneira leviana os religiosos, suspeitavam os dois deputados da Junta que o Provedor havia feito a representação na tentativa de rebater as acusações feitas pelo capitão Alexandre Camelo de Azevedo que, em carta enviada ao monarca, denunciava as irregularidades havidas nos pagamentos dos índios. E para concluírem as suas posturas perante este assunto, diziam os dois religiosos estarem de acordo com o que defendia, em seu parecer, o capucho de Santo Antônio frei Clemente de São José.⁴⁹⁰

Para frei Clemente de São José, as queixas “afetadas” do Provedor Geral baseavam-se essencialmente em quatro pontos: a negação dos missionários em cederem índios para os governadores, quando estes mandavam ir buscar os nativos nos aldeamentos; a tática utilizada pelos religiosos de mandarem esconder-se nos matos os índios aptos ao trabalho, deixando apenas mulheres, velhos e crianças nas missões; a reclamação dos missionários quando os índios dos seus aldeamentos ultrapassam o tempo estipulado pelo Regimento das Missões nos serviços dos governadores ou provedores da Fazenda, ou quando são enviados para o serviço dos moradores; e por último, a pretensão dos missionários de cobrar que se pagassem o tempo completo de serviço dos índios que desertavam antes de um ano.⁴⁹¹

Explicava o frei capucho que, com relação à primeira reclamação, poderia realmente acontecer essa recusa dos missionários em ceder os índios das suas missões, mas que isso não era faltar com o serviço real. Isso só era possível por conta das inúmeras petições dos moradores requisitando índios para a colheita das drogas do sertão. Assim, os missionários não atendiam a todos por entenderem que, se assim o fizessem, esvaziariam assim as suas missões, ficando até mesmo sem os índios a que tinham direito por concessão real. Sobre o segundo ponto informava que os velhos e os convalescentes ficavam nas missões por conta de sua situação, porém, chegando os soldados e cabos de guerra, os amarravam, não respeitando esses idosos.⁴⁹² Quanto à questão de reclamarem os missionários sobre o tempo de serviço dos índios, frei Clemente de São José enumera que alguns inconvenientes adviriam desse atraso: com a ausência dos índios não se

⁴⁹⁰ “Parecer do frei Antonio de Araujo e do irmão frei Vitoriano Pimentel”, datado de 8 de outubro de 1737, anexo à “Carta do governador do Estado do Maranhão para o rei D. João V”, datada de 12 de outubro de 1737. *AHU*, Pará, cx. 20, doc. 1880.

⁴⁹¹ “Resposta do Comissário dos capuchos de Santo Antonio frei Clemente de São José”, datado de 2 de outubro de 1737, anexo à “Carta do governador do Estado do Maranhão para o rei D. João V”, datada de 12 de outubro de 1737. *AHU*, Pará, cx. 20, doc. 1880.

⁴⁹² *Ibidem*.

faziam lavouras para o sustento de suas mulheres e filhos. Esta falta de mantimento e a fuga do real serviço motivam sua retirada para os matos. Outros fogem para as casas dos moradores, de onde não voltam senão depois de muitos anos. Tudo isso deixa as missões em completa desolação pela ausência de seus moradores. Enfim, sobre o último ponto o frei declarava que, caso os índios fugissem antes de trabalharem quinze dias ou um mês, achava justo que lhes deixassem de pagar, mas se o tempo de serviço fosse mais dilatado, deveriam ser pagos por esse tempo mesmo depois de terem fugido do serviço real.⁴⁹³

Após esses dois pareceres, os Comissários da Conceição e da Piedade votaram também. O Comissário da Conceição afirmava que não tinha mais a dizer, concordando com o parecer do frei Clemente de São José. Frei Ângelo de Selmes, Comissário Provincial da Piedade, conformava com os pareceres, principalmente com o dos padres deputados frei Antonio de Araujo e Irmão Vitoriano Pimentel.⁴⁹⁴ Apenas o Comissário dos religiosos das Mercês pareceu discordar dos outros integrantes regulares da Junta.

Antes de tudo, trata-se de um problema comum e conhecido de todos os religiosos: falta de índios em consequência dos serviços e fugas. Os pareceres⁴⁹⁵ revelam que não se argumenta somente em torno do caso concreto, mas que se comete um “protótipo” de tantos casos parecidos. Houve uma atitude de solidariedade intercongregacional, desafiando autoridades. Além disso, constata-se, apesar das posturas favoráveis dos Superiores uma certa timidez na reação de Ângelo de Selmes, diferentemente do seu antecessor, frei Francisco de Portel, e do Comissário que o substituiu, uma figura bastante controversa, frei Manoel de Marvão.

Este frei Manoel de Marvão, em outro momento, que será visto mais à frente, e com relação a um assunto bastante espinhoso – as guerras contra nações hostis aos portugueses – demonstrou ser bastante ativo no espaço da Junta das Missões. No tempo de seu mandato, as relações amistosas entre os capuchos da Piedade e os outros membros deputados religiosos se tornaram bastante tensas, havendo diversidade de opiniões e conflitos de interesses. Um desses conflitos referia-se às guerras contra nações indígenas hostis.

Novamente é Marcia Eliane de Souza e Mello que traz à tona o papel da Junta das Missões

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ “Parecer do Comissário Provincial da Piedade”, datado de 10 de outubro de 1737, anexo à “Carta do governador do Estado do Maranhão para o rei D. João V”, datada de 12 de outubro de 1737. *AHU*, Pará, cx. 20, doc. 1880.

⁴⁹⁵ Sobretudo, o parecer o frei Clemente revela profundo conhecimento da realidade marcado por uma mobilidade constante dos índios aldeados (fugas), em razão da precariedade gerada pelas frequentes interferências (repartições).

sobre estes casos em que decidia se os colonos deveriam levantar-se em guerra justa contra os índios que ameaçavam a soberania portuguesa ou não. Utilizando como referência os trabalhos de Beatriz Perrone-Moisés, Marcia Mello descreve que a guerra justa era legitimada contra os indígenas, quando estes impediam a propagação da fé católica, faziam hostilidades aos índios aliados dos portugueses, cometiam extorsões ou violências contra os colonos ou missionários, invadiam aldeias ou quebravam os acordos firmados com os lusitanos. A partir desta conceituação, Marcia Mello demonstra como as guerras justas foram tratadas na legislação indigenista que vigorou na Amazônia colonial durante o século XVII. Ela enfoca, sobretudo, sua repercussão na Junta das Missões, a partir do momento em que as propostas de guerra justa passaram a constar nas decisões do órgão metropolitano.⁴⁹⁶

A partir do governo de Antonio Albuquerque de Carvalho (1690-1701), a Junta das Missões passou a tratar, de forma mais incisiva, a questão das guerras justas. Eram então encaminhadas as devassas produzidas pelo ouvidor geral para os Prelados das ordens religiosas e deputados da Junta, para que votassem sobre tal matéria, exercendo o direito de, com os seus pareceres, decidirem sobre a execução ou não da guerra justa. Para Marcia Mello, essa mudança de procedimento talvez indicasse uma estratégia de centralidade da coroa. Pois, ao transferir para esse organismo da Metrópole a responsabilidade de decidir ou não sobre guerra justa, a Coroa ganhava uma fiscalização maior sobre esta prática, garantindo o sucesso do processo de colonização, pacificando índios hostis, obtendo um aumento e a manutenção dos aldeamentos dos religiosos.⁴⁹⁷

Porém, a autora nos alerta que esta situação de guerras justas despertava, em razão da possibilidade de escravização legal de um elevado contingente de indígenas, a cobiça dos moradores. A deliberação da coroa de que para declarar guerra justa haveria a necessidade de uma série de documentos que confirmassem, de forma evidente, o intuito de guerra, evitou conflitos internos na colônia do norte do Brasil.⁴⁹⁸

Entretanto, podemos inferir a partir do parecer do Comissário dos capuchos da Piedade, frei

⁴⁹⁶ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “A paz e a guerra: as Juntas das Missões e a ocupação do território na Amazônia colonial do século XVIII”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis (orgs.). *T(r)ópicos de história: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010, pp. 85-87.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, pp. 87-88.

Manoel de Marvão, sobre a necessidade ou não de fazer guerra justa aos índios Mura do rio Madeira, que a cobiça por maiores parcelas de indígenas também era atribuída aos religiosos. O extenso parecer constitui um documento bastante elucidativo sobre os conflitos internos na Junta das Missões, e também sobre a postura firme e ativa deste Prelado no interior do órgão. Na defesa das suas convicções, frei Manoel de Marvão formula algumas críticas áspers contra os outros religiosos, mostrando que os capuchos da Piedade não foram atores secundários nas disputas de poder e proeminência na Junta das Missões. Infelizmente não possuímos dados mais concretos sobre essa figura proeminente, que esteve à frente dos capuchos da Piedade durante as décadas de 20 e 30 do século XVIII. O que nos restou foram seus pareceres sobre os casos dos Mura e dos índios do rio Tocantins, em que demonstra um grande poder de retórica, e conhecimento das leis do reino, revelando possuir uma extensa formação humanística que lhe servia no embate com os outros membros da Junta das Missões. Porém, antes de falarmos sobre seus pareceres, elucidemos, de forma breve, a problemática dos índios Mura durante a primeira metade do século XVIII.

