

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia

ROBERTO ZAHLUTH DE CARVALHO JUNIOR

ESPÍRITOS INQUIETOS E ORGULHOSOS
Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)

Belém
2009

ROBERTO ZAHLUTH DE CARVALHO JÚNIOR

ESPÍRITOS INQUIETOS E ORGULHOSOS
Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Professor Doutor Rafael Chambouleyron.

Belém

2009

ROBERTO ZAHLUTH DE CARVALHO JÚNIOR

ESPÍRITOS INQUIETOS E ORGULHOSOS
Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Professor Doutor Rafael Chambouleyron.

Data da Aprovação: ___/06/2009

Banca Examinadora:

Rafael Ivan Chambouleyron
Orientador - PPHIST/UFPA

George Evergton Sales Souza
Examinador Externo – PPHIST/UFBA

Didier André Roger Lahon
Examinador interno – PPHIST/UFPA

Márcio Couto Henrique
Suplente – PPHIST/UFPA

AGRADECIMENTOS

Apesar de todas as dificuldades, pude concluir este trabalho. Porém, ele não foi escrito solitariamente, mas com a ajuda direta ou indireta de muitas pessoas, que lançaram sua contribuição para o mesmo. Por isso optamos por escrevê-lo na primeira pessoa do plural e não no singular. E com isso, são muitos os agradecimentos a serem feitos.

O primeiro agradecimento devo ao professor Rafael Chambouleyron, amigo e orientador, por quem não tenho como expressar toda a gratidão devida. Sua ajuda se mostra no empréstimo de livros, na correção paciente dos textos, na troca de fontes, nos direcionamentos para a escrita, enfim na construção desse trabalho, não só acompanhando como orientador, mas contribuindo ativamente para o mesmo, tanto em seu conteúdo quanto em sua forma. A Joel Santos, tio e amigo, agradeço pelas observações feitas e indicações de leituras nas conversas dos almoços de domingo, e que serviram para chamar a atenção à importância do tema, assim como para a escolha do mesmo. Ao professor Didier Lahon, que com nossas conversas e cafés, muito contribuiu para a compreensão, necessária a este trabalho, da história da igreja, além é claro de importantes indicações bibliográficas. Ao professor Décio Gúzman, que fez indicações de leituras pertinentes ao tema, e principalmente por ter facilitado o acesso a essas leituras. À professora Márcia Mello, da Universidade do Amazonas, que teve grande contribuição principalmente no que se refere à Junta das Missões e à história de frei Francisco da Rosa. Ao professor Márcio Couto, participante da banca de qualificação, cujos apontamentos trouxeram muitos benefícios para este trabalho, a partir do momento em que trouxe a tona, vários equívocos cometidos em seus momentos preliminares e apontou formas para corrigir essas lacunas. Ao professor Mauro Coelho, por suas sugestões de leitura tanto na banca de qualificação quanto na disciplina ministrada no curso. À professora Magda Ricci, que trouxe várias discussões importantes para a confecção desse trabalho, a partir da disciplina “Teoria da História”. Ao professor Aldrin Figueiredo, que auxiliou, através de sua disciplina, a configuração e análise das narrativas presentes neste trabalho.

Não são só pessoas, mas várias instituições foram de ajuda inestimável para a pesquisa, viabilizando a conclusão da mesma. Primeiramente agradeço à FAPESPA (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Pará), cuja bolsa viabilizou tanto a pesquisa documental, feita nos Arquivos do Pará e do Maranhão, quanto grande parte da

bibliográfica, sendo fundamental para a conclusão do curso. Também aproveitamos para agradecer à Coordenadora de bolsas da FAPESPA, Sandra Perdigão, cuja paciência foi de grande ajuda na hora de tratar com os trâmites burocráticos necessários. Agradeço também ao Arquivo Público do Pará, cujo acervo pesquisado nos auxiliou em grande parte na pesquisa presente, e ao Arquivo Público do Maranhão, de igual importância para esta dissertação. Também aproveito para agradecer à diretora do APEM, Maria Helena Pereira, cuja atenção foi excelente guia para a pesquisa no arquivo.

Por fim, agradeço aqueles que estiveram ao meu lado nesse tempo de duração do mestrado, e que de uma forma ou de outra, me ajudaram nesse período difícil. Agradeço às amigas de turma Danielle, Cris e Amarilis, que compartilharam das dificuldades que passamos, além de terem dado suas respectivas contribuições à pesquisa. Aos amigos Benedito e Gerson, pela parceria no arquivo do Maranhão. A Rodrigo, amigo de longa data com quem diversas vezes troquei idéias, apesar de ele defender Vieira, enquanto eu defendo Lisboa. Aos grandes amigos Maurício, David, Tiago e Livia, pelas reuniões de sábado, um dos poucos momentos em que se podia deixar a pesquisa de lado, o que acabava por ajudar na mesma. A Daniel Creão, também velho amigo, que fez com que eu me sentisse em casa, na louca e desvairada paulicéia. À Patrícia, que surgiu a mais de um ano, em meio ao caos do trabalho, para me guiar até aqui, e a um recomeço surpreendente. E por fim, a meus pais, Roberto e Gelice, que com amor fizeram deste que vos fala o que ele é hoje, estando sempre ao meu lado, mesmo quando não concordávamos. Obrigado pelo apoio, sem vocês, isto não seria possível.

O cristianismo não nasceu para viver dentro desses ou de outros limites; e uma das características mais cristãs tanto do franciscanismo quanto de outras ordens missionárias, é, decerto, a de não terem se limitado nunca, em sua atividade extra-européia, a simples instrumentos de uma exclusiva política estatal, nacional ou imperial, por mais ostensivamente cristã, deste ou daquele Estado, Império ou Nação, mas haverem, ao contrário, superado tais associações absolutas do seu esforço com os poderes apenas politicamente nacionais tendo estado presentes, às vezes ao mesmo tempo, em sistemas europeus de colonização Católica, diversos e até antagônicos, através de todos, ou de cada um, procurando influir, quer sobre europeus desgarrados em novos espaços, quer sobre as gentes encontradas nesses espaços, no sentido de desenvolverem todos nova plástica social sob sugestões cristãs ou Católicas.

(Gilberto Freyre, “A Propósito de Frades”, 1959, p. 20)

SUMÁRIO

Resumo.....	08
Abstract	09
Lista de abreviaturas.....	10
Introdução.....	11
CAPÍTULO I	
Os capuchos na Amazônia colonial.....	20
1.1. Frades de Santo Antonio, “venerados pelos índios”	21
1.2. Capuchos da Imaculada Conceição, os cismáticos	26
1.3. Os Frades Piedosos.....	28
1.4. <i>Domina Paupertas</i> : a pobreza e a historiografia sobre os frades.....	30
1.5. O cisma franciscano: as aldeias em disputa, um caso exemplar.....	42
CAPÍTULO II	
Frades e Moradores: poder e cotidiano na Amazônia setecentista.....	52
2.1. Desertores, homiziados e desordeiros.....	56
2.2. Muros, conventos e caminhos.....	73
2.3. Frei João, “motor de toda discórdia e perturbações”	77
2.4. “A fereza de tais homens”: sertões e missões assaltados.....	83
CAPÍTULO III	
Frades e autoridades: conflitos, motins e usurpações.....	102
3.1. “ameaçando a religião e a liberdade dos índios”: as disputas pela administração das missões	112
3.2. A Junta das Missões, espelho de conflitos.....	128
3.3. Origens da Junta na Capitania do Pará.....	130
3.4. A Junta como espaço de conflitos	133
3.5. O “orgulho incontrollável” de frei Francisco da Rosa	141
Considerações finais.....	147
Glossário.....	152
Fontes.....	154
Referência Bibliográfica.....	161

RESUMO

A presente dissertação discute o estabelecimento dos frades franciscanos como um poder local, a partir das redes de influência que criaram e dos conflitos em que estes frades estavam envolvidos. Procuramos, dessa forma, compreender como se constroem as relações sociais entre os capuchos e o mundo secular, relações estas marcadas por lutas nascidas a partir de diferentes pontos de vista, principalmente no que é referente ao contato com o índio, e que permitem analisar os aspectos mais marcantes dos missionários como um núcleo de poder no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Palavras-chave: Capuchos, Estado do Maranhão e Grão-Pará, poder local.

ABSTRACT

The present work argues the establishment of Franciscans friars as a local power, from the nets of influence that had created and of the conflicts where these friars were involved. We look for, of this form, to understand as if they construct to the social relations between the capuchos and the secular world, relations these marked by fights born from different points of view, mainly in what it is referring to the contact with the indian, and that they allow to analyze the ultimate aspects of the missionaries as a nucleus of being able in the State of the Maranhão and Grão-Pará.

keywords: Franciscan friars, State of Maranhão e Grão-Pará, local power.

LISTA DE ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ABAPP – Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará

ABNRJ – Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão

IAN/TT – Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo

LGM – Livro Grosso do Maranhão

OFM – Ordem dos Frades Menores

Introdução

Analisar a presença portuguesa na colônia americana significa discutir os atores que fizeram parte desse contexto, e principalmente, aqueles de fundamental importância para o projeto colonial português de conquista e ocupação da região. Para possibilitar a condução desse processo, a Coroa lusa dispunha de dois braços que deveriam servir a seus intentos. Esses braços portavam a espada e a cruz. Se, por um lado, o controle e ocupação da extensa faixa de terra que representava os domínios portugueses, precisavam ser conduzidos através do uso do poder bélico contra os nativos inimigos e outras nações européias que ameaçavam as bordas das diversas conquistas, de outro, o caminho para a ocupação se tornaria muito mais dificultosa se não fosse o trabalho dos missionários católicos portugueses, convertendo nações indígenas para o cristianismo e para o lado dos ibéricos, gerando assim a mão-de-obra necessária tanto à manutenção da colônia, quanto à sua defesa, tornando-se com isso elementos centrais tanto na expansão quanto no controle das fronteiras dos territórios da América portuguesa.

Esse quadro é ainda mais visível na Amazônia colonial portuguesa, onde durante todo o período colonial, que se estende do início do século XVII até meados do XIX, a principal força de trabalho, e por consequência o motivo central de conflitos, fora a mão-de-obra nativa. É certo então que nessa área do império, o papel do missionário foi fundamental no trato com as nações de índios e na empresa colonial.

Dentre esses religiosos, os que mais se destacam na historiografia sobre o tema são os padres da Companhia de Jesus. Resultado de profundas transformações na Igreja para confrontar a perda de fiéis e a ameaça da Reforma Protestante, os jesuítas possuíam papel de destaque na expansão do império colonial português, e na Amazônia colonial isso não seria diferente, dada sua eficácia na conversão dos índios e sua influência na corte dos reis católicos ibéricos. Porém, apesar de sua importância, eles não eram os únicos missionários a serviço da Coroa portuguesa; pelo contrário, a diversidade de ordens religiosas atuantes nas conquistas era grande, e isso implicava formas diversas de interação entre os missionários e os outros grupos que compunham as sociedades coloniais portuguesas.

Especificamente no caso das terras do norte da América Portuguesa, principalmente no Estado do Maranhão e Pará, uma dessas ordens, dividida em Províncias, teria papel de destaque naquele contexto histórico.

A história da presença dos padres capuchos na Amazônia colonial sempre foi alvo de certo desinteresse por parte da historiografia que analisa aquele momento. Mesmo quando abordada, é de forma a gerar uma série de lacunas, a partir do momento em que aqueles autores que tinham o devido interesse em observar e tratar os conflitos entre as diversas ordens religiosas, e principalmente os conflitos envolvendo os frades franciscanos, guiam suas idéias em sentidos bastante distintos, guardando em suas análises posicionamentos em sua maioria divergentes, por vezes mesmo, opostos. Essas análises seguiam várias abordagens, indo de visões mais abrangentes a temáticas mais pontuais, isso quando praticamente não silenciavam sobre a atuação daqueles religiosos.

Nesse sentido, analisar a história dos missionários franciscanos a partir da historiografia sobre os mesmos exige um cuidado maior, pois é grande o risco de ser absorvido por uma posição restritiva (seja ela de idealização ou de “demonização”) em relação ao papel dos frades mendicantes, o que não permitiria um estudo mais aprofundado de sua atuação. Assim, não é a pretensão desta dissertação fazer uma defesa do trabalho dos frades, nem uma detração de sua obra na Amazônia colonial, pois quaisquer destes discursos não conseguiriam abranger a complexidade das relações sociais estabelecidas a partir dessa presença.

A atuação das ordens religiosas dentro do universo da Amazônia colonial sempre esteve atrelada a duas questões de grande importância para a compreensão daquele mundo: a administração das aldeias indígenas e, conseqüentemente, o confronto entre missionários e moradores gerado a partir da disputa pelo poder sobre essa administração.

A historiografia, ao se voltar para esse campo, quase sempre toma como principais pontos de partida estas duas questões, mas, como dissemos acima, seu foco sobre a participação dos missionários é fundamentalmente restrito à Companhia de Jesus. Isso fez com que outras ordens de importante papel na colonização da região fossem relativamente postas de lado pela historiografia sobre a Amazônia colonial (e mesmo sobre o Brasil colonial). Essa lacuna inclui os capuchos, frades franciscanos portugueses, presentes no Maranhão e Grão-Pará desde o início do século XVII.

Durante o século XVIII, apesar de todas as contrariedades e dificuldades – representadas por fatores como a divisão de uma das Províncias capuchas em duas (Santo Antonio e Conceição), e a conseqüente divisão de jurisdições graças a essa repartição, os constantes entreveros com grupos de poder locais quanto com as autoridades régias, a inclinação do rei em quase sempre manter uma postura

contraditória para com os missionários nestas contendas – essa congregação já havia conseguido se instalar e constituir uma considerável base missionária.

Essa situação marcada pela tensão, quando comparada ao século XVII (principalmente com a chegada de frei Cristóvão de Lisboa), ensejou a construção de uma percepção de que a força dos frades, no Maranhão, parecesse bem maior naquele momento inicial. Nesse sentido, a maior parte da historiografia usa como principal referência para os frades o período do início da conquista. Isso sem contar as freqüentes considerações por parte da historiografia sobre a presença franciscana na Amazônia portuguesa ao longo de toda a extensão dos séculos XVII e XVIII, assumindo que, após seu fracasso inicial ao tentar estruturar sua atuação missionária na primeira metade do século XVII, sua presença teria se tornado inexpressiva, frente ao apostolado jesuíta. Essa idéia, porém, é posta em questão por muitas fontes e informações que indicam a permanência dos padres ao longo do século XVII na região, e seu florescimento e fortalecimento durante a primeira metade do XVIII, junto a outras ordens.

Isso acabou nos motivando a ter como recorte o período entre os anos de 1706 e 1751, momento este, em sua grande parte, correspondente ao governo de D. João V. Foram várias as razões que nos levaram a essa escolha, além da citada acima. Esse período está inserido no momento de maior força dos missionários na colônia, quando estes têm o controle quase total da administração das aldeias indígenas, o que ajudaria a possibilitar aos religiosos um significativo poder sobre questões religiosas e temporais. Além do mais, também é um momento peculiar para a relação entre Coroa e a Igreja, pois o clero, de forma geral, conquista muitos privilégios, de várias naturezas, mas se tornando em contrapartida, mais dependente da Coroa e aprofundando a relação estabelecida pelo padroado.¹

Porém, ao que tudo indica, esses laços de dependência tendem a ser fragilizados com a distância, pois o poder da Coroa não seria exercido com a mesma eficácia em regiões mais distantes², e os missionários na Amazônia, apesar de se dizerem vassallos leais, estavam bem dispostos a contrariar ordens régias, de acordo com o jogo de forças em que estavam inseridos dentro da conquista.

¹ Almeida, Luis Ferrand de. O Absolutismo de D. João V. In: *Páginas dispersas: estudos de história moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995, p. 189.

² Almeida se refere à relação centro-periferia dentro de Portugal, porém acreditamos que, se o poder real pudesse perder a eficácia na periferia do país, com certeza essa idéia era ainda mais válida para as regiões mais distantes do império. Idem, *Ibidem*, p. 198.

Como já foi dito antes, a historiografia direcionou mais seus estudos para a atuação dos jesuítas, ignorando a atuação das outras ordens. Esse “oniprotagonismo”³ dos padres da Companhia se deve à percepção que existe sobre a capacidade de produção em grande escala de registros de suas obras e trabalhos durante sua presença na Amazônia, que somada à rede de influências estabelecidas por esses religiosos e a seu trabalho agressivo na catequese e disseminação da fé católica acabaram por criar essa imagem tão marcante na historiografia.

Sobre essa tendência historiográfica, é importante afirmar que ela se torna perigosa a partir do momento em que, ao fortalecer o ideal de jesuítas como únicos ou mais importantes protagonistas da expansão missionária, esquece a ação de outros missionários, muitas vezes tão importante quanto a dos próprios jesuítas. Faz-se necessário então estabelecer o equilíbrio devido à atuação das outras ordens missionárias a partir das próprias fontes, que, não raro, mostram uma diversidade muito grande do papel da Igreja no projeto de expansão colonial português, contrariando a idéia de um cristianismo trabalhando em uníssono graças ao padroado régio, possuindo contrastes não só como a clássica tensão entre clero secular e regular, mas conflitos mesmo dentro dessas categorias.