Durante o ano de 1738, encaminhou-se um processo contra os Mura, habitantes do rio Madeira, com a finalidade de se fazer uma guerra ofensiva contra estes nativos. Esse processo foi iniciado por uma certidão (carta) do Vice-Provincial da Companhia de Jesus, padre José Lopes, que denunciava as hostilidades dos Muras contra os colonos, requerendo que fossem punidos por essas desordens.⁴⁹⁹ A partir dessa certidão do padre jesuíta, se originou uma devassa, efetuada pelo ouvidor geral Salvador de Sousa Rebelo, que arrolou trinta e três testemunhas, além dos pareceres dos Prelados deputados da Junta das Missões. A maioria destas testemunhas não havia

⁴⁹⁹ Como o nosso intento é mostrar as divergências internas da Junta das Missões, envolvendo os padres capuchos da Piedade, indicamos alguns textos que tem como objeto os índios Mura e todo o desdobramento dessa questão. Ver AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, 1991; *Idem*, “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992; PEQUENO, Elaine da Silva Souza. “Mura: guardiões do caminho fluvial”. In: Revista de Estudos e Pesquisas. Brasília: FUNAI, v 3, n .1/2, jul/dez. 2006; DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. “Gentios de curso: os Mura na conquista e colonização do norte da América Portuguesa”, In: XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa. Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa. João Pessoa: ANPUH, 2003. CD-ROM; CALDAS, Yurgel. ““Eles são muitos e incontáveis”: estratégias coloniais e migratórias dos índios Mura contra o processo pombalino para o domínio amazônico, a partir de Muhuraída, de Henrique João Wilkens”. *Novos Cadernos NAEA*, v.13, n. 1, p. 171-198, jul. 2010; ARAUJO, Alik Nascimento de. “Louvados sejam o demônio e o bárbaro: a mentalidade como instrumento de poder indígena. (1736-1786)”, In: XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH: 50 anos, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, v. 01, p. 01-13.

presenciado *in loco* as hostilidades dos índios contra os portugueses. Além disso, entre os poucos que no rio Madeira estiveram, muitos eram comerciantes ou militares interessados no comércio do cacau⁵⁰⁰, que era abundante na região, sendo esse elemento do comércio bastante destacado nos seus depoimentos.⁵⁰¹ Entre os pareceres dos Prelados, daremos atenção ao do frei Manoel de Marvão, Comissário dos capuchos da Piedade.

Frei Manoel de Marvão iniciava seu parecer informando que recebera em 3 de outubro de 1738, por intermédio do deputado Prelado dos capuchos de Santo Antônio, José Gonçalves, uma devassa que continha uma carta feita pelo secretário de Estado, em que se pedia o seu voto. Esclarecia o Prelado de Santo Antonio ao frei Manoel de Marvão que a devassa já havia sido vista pelo Prelado dos jesuítas, devendo então frei Manoel anexar o seu voto à dita devassa para que fosse enviado aos outros deputados Prelados, a fim de se conhecido.

Entretanto, frei Manoel de Marvão dizia que, como lhe fora entregue a devassa sem os votos dos padres jesuítas e dos capuchos de Santo Antônio. Por isso, achava que deveria mandar seu parecer ao rei em carta fechada, respeitando assim uma determinação do próprio monarca de 1734, que visava que todos os deputados da Junta das Missões pudessem votar “sem receio, e nenhum tipo de coação”, acerca dos assuntos relacionados aos “tapuias”. A escravidão e o cativoiro destes, esclarece frei Manoel,

“(…) se faz tão apetitoso que apenas haverá pessoa secular, eclesiástica e ainda regular que não apeteça e talvez excogitando meios para a conseguirem que parecendo lícitos à própria face, na realidade são ilícitos e totalmente opostos as leis divinas e humanas pelas quais cortam muitas vezes aqueles mesmos Ministros que as deviam com mais obrigação fazer observar atendendo não só ao ofício que tem, mas também ao estado que professam.”⁵⁰²

Nesse ponto do seu parecer, frei Manoel de Marvão disserta sobre a situação dos índios em

⁵⁰⁰ Para saber sobre a importância do comércio do cacau para a região amazônica, ver CHAMBOULEYRON, Rafael. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”, pp. 105-124; *Idem*. “O “governo dos sertões”. Açúcar, aguardente e índios na Amazônia colonial”, *Alcohol in the Atlantic World: Historical and Contemporary Perspectives*, pp. 1-34 (texto cedido pelo autor); *Idem*. “Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, nº 6, 2006; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; RICCI, Magda e CHAMBOULEYRON, Rafael. “Os usos da terra”. In: FURTADO, Rogério (org.). *Amazônia. A floresta e o futuro*. Vol. 1 (Origens). *Scientific American Brazil*, São Paulo: Duetto, pp. 80-87, 2008.

⁵⁰¹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “A paz e a guerra: as Juntas das Missões e a ocupação do território na Amazônia colonial do século XVIII”, p. 95.

⁵⁰² “Carta do Comissário Provincial da Província da Piedade para o rei D. João V”, datado de 5 de outubro de 1738. *AHU*, Pará, cx. 21, doc. 2004.

geral. Desejava frei Manoel que, ainda durante o governo de D. João V, houvesse o fim da associação da nomenclatura escravo à figura do “tapuia”, sendo estes descidos dos sertões apenas para serem convertidos em “filhos de Deus”, ficando à disposição dos serviços do rei e dos moradores, porém sem a categoria de “escravos”. Continuava o frei capucho informando que o motivo de “tanta escravidão” eram os cativeiros e descimentos injustos, que cresciam a cada ano sem que os seus executores fossem punidos. Acreditava o frei Manoel de Marvão que, se os colonos não fizessem esses abusos nos sertões, não teriam ocorrido essas queixas que motivaram a citada devassa. Descrevendo que possuía o limitado prazo de apenas 24 horas para dar o seu parecer, averiguando as provas e os testemunhos, esperava que, mesmo assim, os ministros do rei analisassem com acuidade as suas proposições, já que se baseava em “textos do direito canônico, civil e municipal do reino”. Foram quatro as suas proposições sobre esta devassa contra os índios Mura.

A primeira referia-se justamente ao autor da denúncia contra os índios, no caso o padre Vice-Provincial da Companhia José Lopes. Questionava frei Manoel de Marvão o fato de o denunciante poder também votar na Junta das Missões sobre a possibilidade de ocorrer a guerra, e ainda com o privilégio de ser o primeiro. Argumenta que, a partir da denúncia e dos testemunhos dos arrolados na devassa, os jesuítas seriam os principais ofendidos e lesados pelas hostilidades dos Mura, pois estas agressividades ocorreram contra as canoas das aldeias dos Tapajós (atual cidade de Santarém) e de Mortigura (atual Vila do Conde, distrito do município de Barcarena), ambas conhecidas missões dos jesuítas. Denunciava, porém, frei Manoel de Marvão que estas ditas canoas não haviam ido ao sertão com o intuito da redução do gentio, e sim com a finalidade de coletar cacau e outras drogas do sertão. Sentenciava, diante desta constatação que ninguém poderia votar em causa própria, quando houvesse algum interesse. Opinava frei Marvão que só seria a favor da guerra contra os Muras se fosse comprovado que estes impediam as entradas dos missionários que fossem pregar o Evangelho, prática, segundo o frei, realizada todos os anos com a ajuda de soldados e escoltas para a defesa dos missionários. Entretanto, nada disso constava nos depoimentos das testemunhas, apenas que os Mura haviam hostilizado as canoas da Companhia de Jesus que foram extrair drogas do sertão.⁵⁰³

A segunda proposição referia-se às testemunhas. De acordo com frei Manoel de Marvão, era estranho o fato de que na referida devassa não houvesse uma só testemunha que tivesse

⁵⁰³ *Ibidem.*

presenciado as hostilidades dos índios, depondo acerca delas apenas através do ouvir-falar. De fato, nenhuma das testemunhas que poderia dizer como realmente aconteceu – no caso, os índios das canoas das missões dos Tapajós e de Mortigura foram ouvidas. Deduzia frei Marvão que pelo menos vinte e cinco índios estariam em cada uma das canoas⁵⁰⁴, número este de remeiros que os missionários recebiam por concessão do rei. Portanto, apenas estes poderiam saber melhor os motivos para os ataques, sobretudo, se os Mura atacaram, sendo incitados pelos seus Principais, condição necessária para ser lícita a guerra ofensiva. Relata então frei Marvão alguns casos em que os moradores cometeram diversas sevícias contra os índios dos rios Solimões e Madeira, justificando assim que as possíveis hostilidades cometidas pelos Mura, poderiam ser uma forma de vingança contra os moradores pelos maus tratos que praticavam.

Estranhava o frei o fato de os depoentes sempre alegarem que não havia tido nenhum motivo para os ataques dos índios Mura e que os moradores do Estado eram intimidados de ir ao rio Madeira para extrair as drogas do sertão, e quando o faziam, só andavam pelas “beiras do dito rio”. O frei Manoel de Marvão contestava essa assertiva, afirmando que todos os anos iam mais de 150 canoas somente ao rio Madeira, pois, indo ao sertão um total de mais ou menos 300 canoas só algumas delas iam ao rio Solimões, de acordo com a safra dos produtos que pretendiam coletar. Nos anos em que não havia abundância de cacau no rio Solimões, iam todas as canoas ao rio Madeira, como havia sucedido neste ano de 1738. Descrevia frei Marvão um caso que lhe fora relatado por um cabo de canoa, sobre certa vez em que, vendo alguns índios andando pela praia buscando alimentos, os tripulantes das canoas atiraram com algumas espingardas nestes índios, matando um grande número, sem que houvesse nenhum motivo para isso, apenas ocorrendo antes do ataque a recusa dos índios de irem às canoas para buscarem facas, pratos e outras louças. Completava dizendo que no tempo do governo de Alexandre de Souza Freire (1728-1732), outras atrocidades foram cometidas contra nativos do rio Madeira, matando à espingarda os que fugiam e amarrando todos os outros para os venderem “de roça em roça como se fossem cabritos”.⁵⁰⁵

Neste ponto, frei Marvão afirmava que nos doze anos que já estava na Capitania do Pará era

⁵⁰⁴ Para saber mais sobre os índios remeiros e sua utilização pelos missionários, ver: GUZMÁN, Décio e FERREIRA, Elias Abner Coelho. “Porque sem eles [...] é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...’: os índios remeiros na Amazônia colonial”. Um estudo a partir da crônica do padre João Daniel (1741-1776)”. Texto apresentado no IV Encontro Internacional de História Colonial, Belém, 2012. (Texto disponibilizado no site <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/IVEIHC-Prog.htm>).

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

“caso público e notório” a prática de amarrarem injustamente milhares de índios nos sertões, e os venderem em Belém, indo contra as leis divinas e humanas. Nestas “amarrações”, os brancos matavam os índios, sendo quase inexistente o contrário, e se ocorresse algum caso de um branco ser assassinado por índios, era feito um grande alvoroço para fazer logo guerra contra os “Tapuias”, sendo isto esperado pelos moradores do Estado. Segundo o frei, haveria muito mais guerras se o rei, desde o ano de 1734, não tivesse ordenado que lhe enviassem os deputados da Junta em carta fechada, os votos sobre os casos de pedido de guerra ofensiva.

Dessa feita, frei Marvão acusa claramente os padres da Companhia de fomentarem os pedidos de guerra ofensiva. Dizia que os moradores, temendo que o governador acabasse com os cativeiros injustos, do mesmo jeito que havia feito o governador João da Maia da Gama, se valiam do Padre Vice-Provincial da Companhia para pedirem as guerras ofensivas. Pois, desde que havia acabado o governo de Maia da Gama, os moradores e os cabos das canoas desandaram a amarrar índios do sertão para vendê-los. Também levavam à força os índios das aldeias já cristianizados, não excetuando nenhum deles,

“(…) assaltando muitas vezes de noite as residências dos padres açoitando as mulheres para lhe dizerem aonde estão os maridos, embebedando-as e levando também algumas e finalmente basta dizer que até do serviço de V. Maj. os levam que a tanto tem chegado a ambição da gente desta terra excitando tanto a que os mesmos principais e vassallos já de V. Maj. vendam os índios das aldeias católicas descidos pelos missionários para o grêmio da Igreja e outros inexplicáveis insultos que não repito porque isto basta para o intento e como aos miseráveis tapuias se fazem tão notórias violências que muito que estes em defesa própria façam também alguma e talvez que essa seria a causa e motivo porque os índios Mura fizessem as hostilidades que deles se dizem sobre o que se deve fazer uma grande reflexão.”⁵⁰⁶

Como terceira conclusão, frei Manoel de Marvão estranhava o fato de que algumas das testemunhas como: Placido Tavares, Agostinho Domingues, João Monteiro e Felipe Delgado, assim como outros, não haviam ido uma vez sequer ao sertão. Mesmo assim, depunham com absoluta certeza sobre as hostilidades cometidas pelos Mura. Como só afirmavam que os crimes eram notórios, não indicavam nenhuma pessoa que os tivesse presenciado. Afirmava que, apesar desses depoimentos, ainda devia haver de ter deputados da Junta que votassem pela guerra ofensiva. Acrescentava ainda que, mesmo se justificassem e fossem provados legalmente os motivos para a guerra, seria temerário votar a favor de tal solução, pois afirmava que pela sua

⁵⁰⁶ *Ibidem.*

experiência, ao ser condenada uma nação indígena, se faria guerra a muitas outras, como já havia sucedido durante o governo de Alexandre de Souza Freire no caso da guerra ao gentio do rio Negro. Os excessos cometidos nesta guerra tinham sido denunciados pelo próprio frei Marvão, juntamente com mais alguns outros religiosos, resultando na anulação da escravidão dos índios cativos desta guerra e, ainda, na ordem real de que não ocorressem sentenças como essa no Estado do Maranhão. Assim, o frade reitera o pedido feito no segundo ponto de que deveriam os votos seguir fechados à presença do rei.

Como quarto ponto e já dando o seu parecer final sobre a questão, frei Manoel de Marvão indica que se não fossem ouvidos os réus, os índios Mura, pelo seu Curador, segundo o direito que lhes cabia, a sentença proferida deveria ser nula, pois não foram ouvidas as partes concernidas. Além disso não havia na devassa fundamento ou indícios que fossem de acordo como as regras claras e lícitas para uma guerra ofensiva, pois, segundo o frei Marvão, as “provas de fato devem ser tão claras como a luz do meio dia, o que nada se acha na presente devassa”. Julgava assim que não se devia fazer guerra ofensiva aos índios Mura. As hostilidades que possivelmente teriam cometido, se deram por conta das razões já expostas nas proposições anteriores, devendo se fazer uma contra-guerra em defesa das canoas que iam ao dito rio. Explicava frei Marvão que essa contra-guerra, ou guerra defensiva, não se queria admitir no Estado do Maranhão, pelas altas despesas que traria à Fazenda Real. O frei dá como exemplo que, durante o ano de 1733, o padre Vice-Provincial da Companhia José Vidigal, requereu uma guerra defensiva contra os mesmos índios Mura. No entanto, não se admitiu esta guerra por causa dos altos custos, sendo que por esta razão, suspeitava frei Marvão, que o sucessor de José Vidigal intentasse uma guerra ofensiva, “pois não tem maiores motivos que o seu antecessor tinha para a guerra defensiva”.⁵⁰⁷

Acrescentava no seu parecer que, para se evitar os gastos excessivos da Fazenda Real, se fizesse uma tropa de resgate ao rio Madeira, com soldados para a sua defesa e missionários. Sugeria que não fossem só os da Companhia, “cuja regalia pretendem arrogar para si não sei se com bom fundamento”, mas que houvessem também missionários de outras ordens religiosas, para reduzirem os índios do dito rio, trazendo-os para os aldeamentos. A partir dos trabalhos da tropa de resgate se saberia a verdade sobre os índios Mura, havendo ou não motivo para se fazer guerra ofensiva, caso impedirem a pregação do Evangelho ou o comércio dos vassalos.

⁵⁰⁷ *Ibidem.*

No final deste seu parecer, frei Manoel de Marvão também opina sobre outro assunto: uma guerra ofensiva que se desejava fazer aos índios do rio Tocantins. Reitera o seu parecer sobre o caso dos índios Mura, afirmando que este pedido de guerra contra os índios do Tocantins se baseava, sem mais outro motivo, em um depoimento de um leigo, que se dizia ser frade de São Bento e cujo relato fora anexado à devassa. O frei Manoel de Marvão afirma que o dito documento lhe parecia apócrifo, pois era certo que nunca havia o dito frade de São Bento estado no Pará e que, de alguma forma, sabendo das línguas dos índios Tocantins, distinguiu as nações Tembé-açu, Tembé-miri e outra não identificada na documentação. Neste relato, o suposto frade de São Bento, disse que contava com nove homens em duas canoas que foram atacados por trinta e seis canoas de índios, além de uma grande quantidade de nativos em terra, ocorrendo que depois deste embate os índios demonstraram piedade do dito frade, deixando-o em terra sem dano nenhum.

Concluía frei Marvão opinando que, caso fosse necessário desobstruir o caminho para as minas de São Félix pelo rio Tocantins, deveria o rei enviar uma tropa para que abrisse o referido caminho, pois conforme constava o frei, os índios destes sertões seriam de corso e de “má condição”.⁵⁰⁸

Antes de analisarmos detidamente alguns pontos deste extenso parecer do frei Manoel de Marvão e as conseqüências desta devassa para os índios Mura, vejamos mais um parecer do mesmo frade, enviado um ano após o primeiro. O documento fala novamente sobre os índios da região do rio Tocantins, mais especificamente os das etnias Acroá-açu, Panicá e Acroá-miri.⁵⁰⁹

Em 1739, frei Manoel de Marvão dizia que recebera, no dia 2 de outubro do referido ano, uma devassa remetida pelo governador João de Abreu Castelo Branco, efetuada pelo ouvidor geral da Capitania do Pará Salvador de Souza Rebelo, sobre umas mortes que haviam acontecido no rio chamado de Manoel Alves, no caminho para as minas de São Félix. Deveria então frei Manoel de Marvão dar o seu voto e parecer na Junta das Missões, se seria conveniente ao serviço do rei realizar-se guerra aos gentios do rio Tocantins. E, novamente afirmando que tinha pouco mais de um dia para dar seu parecer, fez quatro considerações.