No caso dos franciscanos capuchos, apesar de haver alguns estudos sobre sua influência na Amazônia, muito pouco foi debatido sobre eles e, ainda assim, estes estudos se restringem quase que praticamente à Província de Santo Antonio de Lisboa, fazendo meras citações às Províncias da Conceição e da Piedade, mantendo-as em uma espécie de limbo historiográfico. Um dos motivos alegados é uma suposta ausência de fontes que tratem sobre eles, o que Maria Adelina Amorim considera, na verdade, um desconhecimento de grande parte das fontes produzidas pelo apostolado franciscano no Maranhão, gerando, por consequência, “a idéia, sempre repetida, de que esses religiosos escreveram a sua História na areia”, diferentemente da Companhia de Jesus considerada a “Ordem escritora” por excelência.⁴

Esta ausência, ou talvez seja melhor dizer, desconhecimento da documentação produzida pelos frades capuchos, talvez possa ser relacionada aos diferenciados tipos de

³ Xavier, Ângela Barreto. Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social. *Penélope*, nº 22 (2000), p. 160

⁴ Amorim, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*. Lisboa: CEHR/CLEPUL, 2005, p. 216.

organização exercidos pelas várias ordens não só em suas missões, mas no próprio mundo colonial, principalmente no contexto da Amazônia colonial, onde nitidamente a “significativa articulação e ingerência” dos jesuítas nesse contexto lhe permitiram uma predominância de longa duração naquele momento.⁵ Mas predominância não significa dizer exclusividade, como pode ser percebido na presença dos Franciscanos de Santo Antonio ao longo do século XVII, inclusive catequizando nações hostis como a dos Aruã, na Ilha do Marajó.

Além da suposta falta de registros sobre o trabalho dos padres, outro mito criado pelas fontes em torno desse fracasso e inexpressividade da atuação dos mendicantes é a influência que seu voto de pobreza exerceria sobre seu trabalho. O padrão estabelecido é de que graças à pobreza proclamada pelos frades, eles não poderiam exercer atividades em suas missões que permitissem a sobrevivência das mesmas. Atividades como o usufruto do trabalho indígena e o comércio de parte da produção não poderiam ser exercidas graças à pobreza dos mendicantes, o que os tornaria dependentes do auxílio da Coroa e das doações de moradores dos povoados brancos. Essa dependência seria um dos motivos centrais do fracasso dos frades, que não possuíam meios à sua subsistência.

Apesar de o voto de pobreza ser uma das principais características da composição do elemento e da doutrina franciscana, é possível entender que essa pobreza era interpretada de acordo com as necessidades da Ordem. Já no momento de sua fundação isso fora feito não só para a manutenção da mesma, mas para sustentar seu rápido crescimento.⁶

Dessa forma, é possível aceitar que transformações similares aconteceram ao longo da história dessa Ordem mendicante, e que o voto de pobreza não implicava um impedimento real para o estabelecimento dos frades na colônia. Exemplos não faltam, no conjunto das fontes, em que os padres franciscanos são acusados por diversas vezes de abusar do trabalho dos nativos na pesca, na caça, na produção de cravo e de cacau, no feitiço de cal e de transformar suas missões em centros comerciais, lucrando com o produto daquelas atividades, o que não precisa ser inteiramente verdade, mas pode nos

⁵ Chambouleyron, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº 15 (2003), p. 181.

⁶ Le Goff, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007; Falbel, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva /FAPESP /EDUSP, 1995.

indicar que os religiosos estariam envolvidos em atividades que iam além do permitido por seu voto.

Assim, nas fontes que trabalhamos tentamos identificar os principais aspectos que poderiam vir a preencher essas lacunas, e mostrando que os franciscanos capuchos não só se estabeleceram com sucesso como missionários na conquista, como também constituíram uma importante força da realidade secular, no contexto da Amazônia colonial.

•

Sobre os fundos documentais trabalhados, temos o acervo digitalizado do Arquivo Histórico Ultramarino, que é o maior dentre os acervos selecionados para a pesquisa, porém com informações fragmentadas. Consiste em documentos avulsos, principalmente aqueles produzidos pelo aparato burocrático do Estado português, como correspondências trocadas entre autoridades e moradores da colônia com a Coroa, além de consultas ao Conselho Ultramarino. As correspondências geralmente expõem problemas ocorridos dentro da conquista. Esses problemas podem ser diversos, indo desde disputas pelo domínio administrativo das missões, quanto luta por terras, ou necessidade de tropas para explorar determinadas regiões, sendo que as cartas régias mostram a postura da Coroa perante essas questões. As consultas ao Conselho Ultramarino são conjuntos de documentos ainda mais completos, pois a estas consultas, geralmente, vêm anexados documentos referentes à questão tratada sobre o Conselho, aumentando a gama de informações.

Também pertencente a este acervo temos os códices de registro, principalmente os de número 209 e 274, referentes a consultas do Conselho Ultramarino, e o de número 2195, especificamente sobre um processo que envolve as duas Províncias antoninas.

A documentação desta pesquisa não está restrita somente a este acervo digitalizado, pois correspondências podem ser encontradas nos manuscritos dos Arquivos Públicos dos Estados do Pará e Maranhão, além é claro de uma série de documentos avulsos.

Essas fontes revelam contendas e disputas presentes naquele contexto, e que envolvem os mais diversos grupos sociais daquele universo, o que abrange os próprios frades missionários de São Francisco. Através delas, é possível visualizar a postura dos frades diante dos mais diversos problemas daquela sociedade: questão indígena, disputa por terras, por poder político, criminalidade, confrontos diretos com as autoridades e com os moradores, enfim, um campo de problemas nos quais os padres estavam envolvidos e que, por sua intensidade e complexidade, poderia trazer aqueles religiosos

para o centro do debate historiográfico, colocando em xeque as idéias simplificadas sobre aqueles homens como defensores da ordem escravocrata submissos ao padroado, ou pobres irmãos de cristo, protetores do índio assolado pelo morador.

Outro conjunto importante de documentos são os livros de Termos produzidos pelas Juntas das Missões do Pará e do Maranhão. A Junta das Missões, como instituição colonial, possuía representantes das diversas camadas daquele universo (clero secular, missionários e autoridades brancas seculares).

Assim, sendo a Junta vista como um recorte da sociedade colonial que tratava principalmente de questões que diziam respeito à relação com os povos indígenas, podemos observar neste pequeno recorte como esta sociedade, na figura de seus representantes, interagiu. É possível então perceber que muitas noções instituídas como estruturas enraizadas na sociedade colonial, são passíveis de contestação. É o caso, por exemplo, da constante disputa entre os cleros secular e regular, noção que pode ser repensada, se observada pelas alianças forjadas entre representantes desses dois grupos no interior da Junta.

Partindo então dessa análise documental e do diálogo com a historiografia, nosso principal problema é compreender não só a presença dos frades capuchos na Amazônia colonial e as relações estabelecidas por eles, mas como, a partir dessas relações, os franciscanos se constroem como um núcleo de poder local na colônia.⁷ Com isso escolhemos a seguinte estrutura para trabalhar nosso problema.

⁷ Sobre a discussão em torno da constituição de poderes locais ver: Arroyo, Iara. *Redes de Influencia: Relaciones privilegiadas em El comercio colonial a finales del siglo XVIII: los Maticorena y su correspondencia epistolar. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n.º 7, 2007; Barros, Edval de Souza. *Redes de Clientela: funcionários régios e apropriação de renda no império português (séculos XVI-XVIII)*. *Revista de Sociologia e Política*, n.º 17, nov, 2001, pp. 127-146; Bicalho, Maria Fernanda & Ferlini, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005; Coelho, Mauro Cezar et al. *Meandros da História: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX*. Belém: Unamaz, 2005; 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; Fragoso, João Luís Ribeiro et al. *Conquistadores e Negociantes: Histórias de Elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séc. XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007; Gouvêa, Maria de Fátima Silva (org). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; Monteiro, Nuno G; Cardim, Pedro; Cunha, Mafalda Soares da. (Coord.). *Optima Pars: Elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005; Paiva, Eduardo França (org.). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português*. São Paulo: Annablume, 2006; Souza, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

O primeiro capítulo constitui uma espécie de apresentação dos capuchos, mostrando sua organização na colônia, como se estabeleceram e alguns dos principais aspectos de sua própria constituição como agente histórico. Assim, analisamos os argumentos historiográficos sobre o significado do voto de pobreza para os frades na Amazônia colonial, além de examinar também as relações entre duas das três Províncias capuchas vindas para o Maranhão, demonstrando que não eram laços harmônicos os que uniam esses irmãos religiosos. Os temas trabalhados nesse capítulo vão ser fundamentais para a compreensão das disputas estudadas nos outros dois.

O segundo capítulo trata da relação entre os frades e os moradores, principalmente com o que poderíamos chamar de morador “comum”; a discussão se estenderá nas relações estabelecidas a partir dos conventos construídos nos povoados portugueses, principalmente, Belém e São Luís. Neste quadro poderemos observar que frades e moradores estavam propensos tanto a conflitos quanto alianças, dependendo dos interesses em disputa. Porém, isso muda quando o tema é a questão indígena, onde é possível observar uma feroz oposição entre ambos os grupos.

No terceiro e último capítulo, sobre a interação dos frades com as autoridades coloniais, é onde será feita a análise das redes de influência construídas pelos capuchos, assimilando tanto moradores quanto as próprias autoridades. Como nosso objeto é a análise das relações conflitivas, nos focaremos em dois pontos: a disputa pela administração das aldeias indígenas, principal mote de discussão entre seculares e religiosos, e as interações dentro da Junta das Missões, que da mesma forma que pode nos permitir observar conflitos persistentes naquele universo, expõe também problemas novos, que não surgem numa perspectiva mais abrangente.

Escolhemos essa estrutura para o trabalho graças ao que nos é apresentado pelas fontes. A interação dos capuchos com os grupos seculares que compõem aquela sociedade são distintas até mesmo pela visão que estes indivíduos constituíram em torno dos frades. O morador “comum”, que não pode ser considerado influente de alguma forma, em seu cotidiano possui uma relação diversificada com os frades menores, de acordo com as necessidades da vida em colônia. Se há conflitos, também há a interação pacífica e muitas vezes intimista entre o “pastor” e a “ovelha de seu rebanho”, papel que os frades exerciam freqüentemente, pois se encontravam inseridos na vida religiosa da cidade, principalmente através de seus conventos. Essas relações amistosas poderiam ir além, com os capuchos criando verdadeiras alianças com esses moradores, e muitas das vezes.

Porém, se com o morador mais simples, havia a forte possibilidade dessas alianças, com aqueles constituídos como elites, geralmente o que se apresenta através dos documentos é uma disputa constante por áreas de influência, principalmente com as autoridades régias, que por sua vez possuíam tendências a apoiar o lado secular.

Contudo, para além de todas as mazelas que poderiam compor o quadro cotidiano daqueles grupos, talvez o principal motivo de conflito entre os missionários e o restante da sociedade colonial portuguesa na Amazônia seja a disputa pelo controle das missões e do processo de aldeamento dos índios. Sem dúvida que, no jogo de poder estabelecido na colônia, essa era a peça fundamental, e aqui, os moradores eram opostos aos frades. O controle temporal das missões, durante a primeira metade do século XVIII, pertencia às diversas ordens missionárias, o que provocava profundas tensões entre estes religiosos, e os moradores, fossem estes homens mais simples ou membros de poderes constituídos.

Acreditamos então, que a partir da análise em separado das relações dos capuchos com estes tipos diferenciados de moradores, nessas disputas de poder que acabam por brotar nas narrativas que as fontes nos apresentam, podemos observar as formas que os frades capuchos criaram de articulação e ingerência dentro das principais discussões e problemas no interior da sociedade colonial amazônica, e ao entender essa perspectiva, possibilitamos a compreensão de como, a partir dessas redes de poder, um grupo de missionários, os franciscanos, se estabelece como um poder local.

Capítulo 1

Os capuchos na Amazônia colonial

Os franciscanos portugueses vindos tanto para o Brasil quanto para o Maranhão faziam parte da corrente dos Observantes, uma das facções que compunham a Província franciscana de Portugal durante o século XIV, e que se fragmentou em diversas outras no século XVI, tendo como principais características a estrita observância à regra de São Francisco, com moradas simples e rurais, dedicando-se à pregação popular.¹

Desses grupos, foram três as Províncias franciscanas que atuaram no trabalho missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará, na primeira metade do XVIII: os capuchos da Província de Santo Antonio, criados em 1536 em Portugal e chegados na colônia em 1614; os frades da Província de Nossa Senhora da Piedade, criados em 1508 e vindos para o Estado em 1693, ambas as Províncias, resultados de reformas profundas na “vida religiosa e da espiritualidade em Portugal”², no século XVI; e finalmente os capuchos da Província de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, também tratados como os frades da Conceição da Beira e Minho³, com a criação tardia, em 1705.⁴

As três Províncias lusas trabalharam em forma de comissariado na conquista da Amazônia, apesar da casa de Santo Antonio, em determinado momento ter sido declarada uma custódia, com a vinda do Custódio frei Cristóvão de Lisboa para o Pará, voltou a ser comissariado depois da sua partida. Esta é uma informação importante para a análise da presença dos missionários na região, pois diferentemente de seus respectivos braços que atuaram no restante da conquista na América portuguesa e se separaram dos núcleos reinóis, tornando-se independentes depois de algum tempo –

¹ A segunda corrente era a Conventual ou Claustal, e praticavam o voto de pobreza dos franciscanos, mas possuindo determinados privilégios, tendo seus principais núcleos nos centros urbanos. Marques, João Francisco & Gouveia, António Camões (Coord.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 18; Amorim, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*. Lisboa: CLEPUL/CEHR, 2005, pp. 63-64.

² Marques & Gouveia. *História religiosa de Portugal*, vol. 2, p. 18.

³ Essa referência surge a partir dos agrupamentos de conventos dessa Província em Portugal, divididos em duas áreas geográficas, chamadas partidos, e que eram as regiões do Minho, e as Beiras.

⁴ Termo da divisão de capuchos de Santo Antonio e Conceição feita no ano de 1707. Anexo: Termo de Junta das Missões. Belém, 11 de dezembro de 1741. Livro dos Termos das Juntas de Missões (1759). In: Wojtalewicz, David Paul. *The "Junta das Missões": the missions in the portuguese amazon*. Tese de Mestrado, University of Minnesota, 1993, pp. 124-125.

Província de Santo Antonio do Brasil e Província da Imaculada Conceição do Brasil – as casas franciscanas vindas para o Estado do Maranhão e Grão-Pará continuaram atreladas às suas lideranças no reino, mantendo-se como comissariados dependentes das mesmas, cujos conventos funcionavam como suas casas capitulares e ainda mais próximas da influência do poder central do que suas irmãs no Brasil.

Suas áreas de atuação no estado, segundo a divisão instituída em 1693, eram: para os capuchos de Santo Antonio o norte do rio Amazonas, o sertão do Cabo Norte, inclusos o rio Jari, Parú e Aldeia de Urubuquara, área essa depois dividida com os antoninos da Conceição, em 1707, que também se encarregam de duas missões no Maranhão. Quanto aos frades da Piedade, estes se instalaram no Gurupá, mais as terras próximas à fortaleza, ainda ficando encarregados das áreas próximas aos rios Trombeta, Xingu e Gueribi. Apresentaremos de forma breve, cada uma dessas Províncias na conquista portuguesa do Norte.

Frades de Santo Antonio, “venerados pelos índios”

Das três casas franciscanas vindas para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, a mais antiga e primeira a iniciar o trabalho de catequese é, sem dúvida, a Província de Santo Antonio de Lisboa, sendo que os prováveis primeiros frades capuchos a alcançarem a conquista, foram frei Cosme de São Damião e frei Manuel da Piedade, capelães de Santo Antonio, acompanhando o “capitão da conquista e descobrimento das terras do Maranhão”, Jerônimo de Albuquerque, que vinha retomar o Maranhão dos franceses, o que aconteceria com sua rendição em 1615, alguns meses após a vitória dos portugueses na batalha de Guaxenduba. Com isso também ocorre a expulsão dos Capuchinhos, franciscanos franceses, que tiveram seu trabalho e sua morada ocupados pelos dois capuchos portugueses, vindos com Jerônimo de Albuquerque.