Primeiramente percebia que as mortes ocorreram em distrito que não pertencia à jurisdição do

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Sobre este caso, ver MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2011, pp. 125-141.

ouvidor do Pará. Portanto, por não ter essa prerrogativa, “é juiz incompetente e pela mesma causa segundo o direito nula”. Continuava, no segundo ponto, dizendo que os mesmos que reclamavam se sentiram lesados e ofendidos, eram justamente os denunciantes e, também, as testemunhas, deixando assim a dúvida para frei Manoel de que estavam se valendo dessas acusações contra os “tapuias” só para almejarem os seus intentos e planos.⁵¹⁰

A sua terceira observação era em relação ao fato de que os denunciantes e algumas testemunhas descreviam que os índios, que cometiam esses delitos, eram os mesmos que teriam cometido hostilidades no Piauí e no Parnaguá. Desacreditava frei Marvão tal afirmação, pois, para ele parecia impossível essa associação por conta da distância, visto as serras, rios e sertões que separavam o Parnaguá (sul do atual Estado do Piauí) do rio Tocantins. E ainda dizia que

“(…) se estes estão aldeados e tem aldeias tão populosas que tem de circuito três léguas como dizem que é constante (ainda que para mim tudo fabuloso), como são índios de corso, e que só tratam de infestar, matar, ferir e roubar aos moradores de distritos tão dilatados parece incrível e impossível.”⁵¹¹

Como última observação, para logo em seguida efetuar seu parecer, frei Marvão, repetindo o esquema do parecer sobre a guerra contra os Mura, lembra que, caso fosse votado a matéria sobre essa guerra que “com tantas ânsias se pretende fazer por este rio Tocantins” sem que fossem ouvidos os réus por intermédio de seu curador, se fariam as sentenças todas nulas. Não achava, assim, na presente devassa nenhuma condição ou regra geral para considerar lícita e justa uma guerra ofensiva.

Concluía seu parecer dizendo que não se devia fazer guerra aos tais índios, sem que fossem esclarecidas todas as denúncias que haviam sido proferidas e quais as nações de indígenas que exatamente teriam cometido as hostilidades. Além do mais, deveria ser tirada devassa por um “juiz competente”, para poder chegar à verdade sobre o ocorrido. E caso fossem os índios da nação Acroá-Açu, Panicá e Gueguê⁵¹², sugeria frei Marvão que o rei mandasse fazer guerra pelo

⁵¹⁰ “Carta do Comissário Provincial da Província da Piedade para o rei D. João V”, datado de 4 de outubro de 1739. *AHU*, Pará, cx. 22, doc. 2091.

⁵¹¹ *Ibidem*.

⁵¹² A esta carta do Comissário Provincial da Piedade, vem em anexo uma segunda via da carta com um conteúdo idêntico à primeira, com apenas uma diferença: na segunda via não consta o nome da nação Gueguê. Suspeitamos que tenha sido apenas um lapso de quem copiou a carta. Optamos por citar o nome das três nações conforme constam na primeira via da carta.

Parnaguá, aconselhando que se evitassem violências contra os “tapuias” diante a cobiça dos moradores por mais escravos. Entendia, finalmente, frei Marvão que o fazer guerra pelo rio Tocantins não era assunto que pertencesse a tal consulta, e

“(…) nem é da minha profissão e lugar, mas bem pudera trazer na memória as muitas e repetidas ordens com que V. Real Maj. lhes tem proibido esse caminho e os seus intentos e desígnios para não tornarem a procurar meios, tratos e modos para conseguirem os seus projetos.”⁵¹³

Após esta descrição minuciosa e densa destes dois pareceres, analisaremos, a partir da posição tomada pelo Comissário Provincial da Piedade frei Manoel de Marvão, a postura adotada pelos capuchos da Piedade dentro da Junta das Missões nesses dois casos. Os pareceres já deixavam clara a posição de descontentamento dos Piedosos com alguns religiosos, principalmente os jesuítas e também com os colonos. Estes foram acusados de cobiçosos e tiranos no trato com o indígena, se valendo de alguns laços de conveniência com certos Prelados das Religiões. Mas também podemos observar a habilidade diplomática e perspicácia no discurso do Comissário da Piedade.

Com relação ao primeiro caso, o dos índios Mura, vale ressaltar que os votos dos deputados Prelados da Junta divergiram, demonstrando a heterogeneidade deste órgão. A diversidade de interesses levava os Superiores religiosos ou a votarem uns contra os outros ou a formarem alianças em vista de um objetivo comum. Como nos diz bem Marcia Eliane de Souza e Mello:

“Esses aspectos da Junta das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará nos levam a crer que, ao longo da primeira metade do século XVIII, essas Juntas foram adquirindo um maior poder enquanto **instituição política** [grifos nossos], mesmo que periférica. Funcionando como um organismo catalisador das demandas locais, a Junta foi comprometendo-se cada vez mais com as questões que diziam respeito à subordinação do índio, servindo não apenas aos interesses dos moradores, como também aos das próprias ordens religiosas.”⁵¹⁴

Cabe também lembrar, só para efeito de esclarecimento, que, em 1734, o rei retirou da jurisdição dos governadores do Estado do Maranhão a liberdade para que pudessem tomar a decisão de realizar guerras ofensivas contra índios considerados bravos. A autorização para que se promovessem guerras ofensivas deveria ser dada apenas pelo soberano, que declarava sua

⁵¹³ *Ibidem.*

⁵¹⁴ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 317.

decisão a partir dos votos dos deputados da Junta das Missões.⁵¹⁵

Para esclarecer as divergências aludidas acima, vejamos os votos dos deputados e Prelados na Junta das Missões sobre o caso dos Mura. Como já foi citado, a denúncia parte do Vice-Provincial da Companhia de Jesus, o padre José Lopes, que pedia a guerra ofensiva contra os índios. Corroborando com esta visão, votaram com seus pareceres o Comissário Provincial do Carmo, frei Antonio de Araújo, e o também frei carmelita, Vitoriano Pimentel⁵¹⁶, que diziam ser estes Mura “índios de corso e bravos”.⁵¹⁷

Divergiam desta opinião sobre os Mura, o Comissário Provincial da Conceição, frei Brás de Santo Antonio, que votava por não se fazer nem guerra ofensiva nem defensiva e, sim, que se colocassem missionários escoltados de soldados para que persuadissem os índios a descerem para as aldeias de repartição.⁵¹⁸ O Comissário Provincial de Santo Antônio, frei Clemente de São José, que no seu parecer questionava a veracidade dos depoimentos contidos na devassa, pedia que fosse efetuado um novo exame, para que assim se pudesse comprovar o que fora posto nos testemunhos, além de ouvir também a parte contrária do processo, no caso, os índios Mura.⁵¹⁹ Finalmente, o Comissário Geral das Mercês, frei Manoel Borges, também votava por não ocorrer guerra defensiva e nem ofensiva, invocando novamente a questão da veracidade dos testemunhos da devassa.⁵²⁰

Percebemos, a partir dos votos dos deputados Prelados da Junta das Missões, que o capucho da Piedade frei Manoel de Marvão compactuava com seus pares franciscanos e com o mercedário, apoiando a não execução de uma guerra ofensiva aos índios Mura. Entretanto alguns elementos peculiares do parecer de frei Manoel de Marvão podem ser destacados, como forma de ilustrar, ao menos momentaneamente, a conduta adotada pelos Piedosos e sua relação com os

⁵¹⁵ MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*, p. 125. Como já foi aludido mais acima, de acordo com Marcia Eliane de Souza e Mello, a partir de 1734, D. João V ordenou ao governador José Serra que fosse alterado o sistema de votação quando o assunto fosse guerra ofensiva. Deveriam assim os deputados mandar seus votos de maneira individual e lacrado. Ver MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 314.

⁵¹⁶ CEDEAM. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Manaus: FUA, 1986. Fac-símile e transcrições paleográficas. Introdução de Adélia Engrácia de Oliveira, pp. 113-123.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 115 e p. 121.

⁵¹⁸ *Ibidem*, pp. 133-135.

⁵¹⁹ *Ibidem*, pp. 97-111.

⁵²⁰ *Ibidem*, pp. 143-147.

moradores e outros religiosos. Neste contexto, a figura do Comissário Provincial é central.

Pois, o frei argumentava, de acordo com a sua interpretação, da lei vigente. Questionava de forma veemente a influência jesuítica nesse caso. Ao proferir seus pareceres, frei Manoel de Marvão deixa entrever que, como um homem do seu tempo e integrado ao contexto amazônico, também pensava como um agente colonial, pois a facilidade do acesso à exploração dos recursos naturais mediante a mão de obra indígena ocasionava uma grande procura por parte dos missionários por cada vez mais índios para suas missões. Dessa forma, frei Marvão revela toda sua habilidade diplomática, buscando, embora não abertamente, um beneficiamento para a sua Província com a decisão que seria tomada contra os Mura. Frei Marvão pedia que se fizesse uma contra-guerra em defesa das canoas que iam ao dito rio. Esta contra-guerra nada mais seria do que uma guerra defensiva ou tropa de resgate, composta por soldados e missionários; mas que estes últimos fossem de todas as ordens religiosas, para poderem, juntos, “reduzir” o gentio, trazendo-o para as suas respectivas missões. Assim, os índios seriam punidos, porém sem que fosse conforme os “planos” dos jesuítas, apoiados pelos moradores.

Sapiente nas leis que regiam os as situações envolvendo os indígenas, diplomático, astucioso, desejoso de conseguir algum benefício para seus confrades, o certo é que o parecer de frei Manoel de Marvão, assim como dos outros que votaram contra a guerra ofensiva, ajudaram a convencer o rei a não aprovar a dita guerra, contrariando o parecer daqueles que a julgavam lícita, como o Superior jesuíta e o próprio governador.⁵²¹

Com relação às proposições apontadas no segundo parecer, frei Marvão incorre nas mesmas práticas hábeis de diplomacia que constavam já no parecer anterior, no que se referia à postura adotada contra os índios hostis ou de corso. Esclarecia que, caso fossem as nações Acroá-Açu, Panicá e Gueguê as causadoras de tais sublevações, já havia o rei mandado fazer guerra a estes índios no Parnaguá. O frei Marvão diz que esta guerra fora feita em condições justas e de atitude louvável por parte do monarca, pois fora ordenado pelo soberano que não fossem cometidos excessos ou tiranias, advertências estas bastante necessárias para frear a “insaciável sede” que os moradores demonstravam para obterem mais escravos índios. Repete-se então aqui a ideia de frei Marvão de que tudo fora feito de acordo com a legislação correspondente, visando portanto, o que era melhor para os interesses da metrópole.

⁵²¹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*, p. 315.

Cabe ressaltar que, assim como no caso dos índios Mura, o rei D. João V não consentiu com a guerra ofensiva, pois, por razões estratégicas mantinha obstruído o acesso às minas de ouro de São Felix, dos atuais estados de Mato Grosso e Goiás. Ele deixou aos índios hostis do rio Tocantins a tarefa de afugentar exploradores que intentassem navegar pelo dito rio.⁵²² Vanice Melo argumenta que provavelmente as críticas dos religiosos, no caso aqui as do frei Marvão, contra aqueles que pediram a devassa dos índios hostis do rio Tocantins, se baseavam no fato de que os defensores da guerra ofensiva visavam ao acesso às minas e aos índios que possivelmente seriam feitos prisioneiros após os ataques. Para esta autora, as expedições, ou tropas de guerra, que visavam assegurar a paz e a tranquilidade das áreas de conflito utilizando-se da repressão aos índios bravos, estariam relacionadas ao jogo de poder e influência que em grande medida existia no Estado do Maranhão na primeira metade do século XVIII.⁵²³

Podemos, ao concluir esta seção, constatar a participação ativa dos Piedosos na Junta das Missões, órgão central para deliberar sobre os assuntos indígenas. Sobretudo, a figura do frei Manoel de Marvão, personagem influente para estes frades nesse contexto do século XVIII, por conta da sua larga experiência em terras amazônicas, com grande aptidão diplomática e reconhecida capacidade de argumentação nas correspondências enviadas ao reino quando tratava dos assuntos relacionados à sua Província.

Ressalta-se assim a proeminência deste personagem e de suas ações, demonstradas não somente com relação à Junta das Missões, mas também em diversas situações em que os capuchos da Piedade estiveram envolvidos, ou sentiam-se lesados, injustiçados e desprestigiados na colônia do Norte da América portuguesa. Assim, representado na figura do seu Comissário Provincial mais atuante, percebemos o quanto os capuchos da Piedade não foram agentes omissos e passivos perante as imposições de autoridades, bispos e outros religiosos, mostrando uma nova faceta dos missionários franciscanos na Amazônia colonial: de agentes que operavam de acordo com os seus interesses.

⁵²² *Ibidem*, p. 315; MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*, p. 134.

⁵²³ MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*, p. 135.

Conclusão

Ao chegarmos ao final dessa dissertação, ao mesmo tempo, de uma pesquisa iniciada ainda durante a graduação, a temática da atuação franciscana na Amazônia colonial não estará esgotada. Principalmente, por conta dos diversos acervos documentais que ainda poderemos pesquisar, especificamente nos arquivos e bibliotecas portuguesas. Entretanto, apesar desses obstáculos documentais que nos foram colocados, esta pesquisa apresenta algumas contribuições para os estudos sobre as ordens missionárias que atuaram no Vale Amazônico e principalmente para uma “historiografia” acerca da presença franciscana.

A primeira e mais nítida se refere a uma lacuna nos estudos sobre as Províncias franciscanas que estiveram no Maranhão e Grão-Pará nos séculos XVII e XVIII. Depois dos excepcionais trabalhos de Roberto Zahluth e Maria Adelina Amorim sobre os capuchos de Santo Antonio e da Conceição, faltava uma pesquisa que contemplasse o terceiro ramo franciscano em plagas maranhenses. E é este espaço que este humilde trabalho tem por intenção ocupar. Dessa forma, busca-se assim completar com a presente dissertação, estes novos olhares sobre os missionários da Amazônia colonial, partindo da premissa de que não foram necessariamente os jesuítas os missionários mais articulados que estiveram nessa região e muito menos os únicos a formarem alianças locais ou sofrerem ataques, acusações e denúncias por parte dos agentes coloniais.

Dessa forma pudemos acompanhar a trajetória destes frades no momento de chegada, em 1693, revelando os contextos envolventes que possibilitaram a vinda destes religiosos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Chegada essa de imediato conturbada por conta da repartição das missões, levando a um conflito inicial com os jesuítas, fazendo com que os Piedosos já nessa fase inicial fossem integrados em redes locais de poder, para poder assim estabelecer-se no Vale Amazônico. Cabe destacar que os capuchos da Piedade localizaram-se em uma zona privilegiada, uma “artéria vital” da bacia hidrográfica do rio Amazonas, a área do delta deste rio, às proximidades da entrada do rio Xingu e o Baixo Amazonas. Esses espaços eram os verdadeiros corredores no final do século XVII e primeira metade do XVIII, por onde passavam produtos, índios e moradores.

Mostramos então, através dos relatos das fontes, como os capuchos da Piedade se fizeram presentes de forma ativa nesses espaços, onde se localizavam as suas missões, mas também nas fortalezas de Gurupá e Pauxis e também na cidade de Belém. Mas ativos de que forma? Através

de acordos, compactuações e também de enfrentamentos. Vimos os capuchos da Piedade aliando-se a capitães-mores, militares, religiosos, governadores, como Antonio Albuquerque Coelho de Carvalho e João da Maia da Gama, e até a sertanistas, como o cabo-verdiano José Lopes. Também vimos que esses Piedosos enfrentaram oficiais da Câmara, governadores, colonos e religiosos. Pudemos compreender que estes religiosos souberam adequar-se à realidade colonial amazônica, sofrendo por isso críticas constantes e severas a sua conduta nesse espaço. Se houve excessos por parte dos franciscanos, ou transgressão dos seus votos religiosos, isso não nos cabe julgar. É importante dizer que estes frades também eram agentes que estavam inteiramente inseridos no projeto colonial português. Como tais, eles não se abstiveram de também utilizar aquilo que a colônia amazônica poderia oferecer: terras, índios e produtos.

Justamente com os indígenas, os frades da Piedade nem sempre mantiveram relações amistosas. Assim, percebemos que os anos iniciais do trabalho missionário desses frades foram marcados por conflitos com os índios, que culminou com assassinatos de alguns religiosos. Talvez por imprudência ou inexperiência, o certo é que os Piedosos aprenderam no cotidiano os percalços da labuta catequética nos “sertões amazônicos”.

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

ANEXOS

1. Documento nº 1.

Lista dos Religiosos, Convento, Hospício, Missões e doutrinas, que a Província da Piedade tem, e administra neste Estado do Grão Pará.⁵²⁴

O Convento de S. Antonio do Gurupá
 O Hospício de S. José da Grão Pará
 A doutrina de N. Sr^a da Conceição do Igarapé Pexuno (sic)
 A doutrina de N. Sr^a do Rosário do Muruy
 Missões
 A de S. João de Cametá
 A de S. Antonio do Gurupá
 A de S. Bráz de Arapijó
 A de Sta. Cruz de Caviana
 A de S. Bráz de Maturá
 A de S. Francisco de Gurupatuba
 A de S. Antonio de Corobiú
 A de St^a Bárbara de Cruá-manema
 A de N. Sr^a da Conceição dos Pauxis
 A de S. João dos Nhamundás
 Religiosos
 Fr. Alexandre de Portel, Comissário
 Fr. João de Évora, Presidente do Gurupá e Missões
 Fr. Francisco de Lisboa, Presidente do Hospício de S. José
 Fr. Ângelo de Selmes, Ex-Comissário
 Fr. Antonio de Serpa, Pregador
 Fr. Bernardino de Serpa, Confessor
 Fr. Domingos de Beja
 Fr. Joaquim de Évora
 Fr. Antonio de Beja
 Fr. Álvaro de Elvas
 Fr. Boaventura de Alter
 Fr. Manoel das Pias, Confessor
 Fr. Damazo de Loulé, Confessor
 Fr. José de Elvas, Confessor
 Fr. Manoel da Amieyra, Confessor
 Fr. Manoel de Lisboa, Confessor
 Fr. Luís de Arrayolos, Confessor
 Fr. Antonio de Vilalva, Confessor
 Fr. Patricio de Portalegre, Confessor
 Fr. Simão de Villa Viçosa, Pregador
 Fr. Jaoquim de Évora, Confessor
 Fr. João de Marvão, Confessor

⁵²⁴ “Ofício do Bispo do Pará D. Frei Miguel de Bulhões para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e de Guerra Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

Fr. João de Arronches, Confessor
 Fr. Miguel de Niza, Confessor
 Fr. Bernardino de Eotremós (sic), Confessor
 Fr. Nicolau de Évora, Confessor
 Fr. Miguel do Redondo, Confessor
 Fr. Fernando de Évora, Confessor
 Fr. Ignácio de Villa de Frades, Confessor
 Fr. João de Pratel (sic), Confessor
 Fr. Francisco de Alvór, leygo
 Fr. Thomé de Benassim (sic), leygo
 Fr. Belchior de Villa Viçosa, leygo
 Fr. José de elvas, leygo

2. Documento nº 2.

Relação dos Relligiosos da Provincia de N. Senr^a da Piedade, que vão na prezente frota, por ordem de S. Mag.⁵²⁵

Fr. Antonio de Beja
 Fr. Damazo de Loulé
 Fr. Alexandre de Portel
 Fr. Manoel da Amieyra
 Fr. João de Évora
 Fr. Antonio de Villa Alva
 Fr. Boaventura de Alter
 Fr. Álvaro de Elvas
 Fr. Mathias de Baleizão (sic)
 Fr. José de Cabelo de Vide (sic)
 Fr. José de Vila Nova
 Fr. Domingos de Marvão
 Fr. Antonio de Mourão
 Fr. Domingos da Ribeyra de Niza
 Fr. Ignácio de Évora
 Fr. Manoel de Arrayolos
 Fr. Ignácio de Cuba
 Fr. José da Vidigueyra
 Fr. João de Arronches, que fica doente no Gurupá
 Fr. Ângelo de Selmes, que fica tratando dele.