Já em relação à capitania do Pará, vieram logo em seguida à chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco, quando este veio dar continuidade à conquista portuguesa na Amazônia. Chegaram em 28 de julho de 1617, quatro capuchos ao Pará: frei Antonio de Merciana, frei Cristovão de São José, frei Sebastião do Rosário e frei Felipe de São Boaventura. Os religiosos foram enviados a pedido do governador do Maranhão, Jerônimo de Albuquerque, dado o sucesso dos capelães militares franciscanos no combate aos franceses protestantes no Maranhão, e na conversão de nações indígenas na

região, em meados de 1614.⁵ Foram encarregados, por uma Ordem régia de 20 de julho de 1618, a dar início à cristianização e “civilização” do indígena, e se alojaram no hospício que ergueram na área do Una, nas proximidades do povoado, a cerca de dois quilômetros do forte do presépio, depois se mudando para Belém, em junho 1626, para o convento erguido na cidade.⁶

No período inicial da conquista, os portugueses se defrontaram com desafios tenazes, principalmente frente a outras nações européias, que já haviam se instalado na região, e com quem os frades, junto aos outros colonos, tiveram constantes entreveros. Ingleses, holandeses e irlandeses tentavam estabelecer seu controle na região através de alianças com povos nativos, além da construção de fortes e introdução de feitorias comerciais. A origem desses europeus era um importante motivador para que os frades não só se envolvessem na contenda, como envolvessem o índio catequizado também, no auxílio às defesas portuguesas, pois além de suas obrigações para com a Coroa, estavam suas obrigações para o catolicismo, desafiado na conquista pela presença do europeu protestante, “herege”, contra quem os missionários, junto aos seculares, deveriam conduzir uma “cruzada”. Some-se a esse esforço, o fato de os protestantes já estarem há mais tempo da região, criando laços de amizade e alianças com o gentio, o que tornaria mais dificultosa a empreitada lusa de colonização da Amazônia, e por consequência acabaria por tornar mais importante o papel dos frades, primeiros missionários capuchos na região, que acabaram por romper os contatos hostis com os índios, forjando alianças imediatas e trazendo muitos para o lado dos portugueses.

Esse esforço missionário dos frades não passou despercebido pelas autoridades coloniais, que por diversas vezes, ao menos na primeira metade dos seiscentos, insistiam na continuidade de seu trabalho, como fora o caso do capitão-mor Jácome Raimundo de Noronha, em 1637, ao afirmar que “o gentio tem em muita veneração” os

⁵ Sobre os primeiros frades vindos à conquista, seguimos a opinião de Maria Adelina Amorim, que admite não haver pistas o suficiente para comprovar a lendária vinda de frei Francisco do Rosário e um companheiro de nome desconhecido, citados por Jorge Cardoso em seu *Agiolégio Lusitano* e por Jaboaão no seu *Orbe Seráfico Novo Brasilico*, para quem os freis teriam chegado à região num período entre os anos de 1600 e 1614. A autora admite a presença dos capuchos portugueses a partir da sua vinda junto a Jerônimo de Albuquerque para a expedição contra os franceses em 1614, idéia que compartilhamos. Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, pp. 110-111.

⁶ Willeke, frei Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 138.

frades antoninos.⁷ Isso não quer dizer que colonos e frades vivessem em harmonia no início da colonização

Já em 1618, havia se instaurado em Belém, um cenário de extrema conturbação política em torno de Castelo Branco, que havia dado cobertura a um homicida e perseguido os acusadores do mesmo, que foram buscar refúgio no convento do Una, colocando os frades no meio dos conflitos.⁸ Mas as principais disputas entre frades e moradores, desde o início eram em torno da liberdade dos nativos, o que se aprofunda em 1624, quando são decretadas medidas de defesa da liberdade dos índios, medidas estas que opuseram os moradores, interessados na escravização dos índios, aos frades, e principalmente a frei Cristóvão de Lisboa, um dos mais importantes capuchos a vir para a colônia, mandado do reino com os títulos de “primeiro superior da Custódia do Grão-Pará”⁹ e “Comissário do Santo Ofício e da Mesa da Consciência na Prelazia Eclesiástica, patente do conselho Real de ajudante do Governador e Protector dos Índios”.¹⁰

Era a elevação do comissariado de Santo Antonio no Estado do Maranhão a Custódia. Frei Cristóvão chega a São Luís em 6 de agosto de 1624, erguendo a igreja de Santa Margarida¹¹, deixando dez frades, número que se acreditava suficiente para dar continuidade ao trabalho de catequese. Partiu para o Pará, chegando ao convento do Una em abril de 1625. E seguindo as atribuições dadas pelo título, o capucho tenta pôr em prática um alvará régio sobre a liberdade dos índios, no que fracassa, se vendo forçado a ceder ou entrar em conflito com os moradores, até sua saída do Estado e retorno para o reino, em 1635. A esta sucessão de fracassos, somou-se o confronto com os jesuítas, que estabelecidos na capitania, perceberam a importância do convívio com os poderes locais e com os membros da autoridade régia, estabelecendo diálogos com

⁷ Reis, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: Ed. da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997, p. 13.

⁸ Para uma melhor análise dessas disputas, ver: Dias, Joel Santos. *Apaixoadas Negociações: os frades franciscanos de Santo Antonio e o “terrível motim” de 1618 no Grão-Pará*. In: Bezerra Neto, José Maia. & Guzmán, Décio de Alencar. (org.) *Terra Matura: Historiografia & Historia Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, pp. 347-364.

⁹ Willeke. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 141.

¹⁰ Reis. *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 14.

¹¹ Futuro Convento de Santo António dos capuchos da Conceição, no século XVIII, a partir da divisão das Províncias, em 1707.

esses grupos, fortalecendo dessa forma sua posição frente à rivalidade do apostolado capucho.¹²

Mas nem esses reveses iniciais dos frades significaram seu fracasso total, muito menos ensejaram a saída dos Menores da capitania. Pelo contrário, os frades se mantêm ao longo do processo de conquista. Tanto que temos notícias deles, em 1666, graças a seu sucesso na conversão e aldeamento da nação dos Aruã, do Marajó, considerada inimiga ferrenha dos portugueses, aliada dos holandeses, ameaçando a colônia, com vários atos beligerantes, entre eles os ataques constantes ao pesqueiro real. Considerada a ameaça representada por este grupo à conquista, sua conversão, e mesmo aproximação dos portugueses pode ser considerada não só um sucesso dos frades, mas a própria expressão de seu trabalho missionário.

Outra ação que mostrava a presença dos frades na conquista do norte era a disputa de fronteiras com os franceses, próximo à Guiana. O conflito girava em torno da posse do Cabo Norte – o Amapá, hoje – que os franceses acreditavam fazer parte do seu território. Esse é um conflito que acaba por se estender para o século XVIII, mas a partir de meados do XVII (principalmente na década de 60), os antoninos adentram a zona de disputa, convertendo grupos indígenas e deslocando alguns desses grupos para as proximidades de Belém.

Durante o século XVII, suas áreas de missionamento no Estado, foram no sertão do Cabo Norte, com as seguintes missões: Jarim, Tuarém, Parú e Urubucuará. Na ilha grande dos “Joanes” (ilha do Marajó): Peracaguari, Aldeia Nova, Aldeia dos Joanes, Caiá, Camará Aldeia Nova, Camutá, Maracanã, Guarapiranga e Poções.¹³

Já no contexto do século XVIII, as missões dos padres de Santo Antonio haviam sofrido várias divisões, tanto pelas repartições que se fizeram para todas as ordens, além de aldeamentos régios e aldeamentos de donatários (nos anos de 1687, 1693, 1694),

¹² Para melhores esclarecimentos do conflito entre a Companhia e os capuchos de Santo António no estado do Maranhão, ver: Cardoso, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002, pp. 147-168.

¹³ Memória do Maranhão, desde o seu descobrimento. Acção dos Religiosos Capuchos de Santo Antonio, desde 1614 a 1701. Belém, s. d. (1701). IAN/TT, OFM, Província de Santo António, maço 18, D. 59. In: Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, p. 284.

quanto por aquelas feitas devido à divisão no seio da Província, que deu origem à Província da Imaculada Conceição (1707, 1714 e 1715).¹⁴

Com essas divisões, restam aos frades de Santo Antonio os seguintes aldeamentos¹⁵, com alguns deles sendo criados após a repartição, ao longo da segunda metade do século XVIII: os aldeamentos do Parú, compostos por duas missões: Acarapi (Acarapis, Mapuás ou Mapaús e outras), às margens do rio Amapaú, um afluente do Rio Parú e Nossa Senhora da Conceição do Parú (Aparais, Urucuiunas, Aracajus, Apamas e Carapeuaras), que depois se tornou a vila de Almeirim; nas proximidades de Belém, havia o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga (várias nações), destinado ao sustento do convento no povoado, e situava-se onde hoje se localiza o município de Vigia; Cameté era um aldeamento de donatários, sob os cuidados dos frades de Santo Antonio, daí não ter entrado na divisão; Santana de Macapá ou Santana do Cajari, um pequeno reduto para a defesa contra incursões francesas; Urubucoara, que se tornou o município de Prainha; na ilha do Marajó, temos: Santo Antonio de Anajatiba ou Anaiatiba (Aruãs), depois nomeada a vila de Chaves; Bom Jesus ou Marauanazes (nações Aruãs e Marauanazes), depois se tornou a vila de Soure; São José ou Igarapé (Aruãs), destinado ao pesqueiro real; Nossa Senhora do Rosário ou Joanes, (Maracanus, Sacacas, Abaiatezes, Muacaras e Aroaris), que se destinava ao pesqueiro real e aos serviços nas salinas; Caviana ou Piyé (Aruãs), numa ilha que faz parte do arquipélago; dessa forma, a área de atuação dos frades se estende de Belém, ao norte do Amazonas, cobrindo sua desembocadura, o Cabo Norte, e a ilha do Marajó.¹⁶

O apostolado dos frades de Santo Antonio se estende pelos séculos XVII, XVIII e XIX, sobrevivendo à laicização das aldeias, transformadas em vilas pelo Marquês de Pombal, a partir da segunda metade do século XVIII e à expulsão dos missionários que não aceitaram essas imposições, apesar de que, mesmo tendo ficado, os antoninos acabaram perdendo qualquer poder temporal sobre os índios. Acreditamos que essa permanência se deva às prováveis articulações de um frade que muito problema já havia causado na capitania nas décadas de 30 e 40 dos setecentos, e que ia continuar

¹⁴ Reis. *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 16.

¹⁵ Entre parênteses, o nome das nações indígenas que compunham as aldeias.

¹⁶ Fragoso, Hugo, OFM. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará. In: Hoornaert, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, pp. 132-134; Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, pp. 91-92; Willeke *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, pp. 153-154.

trabalhando por sua Província como ministro provincial da mesma, a partir de 1756, na corte de D. José: frei Francisco da Rosa, que será objeto de nossa análise, posteriormente.

Capuchos da Imaculada Conceição, os cismáticos

Os frades da Conceição, além de serem os últimos a chegarem à conquista, também são os mais novos, dentre as três Províncias franciscanas portuguesas. Criados a partir de uma divisão dos capuchos de Santo Antonio em 1705¹⁷, os primeiros religiosos da Conceição chegam ao Estado do Maranhão e Grão-Pará no ano de 1706, para concretizar o cisma da Província também no Estado, o que não aconteceu de forma pacífica. Não poderiam erguer hospício ou convento, dada a saturação de religiosos nos povoados portugueses, o que poderia acabar por aumentar os custos não só para a Coroa como para os povoados.

Isso não atrapalhou os padres de se instalarem e agirem. Receberam em Belém, como doação, “sessenta braças de terra denominado Porto de Tição”, mesmo lugar, em que, segundo Ferreira Reis, hoje é o antigo Arsenal da Marinha na cidade¹⁸, onde ergueram morada, o hospício de São Boaventura, demolido em 1714, por Ordem régia.

Também deram início ao trabalho de penetração no sertão e catequese dos indígenas, principalmente na fronteira com a Guiana Francesa, área onde a ameaça dos franceses era constante, da mesma forma que sua aliança com os índios era intensa. Aquela era uma área onde atuavam franciscanos de Santo Antonio e jesuítas. Nessa área, os capuchos da Conceição tiveram sucesso inicial, tanto que, segundo Arthur Cézár Ferreira Reis, ao solicitar à Coroa auxílio e escolta por parte das autoridades do Estado para proteção de seus missionários, o comissário da Província da Conceição facilmente a conseguiu.¹⁹

Um dos fatores determinantes no estabelecimento da Província capucha da Conceição na conquista foi o conflito com sua Província irmã, a de Santo Antonio. Dessa feita, a primeira divisão acontece, por Ordem da Coroa, em 1707, quando o

¹⁷ Araújo, António de Sousa. Antoninhos da Conceição: Dicionário de capuchos franciscanos. In: *Itinerarium*, Braga, n.º 153 (1995), p. 429.

¹⁸ Reis, *A conquista espiritual da Amazônia*, p. 47.

¹⁹ *Ibidem*, p. 48-49.

governador do Estado divide as aldeias pertencentes à Província de Santo Antonio entre esta e a outra casa franciscana, ficando os padres da Conceição com as Aldeias do Caiá, Conceição, Carajó, Marajó e Tuerê, além do convento de Santo Antonio, em São Luís.²⁰

Apesar de inicialmente haver uma concordância geral sobre a manutenção do acordo, logo os conflitos entre ambas as casas eclodem, o que resulta na retirada dos frades da Conceição do Pará, em Ordem régia de 1714, com o rei ordenando que cuidassem das missões do Maranhão. Os frades não aceitam essa medida, protestando contra ela, o que força a Coroa a revogar a Ordem régia anterior, promulgando uma nova, em 1715, devolvendo à Província da Conceição suas missões no Pará. Esses conflitos se prolongam por mais um tempo, mas sem conseqüências maiores, mantendo-se o status de 1715, com o diferencial de que, alguns anos após, os frades da Conceição construiriam em Belém, uma enfermaria, em substituição à que havia sido demolida, para o auxílio dos religiosos que vinham doentes do sertão.²¹

Seus aldeamentos eram: São João Batista de Caviana, no Cabo Norte, depois substituído pelo aldeamento de Uramucu (Aroaquizes, Curacuratis e Giramotas), próximo ao rio Jari, cujos índios eram destinados ao serviço de uma fortaleza próxima; ainda no rio Jari, próximo à confluência com o Amazonas, situava-se Santo Antonio do Jari (Guiapis), ponto de extrema importância dada sua proximidade com a colônia francesa; na ilha do Marajó, havia os seguintes aldeamentos: Santo Antonio do Acarajó, transferida para São Francisco de Goianá (Goianazes e Aruaques), era um aldeamento de donatários; Nossa Senhora da Conceição, também um aldeamento de donatários, era conhecida como missão dos Nhengaíbas, graças à nação que a compunha, depois nomeada como Ponta de Pedras; São Francisco do Caiá (Aruãs, Maraunus e Joatãs), ficava junto ao hospício de São Francisco, destinado ao serviço do transporte de carne para Belém e Imaculada Conceição do Caiá (Gujaras), aldeamento que deveria auxiliar no sustento do hospício de São Francisco do Caiá (não confundir com a Missão); Igarapé Grande (Aruãs, Sacacas e Maruanas), que depois se transformou na vila de

²⁰ Termo da divisão de capuchos de Santo Antonio e Conceição feita no ano de 1707. Anexo: Termo de Junta das Missões. Belém, 11 de dezembro de 1741. Livro dos Termos das Juntas de Missões (1759). In: Wojtalewicz, David Paul. *The "Junta das Missões": the missions in the portuguese amazon*. Tese de Mestrado, University of Minnesota, 1993, pp. 124-125.

²¹ Apesar das diversas negativas da Coroa, os capuchos da Conceição continuam tentando erguer esse convento ao longo dos próximos 10 anos, até quando lhes é permitida a construção do Hospício. Carta do rei D. João V para os oficiais da Câmara de São Luiz do Maranhão. Lisboa, 23 de junho de 1724. *APEM*, Livros da Câmara de São Luiz, Livro 10, Geral (1723-1736), fls. 21-21v.

Salvaterra; São Boaventura, que estava a serviço do hospício de São Boaventura, em Belém; próximo de São Luís do Maranhão e a serviço do Convento de Santo Antonio na cidade, ficava São João dos Poções (várias nações indígenas), depois nomeada Vinhais; por fim, à margem do rio Tuaré, afluente da margem esquerda do Amazonas ficava Santo Antonio do Tuaré, deslocado posteriormente para o Caiá e Imaculada Conceição do Tuaré (Tucujus, Manibas), criado como núcleo de resistência contra os franceses.²²

Os padres da Conceição se retiram do serviço nas aldeias, em 1755, por não aceitarem as transformações da política pombalina, se recolhendo ao convento de Santo Antonio em São Luís do Maranhão, até meados do século XIX.

Os Frades Piedosos

Das três casas franciscanas vindas ao Estado, a Província de Nossa Senhora da Piedade era a única que, ao menos inicialmente, não estava voltada para o projeto de conquista, só vindo para a colônia tardiamente, em 1693, a pedido do capitão-mor da fortaleza do Gurupá, Manoel Guedes Aranha.

Guedes Aranha teve uma série de conflitos com os jesuítas, que cuidavam do trabalho missionário na região, e impediam que tivesse acesso às aldeias de índios cuja redução o próprio capitão-mor havia custeado; tal situação obrigou o capitão a pedir a D. Pedro II que mandasse os frades da Piedade para substituir os inacianos, o que a Coroa permitiu, embarcando nove frades para a colônia, além de ordenar ao capitão-general do Estado do Maranhão para que construísse uma morada para abrigar os religiosos, que fora terminada em 1693: o convento da Piedade. Os Piedosos também fundaram, em 1706, o hospício de São José, nas cercanias de Belém, já que não podiam erguer um convento na cidade, graças à presença do convento de Santo Antonio, em Belém.

Apesar das dificuldades iniciais, dada sua falta de experiência no trabalho de catequese, os frades logo conseguem se firmar na conquista, inclusive estabelecendo laços de amizade com os capitães-mores Manoel Guedes Aranha e Hilário de Souza de

²² Fragoso. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará. pp. 138-140; Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, p. 91; Willeke. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, pp. 153-154.

Azevedo, cujo auxílio, principalmente financeiro, ajudou na permanência dos frades, laços estes que não vão se repetir no futuro, com outras autoridades coloniais.

Suas missões eram as seguintes: São José do Arapijó (Capunas, Mamins e Nambibares), situado na foz do rio Xingu; St.^a Ana de Atumã (Pariguís), nas mãos dos Piedosos até 1708, quando ocorre a morte de dois frades nas mãos dos aldeados, com a revolta contida, quem assume são os mercedários; Santa Cruz de Caviana, à margem esquerda do Xingu; Curuá-Manema (Tauiponás, Nambocoaras e Abarés), às margens do rio Curuá, perto de Surubiú (hoje, Alenquer); Santo Antonio do Gurupá ou Mariocahi (Tupinambás), próximo à foz do rio Xingu, ficava nas cercanias da fortaleza do Gurupá, auxiliando nas defesas do forte, bastião contra incursões estrangeiras no sertão. Junto à aldeia fora construído um hospício, que passou a ser um centro missionário para todo o Estado; Gurupatiba (Tapuiassus, Apamas, Gonçaris, Manaus e Juriparis), situado nas margens do rio homônimo, se tornou a vila de Monte Alegre; Maturu (Sumas e Torás), à margem esquerda do Xingu, próximo à sua desembocadura, se tornou vila com o nome de Porto de Moz; São João Batista (Babuís, Jamundás, Parucoatós e Uaboís), se tornou a vila de Faro; Santana de Pauxis (Pauxis, Arapiús, Coriatis, Candorizes, Mepuris e Janatuãs), próximo à fortaleza de Pauxis, auxiliava a mesma, que servia para a vigia de embarcações que subiam e desciam o rio Amazonas, tornou-se a vila de Óbidos; Santo Antonio de Surubiú (Abarés, Apamas, Orossans e Manaos), situava-se nas margens do rio homônimo, se tornou a vila de Alenquer; São João Batista de Tocantins (índios Tocantins).²³

Os capuchos Piedosos se mantêm ativamente na conquista até 1757, quando as missões religiosas são extintas na Amazônia pela política pombalina, conduzida na região por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sendo esta casa franciscana expulsa para o reino, à mesma altura que os jesuítas.

²³ Frei Hugo Fragoso se refere a mais duas missões: Parajó e Quiriri, mas nem o frade tem informações precisas sobre estas aldeias, nem os outros autores a citam, então preferimos somente citá-las em nota. Fragoso. *Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará*. pp. 135-137; Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, p. 89; Willeke. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*, p. 152.

Domina Paupertas: a pobreza e a historiografia sobre os frades

Ordem dos Frades Menores, os frades mendicantes, os pobres filhos de Cristo, são várias as denominações usadas para nomear os franciscanos, porém, a maioria delas possui um elemento em comum: a referência à *Domina Paupertas*, à “Dama Pobreza”. Que elemento é este que está profundamente presente na história franciscana? Quanto de fato a pobreza é praticada, literalmente, pelos capuchos, como franciscanos que são, e como essa prática é vista pela historiografia que analisou sua presença no Brasil e principalmente na Amazônia?

Essas perguntas são fundamentais, pois, muitas vezes, é a partir do ideal de pobreza e simplicidade que os frades franciscanos são vistos, seja por seus detratores ou por seus defensores, seja por seus contemporâneos; a noção de pobreza no cerne da Ordem franciscana é constantemente levada em conta, até mesmo por se fazer elemento presente e fundante na Regra de São Francisco de Assis.

Dentro da historiografia sobre os padres, isso não se faz diferente. O ideal dos padres de vida simples e pobre é, por diversas vezes, uma constante, que acaba por criar determinadas tendências dentro das diversas análises historiográficas sobre os frades, onde

Tudo se exagera. Exageram-se-lhes as riquezas e rendimento; exageram-se-lhes os pecados e defeitos, o tipo de vida, o trabalho a relaxação a mendicância. Como se eles não fossem de carne e osso e descendentes de outros portugueses, sujeitos de virtudes e defeitos.²⁴

As imprecisões a que o autor se refere estão presentes em grande parte das obras produzidas sobre o apostolado dos frades não só no Maranhão, mas no Brasil; muitos desses trabalhos, utilizam essa pobreza como centro de seus argumentos, outros deixam-se conduzir pelos ideais franciscanos de simplicidade e humildade, tratando os padres como se estivessem inteiramente encaixados nesses ideais, sem a necessidade de reinterpretá-los de acordo com suas necessidades; senão vejamos.

Jaime Cortesão, em sua série de textos, publicada na obra *Introdução à História das Bandeiras*, discute a essência da relação e dos conflitos entre jesuítas e colonos, indo além da problemática da mão-de-obra indígena, avaliando as singularidades das instituições seculares coloniais e da própria Companhia, e dos interesses díspares destas, onde as pretensões jesuítas, autônomas, paralelas, e imbuídas de teor teocrático, iam de

²⁴ Araújo. *Antoninhos da Conceição: Dicionário de capuchos franciscanos*, p. 418.

encontro aos interesses dos moradores, sendo essa incompatibilidade a real justificativa para os constantes confrontos entre jesuítas e colonos.

É no interior dessa dicotomia jesuíta-colono, que o autor trabalha o papel do que ele chama de “franciscanismo” na formação não só do Brasil como nação, mas no caráter do próprio colonizador português, que herdaria das virtudes da cavalaria medieval e do próprio franciscanismo, igualmente pertencente ao universo medieval, a “humildade e a tolerância”, além de “realizar a Cristo na Terra” virtudes estas repassadas ao morador, e que serviriam de oposição à “busca pela glória” dos jesuítas. Essa oposição se reflete também na idéia de que cada uma das facções representaria um diferente ideário político. No caso, os franciscanos, imbuídos de um “discurso liberal”, representariam a democracia, confrontada pela “teocracia”, representada pela Companhia de Jesus.²⁵

Essa construção imaginária de Cortesão sobre os frades advém da própria imagem de pobreza e simplicidade como símbolos da Ordem franciscana. A humildade franciscana, que o português (ou brasileiro) teria herdado do franciscanismo, faria frente ao jesuitismo, cujo principal mote seria a conquista da glória através da grandeza e opulência de suas missões, e do seu poder.

Esta visão da relação entre franciscanos e jesuítas vai refletir também no modo como Cortesão percebe a oposição feita pelos moradores aos inacianos. Esse confronto espelha “em grande parte, o antagonismo de espírito e processos que opõe uma à outra, as duas Ordens”.²⁶ Ou seja, se o colonizador havia sido inspirado pelo espírito do franciscanismo, se os portugueses tinham em sua formação as “virtudes franciscanas”, então nada mais natural do que oporem-se ao inimigo jesuíta. Seguindo essa lógica, Cortesão defende as autoridades coloniais como “defensores da liberdade” contra os jesuítas escravistas. Obviamente, o autor não levou em consideração os interesses escravistas dos moradores, além de todas as disputas ocorridas em torno da administração dos índios, pois esses moradores também entraram diversas vezes em choque com os capuchos, por estes padres possuírem igualmente o controle de missões.

Além de Cortesão, Domingos Antonio Raiol também vê nos frades homens humildes, seguidores do voto de pobreza e aqueles que realmente cumpriram seu dever apostólico graças a esse voto.

²⁵ Cortesão, Jaime. Brasil de Santo Inácio ou de São Francisco. In: *História das Bandeiras*. Lisboa, Portugália Editora, s.d., vol. II (Obras Completas de Jaime Cortesão), p. 245.

²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 246

Excetuados os religiosos da Piedade, de Santo Antônio, da Conceição da Beira e Minho, que viviam de esmolas e nunca quebraram o voto de pobreza, todos os outros [jesuítas, carmelitas e mercedários] deixaram-se arrastar pela ambição sórdida de riquezas, parecendo mais mercadores do que homens da Igreja.²⁷

Raiol refere-se aqui principalmente à questão da administração das missões e à catequese dos indígenas, além das disputas entre missionários e moradores em torno do controle dos trabalhadores indígenas.

É dentro desse embate que o Barão do Guajará percebe, durante o século XVIII, as acusações feitas aos padres jesuítas (diferenciando estes dos padres contemporâneos de Viera, incluso o mesmo), carmelitas e mercedários, culpados de exploração da mão-de-obra indígena e de enriquecimento próprio através do trabalho dos índios.

Quando percebe essa situação de exploração dos índios pelos missionários, Raiol a coloca como um sinal da decadência dos aldeamentos. Antes vistos como defensores, agora os missionários, ao explorarem a mão-de-obra indígena para lucro próprio, corrompem-se, decretando o início da degradação das aldeias. Essa percepção do Barão de Guajará sobre jesuítas, carmelitas e mercedários é importante, porque assim ele vai opô-los aos franciscanos, que segundo o próprio Raiol, viviam de esmolas e por consequência não enriqueceram, já que não se valiam da exploração ilícita da mão-de-obra indígena.

Sabemos que, em seus escritos, Raiol deve ter sofrido influência dos frades de Santo Antonio, que se mantiveram na região até meados do século XIX, além antijesuítismo, tão em voga naquele século, porém não podemos ignorar o uso da “Dama Pobreza”, como símbolo utilizado pelo Barão do Guajará para posicionar os capuchos como humildes servos de deus, defensores dos índios.

A presença do ideário da pobreza franciscana encontra-se também presente em trabalhos mais recentes, como na produção historiográfica oriunda da CEHILA (Comissão para a História da Igreja na América Latina). Influenciada pela Teologia da Libertação, e tendendo a uma história marxista da Igreja, essa produção vai entender a ação missionária como um processo escravo do mercantilismo europeu, a serviço das pretensões expansionistas das monarquias européias, e, no caso da Amazônia colonial, especificamente, das ambições colonialistas e escravistas do trono português. Porém, os

²⁷ Raiol, Domingos Antonio. A catequese d Índios no Pará. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo II, 1968, p. 132.

missionários, e mais especificamente os jesuítas, não tiveram um papel passivo nesse contexto.

Assim, que papel poderiam ter os frades nessa historiografia? É a dama pobreza que conduz a construção da imagem franciscana, sendo os frades então atrelados ao projeto colonial português.

Temos com isso a obra *História da Igreja no Brasil*, escrita em conjunto entre Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Klaus Van der Grijp e Benno Brod.²⁸ Nesse primeiro volume, que trata sobre o período colonial, a ação missionária e eclesiástica no Brasil é analisada através dos processos de construção da identidade religiosa da sociedade colonial na América portuguesa.²⁹

No interior desse processo de construção de identidades, os franciscanos são vistos a partir de sua obrigação com a pobreza. Por viverem de esmolas, e não poderem aceitar as doações de latifúndios (principalmente durante século XVIII), que construíam a riqueza das outras ordens, além de constituir seu sustento, os capuchos dependiam única e simplesmente do auxílio da Coroa (além de esmolas), a qual, através da instituição do padroado régio, mantinha o controle sobre a ação dos missionários, e principalmente, dos franciscanos.³⁰

Essa submissão dos frades à Coroa os tornava os perfeitos representantes do Imperialismo Português na colônia, pois se veriam obrigados a adotar a concepção de que a evangelização pressupõe o controle sobre o evangelizado. Para concretizar o plano de catequese, era necessário subjugar o alvo desse processo. Esse era o ideal de

²⁸ Hoornaert, Eduardo et alli. *História da Igreja no Brasil (primeira época)*. Petrópolis: Vozes/ Ed. Paulinas, 1992.

²⁹ O volume estudado foi elaborado por Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi.

³⁰ Charles Boxer nos dá uma descrição precisa dos privilégios concedidos à Coroa portuguesa pelo papa, através do padroado régio: os monarcas ibéricos foram autorizados pelo papado: a) a erigir ou permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitérios dentro da esfera dos respectivos patronatos; b) a apresentar à Santa Sé uma curta lista dos candidatos mais convenientes para todos os arcebispados, bispados e abadias coloniais e para as dignidades e funções eclesiásticas menores, aos bispos respectivos; c) a administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e a rejeitar as bulas e breves papais que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da Coroa. Estes privilégios significavam [...] que todo o sacerdote, da mais alta à mais baixa categoria, só poderia exercer o cargo com a aprovação da respectiva Coroa e que dependia dessa Coroa para o apoio financeiro. Boxer, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989, p 100.

evangelização pensado pela Coroa portuguesa³¹, e os frades como súditos do rei, deveriam encaixar-se neste projeto.

Para Hoornaert, a liberdade de ação dos missionários seria fundamental, uma condição preliminar para alcançar a liberdade dos índios. Como os frades franciscanos estariam em condição de submissão à Coroa, com sua atuação limitada graças às restrições impostas pelo padroado régio e por seu voto de pobreza, então estariam bem distantes de constituir o perfil necessário ao missionário para a defesa da luta do indígena contra as ambições escravistas dos moradores.

É claro que, dentro da própria CEHILA, existem considerações sobre outros fatores para a suposta inserção dos frades capuchos no sistema colonial, e sua submissão ao padroado. Um desses fatores seria a ausência, por parte dos capuchos, de um plano elaborado de catequese e estruturação da Ordem na colônia, o que fazia com que os frades fossem conduzidos pelo projeto civilizador régio. Eles teriam se adequado ao projeto português de colonização, inserindo-se assim “como parte integrante do plano de dilatação da fé e do Império”.³²

Contudo, apesar de levar em conta esses distintos fatores, não é possível negar a importância que o aspecto do “voto de pobreza” conquista como condutor da dependência e da submissão ao padroado, papel este que a produção da CEHILA acaba por criar dos padres em relação à Coroa. Eduardo Hoornaert afirma que “os franciscanos aceitaram missões nas quais os jesuítas não eram mais aceitos, eles se identificavam mais com o sistema colonial português”.³³

A pobreza também é enfatizada pelo padre Venâncio Willeke (OFM), porém, o frei via nesse elemento uma espécie de vantagem para os frades no que tange à relação com o indígena

Mais que os conselhos e admoestações, era a vida dos missionários que causava profunda impressão sobre o seu rebanho espiritual. Principalmente a pobreza e o desapego dos franciscanos devia contrastar com a insaciável cobiça dos colonos e os altos tributos que outras Ordens missionárias pediam para seu sustento e o da missão. O natural desapego do silvícola adquiria

³¹ Hoornaert. Primeiro Período: A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*, pp. 26-27.

³² Fragozo. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará, p. 122

³³ Hoornaert. *op. cit.*, p. 71.

assim, pelo exemplo cristão dos seus guias franciscanos, um sentido mais nobre.³⁴

A pobreza então é tratada como uma forma de identificação entre os índios, que possuiriam um estilo de vida simples e sem grandes luxos, com os franciscanos atrelados a um voto de pobreza que lhes permitiria igualar-se à simplicidade indígena, além de torná-los dignos da admiração do nativo

a capacidade de adaptação dos franciscanos a qualquer ambiente, por pobre que fosse, inspirou aos filhos da selva sincera admiração para com esses frades, dispondo-os destarte para com os motivos sobrenaturais que devem prevalecer na vida cristã.³⁵

Em outras palavras, práticas franciscanas, conduzidas principalmente pelo fio da pobreza tornavam estes padres dignos da admiração do indígena. Outras práticas exercidas pela Ordem também causavam o mesmo efeito, como é o caso da flagelação, introduzida pelos frades, e vista pelo índio como uma prova de coragem e valentia, afastando-se de seu sentido original, católico, de penitência.

Assim, para Venâncio Willeke, apesar dos “mal-entendidos” que pudessem vir a ocorrer de um ou outro lado (como o exemplo citado acima), a pobreza não só era algo profundamente presente na vida franciscana, como podia servir de instrumento para a catequese, pois poderia ser um elo com o indígena, já que por meio da pobreza e da simplicidade, seria possível um diálogo entre dois mundos distintos.