⁵²⁵ “Ofício do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Thomé Joaquim da Costa Corte Real”, datado de 12 de fevereiro de 1759. *AHU*, Pará, cx. 44, doc. 4012.

Fontes manuscritas

Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro

“Carta do rei para o Governador do Estado do Maranhão”. 26 de novembro de 1694. Biblioteca Nacional, Códice 11, 2, 034, Regimentos e leis sobre o Estado do Maranhão (1724), doc. 30.

Arquivo Histórico Ultramarino

Avulsos do Pará

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 314.

“Carta do governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho para o rei D. Pedro II”. 4/07/1692. *AHU*, Pará, cx. 3, doc. 302.

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de dezembro de 1695. *AHU*, Pará, cx. 4, doc. 332.

“Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”, datada de 19 de julho de 1704. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 401.

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”, datada de 23 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 407.

“Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”, datada de 28 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 408.

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

“Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Antonio da Costa Coelho para o rei D. João V”, datada de 8 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 446.

“Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 449.

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

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datada de 1 de julho de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 456.

“Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. João V”, datada de 1 de julho de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 457.

“Carta do governador e capitão-general, Cristóvão da Costa Freire, para o rei D. João V”, datada de 6 de dezembro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 462.

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

“Carta do governador Cristóvão da Costa Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de maio de 1718. *AHU*, Pará, cx. 6, doc. 533.

“Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 619.

“Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 621.

“Requerimento do bispo do Pará D. frei Bartolomeu do Pilar para o rei D. João V”, anterior a 9 de abril de 1724. *AHU*, Pará, cx. 8, doc. 686.

“Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, frei Manoel de Quintos, para o rei D. João V”, com datação anterior a 15 de janeiro de 1725. *AHU*, Pará, cx. 8, doc. 740.

“Carta do Comissário das Missões da Piedade, Frei Manoel do Marvão, para o rei D. João V”, datada de 5 de setembro de 1726. *AHU*, Pará, cx. 9, doc. 832.

“Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, frei Manoel de Quintos, para o rei D. João V”, com datação anterior a 8 de janeiro de 1727. *AHU*, Pará, cx. 10, doc. 874.

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datada de 9 de abril de 1729. *AHU*, Pará, cx. 11, doc. 1029.

“Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 3 de outubro de 1729. *AHU*, Pará, cx. 11, doc. 1044.

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

“Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V”, datado de 27 de abril de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1100.

“Carta do governador Alexandre de Souza Freire para o rei D. João V”, datada de 20 de junho de 1730. *AHU*, Pará, cx. 12, doc. 1114.

“Carta anônima para o rei D. João V”, datada de 15 de julho de 1735. *AHU*, Pará, cx. 18, doc. 1643.

“Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”, datada de 18 de outubro de 1739. *AHU*, Pará, cx. 23, doc. 2122.

“Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, anterior a 20 de fevereiro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2220.

“Decreto do rei D. João V para o Conselho Ultramarino”, datado de 7 de dezembro de 1741. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2268.

“Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V”, datada de 15 de setembro de 1742. *AHU*, Pará, cx. 24, doc. 2313.

“Requerimento do missionário apostólico e Comissário Provincial dos religiosos da Piedade, frei Alexandre de Portel, para o rei D. João V”, com datação anterior a 18 de maio de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2412.

“Carta do Provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Félix Gomes de Figueiredo, para o rei D. João V”, 29 de novembro de 1743. *AHU*, Pará, cx. 26, doc. 2484.

“Ofício do bispo do Pará D. frei Guilherme de São José para o Cardeal D. João de Mota e Silva”, datado de 10 de janeiro de 1746. *AHU*, Pará, cx. 28, doc. 2661.

“Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 28 de março de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2700.

“Requerimento do Procurador Geral da Província da Piedade e das Missões, frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 16 de agosto de 1746. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2736.

“Requerimento do Procurador Geral da Província de Nossa Senhora da Piedade, Frei José de Borba, para o rei D. João V”, com datação anterior a 8 de julho de 1747. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2763.

“Carta do tesoureiro do Conselho Ultramarino, Antonio Caetano da Silva, para o rei D. João V, 22 de agosto de 1747. *AHU*, Pará, cx. 29, doc. 2767.

“Carta dos Oficiais da Câmara de Belém, para o rei D. José I”, datada de 15 de setembro de 1750. *AHU*, Pará, cx. 32, doc. 3001.

“Aviso do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, para o Presidente do Conselho Ultramarino, Marquês de Penalva”, datado de 26 de janeiro de 1752. *AHU*, Maranhão, cx. 32, doc. 3293.

“Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 1 de junho de 1754. *AHU*, Pará, cx. 36, doc. 3398.

“Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 11 de janeiro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3479.

“Requerimento do Procurador Geral dos religiosos da Piedade para o rei D. José I”, sem data, anexo ao ofício do Secretário do Conselho Ultramarino, José Joaquim Miguel Lopes de Lavre, para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3484.

“Requerimento do Procurador Geral do Convento e Missões da Província da Piedade do Estado do Maranhão, frei Agostinho de Évora, para o rei D. José I”, com datação anterior a 14 de fevereiro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 37, doc. 3486.

“Ofício do Bispo do Pará, D. Miguel de Bulhões, para o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo”, datado de 15 de dezembro de 1755. *AHU*, Pará, cx. 39, doc. 3691.

Fontes publicadas

Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vols. 66-67 (1948)

“Provisão sobre a repartição dos Índios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de abril de 1680. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 1º de abril de 1680. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre a fertilidade das terras daquelle Estado, generos descobertos e que se não possa cortar cravo estes primeiros dez Annos”. 24 de novembro de 1686. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Alvará em forma de Ley sobre as Canoas que forem a saque do páo cravo e cacao do Sertão do Maranhão”. 23 de março de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Regimento de que hão de uzar os Capitães da Capitania do Gurupá”. 7 de setembro de 1686, sendo acrescentado um capítulo em 23 de março de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948)

“Alvará em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão”. 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre dar a execução a ordem de se não cortar cravo das arvores novas espaço de dez annos”. 14 de maio de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre as canoas dos Padres da Companhia irem a registrar, e que tenham entendido são vassallos”. 17 de outubro de 1690. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre uma Canôa em que hia um Padre da Companhia não chegar a registrar pela Fortaleza do Rio das Amasonas e se lhe declara que os bens dos ditos Padres como vassallos estão sujeitos ao registro, e se lhe estranha não haver constrangido”. 17 de outubro de 1690. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre se reedificar o Convento da Fortaleza do Gurupá para os Padres Missionarios”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre se reedificar no Gurupá o Convento que de antes havia para os Missionarios Piedosos ou Carmelitas”. 19 de fevereiro de 1691. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre se mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo do Norte”. 19 de março de 1693. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre o Hospicio dos Religiosos da Piedade do Gurupá”. 26 de novembro de 1696. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre se lhe ordenar faça acabar com brevidade o Hospicio do Gurupá para os Religiosos Piedosos e tambem o segundo para enfermaria que lhes deixou Hilario de Souza”. 10 de dezembro de 1697. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre a queixa que fez o Capitão da Fortaleza do Gurupá da repugnancia que fazem os Missionarios a registrarem suas Canoas”. 20 de novembro de 1699. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre a negação que os Missionarios excepto os Piedosos fazem dos Indios aos moradores trazendo-os continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adverter se abstenhão de todo o excesso”. 20 de novembro de 1699. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 194.

“Sobre se lhe dizer advirta aos Missionarios seus Subditos se abstenhão do excesso com que occasionão as queixas daquelles povos”, datada de 26 de setembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre a queixa que fizerão os officiaes da Camara do Pará dos Missionarios daquelle Estado”, datada de 23 de dezembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948).

“Sobre a morte que o Gentio da Aldea do Atumá derão a dous Missionarios”. 9 de abril de 1708. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se lhe dizer obrigue ao Capitão Mor do Gurupá a acabar o Hospicio a que está obrigado para os Religiosos Missionarios e que não satisfazendo o faça acabar a sua custa”. 4 de novembro de 1707. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Para o Presidente do Hospicio de São Jose do Pará”. 4 de novembro de 1707. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se mandar notheficar a Luiz de Moraes Bittancourt para em termo certo acabar o Hospicio a que se obrigou fazer no Gurupá para os Missionarios”. 20 de fevereiro de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre o castigo dos Indios da Aldea do Atumá, pela morte que derão aos dous Missionarios Frei Antonio de Villa Viçosa, e Frei Pedro de Evora”. 27 de agosto de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre dar a rezão que teve para não concorrer para a despeza dos mantimentos e munições dos Soldados e Indios que forão na Tropa castigar os Indios da Aldea do Atumá cumplices nas mortes dos dous Missionarios”. 27 de agosto de 1709. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre o mau procedimento com que se portão nas Aldeas os Missionarios Religiozos de Santo Antonio, conceição e Piedade na administração e tracto dos Indios”. 17 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre varios particulares pertencentes á guerra que mandou fazer ao gentio da nação Periquizes pela morte que derão a dous Religiozos da Piedade”. 3 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Para o Provedor da Fazenda real do Pará”. 3 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se lhe ordenar faça embarcar na primeira embarcação para este Reino ao Missionario Frey Pedro de Redondo, pela negação e inobediencia que fez em não dar os Indios que se lhe pedirão para o serviço Real”. 7 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se lhe recommendar remetta no primeiro Navio que d’aquelle Estado sahir para este Reino a Frey Pedro de Redondo, para se lhe dar o castigo igual á culpa em que incorreu pela negação que fez dos Indios sendo-lhe pedidos para o meu serviço”. 13 de agosto de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre remetter para este Reino a Frei Pedro de Redondo”. 27 de janeiro de 1712. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre a falta que há de Missionarios da Provincia de Nossa Senhora da Piedade”. 17 de janeiro de 1713. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Se diz ao Governador exhorte os Prelados dos Missionários para que fação descimentos de Indios”, datado de 20 de novembro de 1713. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre o commissario dos Religiozos da Piedade não mandar hum Missionario que o Governador lhe pedio da parte de Sua Magestade para hua Aldea com pretexto da falta de Religiozos se lhe ordena escolha de outras Religiões aquelles sugeitos que entender podem ser uteis para este ministerio não os danos aquelle Commissario sendo requerido”. 5 de junho de 1715. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se lhes ordenar tractem com todo o respeito os Missionarios de Maneira que se não escandalizem ou alias tomará com elles demonstração muito severa”. 8 de julho de 1716. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Se ordena ao Governador adevirta aos Prelados das Religiões provão as Aldeas de Missionarios Capazes”, datado de 27 de (não consta o mês) de 1719. *ABN*, vol. 67 (1948), p. 167.

“Em que se lhe diz que aos Prelados das Religiões que ha naquelle Estado se escreve na forma que elle Governador aponta”, datado de 18 de fevereiro de 1724. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Sobre se lhes ordenar faça com os seus subditos deem aos moradores desse Estado os Indios que por ordem do Governador lhes mande dar”, datado de 18 de fevereiro de 1724. *ABN*, vol. 67 (1948).

“Carta do Superior da missão do Maranhão, João Felipe Bettendorff ao Superior Geral, Gian Paolo Oliva”, 21 de julho de 1671. *Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI)*, códice Bras 9, fol. 259r-269r.

Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará

Tom I

“Os prelados das Missões não podem recuzar os Indios que o serviço do Rei exija”. 7 de julho de 1710. *Annaes da Biblioteca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), doc. 89.

“Informe-se o Governador da verdade a respeito da representação do Comissario das Missões da Província da Piedade, Frei Manoel de Marvão, contra o capitão da Fortaleza de Pauxis (Óbidos), Ignacio Leal de Moraes. Na hypothese de serem procedentes as accusações, castigue o capitão, e communique o que praticar”. 25 de março de 1727. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), doc. 182

“Por varias considerações reclamadas pelo serviço de Deus e da Corôa, a administração temporal e espiritual dos Índios pertence somente aos Missionarios, ficando estes na obrigação de fornecerem os braços sólidos e capazes á industria do Rei e dos moradores. O Governador deve castigar a todo aquelle que indevidamente se servir do trabalho dos Índios, ou se metter no governo delles nas aldeias, pondo sempre grande cuidado nos descimentos auctorizados pelas leis”, datada de 1 de julho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP). Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, doc. 126.

“Os capitulos do Regimento, attinentes ao respeito e veneração que se deve ter com os Missionarios, parece que não são observados, e isto importa em grave prejuizo á cathechese e expansão commercial das conquistas. O Governador tenha em vista, que se honrando aos Missionarios virão os Índios a todos em conta mais sabida, dilatar-se-á com mais prestesa a raia conhecida do Sertão, e virão a treplicar os reditos da corôa na colheita dos Drogas e fructos do paiz”, datada de 8 de junho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, doc. 125.

“O Bispo Diocesano na sua visita pastoral aos districtos das duas Capitánias, encontrara algumas aldeias desprovidas totalmente de Missionarios. Esta incuria deve o Governador atalhar-a logo, advirtindo aos Prelados das Ordens Religiosas que façam prover de Missionarios as ditas aldeias, afim de que nelas nunca mais falte pasto espiritual”, datada de 27 de julho de 1718. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, p. 160, doc. 115.

“Faça o governador toda a diligencia para prender Ignacio Leal de Moraes, capitão da Fortaleza dos Pauxis (Óbidos), que fugira da prisão. Só se lhe permittirá tratar livremente da sua soltura, depois de preso”. 18 de fevereiro de 1728. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo II (1902), doc. 213.

“Refere-se ao procedimento criminoso dos missionarios da Piedade e ordena que os religiosos d’esta ordem frei Antonio de Tavira, frei Antonio de Serpa e frei Alexandre de Monforte sejam embarcados para o reino”, datada de 17 de maio de 1730. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), tomo III, Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1904, 2º Edição: 1968, p. 303, doc. 269.

“Mantenha-se a pratica ate então usada sobre o pagamento dos missionarios”, datada de 21 de março de 1730. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará* (ABAPP), Tomo III. (2ª ed., 1968). Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1904, p. 294, doc. 259.

“Requerimento dos missionários da Província de Santo António no Grão-Pará tentando impedir, com argumentos, que os religiosos da Província da Piedade fundassem Convento dentro da sua área de influência”, datado de 23 de Outubro de 1698. (A.N.T.T, O.F.M., Província de Santo António, Província, Maço 18, doc. n.º 40).

ACUÑA, Cristóbal de, SJ. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas (1641)*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão [1698]*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CEDEAM. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Manaus: FUA, 1986. Fac-símile e transcrições paleográficas. Introdução de Adélia Engrácia de Oliveira.

HERIARTE, Mauricio de. “Descrição dos Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas”. (1662-1667). Edição de Rodolfo Garcia. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1934, vol. III.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004.

SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação sumaria das cousas do Maranhão. Escripta pello Capitão Symão Estacio da Sylveira. Dirigida aos pobres deste Reyno de Portugal (1624)*. ABN, vol. 94 (1974).

MONFORTE, Manoel, OFM. *Chronica da Província da Piedade, primeira capucha de toda a Ordem, e Regular observância de nosso Seráfico Padre São Francisco [1693]*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Officio, 1751. 2ª ed.

Bibliografia

Artigos e livros

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995.

AMORIM, Maria Adelina. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas*. Tese de Doutorado em História apresentada na Universidade de Lisboa, 2011.

_____. “A formação dos franciscanos no Brasil-Colônia à luz dos textos legais”. *Lusitania Sacra*, 2º série, 11, 1999, pp. 361-377.

_____. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*. Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005.

AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII: versos e versões. Representações dos Mura no imaginário colonial*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, 1991.

_____. “Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

ARAÚJO, Alik Nascimento de. “Louvados sejam o demônio e o bárbaro’: a mentalidade como instrumento de poder indígena. (1736-1786)”, In: XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH: 50 anos, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, v. 01.

ARENZ, Karl-Heinz. De l'Alzette à l'Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

_____. “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, n° 1, 2010.

_____. “Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693)”. Anais do 3º Encontro Internacional de História colonial: cultura, poderes e sociabilidades no mundo atlântico (séc. XV-XVIII), Recife, UFPE, 2010.

_____. “Missões jesuíticas no Maranhão e Grão-Pará”. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line*, São Leopoldo-RS, edição 348, 25 out. 2010, pp. 27-30. Entrevista concedida a Patrícia Fachin.

ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz Andrade de. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. (No prelo).

ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de Nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia portuguesa (século XVII).

Belém: Editora Açaí, 2012.

AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

AZZI, Riolando. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (et all). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir de um povo. Primeira época, período colonial*. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BEOZZO, José Oscar (org.). *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O império marítimo português – 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras: 2002.

CALDAS, Yurgel. “Eles são muitos e incontáveis’: estratégias coloniais e migratórias dos índios Mura contra o processo pombalino para o domínio amazônico, a partir de Muhuraida, de Henrique João Wilkens”. *Novos Cadernos NAEA*, v.13, n. 1, jul. 2010.

CARDIM, Pedro. “D. João IV (1640-1656). A luta por uma causa rebelde”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

_____. “A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, n° 61, 2011.

CARDOSO, Alírio; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Cidades e vilas da Amazônia colonial”. *Revista de Estudos Amazônicos*. Belém: Editora Açai, 2009, vol. IV, n° 2, 2009.

CARVALHO, Reinaldo Forte. “Nas jurisdições do Império: espaço e poder na capitania do Ceará no século XVII”. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: ANPUH, 2013.

CARVALHO JUNIOR, Roberto Zahluth. *Sudário de Simulada caridade: Os frades de Santo Antonio na Amazônia da primeira metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso (História), Belém: UFPA, 2006.

_____. *Espíritos inquietos e orgulhosos: os frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2009.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “A várias utilidades do Maranhão’: Reflexões sobre o desenvolvimento da Amazônia no século XVII”. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas & LIMA, Maria Roseane Pinto. *Faces da História da Amazônia*. Belém: Paka-tatu, 2006.

_____. “As capitâneas privadas no Estado do Maranhão e Pará durante os séculos XVII e XVIII”. *Anais do VII Encontro humanístico CCH-UFMA*. São Luís: EDUFMA, 2008.

_____. “‘Duplicados clamores’. queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII)”. *Projeto História*, n° 33 (2006).