Já para outro franciscano, também historiador da Ordem, frei Mathias Kiemen (OFM), o voto de pobreza está mais próximo de um nênese para as missões franciscanas, pois representava o maior desafio que os frades poderiam possuir, impedindo seu sustento ou mesmo o sustento da missão, chegando ao ponto de, por vezes, impedir a continuidade de ritos sacros

O maior inconveniente (...) para o trabalho dos Franciscanos no Maranhão era a pobreza. Franciscanos, por causa de seu voto especial de pobreza que os proibia de usar do dinheiro ou seu acúmulo de propriedades, o que teria pago suas necessidades, eram particularmente dependentes da ajuda régia através do período colonial, e quando essa ajuda não vinha, ou atrasava, como durante os primeiros anos, eles eram literalmente reduzidos à penúria. As queixas de Frei Cristóvão referentes à pobreza eram particularmente consideráveis. (...) A promessa do Rei de pagar seu salário em gêneros, em roupa e vinho para a missa e as outras coisas necessárias, não havia sido

³⁴ Willeke. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. pp. 64-65.

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 65.

mantida. (...) O ápice da pobreza foi alcançado em 20 de janeiro, 1627, quando, (...) os Frades não tinham nem mesmo o vinho para a Missa.³⁶

Para frei Mathias, sob tais circunstâncias os frades não poderiam continuar seu trabalho apostólico na região do Maranhão, sendo este o principal motivo do fracasso inicial de suas missões na colônia.

Apesar de perceber as várias disputas políticas em que os franciscanos haviam se envolvido naquele período inicial da conquista do Maranhão, disputas estas protagonizadas principalmente por frei Cristóvão de Lisboa e que giravam em torno do uso dos índios como escravos pelos moradores, e inclusive analisar esses conflitos, Kiemen não os entende como foco central do enfraquecimento inicial dos frades na região. Quem assume este papel, para o autor, é o voto de pobreza franciscano.

Similar a esse discurso, encontramos a obra de Maria Adelina Amorim, que, apesar de ter um sentido parecido ao discurso produzido pela CEHILA, segue numa direção contrária. Em sua obra *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos* (2005), a autora tem como objeto de análise a presença dos capuchos de Santo Antonio no Maranhão na primeira metade do século XVII, porém, fazendo observações e apontamentos da continuidade dessas missões durante os séculos vindouros.

A obra parte do ponto de ruptura da Ordem franciscana, ruptura esta conseqüência da série de cismas e dissidências que a Ordem sofreu ao longo dos séculos XIII e XIV, e que acabou por gerar as correntes do “Conventualismo” e da “Observância”, sendo esta última a que nos interessa, pois é a corrente que contém a três Províncias capuchas presentes no Maranhão e Grão-Pará (Santo Antonio, Piedade e Imaculada Conceição). Além do mais, os Observantes “eram pela observância integral da Regra, e neles impunham-se a austeridade e a pobreza”.³⁷ Com isso, entendemos que Amorim é profundamente influenciada pela idealização dos padres franciscanos como frades mendicantes, seguidores fiéis do voto de pobreza, motivo que haveria de trazer dificuldades extremas no trabalho apostólico da Ordem, na colônia portuguesa:

A questão dos meios de subsistência dos Franciscanos Capuchos foi crucial no desenvolvimento das missões e nas dificuldades com que a Ordem contou

³⁶ Kiemen, Mathias. *The indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington D. C.: The Catholic University of America, 1954, p. 38.

³⁷ Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, p. 64.

para conseguir assegurar a continuidade da sua tarefa evangélica. Sem outros recursos que não fossem os subsídios régios (...) os capuchos dependiam de esmolas aleatórias.³⁸

O voto de pobreza não só traria problemas ao apostolado dos capuchos, mas também dificuldades para sua estruturação e permanência na colônia, além é claro de diferenciá-los das outras ordens regulares, pois os frades mendicantes não poderiam, segundo sua regra, ter acesso a nenhum produto que pudesse vir a ser comercializado, ou que pudesse gerar algum tipo de lucro:

Este aspecto da regra franciscana impedia-os de criar a sua própria autonomia financeira, e de ter uma independência em relação aos poderes régios, às autoridades locais e à boa vontade dos colonos. O facto de não poderem possuir bens de raiz ou de produzirem qualquer produto passível de ser comercializado não permitiu a expansão de actividades produtivas, quer agrárias, quer manufatureiras, pelo menos em escala lucrativa.³⁹

Similar ao discurso da CEHILA, Amorim acaba por tornar os frades, graças a seu voto inviolável de pobreza, como funcionários régios, dependentes do padroado, porém muito menos inseridos no projeto do sistema colonial, pois além de ter voz atuante contra os abusos feitos pelos colonos aos índios, não poderiam ter acesso à riqueza gerada pela sua exploração. Para a autora, não só os frades, mas os missionários de um modo geral, ao mesmo tempo em que estariam comprometidos com o projeto colonial e a ordem instituída, eram representantes “da ordem divina e da mentalidade cristã, ideal e doutrinariamente opostas” às ambições colonialistas daquele sistema, e como representantes de tais ordens, deveriam possuir papel ativo contra os intentos do colonialismo.

•

Esse ideal de pobreza, presente em diversas obras, é passível de contestação? Obviamente que a pobreza faz parte da formação franciscana, mas até onde podemos entender que tal ideal fora mantido íntegro, no sentido mais literal que a palavra *pobreza* possa vir a ter, ou ao menos observado com frequência, pela Ordem ao longo de sua história, sem ser relativizado?

Mesmo Maria Adelina Amorim cita as diversas transformações acontecidas no seio da Ordem Franciscana, principalmente ao longo dos séculos XIII e XIV, que estavam diretamente relacionadas à pobreza franciscana:

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 143.

³⁹ *Ibidem*.

Rigorosos na sua conduta, iniciaram uma rápida expansão, mas acabaram por subverter o caráter inicial do movimento, já que os pedidos feitos sucessivamente aos Papas os ia livrando do rigor da Regra. (...) Rapidamente a regra de ouro da pobreza, humildade e mortificação se perdeu e a Ordem iniciou o processo da “conventualidade”, organizando esquemas de sobrevivência, baseados na detenção de propriedades e rendas.⁴⁰

Logo após a autora assume que essas transformações acabam por levar a um movimento de reforma na Ordem, que teve por consequência a manutenção da observância estrita do voto de pobreza franciscano.

O processo de “subversão” da doutrina da regra, ao qual Amorim se refere, está diretamente ligado aos conflitos entre as duas facções franciscanas que, no final do século XIII e primeira metade do XIV, pelem pela supremacia dentro da Ordem: aqueles conhecidos como a Comunidade (o Partido da Ampla Observância), e os chamados Espirituais. Antes de prosseguir, é preciso fazer alguns breves esclarecimentos sobre esses eventos, ocorridos ainda na fase medieval dos franciscanos.

Nachman Falbel, em sua obra intitulada *Os Espirituais Franciscanos*, dissecou esse conflito, tentando compreender argumentos históricos e teológicos de cada um dos lados, além das profundas transformações que essa batalha causou dentro da Ordem Franciscana e no seio da Igreja Católica medieval.⁴¹

Logo após a morte de São Francisco, assume como ministro geral da Ordem o vigário Elias de Cortona, trazendo consigo uma série de modificações para a confraria, como aceitação de doações e ricos presentes concedidos pela Igreja aos frades, doações de terras e a construção de luxuosos e confortáveis conventos. Apesar de uma série de distúrbios durante seu governo – Elias é deposto, depois retorna ao generalato em 1232, sendo deposto novamente em 1239 – provocados por grupos que desejavam a manutenção da regra primitiva, Elias havia conseguido impor aos franciscanos, modificações profundas em sua regra rígida, relativizando o conceito de pobreza original da Regra escrita por São Francisco, tornando mais amenas as condições de vida dos frades, se comparadas ao período em que Francisco estava vivo e na administração da Ordem.

Segue-se ao governo de Elias uma crise constitucional na administração da congregação franciscana, com rápidas passagens de diversos ministros gerais, alguns

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 63.

⁴¹ Falbel. *Os Espirituais Franciscanos*. .

defendendo a permanência da Regra e outros defendendo as modificações implementadas. Somam-se a isso as diversas bulas papais, que reinterpretavam a Regra de São Francisco de Assis de acordo com as conveniências e interesses de quem se encontrava no trono de São Pedro. Entre essas mudanças estaria a doação de terras – sendo decidido que as terras pertenciam à Igreja, cabendo aos frades o seu uso⁴² – a não obrigatoriedade da obediência ao testamento de São Francisco e até mesmo a adoção do capucho, considerado um luxo pela facção dos Espirituais.

Em meio a esse turbilhão de idéias, crenças, ideologias e interpretações da Regra, nascem as duas facções que disputam o controle: a Comunidade ou Conventuais, que defendiam as diversas interpretações dadas pelos Papas e as modificações implementadas pelas bulas; e, em menor número de representantes, os Espirituais, defensores da pobreza e ideais primitivos de Francisco, que diziam ater-se à Regra e ao testamento do santo, e que foram, por diversas vezes, acusados de heresia.

Surge, portanto, no núcleo da Ordem, uma facção (os espirituais) que procura combater as transformações que os franciscanos haviam sofrido, e que influenciaram profundamente sua interpretação da Regra da Ordem, até mesmo pelo próprio contexto histórico em que a própria Ordem se encontrava. Sobre essa mudança de contexto, Falbel afirma que

Em todo o tempo que o movimento se limitou a uma pequena comunidade (...) que vivia subordinada a uma disciplina natural emanada da personalidade extraordinária de seu fundador e inspirador, teve (...) a possibilidade de conservar seus princípios. Com a expansão do movimento, o crescimento do número de irmãos, com a ramificação por lugares longínquos, de difícil acesso (...), levou a enfraquecer o contato íntimo existente na comunidade primária da Porciúncula.⁴³

Sobre as transformações que a Ordem se vê obrigada a assimilar para estas mudanças Falbel argumenta que

A nova amplitude do movimento obrigou a criação de um quadro orgânico, com um poder centralizador, que acabou exigindo de si mesmo estabilidade e fixação. A supervisão, difícil na geografia medieval, passou a ser um instrumento de imposição do poder central (...). Difícil, portanto, nestas condições, manter a pureza dos princípios. Em uma organização ampla, o fundamento econômico impõe-se com maior facilidade e o movimento passa a ser rico, principalmente quando a Ordem torna-se popular e passa a receber

⁴² Pela Bula *Exit qui Seminatus*. *Ibidem*, p. 109.

⁴³ Falbel. *Os Espirituais Franciscanos*, p. 195.

as doações típicas do homem medieval, que quer assegurar salvação para sua alma no mundo *post-mortem*.⁴⁴

Ora, sabemos que as condições da confraria dos franciscanos, citadas neste processo são bastante similares àquelas advindas com o movimento das expansões marítimas e a formações do império português no Novo Mundo, isso sem contar o quadro imposto pelas guerras de religião e pelo protestantismo, havendo assim uma modificação profunda do contexto histórico da Europa medieval para a América portuguesa colonial – incluída aí a Amazônia. Assim, durante o processo de expansão da Ordem Franciscana pela Europa medieval e pela Terra Santa, já parecia necessária uma série de modificações na interpretação da regra e no próprio *modus operandi* apostólico da Ordem.

Por analogia, podemos admitir que – com os ventos da expansão marítima – transformações semelhantes surgiram. Junto às numerosas Províncias, vêm a necessidade maior de expansão do poder da fé católica, erigida a um patamar diferenciado com parte da cristandade sendo absorvida pelo protestantismo, a descoberta de novas “civilizações ou seres humanos” (consideradas pelos europeus como bárbaros e que poderiam ser assimilados por aquela expansão), além é claro das ambições mercantilistas da Coroa portuguesa, de quem os missionários eram considerados como funcionários régios. A partir desse contexto, é possível tratar o ideal da pobreza como um elemento que provavelmente tenha sido relativizado e reinterpretado para as condições necessárias à estruturação da Ordem nas conquistas, e não como uma estrutura firme e incontestada, a qual não permitia uma expansão do poder econômico e social dos capuchos; aliás, poder e influência são elementos nítidos nas fontes.

Além do mais, é possível afirmar que muito do imaginário medieval ainda encontrava-se presente na cristandade da era dos impérios coloniais, e principalmente no imaginário português. Um elemento dessas crenças era o temor que o cristão possuía da ira divina, além da constante busca pela salvação de sua alma, o que implicava, assim como no mundo medieval, na insistência pela presença dos frades. Estes auxiliavam nas tropas e na redução dos índios – além do mais, não eram úteis só na salvação das almas,

⁴⁴ Idem, *Ibidem*.

mas também na “salvação do corpo” daqueles que os procuravam⁴⁵ – ou seja, no processo de expansão da colônia. Em resposta, os frades recebiam doações dos moradores, muitas vezes com bens considerados “de raiz”, além de manter o controle da administração das missões e de toda sua produção (junto com outras ordens missionárias).

Tratando sobre as dificuldades que os franciscanos Piedosos vieram a passar em sua vinda à colônia, Arthur Cezar Ferreira Reis, por exemplo, cita o auxílio que estes frades receberam para enfrentar tais dificuldades durante sua presença no Maranhão, o que englobava doações em dinheiro (proibidas pela regra de São Francisco), além de auxílio do próprio capitão-mor, Manoel Guedes Aranha

Entre as amizades com que contaram, teve vulto especial a do capitão-mór Hilário de Souza de Azevedo, que ao, falecer, lhes deixou em testamento “huma ermida que fabricou em pouca distancia da Cidade do Pará, para junto dela fazerem enfermaria para os doentes que viessem do certão, com obrigação de sua mulher os sustentar enquanto viva e de lhes fazer cazas em que assistão sempre dous Religiosos, e por morte de sua mulher cincoenta mil reis todos os annos para a sua ordinária”. D. Pedro II, informado do assunto, mandou que o Capitão General houvesse por legal o testamento, ordenando que permitisse na execução da parte relativa à enfermaria do mesmo modo que mandava cercar os frades de facilidades e conforto em Gurupá.⁴⁶

Essa necessidade de reinterpretar regras e costumes da Ordem também é mostrada por Janice Theodoro. A autora, baseada nos escritos de frei Bernardino de Sahagún, afirma que a necessidade de aceitação de determinados luxos em suas igrejas se dava pelo estilo de catequese adotada por aqueles religiosos. Esse método transformava

a prática cotidiana de determinadas formas de vida em exercícios de imitação, ou ainda, a repetição de determinados ritos cristãos em difusão do conhecimento da fé cristã. Nesse sentido, foi necessário aos franciscanos, cujo voto de pobreza caracterizava a Ordem, ostentarem o luxo em suas igrejas. Esse exercício de imitação introduzia os índios na prática da *representação*, tornando-a importante instrumento de comunicação intercultural.⁴⁷

⁴⁵ Nos próximos capítulos veremos como a relação dos frades era profundamente tensa com as autoridades coloniais, e mesmo com famílias consideradas influentes, graças às relações que mantinham com criminosos, renegados, e muitos indivíduos considerados proscritos, inclusive protegendo-os.

⁴⁶ Reis. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus, p. 43.

⁴⁷ Theodoro, Janice. *América Barroca: Temas e Variações*. São Paulo: EdUSP/Nova Fronteira, 1992, p. 92.

É interessante lembrar aqui sobre o uso dos símbolos pelos conquistadores. Para a autora, os símbolos que remetiam à sociedade europeia seriam uma forma de erguer no Novo Mundo algo similar. Já que os frades se utilizavam bastante desse conjunto simbólico em sua catequese, não poderiam afastar-se completamente de determinados luxos, como os citados por Theodoro.

Em outras palavras, poderia ser assumido aqui que estar comprometido com a *Dama Pobreza* deveria ser uma condição do indivíduo, não necessariamente da Ordem que, como representante da Igreja, poderia vir a possuir bens de acordo com suas necessidades, o que parece na verdade uma releitura do conceito de pobreza, presente à Regra, de acordo com o contexto em que aqueles religiosos encontravam-se.

Não pretendo aqui desconstruir completamente a idéia de pobreza, imputando aos frades mendicantes a pecha de “ricos mercadores”, como muitas vezes os moradores brancos querem fazer parecer. Veremos que as Províncias franciscanas, na conquista, angariavam posses, utilizando-se da produção de suas missões para o lucro, que na melhor das hipóteses, era utilizado para seu sustento, como é admitido pelos próprios frades em diversos momentos, contrariando a historiografia, e fazendo com que estes religiosos não dependessem somente de esmolas dos moradores ou da boa vontade da Coroa.

Dessa forma, é importante perceber que o conceito de pobreza foi profundamente reinterpretado e reinventado, de acordo com as necessidades e os desafios que o processo histórico impunha àqueles frades; isto é, trata-se de perceber sua historicidade, para que possamos compreender os frades como homens de seu tempo, e não como monumentos a São Francisco de Assis, como muitas vezes alguns aspectos da historiografia fazem parecer.

O cisma franciscano: as aldeias em disputa, um caso exemplar.

Um dos aspectos mais importantes a ser analisado dentro do quadro de religiosos regulares e seculares vindos para a colônia é a sua heterogeneidade. As rivalidades entre clero secular e regular, as disputas entre as diversas ordens missionárias, a independência em relação a Roma, e mesmo a relação contraditória com a Coroa portuguesa, mostram uma diversidade muito grande de projetos, atores e objetivos, no seio dos representantes da Igreja na conquista. Isso indica que não é possível falar de “uma Igreja” ou de “a Igreja”, durante a colonização, não havendo uma unicidade nem

harmonia dos agentes dessa instituição; pelo contrário, temos projetos e distintas formas de condução desses projetos diferenciados; por mais que houvesse padrões estabelecidos pelo poder central, o trono português, eles não necessariamente eram seguidos ou se o fossem, poderiam ser feitos de forma peculiar a cada grupo.

Essa é uma perspectiva importante, pois a partir dela podemos observar que as Províncias franciscanas na conquista, apesar de pertencerem à mesma Ordem, não agiam em uníssono, umas com as outras; ao contrário carregavam consigo rivalidades, contenciosos, disputas. Essas rivalidades eram formas que encontravam de inserção na sociedade colonial, formando alianças com os mais diversos grupos em busca de proeminência.

Caso exemplar é o da cisão da Província de Santo Antonio e a criação da Província da Imaculada Conceição (1705 em Portugal; 1706, no Estado do Maranhão e Pará), que implicou inclusive na divisão das missões: aos de Santo Antonio coube nove das antigas aldeias e, aos da Conceição, sete.

É importante afirmar que estas casas franciscanas, a despeito do fato de terem sido irmãs num passado recente àquele momento, criaram muitos atritos entre si, tendo como principal motivo suas áreas de jurisdição – aliás, principal motivo da maior parte das animosidades que as ordens missionárias tinham entre si. Esses atritos entre padres de Santo Antonio e da Conceição aconteceram tanto antes como depois de feita a nova repartição de missões para ambas as ordens, em 1715.⁴⁸

Entre os anos de 1713 e 1714, por exemplo, os padres da Conceição, ignorando ordem régia para que ficassem aquartelados somente na cidade de São Luís, enquanto os frades de Santo Antonio ficariam em Belém, decidiram construir um convento nesta cidade. Esta situação implicou uma série de problemas, que vai muito além de uma mera rivalidade entre as duas Províncias. Um destes problemas é a construção e manutenção do futuro convento, que, segundo o rei, exigiria um maior dispêndio de gastos, inclusive ocupando mão-de-obra indígena, que poderia estar sendo utilizada a serviço dos moradores. Em outras palavras, com mais conventos, os moradores seriam privados

⁴⁸ Carta do Rei para o governador do Maranhão. Lisboa, 1 de março de 1715. *ABAPP*, tomo I (1902), p. 143, doc. 101. Nessa carta, o rei ordena ao governador que as missões pertencentes aos missionários da Conceição, e que lhes haviam sido tiradas por Ordem do próprio D. João V (de 1706), lhes fossem devolvidas.

de usarem o serviço dos índios, de que os ditos religiosos só usam para suas granjearias, mas ainda de terem com que se sustentem comprando-lhe o que podiam ter se a repartição dos índios fosse feita com aquela igualdade que tenho resoluto.⁴⁹

Outro ponto discutido pelo rei é sobre os índios que se retiravam de umas aldeias para as outras, sendo que este fluxo de aldeados podia vir a causar problemas entre as casas capuchas, que perderiam o controle dos seus catecúmenos. Essa questão iria perdurar até 1715, quando o rei ordena, em definitivo, que as missões do Pará pertencentes aos padres da Conceição e de onde se viram removidos em 1706, lhes fossem devolvidas, pois os capuchos de Santo Antonio não poderiam administrá-las com eficiência, levando em conta seu pequeno número. Aqui já é possível perceber a disputa pelo trabalho indígena, e o poder da Coroa tentando mediar essa disputa, de forma a não permitir que os índios necessários à manutenção da colônia deixassem de ser cedidos aos moradores pelos missionários.

Disputas por distritos e pela administração de aldeias eram, sem dúvida, as questões que mais permeavam a relação de ambas as Províncias. E justamente estas disputas seriam decididas pela Junta das Missões. Tanto no que tange à proibição da construção de conventos nas respectivas áreas de cada Província, quanto à divisão final das missões para cada uma delas, a Junta estará envolvida, dando seu parecer final, inicialmente a favor dos missionários da Conceição, daí a documentação produzida por este órgão, ser importante para a análise dos conflitos entre as facções antoninas.

É o caso, por exemplo, da disputa judicial em que ambas as Províncias franciscanas estavam envolvidas, relacionada à construção, na região do Igarapé Grande, de uma aldeia, chamada Santa Ana, erigida pelos frades de Santo Antonio. A contenda toda girava em torno da construção dessa aldeia e de um hospício, ambos criados numa área onde havia dúvidas se pertencia ou não à jurisdição dos frades da Conceição.

Em um requerimento, em que o presidente das missões da Província da Conceição solicita que se enviem as cópias de documentos que dizem respeito ao contencioso, podemos observar melhor o quadro geral deste conflito.⁵⁰

⁴⁹ Carta do Rei para o governador do Maranhão. Lisboa, de 6 de fevereiro de 1713. *ABNRJ*, vol. 67 [1648], p. 113.

⁵⁰ Requerimento do presidente das missões da Província da Conceição. Ant. 1734, 12 de julho. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 21, D. 2193.

O primeiro documento é a sentença do governador José da Serra, onde este trata da construção da aldeia de Santa Ana pelos frades de Santo Antonio, próxima demais, além da fronteira do Igarapé Grande, da jurisdição dos religiosos da Conceição. E para evitar que se misturassem os índios de uma ou outra Província, essa aldeia não deveria ser erigida. Essa sentença tem a resposta de frei Francisco da Rosa, onde este afirma que o sítio em que se tentava construir a nova aldeia pertencia aos índios sujeitos aos padres de Santo Antonio e não aos índios sujeitos aos religiosos da Conceição.

Temos então a resposta do comissário da Conceição, onde este afirma que são inverídicas as afirmações de frei Francisco da Rosa, que afirmaria tais argumentos por ter alguns índios com lavouras naquelas terras, que são adjacentes às terras da aldeia da Conceição. O frade da Conceição afirma que isso acontece não porque os índios sujeitos aos capuchos de Santo Antonio sejam donos das terras, mas graças à falta de ambição dos índios sujeitos aos de sua Província, que permitiriam outras nações cultivando em suas terras. Além do mais, continua o frade, mesmo que alguns desses índios da outra Província tenham direito aquelas terras, ainda assim seria muito diferente de se construir uma aldeia nova ali, até mesmo pelas “inconveniências” citadas pelo governador, como misturar índios de nações diferentes, o que estimularia a prática de seus ritos pagãos, e mesmo bebedeiras. Encerra pedindo que o rei decida, e que lhe seja informado pelo governador geral.

Apesar dos apelos do frade de Santo Antonio à Coroa, o próprio governador já havia tomado a decisão, e concorda com o comissário da Conceição, afirmando que, como antes as Províncias eram uma só, não é de se espantar que índios dos religiosos de Santo Antonio tenham mantido roças, graças à “benevolência dos religiosos da Conceição e de seus índios”, naquelas terras. Além do mais, a Coroa confere duas léguas a de extensão a cada missão, não podendo nenhuma outra se encontrar a menos do que isso – no caso, Santa Ana se encontrava a menos de $\frac{1}{4}$ de légua, o que implicaria em cerca de 500 metros.

Porém, a despeito da sentença de José da Serra, o capucho frei Carlos das Chagas, presidente missionário das missões da Conceição, denuncia que os frades de Santo Antonio não cumpriram a ordem, dando continuidade à ereção da aldeia. Assim, pede o padre para que o governador ordene a qualquer um de seus oficiais de guerra para intimidar “a frei Francisco da Rosa e os seus” a interromperem a construção da tal aldeia.

A resposta do comissário de Santo Antonio segue a idéia de reafirmar a importância de seu trabalho e de suas aldeias, de como elas deviam servir ao rei e aos moradores,

além do bom serviço que os frades de Santo Antonio tinham realizado, descendo índios “Maruanus para o aumento das aldeias”; o comissário de Santo Antonio também atacaria os frades da Conceição, acusando-os de “presunçosos e cheios de soberba” em nítida contrariedade à Regra que deveriam seguir. Outro argumento do padre contestaria a lei régia de que entre cada aldeia deve haver duas léguas de distância. O religioso afirma que essa lei fora criada pra impedir o contato dos brancos com os “tapuios” (indígenas), evitando dessa forma os inconvenientes que esse contato poderia trazer, e não para impedir o contato entre “tapuios”. Também afirma que o ouvidor geral é da mesma opinião – talvez por isso tenha emitido uma sentença a favor dos religiosos de Santo Antonio; o comissário encerra sua defesa afirmando que nada havia ali antes de ser fundada a aldeia dos religiosos da Conceição, e que “seus índios” sempre tiveram suas roças e casas naquela terra, o que (segundo o padre) anula o argumento de que só estavam lá por “benevolência” ou “isenção de ambição” dos aldeados e dos religiosos da Conceição.

Em sua resposta ao comissário de Santo Antonio, frei Carlos das Chagas afirma que o dito comissário continua a insistir num argumento já negado pelo governador. O frade da Conceição se utiliza do argumento legal, e demonstra que o valor da distância de duas léguas entre as missões era válido tanto para brancos quanto para índios; também afirma que os índios de Santo Antonio não são possuidores das terras onde está a Missão da Aldeia de Conceição, pois não têm o título das terras, cedido pelo rei, como sesmaria; afinal, se possuíssem esse título, o comissário provincial de Santo Antonio, como procurador daqueles índios, deveria tê-lo juntado, o que difere dos índios da missão da Conceição, que apesar de não terem tomado posse judicial daquela terra, através do título de posse, teriam domínio dela, além do mais, o rei doaria terras para o conforto e conservação dos índios, desde que não houvesse prejuízo a outros.

O religioso trata também da vistoria que o governador havia mandado fazer, que comprovava a distância ideal da aldeia; volta ao assunto da doação de terras e de como essas terras já haviam sido doadas aos índios da Conceição, o rei não poderia, mesmo se quisesse, dispor delas para outrem, pois já estavam sob o domínio daqueles índios, até mesmo porque esse ato poderia configurar furto e injustiça, gerando outros atos semelhantes; segue pedindo para que se intime o comissário de Santo Antonio a fundar sua aldeia em outra área, justificando em seguida a autoridade do governador para resolver aquela causa como um juiz privativo. Reafirma o padre da Conceição que o governador fez bem e que sua sentença deve ser executada; e que se os índios de Santo

Antonio são de fato donos daquela terra há mais de quarenta anos, que o comissário daquela Província apresente o título de posse.

Logo em seguida, numa petição, o presidente das missões da Província da Conceição, padre frei Carlos das Chagas, pede que o governador escolha outro oficial de guerra, de total confiança, para que examine as missões em detalhes. Esse oficial é Antonio Freire de Mendonça, alferes de infantaria de uma das companhias daquela praça, que em certidão, afirma que a missão de Santa Ana, dos religiosos de Santo Antonio, não se encontra sitiada em ilha alguma, como afirma o comissário daquela Província, mas em terras da Província da Conceição, e ainda afirma que a distância entre as duas era de meio quarto de légua, medido através de um pequeno igarapé. Com essas informações em mãos, governador e ouvidor geral decidem deixar nas mãos da Junta das Missões a decisão sobre a disputa.

Inicialmente, é possível perceber esse conflito entre as Províncias irmãs como uma luta pelo seu estabelecimento como um grupo de poder, sendo o principal instrumento desse poder a administração das aldeias. Os frades de Santo Antonio, apesar das transformações que haviam passado, tentavam manter o *status quo*, lutando por se manter nas mesmas áreas de missionamento antes da divisão entre as duas Províncias. Por outro lado, os frades da Conceição ambicionavam ampliar sua jurisdição, além de aparentarem estar expandindo suas relações com as outras autoridades tanto locais quanto régias, principalmente seculares, dentro da Junta das Missões.

Em reunião da Junta das Missões no ano de 1734, foi decidido pela demolição do dito hospício, por considerar-se que estava sendo construído em distrito pertencente aos capuchos da Conceição, apesar de haver dúvidas quanto às fronteiras de distritos das Províncias naquele local, e do impedimento criado pelo governador José da Serra para que o comissário da Província de Santo Antonio, frei André do Rosário, não participasse da mesma reunião.⁵¹ Apesar da decisão da Junta das Missões, os padres de Santo Antonio não desistem da reconstrução da aldeia, estendendo a discussão por vários anos.⁵²

⁵¹ Cópia do Termo da Junta. Belém, 24 de Janeiro de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 16, doc. 1460; Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António frei André do Rosário para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 15, D. 1424.

⁵² Lembrete de Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V, Lisboa, 1 de junho de 1735. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 22, D. 2241.

Houve uma série de contestações à decisão da Junta das Missões, que culminaram no requerimento de frei Valério do Sacramento, ministro provincial de Santo Antonio, que solicita à Coroa para que ordene ao governador que permita que os missionários de sua Província reedifiquem a aldeia de Santa Ana do Igarapé Grande no mesmo sítio em que esta havia sido fundada.⁵³

No requerimento, frei Sacramento narra o ocorrido, com a fundação da aldeia de Santa Ana, por um religioso que só visava o “bem das almas”, e que havia descido índios do sertão para povoar a dita aldeia, com a condição de que não se subordinariam a nenhum principal de qualquer outra nação; e de como, no ano de 1734, esta fora demolida e teve suas casas queimadas pelo governador do Estado a pedido dos religiosos da Conceição. O frei argumenta que não só se ofendia a vassallos do rei, inclusive atrapalhando o serviço real, como se quebrava o pacto com os índios que haviam descido dos sertões. Também afirma que, após a derrubada da aldeia, os missionários da Conceição começaram a intentar ocupar aquele sítio, com alguns dos seus aldeados construindo casas sobre a aldeia demolida.

A idéia de colocar os índios como vassallos aqui mostra uma tentativa, por parte de frei Sacramento, de indicar os frades da Conceição, e quem quer que os tivesse apoiando, como ofensores à própria Coroa e à figura real. Se levarmos em conta o papel da Coroa portuguesa como principal mediadora dos conflitos entre os grupos que compunham a sociedade colonial, podemos observar que a imagem de “vassallos” do rei sendo ofendidos, atacados é um importante elemento utilizado para o convencimento daquele árbitro, e conseqüentemente, um argumento freqüentemente utilizado por ambos os lados.

O missionário fundador daquela aldeia então protesta ao comissário da Província da Conceição contra a atitude de seus religiosos, enquanto o procurador dos índios interpôs uma “petição de força” na ouvidoria contra os missionários da Conceição, cuja sentença é favorável aos “aldeanos” dos padres de Santo Antonio. Os padres da Conceição dão início, então, a uma série de manobras jurídicas para tentar convencer o governador Castelo Branco e os deputados da Junta de seus argumentos, sendo contestados por frei Sacramento, que afirma que desde antes da divisão da Província de Santo Antonio, aqueles índios “tinham casas e roças antes e depois de se dividir da Província de Santo

⁵³ Requerimento do ministro provincial da Província de Santo Antonio, mestre frei Valério do Sacramento, para o Rei D. João V. Post. 1737, 28 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 23, D. 2370.

Antonio a da Conceição”, e que a aldeia da Conceição era dividida por um riacho chamado Guajará (não confundir com a baía de mesmo nome) da Aldeia de Santo Antonio.

O frade também contesta a decisão da Junta ao dizer que José da Serra, governador do Estado à época da demolição das aldeias, teria impedido o padre comissário de Santo Antonio, frei André do Rosário, de votar naquela sessão da Junta, o que anularia a decisão, pois com a ausência de frei André, os missionários da Conceição ganharam força entre os outros deputados da Junta e escreveram vários requerimentos pedindo a demolição da aldeia de Santa Ana. Então, com o apoio do governador, a Junta acabou saindo a favor da demolição.

Por fim, o capucho argumenta que, como casas irmãs, quando necessário, uma Província poderia hospedar religiosos de outra em seus respectivos conventos, porém, apesar de seguir essa boa conduta com os religiosos da Conceição, frei Sacramento não vê reciprocidade por parte dos mesmos, tendo os religiosos de Santo Antonio, que seguiam para São Luis, de se hospedar em “casas de seculares”.

E não são somente os frades de Santo Antonio que se põem contra os frades da Conceição na disputa por essa área de aldeamento. Como narrou frei Sacramento, aparentemente o procurador dos índios e o ouvidor-geral os apoiavam naquela contenda. Em 1737, o procurador geral dos índios das aldeias de Jesus e de São José do Igarapé Grande move ação, que teve sentença dada como favorável pelo ouvidor, a favor dos índios que haviam sido retirados da aldeia de Santa Ana para aqueles dois aldeamentos, contra os padres da Conceição.⁵⁴

Esta sentença é a favor da “petição de força” movida pelos índios das aldeias de Jesus e São José do Igarapé Grande, levada a cabo pelo procurador dos índios, contra os capuchos da Conceição. A sentença começa afirmando que os ditos religiosos não usaram dos recursos que poderiam ter usado para se defender das acusações que sofriam pelos padres de Santo Antonio e pelos índios expulsos de suas terras, apelando para “subterfúgios ditatórios”, a fim de “reduzir” aquela causa. A petição afirma que por muito tempo os índios catecúmenos dos religiosos de Santo Antonio eram donos daquelas terras e lá “plantavam e colhiam em paz”, até a chegada dos capuchos da Conceição, que tentaram erguer uma “casa” naquele sítio (salinas do Igarapé Grande), e

⁵⁴ Sentença movida pelo procurador geral dos índios contra os religiosos da Conceição. Belém, 28 de abril de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1842.

tomar aquelas terras de seus legítimos donos, quando se pede que eles os deixem em paz, permitindo seu retorno às terras que eram suas por direito.