_____. “Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)”. *Lusitania Sacra*, 2ª. Série, 15 (2003), Separata.

_____. “Las ‘edades’ de los jesuítas: la Compañía de Jesús e la historiografía amazónica”. *Jesuítas: 400 años em Córdoba*. Congresso Internacional, Tomo 3, 1999.

_____. “‘Muita terra...sem comércio’. O Estado do Maranhão e as rotas atlânticas nos séculos XVII e XVIII”. *Outros Tempos*. Dossiê História Atlântica e da diáspora africana. Vol. 8, número 12, dez. 2001.

_____. “O espaço e os moradores da Belém seiscentista”. In: VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano e BELTRÃO, Jane Felipe. *Conheça Belém, co-memore o Pará*. Belém: EDUFPA, 2008.

_____. “O “governo dos sertões”. Açúcar, aguardente e índios na Amazônia colonial”, *Alcohol in the Atlantic World: Historical and Contemporary Perspectives*.

_____. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. *Raízes da Amazônia*, vol. I, nº 1 (2005).

_____. “O “senhor absoluto dos sertões”. O “capitão preto” José Lopes, a Amazônia e o Cabo Verde”. *Boletín Americanista*, Año LVIII, nº58, Barcelona, 2008.

_____. “O sertão dos Taconhapé. Cravo, índios e guerras no Xingu seiscentista”. In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008.

_____. “Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, nº 6, 2006.

_____. *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Editora Açaí, 2010.

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

COELHO, Allan Watrin. *São José Liberto: Pesquisa histórica acerca do Presídio São José*. Belém: SECULT. 2000.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Tese de Doutorado (História), São Paulo: USP, 2005.

- COELHO, Rui Gomes. “Comportamentos de resistência à integração colonial na Amazônia portuguesa (século XVIII)”. *Anais de História de além-mar*. Lisboa/ Ponta Delgada, vol. X, 2009.
- COSTA, Fernando Dores. *A Guerra da Restauração (1640-1668)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.
- CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: EDUFPA, 1973, vol. 1.
- DIAS, Joel Santos. *Os “verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão”: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2007.
- DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. “Gentios de curso: os Mura na conquista e colonização do norte da América Portuguesa”, In: XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa. Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa. João Pessoa: ANPUH, 2003. CD-ROM.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- _____. “Régulos e absolutos”: episódios de multiculturalismo e intermediação no norte do Brasil (meados do século XVIII). In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/ FAPESP/ EDUSP, 1995 (Coleção Estudos).
- FARAGE, Nadia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- FEIO, David Salomão Silva. *O nó da rede de “apaniguados”: oficiais das Câmaras e poder político no Estado do Maranhão (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2013.
- FERREIRA, Isabella Fagundes Braga. “Fortificações amazônicas nas cartas de Mendonça Furtado (1751-1759). In: COELHO, Mauro Cezar; GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ,

Jonas Marçal; MARIN, Rosa E. Azevedo; PRADO, Geraldo (orgs.). *Meandros da história: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX*. Belém: UNAMAZ, 2005.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “*Memorabilia amazônica: Antônio Vieira e as corografias sobre a Amazônia colonial*”. *Fronteras de la História*, nº 13, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; RICCI, Magda e CHAMBOULEYRON, Rafael. “Os usos da terra”. In: FURTADO, Rogério (org.). *Amazônia. A floresta e o futuro*. Vol. 1 (Origens). *Scientific American Brazil*, São Paulo: Duetto, 2008.

FRAGOSO, Hugo, OFM. “A era missionária (1686-1759)”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. “Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FRANCO, José Eduardo. “Jesuítas e franciscanos perante as culturas e as religiões do Extremo Oriente: o caso da *Apologia do Japão* e a dramática missão das Ilhas do Sol Nascente”. *História Unisinos*, vol. 11, nº 2, maio/agosto 2007.

FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d’El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GONSALVES DE MELLO, José Antônio. “O domínio holandês na Bahia e no Nordeste”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (org.) *História geral da civilização brasileira. Tomo I: A época colonial. Volume I: Do descobrimento a expansão territorial*. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2003. 13ª Edição.

GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories”. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001.

_____. Local, global e colonial nos mundos da Monarquia Católica. Aportes sobre o caso amazônico. *Revista Estudos Amazônicos – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia*, Belém, vol. II, jul/dez 2007.

GUZMÁN, Décio de Alencar. “O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII)”. In: CARDOZO, Alirio e SOUZA, César Martins de (orgs.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008.

GUZMÁN, Décio e FERREIRA, Elias Abner Coelho. “‘Porque sem eles [...] é não terem asas para voar, nem pés para caminhar...’: os índios remeiros na Amazônia colonial. Um estudo a partir da crônica do padre João Daniel (1741-1776)”. Texto apresentado no IV Encontro Internacional de História Colonial, Belém: 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, 3^o ed.

HOORNAERT, Eduardo. “A evangelização do Brasil durante o período colonial”. In: HOORNAERT, Eduardo (et all). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir de um povo. Primeira época, período colonial*. 5^o edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

LACOMBE, Américo Jacobina. “A Igreja no Brasil colonial”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira: A época colonial – Administração, economia, sociedade. Tomo I, 2^o vol., 10^o edição*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943. Tomo IV.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Tomo III, 1943.

LIBERMAN, Maria. *O levante do Maranhão. Judeu Cabeça de Motim: Manoel Beckman*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983.

LIMA, Idelbrando Alves de; LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. “Os franciscanos no projeto colonizador da Paraíba: uma ação catequética de cunho político-administrativo”. *Mneme – Revista de Humanidades, UFRN*. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, vol. 9, n^o 24, set./out. 2008.

_____. “A Ordem de São Francisco no Brasil colônia: um apanhado histórico”. *Mneme – Revista de Humanidades, UFRN*. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, vol. 9, n^o 24, set./out. 2008.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão [1853-58]*. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. Vol. 1 (A era da reforma). São Paulo: Loyola, 1997.

MATOS, Frederik Luiz Andrade de. *“Desobedientes e absolutos”*: a atuação dos Capuchos da Piedade durante o governo de Mendonça Furtado. Monografia de conclusão de curso (História), Belém: UFPA, 2010.

MATTOS, Yllan de. “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário”. *7 Mares: Revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, v. 1, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo et al. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.

MAURO, Frédéric. “Política e instituições sociais no Brasil colonial”. In: MAURO, Frédéric. *Nova História e Novo Mundo*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1969.

MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2011.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. “A paz e a guerra: as Juntas das Missões e a ocupação do território na Amazônia colonial do século XVIII”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis (orgs.). *T(r)ópicos de história: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010.

_____. “As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)”. *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2003.

_____. “Conflito e jurisdição na constituição das Juntas das Missões no Atlântico Português (séculos XVII-XVIII)”. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2005.

_____. *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2009.

_____. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. *Clio*, vol. 27, nº 1 (2009).

- MIRANDA, Elis de Araújo. “As capitânicas do Grão-Pará – 1616-1753”. *II Simpósio Luso-brasileiro de Cartografia histórica*. Lisboa, 2007.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.
- PEQUENO, Elaine da Silva Souza. “Mura: guardiões do caminho fluvial”. In: Revista de Estudos e Pesquisas. Brasília: FUNAI, v 3, n .1/2, jul/dez. 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos índios no Brasil*. 2º Ed. São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1998.
- PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. “O Bispado do Pará”. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará (ABAPP)*, Tomo V, Belém: Tip. Instituto Lauro Sodré, 1906.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RAIOL, Domingos Antonio. “A Catechese de índios no Pará”. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Tomo II (1902).
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Belém: SECULT, 1994.
- _____. *A conquista espiritual da Amazônia*. 2ª edição. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.
- _____. *História de Óbidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do Estado do Pará, 2ª edição, 1979.
- _____. *Síntese de história do Pará*. Belém: Amazônia Edições Culturais (AMADA), 1972.

- RENÔR, João. “A demografia dos vales do Amazonas e rio Negro depois do século XVII”. *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará* (ABAPP). Tomo XIII, Belém: SECDET, 1983.
- RUIZ, Rafael. “Duas percepções da justiça nas Américas: Prudencialismo e Legalismo”. *Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Vitória, 2008.
- RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis. “Daquelle pessimo mocambo”. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; RUIZ-PEINADO ALONSO, Jose Luis (orgs.). *T(r)ópicos de história: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Açai/PPHIST-UFPA/CMA-UFPA, 2010.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SERRÃO, José Vicente. “O quadro econômico”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal, vol. IV – O antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- _____. *D. João V*. Lisboa: Temas e Debates, 2009. Col. Reis de Portugal.
- SOARES, Luiz Carlos. “As guerras comerciais no século XVII: uma “longa guerra” entre as potências europeias”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- SOUSA, Claudia Rocha de. *O “lastimoso castigo, e fatal estrago” das epidemias no Estado do Maranhão e Grão-Pará na primeira metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso (História), Belém: UFPA, 2011.
- SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: EDUFPA, 2012.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges, Delhi*. Oxford University Press, 2004.
- _____. “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”. *Modern Asian Studies*, vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. (Jul. 1997).

VIANNA, Arthur. “As fortificações da Amazônia I – As fortificações do Pará”. In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. Tomo IV, 1905.

VIEIRA, Antonioli, SJ. *Cartas*, Organização e notas de João Lúcio de Azevedo e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *História do Futuro: livro antepimeyro prolongamento a toda história do futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della; matéria, verdade, e utilidade da história do futuro*. Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998. Fac-símile.

_____. *De profecia e inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998 (Coleção Brasil 500 anos).

WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.