Afirma também, que dois padres de Santo Antonio podiam servir de testemunhas para os abusos cometidos pelos padres da Conceição. Essa missão é uma verdadeira região de disputa. De fato, o Igarapé Grande, na ilha do Marajó é um dos centros de conflito entre padres de Santo Antonio e da Conceição.

Graças a esses protestos, ao longo de quase três anos, os frades de Santo Antonio conseguem fazer com que a Junta das Missões se reúna para discutir novamente sua jurisdição no Igarapé Grande, porém, a despeito de todos os esforços dos capuchos de Santo Antonio, a Junta decide por manter a deliberação do governador e da sessão realizada em 1734, o que é reforçado em nova sessão, algumas semanas depois.⁵⁵

Para agravar a situação dos frades, o próprio procurador dos índios, Antonio de Faria, se desmente em depoimento à Junta das Missões, sem esclarecer o porquê de fazer isso. O procurador desmente em Junta o que havia dito por petição, dizendo que os índios não lhe entregaram petição nenhuma, sendo que as mesmas lhes foram entregues por um clérigo de Santo Antonio por nome desconhecido. Também afirma que não entrou com petição alguma de apoio aos índios. Afirma também que o comissário provincial de Santo Antonio, apesar de ser o administrador máximo de suas aldeias, não possuía direito de posse sobre elas, apesar de, segundo o procurador, querer se portar como se o tivesse.⁵⁶

Em resposta, o comissário de Santo Antonio envia uma carta à Coroa, queixando-se sobre a decisão. O requerimento é feito logo após a última decisão da Junta. É um pedido pela intervenção régia, para impedir a ingerência dos deputados da Juntas das Missões nos assuntos internos da Ordem.⁵⁷

Dois aspectos neste caso são importantes de perceber: o primeiro é que esta demolição ocorreu com a permissão do governador, José da Serra, representante do rei, e presidente da Junta, que já tinha um histórico de conflito com os frades menores de Santo Antonio, além de ser conhecido pelo seu “autoritarismo” dentro da Junta; outro é

⁵⁵ Termo da Junta das Missões. Maranhão, 25 de novembro de 1737. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 23, D. 2426; Termo de Junta. Maranhão, 7 de dezembro de 1737. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 23, D. 2428.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Requerimento do Comissário provincial da Província de Santo Antonio para o rei. Pará, ant. 1738. *AHU*, Pará. (Avulsos), Cx 21, D. 1952.

a requisição feita pelos frades da Conceição para que a questão fosse levada à Junta, para ali ser decidida. Ou seja, os conflitos com as autoridades seculares, além da disputa com a própria Província da Conceição, expõem que, de fato não havia grupos uniformes dentro da colônia (neste caso, moradores e padres contra outros religiosos).

A partir da narrativa desse conflito, podemos notar as divergências no seio da própria Ordem franciscana presente na conquista. Além desse cisma, notamos também as alianças estabelecidas com representantes do poder secular. Poderemos observar essa diversidade de relações, a partir do próximo capítulo, onde, para além do conflito entre as ordens capuchas, buscaremos compreender como esses religiosos interagem com o mundo secular, e principalmente com o morador “comum”, influenciando na vida cotidiana do mesmo, indo além do problema da administração temporal das aldeias, motivo do conflito apresentado aqui, e em muitos outros.

Capítulo 2

Frades e Moradores.

Poder e cotidiano na Amazônia setecentista.

Este convento [de Santo Antonio] foi o primeiro que se fundou na cidade do Maranhão, porque eram muito suspirados estes religiosos para consolação e alívio assim das almas dos moradores, como para a conversão dos índios, e como se lhe deu princípio no ano de 1624 e se fazia tanta diligência por eles, me confirmo serem os primeiros religiosos que lá fundaram.¹

Para tentar compreender a influência exercida pelos padres franciscanos na sociedade colonial setecentista, é necessário que se compreenda não só as diversas relações criadas por esses padres, mas também, como, através desses laços, eles puderam estabelecer relações de poder, seja através da tensão e do confronto, seja através da construção de laços de aliança e mesmo de amizade com os diversos atores sociais que compunham o mundo colonial no Maranhão, tornando-se com isso um núcleo de poder local.

Assim, neste momento, pretendo compreender os diversos mecanismos de que se valeram os frades das três Províncias franciscanas para interagir com os moradores. É certo que, por esse viés, a alternativa mais simples é analisar o clássico embate pela administração das aldeias indígenas, conflito constante na América portuguesa (e mais ainda no Estado do Maranhão), e problema ainda mais freqüente na historiografia sobre a colônia, principalmente naquela relacionada à atuação de missionários, principalmente os jesuítas. Essa matéria terá o devido destaque, não só graças a sua importância como problema, por ser uma das principais tensões daquela sociedade, mas também por gerar diversas contrariedades por parte da historiografia sobre os franciscanos, podendo a análise dessa temática, lançar luz à atuação local dos frades.

Apesar disso, não vou me utilizar somente da dicotomia missionários/moradores dentro da tensão gerada a partir da disputa pelas missões, substituindo, na primeira categoria os jesuítas pelos frades mendicantes; vou, ao contrário, tentar analisar a diversidade de relações estabelecidas por esses indivíduos, muitas vezes amistosas ou conflituosas, guiadas por diversos fatores como religiosidade, interesses políticos ou

¹ Da milagrosa imagem de Nossa Senhora da Conceição do convento dos padres capuchos de Santo António, Lisboa, 1722. In: Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*, pp. 316.

econômicos e mesmo laços de amizade e influência. Sobre essa diversidade Alírio Cardoso enfatiza que

como os grupos da administração laica estavam em constante tensão, permutando alianças e motins, também os religiosos, a seu modo, construíram tanto zonas de cooperação, quanto pontos de disputa no caso do Estado do Maranhão, eram vários os motivos de conflitos e nem todos estavam diretamente ligados ao trabalho indígena. De fato (...) grupos religiosos e laicos eram tão propensos ao confronto quanto eram ao acordo.²

Embora o autor se refira ao século XVII, entendo que essa mesma perspectiva pode ser pensada para a Amazônia joanina já que o processo de colonização – e por consequência os moradores – daquela região encontravam-se de várias formas dependentes³ do trabalho indígena e, por conseguinte, dependentes também dos religiosos regulares, constituídos nos grandes mediadores no trato com as nações indígenas, principalmente a partir do Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757) e da legislação subsequente, ao menos até o início da política pombalina. E entre esses missionários encontram-se as três Províncias franciscanas (Santo Antonio, Piedade e Conceição).

Porém, é importante lembrar que, apesar da constante que é o conflito entre missionários e moradores pelo trabalho indígena, os frades além de religiosos, eram portugueses, e como tais tinham um influente papel no trato cotidiano com esses moradores, fosse este contato diretamente ligado à questão indígena, fosse por outros diversos motivos, tornando então extremamente complexos esses laços. Tratando sobre os jesuítas, Rafael Chambouleyron afirma que “a documentação deixa entrever que a vida religiosa das comunidades portuguesas se alimentava igualmente da atuação dos missionários da Companhia de Jesus, além do clero secular e de outras ordens religiosas”.⁴

É possível então entender que esses religiosos têm uma influência na vida cotidiana daquela sociedade, que vai além da disputa pelo trabalho indígena. João Lúcio de Azevedo afirma que os missionários “no domínio das coisas espirituais, prestavam (...)”

² Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, p. 163.

³ Sobre essa dependência, fala Frei Hugo Fragoso (OFM): “Para a construção do edifício do Império Português, precisava-se da *mão-de-obra indígena*. Nos documentos régios, na argumentação das autoridades locais, nas queixas dos colonos, há sempre a mesma insistência: sem a mão-de-obra indígena o Estado não poderá manter-se”. Fragoso. *Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará*, p. 155.

⁴ Chambouleyron. *Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)*, p. 186.

valiosos serviços; no sertão doutrinavam os indígenas, no povoado ensinavam a infância”.⁵

Nesse sentido, torna-se importante a análise da relação entre os missionários e o português leigo na colônia, sem, no entanto, manter os grilhões do paradigma do conflito pela mão-de-obra, criando a possibilidade de aprofundamento na complexidade e diversidade dessas relações. Ao analisar as relações entre missionários jesuítas e moradores, Chambouleyron adverte que

A primazia dada pela historiografia ao conflito entre jesuítas e moradores tem deixado de lado outras atividades dos jesuítas no interior das comunidades portuguesas, tanto do ponto de vista das práticas religiosas, como da própria inserção da Companhia de Jesus do Maranhão no contexto mais amplo do império português.⁶

De forma similar, a parca historiografia referente aos frades franciscanos tem observado a relação entre os mendicantes e os moradores portugueses a partir da própria relação entre estes últimos e os jesuítas. Essa dupla perspectiva se evidencia no interior do ciclo de conflitos pelo trabalho indígena, enquanto os frades são coadjuvantes desse processo, como aliados dos interesses escravistas dos moradores, ou meramente como um grupo relativamente pouco atuante dada sua derrota inicial nas primeiras décadas dos seiscentos. Poucos são os que vêm no contexto dessa tensão, conflitos entre os mendicantes e os moradores. Menos ainda são aqueles que tentaram analisar essa relação por prismas diferenciados.

Essa noção é exemplar, por exemplo, na percepção que a historiografia clássica tem da relação desses frades com os moradores. Arthur Cezar Ferreira Reis vê a relação entre os frades mendicantes (principalmente os frades da Província de Santo Antonio) com grupos laicos como um trato mais cordial do que com as outras ordens⁷, enquanto Jaime Cortesão vê os moradores como herdeiros do “franciscanismo”, com forte influência das virtudes da cavalaria medieval.⁸ Já Charles Boxer vê nesse

⁵ Azevedo, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. [facsimile da primeira edição], p. 105.

⁶ Chambouleyron. *Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)*, p. 186.

⁷ Reis. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura, s.d., p. 43.

⁸ Cortesão, Jaime. *Brasil de Santo Inácio ou de São Francisco*, p. 245.

relacionamento ameno entre frades e moradores uma negligência dos religiosos com os índios, além de apoio dos frades aos interesses escravistas dos brancos.⁹

Apesar de essa historiografia compreender os frades menores como em freqüente cordialidade com os moradores, pode-se perceber nos documentos que essa relação nem sempre era pacífica, como aparenta num primeiro momento. Na verdade, e com bastante freqüência, possuía um caráter consideravelmente beligerante em determinadas situações. Mesmo Arthur Cezar Ferreira Reis observa isso em outro momento, quando afirma que os “Franciscanos (...), aos olhos daqueles homens que só viam de útil no mundo bárbaro que viviam as razões de natureza econômica, passaram a ser como que inimigos de seus interesses materiais”.¹⁰

Para a compreensão dessas questões, tentamos buscar nas fontes as várias situações de tensão e conflito em que estes padres estavam envolvidos. A opção por esse tipo de situação se dá pelo fato de além de serem mais abundantes na documentação, são reveladoras, pois são ricas em informações sobre os laços estabelecidos pelos frades, tornando possível observar, naquele momento de confronto, que tipo de relações os mendicantes construíram, com quem eles criavam essas relações, e quais eram os principais motivos para a articulação desses diálogos. Claro que essa forma parte de um recorte feito a partir das possibilidades e restrições impostas pela documentação primária, fato que nos obriga a passar por outras questões de forma superficial, o que não quer dizer que sejam menos importantes, porém, não possuem a mesma base documental para serem trabalhadas com maior profundidade.

Uma dessas questões que não pretendemos aprofundar aqui, apesar de se fazer interessante lançar o problema, trata da influência desses frades na vida religiosa das comunidades coloniais portuguesas na América colonial, e principalmente no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Há muitas dúvidas sobre como se deu essa atuação dos frades menores nesse campo. É bem provável que nesse ponto, as ações mais significativas tenham sido por parte das Províncias da Conceição e de Santo Antonio, que possuíam conventos nas cidades de São Luís e Belém, respectivamente. Os capuchos Piedosos possuíam um hospício nos arredores de Belém, mas que servia somente de abrigo e enfermaria aos mesmos frades

⁹ Boxer, Charles. *Missionários e Moradores na Amazônia*. In: *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 295.

¹⁰ Reis. *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 15.

que transitavam entre as missões da Província no Estado e o reino. 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.¹¹

Um exemplo dessa atuação encontra-se numa consulta ao Conselho Ultramarino de 1736, em que o religioso e procurador-geral da Província da Imaculada Conceição no Maranhão, frei Gonçalo de Jesus Maria, em nome do comissário de sua Província e guardião do Convento de Santo Antonio em São Luís, pede a doação, pela Coroa, de um sino de cinco arrobas para o dito convento, administrado por sua Província, pois neste convento “é aonde estudam os missionários, para com o sinal dele [do sino] se agruparem aos atos de comunidade e convocar o povo aos ofícios divinos”.¹²

A citação da carta de frei Gonçalo é somente uma referência, mas que permite perceber que havia participação ativa daqueles missionários, a partir do momento em que o “povo” é chamado para o convento para participar dos “ofícios divinos”, tendo no convento então um espaço de interação entre os religiosos regulares e os moradores.

Mas não é só na orientação espiritual dos moradores que os padres são atuantes. Como havia dito anteriormente, vou me centrar nas situações conflituosas pelas quais os religiosos passaram, e que podem servir para entender a complexidade das relações estabelecidas naquela sociedade.

Desertores, homiziados e desordeiros

Dentre essas tensões, talvez uma das que mais se destaque seja o envolvimento dos frades com indivíduos considerados de alguma forma criminosos. Fosse como símbolo de uma atitude de caridade – elemento profundamente presente no imaginário sobre os franciscanos – fosse partindo de laços de amizade, ou fosse como uma forma de fazer representar o poder dos Menores, numa nítida atitude de confronto com as autoridades seculares, o apoio dos frades de São Francisco a criminosos é bastante

¹¹ Uma observação importante aqui a ser feita aqui é sobre as casas religiosas: às vezes frades piedosos e da Conceição se referem a seus hospícios em Belém como se fossem conventos. Na verdade essas casas continuam sendo hospícios ao longo de toda a primeira metade dos setecentos, ou seja, continuam sendo “enfermarias”, “casas de cura e repouso”, nunca chegando a ser convento, ou seja, não influenciando de fato na vida religiosa dos moradores.

¹² Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de janeiro de 1736. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 22, D. 2270.

freqüente, a ponto de, por várias vezes, serem igualmente vistos ou acusados como criminosos e desordeiros por parte daquelas autoridades.

É importante afirmar aqui que, como criminoso, estou falando daquele indivíduo que ou desrespeitou a lei de alguma forma ou poderia ser considerado inimigo de alguma autoridade secular colonial, o que poderia gerar uma perseguição política a essa pessoa, que por conseqüência, seria tratada como um indivíduo criminoso, desordeiro, ou outro termo acusatório qualquer. Excluo aqui a legislação indigenista e as várias transgressões cometidas pelos moradores a essa legislação. A relação entre os frades mendicantes e os moradores no que diz respeito ao trabalho indígena e à própria legislação é bastante peculiar, e será tratada de forma separada mais à frente.

Outra observação importante a ser considerada aqui, reafirmando o que já foi dito antes, é que nesse campo, os mendicantes que mais se destacavam, ao menos nas fontes eram os religiosos das Províncias da Conceição e de Santo Antonio. Como já havia dito, esses frades têm um contato maior com os moradores, provavelmente por seus conventos nas duas principais comunidades portuguesas na região (Belém e São Luís), o que lhes permitia uma interação muito maior com a população desses lugares. Além do mais, já haviam passado por um processo de construção de relações mais antigo com os moradores, já que de certa forma, estavam presentes no Estado do Maranhão, desde seus primórdios, no início do século XVII.¹³ Esse não é o caso dos frades Piedosos, que se encontravam espalhados pelas missões nos sertões, sem núcleos significativos nas comunidades coloniais portuguesas no Maranhão. Porém, é verossímil a idéia de que também os capuchos da Piedade tenham criado relações diversas com os moradores; contudo essas histórias não emergem das fontes, não permitindo um maior aprofundamento. Mantereí assim a discussão sobre os frades da Piedade quando for tratar da questão indígena e das relações com as autoridades seculares, que por sua vez aparecem de forma mais clara na documentação, me atendo, neste momento, à atuação dos frades antoninos.

Voltando aos demais frades, é possível, a partir da documentação, estabelecer como que uma tipologia desses conflitos em que se envolviam os religiosos ao concederem abrigo a indivíduos transgressores da ordem colonial.

¹³ Lembrando que a Província da Conceição nasceu em 1706, de uma divisão da Província de Santo António, carregando, portanto, muito da herança de sua Província irmã.

Uma dessas situações era a ajuda dada a desertores das tropas milicianas, o que obrigou a Coroa a chamar a atenção dos comissários de várias Ordens – capuchos de Santo Antonio, Mercedários e Carmelitas – e a ameaçar de expulsão os missionários que porventura dessem abrigo a soldados desertores, conforme a carta enviada ao governador Bernardo Pereira de Berredo

Faço saber a vós [governador] que o vosso antecessor (...) me remeteu uma lista dos soldados que tinham fugido das Companhias, que guarnecem o Pará para as Aldeias do Rio das Amazonas, e sem que seja possível reconduzi-los para as suas Companhias para se lhes dar o castigo que merecem conforme o Regimento Militar, pelos ampararem os missionários que assistem nelas em razão de lhe andarem nos seus negócios, o que servia de grande prejuízo (...) ao sossego dos sertões, e para evitar semelhante dano, fui servido ordenar aos Prelados das Religiões que têm Missões no dito Rio das Amazonas mandassem encomendar aos Missionários que assistem nas aldeias que de nenhuma maneira consintam aos Soldados que desertarem o meu serviço nelas, e que fazendo o contrário mande logo remover o dito Prelado aos tais missionários das ditas Aldeias e Missão.¹⁴

Tratando sobre a organização militar do Maranhão colonial, e sobre como Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1751, descreveu a situação dessas tropas, Shirley Nogueira chama a atenção para o fato de que

O governador encontrou as tropas do Grão-Pará em situação lamentável (...). Mendonça Furtado observou que os oficiais eram tão ignorantes na arte militar quanto os soldados. Eles desconheciam a importância e a função do posto que ocupavam, não conheciam o princípio da obediência que lhes deviam seus subordinados – os soldados – e estes também não tinham respeito pelos seus oficiais.¹⁵

É possível então conceber que em situação semelhante se encontravam essas tropas durante a primeira metade do XVIII, e dado esse contexto lastimável, inclusive pela própria falta de respeito à hierarquia, não é surpresa a quantidade grande de desertores que encontrava abrigo nas missões.¹⁶ Um ponto interessante a ser notado aqui, é a permissão dada pelos religiosos para que brancos permanecessem nas suas missões, e

¹⁴ Carta do rei D. João V para o governador Bernardo Pereira de Berredo. Lisboa, 11 de outubro de 1718. *ABNRJ*, vol. 67 (1948), pp. 158-159.

¹⁵ Nogueira, Shirley Maria Silva. A estrutura militar no Grão-Pará setecentista. In: Guzmán, Décio de Alencar & Bezerra Neto, José Maia. *Terra Matura: Historiografia e História Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 198.

¹⁶ Sobre deserção na Amazônia colonial (segunda metade do século XVIII), ver: Gomes, Flávio dos Santos & Nogueira, Shirley Maria Silva. Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista. In: Gomes, Flávio dos Santos (org.). *Nas terras do Cabo do Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Belém: EdUFPA, 1999, pp. 196-224.

mais, auxiliando os religiosos no trabalho dentro das aldeias, como sugere a correspondência régia. Interessante porque é uma convivência que ia contra todas as ordens instituídas por D. João V, que já havia, em diversas ocasiões, proibido a permanência e mesmo a presença de brancos seculares nas aldeias missionárias. Esses atos nos mostram que nem sempre os missionários, os frades inclusos, estavam dispostos a cumprir o papel de fiéis funcionários da Coroa, levando a cabo todas as ordens e vontades reais, fosses elas “pias” ou não.

Outra grave acusação da parte do governador do Estado, José da Serra, que numa carta ao rei, em 1734, afirmava que o comissário provincial da Província de Santo Antonio, frei André do Rosário, enviara uma canoa para Caiena, mandando nela dois frades de sua Província, que seguiram acompanhados de dois homens, a quem pesavam suspeitas de crimes, tidos como graves, segundo o que o governador havia se informado.¹⁷ O governador não dá maiores detalhes a respeito dessa informação, muito menos cita qualquer outro dado mais concreto. Além do mais, dados os constantes entreveros e problemas que José da Serra possuía com os religiosos em geral, e os padres capuchos em particular, não seria surpresa o governador se utilizar do prestígio de sua palavra para tentar prejudicar religiosos que tantos problemas já haviam causado para ele.

Não pretendemos nos ater aqui aos diversos conflitos ocorridos entre os padres capuchos e uma autoridade secular (no caso o governador do Estado). Guardamos essa discussão para o momento oportuno. Contudo, pretendemos demonstrar que as relações de padres capuchos (nesse caso especificamente os da Província de Santo Antonio) com indivíduos ditos “homiziados” eram freqüentes, a ponto de serem utilizadas pelo governador – mesmo este não possuindo provas de fato concretas – para tentar desacreditá-los, já que naquele momento havia uma contenda entre os religiosos e José da Serra sobre a missão franciscana do Parú, como será mostrado mais à frente.

Em relação especificamente ao trato dos frades com moradores, um dos conflitos mais significativos em torno da proteção dada a estes moradores por parte dos religiosos foi a imunidade concedida pelos frades do Convento de Santo Antonio a um capitão acusado de assassinato; este privilégio foi alvo de ataques por parte das autoridades coloniais, e defendida visceralmente por Frei Francisco da Rosa, capucho de Santo

¹⁷ Carta do governador José da Serra para o rei D. João V. Belém, 14 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1535.

Antonio, famoso por seus constantes choques e entreveros com as autoridades coloniais ao longo das décadas de 1730 e 1740. Apesar de tratarmos sobre essa discussão principalmente no item referente a este tema, no próximo capítulo, nos interessa aqui compreender, a possível visão que um indivíduo considerado criminoso poderia ter em relação aos antoninos.

Num Auto de Prisão, mandado fazer pelo ouvidor-geral, sobre o conflito ocorrido no convento de Santo Antonio do Pará, o criminoso em questão é logo identificado: seu nome é Manoel Lourenço Pereira, capitão da Fortaleza da Barra, acusado de cometer o assassinato do soldado Antonio Soares Valente.¹⁸ O preso havia fugido, logo após o crime, e buscado refúgio no convento de Santo Antonio, onde o comissário, frei Francisco da Rosa, não permitiu a aplicação da punição por soldados enviados por ordem do juiz ordinário, alegando que ali o criminoso poderia buscar a imunidade. No mesmo auto é relatado também que os governadores do bispado como o arcebispo e o vigário-geral haviam sido convencidos por frei Francisco a assumir a defesa do soldado, pois a situação legalizava o recebimento da imunidade (o crime havia acontecido pela manhã, e pela tarde o criminoso já se encontrava refugiado no convento, descaracterizando crime premeditado).

De fato, para conseguir realizar a prisão do criminoso, tanto o ouvidor-geral, quanto o próprio governador, que se via obrigado a envolver-se na contenda, sofriam várias dificuldades, tendo sido excomungados por frei Francisco e pelo vigário-geral, além de ter que enfrentar a violenta resistência dos frades, que segundo o governador, se armaram para defender o convento e o criminoso da ação dos soldados, que por ordem régia, tinham que fazer valer a sentença de prisão, mesmo que usando de violência.¹⁹

Esse conflito vai se desenrolar numa intensa discussão sobre a validade legal da imunidade concedida pelos frades e sobre a possibilidade ou não da invasão do convento por parte dos soldados, o que, por conseqüência, vai gerar um choque entre os religiosos (nesse caso regulares e seculares) e as autoridades coloniais. Porém, no momento devo me ater ao significado do convento e do próprio papel dos frades para aquelas pessoas.

¹⁸ Auto de Prisão mandado fazer pelo ouvidor-geral da capitania do Pará. Belém, 10 de setembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 20, D. 1864.

¹⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 28 de abril de 1738. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fl.192.

É inegável que o convento era um espaço de estabelecimento de redes de relações, de articulação de alianças e conflitos, entre os frades e os moradores; era espaço para interações. Os conventos das Províncias franciscanas, tanto em Belém quanto em São Luís, vão ser espaços de atuação tanto de homens religiosos, quanto seculares (incluídas aí as autoridades). Como lembra Maria Adelina Amorim

estabeleceu-se entre o Convento de Santo Antonio de Lisboa e as casas do Estado do Maranhão e Pará uma profícua rede de relações, de que resultou um acervo documental de elevado valor histórico para o conhecimento das missões amazônicas, em todos os níveis da atividade humana, social, política ou cultural.²⁰

Mesma opinião tem Ernesto Cruz, para quem “a casa que os Capuchos construíram em Belém, para residências e orações, teve considerável influência na vida religiosa, política e social do Pará”.²¹

Assim, não podemos entender o convento como um enclave missionário em meio a uma comunidade secular, numa nítida referência à eterna rixa entre frades e moradores. É importante perceber que, para além dessa dicotomia, religiosos e moradores estavam profundamente relacionados numa sociedade onde, em muitos momentos, era difícil separar o religioso do secular, fosse em questões de Estado, pautadas em grande parte pelo padroado régio, fosse na vivência cotidiana, onde tanto a religião oficial quanto as práticas religiosas mais populares se encontravam profundamente imbuídas do cristianismo católico. E muitas vezes esse caráter intensamente católico da sociedade portuguesa é esquecido em meio à atenção dada aos interesses políticos e econômicos na interação entre os religiosos (principalmente os regulares, e aqui me refiro a todas as Ordens) e moradores. Claro que não é possível ignorar as motivações político-econômicas por trás das ações desses grupos, porém não podemos esquecer o que Gilberto Freyre chama de “o fator humano”

Ninguém diminua a importância do fator humano, simplesmente humano, nas relações entre os homens, nas suas atitudes e naquelas suas rebeldias e naqueles seus ódios que parecem apenas de natureza econômica ou de ordem simplesmente política.²²

²⁰ Amorim, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, p. 67.

²¹ Cruz, Ernesto. Os Capuchos de Santo Antonio no Pará. In: *Revista de Cultura do Pará*, ano I, n.º 4 (Agosto-Outubro 1971), p. 96.

²² Freyre, Gilberto. *A Propósito de Frades*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959, p. 36.

Nossa preocupação em fazer essa afirmação é a de tentar expor que podem existir outras variáveis para compor as motivações que impulsionavam os diversos grupos que compunham a sociedade colonial. A religião provavelmente era uma dessas motivações. Frei Francisco da Rosa poderia estar agindo por puro interesse político, de forma a demonstrar seu poder e influência perante as autoridades coloniais, abrigando um criminoso e assim afrontando àquelas autoridades. Como diria o governador José da Serra, o frade poderia estar agindo movido por seu “orgulho”.²³ Sobre os interesses mundanos de frei Francisco da Rosa, Márcia Mello explica que

Como podemos observar, Frei Francisco da Rosa e seu espírito atilado manifestava uma forte inclinação para causas polêmicas. Talvez, por ser guiado por um desejo particular de assumir o controle dos espaços de poderes locais, ou ainda, pelo contrário, movido tão somente por um desejo de auxiliar no bom governo da Capitania do Pará.²⁴

Assim, não é possível ignorar que, em meio às disputas e conflitos políticos²⁵ que fervilhavam naquele momento – nos quais o frade estava envolvido – frei Francisco da Rosa possuía interesses políticos voltados para firmar-se e firmar a própria Província de Santo Antonio como um grupo influente naquela sociedade. Porém, em meio a esse turbilhão de conflitos, o capucho deve ser visto também como um sacerdote e, mesmo que em parte, motivado também por um sentimento religioso.

Devemos lembrar que frei Francisco era um frade franciscano. Claro que quando propomos examinar esse grupo de religiosos, devemos ter em mente que a análise deve levar em conta as transformações pelas quais esses frades passaram ao longo de sua história, porém não é possível negar a real possibilidade de permanências nas tradições dessa Ordem, como a que cita Jacques Le Goff

O objetivo de Francisco é substituir esses antagonismos por uma sociedade fundada sobre as relações familiares, na qual as únicas desigualdades serão a idade e o sexo – desigualdades naturais, portanto divinas. Daí, a desconfiança ou a hostilidade em relação àqueles que se elevam sobre os outros por artifícios sociais. (...) O mal social por excelência é o poder.²⁶

²³ Carta do Governador da capitania José da Serra para o rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2075.

²⁴ Mello, Márcia E. A. S. *Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa*. In: 27.^a Reunião da SBPH, 2008, Rio de Janeiro. Comunicações apresentadas na 27.^a reunião da SBPH, 2008, p. 3.

²⁵ Que pretendemos analisar no último capítulo dessa dissertação.

²⁶ Le Goff, Jacques. *São Francisco de Assis*, p. 170.

Le Goff aqui se refere a uma suposta luta em prol do nivelamento social levada a cabo por São Francisco de Assis. Não pretendo me referir a esse nivelamento, mas à atitude de oposição àqueles que estão no poder, assumida pelo fundador da Ordem e, por diversas vezes, posteriormente refletida em seus componentes. Se é possível considerar essa visão do “poder” como um “mal social” conservada de alguma forma para os franciscanos portugueses setecentistas, então encontra-se aí um outro fator que poderia ter levado frei Francisco da Rosa e seus irmãos de hábito a terem pegado em armas para defender um suposto criminoso contra os representantes do poder temporal, nesse caso, o poder régio. Um contra-senso face à realidade do padroado régio? Não se o rei português for compreendido, para aqueles religiosos, como um representante do poder espiritual, uma manifestação do divino, tanto quanto do poder temporal, ungido e abençoado com poderes pelo Papa, por conseqüência, se distanciando e diferenciando dos outros elementos do sistema político colonial.

Por outro lado, não há na documentação pista nenhuma sobre a motivação que levara Manoel Lourenço Ferreira a procurar abrigo com os padres da Província de Santo Antonio. Apesar de nesse caso especificamente não haver dado algum sobre o que levou o criminoso a esse ato, é possível tentar compreender seu comportamento através do imaginário que se possuía dos frades naquele momento. Esse imaginário estava imbuído de elementos ainda medievais daquela Ordem; os que mais se fazem constantes nas fontes são os ideais de pobreza e humildade dos franciscanos. Apesar de reinterpretados e modificados²⁷ de acordo com as transformações sofridas pela Ordem ao longo de sua história, não podemos negar sua existência, principalmente na imagem que os frades possuem perante a sociedade. Como vimos, é freqüente tanto na historiografia quanto na documentação relativa à atuação dos franciscanos no Maranhão colonial, a referência ao seu voto de pobreza, seja ela dirigida a atingir e desacreditar os padres, ou para louvar seu trabalho. No que tange à documentação, palavras sobre esses ideais apareciam tanto nas correspondências de moradores quanto na das autoridades coloniais (sem contar os documentos produzidos pelos próprios frades).

Assim, é possível compreender que era completamente aceitável para o capitão Manoel Lourenço, considerado criminoso, procurar abrigo com homens que além de

²⁷ Uma reinterpretação necessária para a própria sobrevivência da Ordem, como já foi visto no primeiro capítulo.

serem vistos como humildes e refratários ao poder das autoridades seculares, poderiam eles mesmos ser considerados um poder capaz de fazer frente a essas autoridades.

A Província de Santo Antonio e seus religiosos não foram os únicos a criar essas redes de relações. Como já havia dito antes, os frades da Conceição também desenvolvem várias contrariedades e disputas, ou mesmo alianças, a favor e contra as pessoas consideradas comuns dentre as comunidades portuguesas no universo colonial. Isso se dá principalmente na cidade de São Luís. Como já foi dito, os capuchos antoninos tiveram suas áreas de influência definidas ao longo da primeira metade do século XVIII: enquanto os frades de Santo Antonio ficaram com o convento em Belém, os capuchos da Conceição mantiveram o convento de Santo Antonio em São Luís, possuindo ali sua principal área de influência com os moradores. Daí que a maioria das fontes referentes à atuação desses frades no Maranhão setecentista aponte o estabelecimento de laços desses religiosos com moradores em São Luís, diferentemente dos padres de Santo Antonio, que articularam tais relações em Belém.

Quanto às contendas referentes a indivíduos considerados criminosos, em que estes religiosos se envolviam, de forma similar aos frades de Santo Antonio, elas eram freqüentes.

Em 1748, os frades queixavam-se de um juiz de fora, chamado Gaspar Gonçalo dos Reis, que os estaria perseguindo, acusando-os de terem dado guarita a um José de Abreu Bacelar, “rendeiro das rendas reais de V.M.”, que por sua vez teria voltado à cidade para acertar contas com o mesmo juiz de fora, que fazia o papel de procurador da fazenda. O juiz instaurara um processo contra o rendeiro, que se ausentara da cidade na véspera da publicação da sentença. O relato do requerimento dos religiosos faz parecer que eles foram utilizados como bode expiatório pela autoridade, que, como justificativa para sua atuação ineficiente no que tange à captura do condenado, utilizara o argumento de que alguns daqueles religiosos, pertencentes ao convento, teriam auxiliado na fuga do acusado

este [o juiz] o não seguro na prisão [o rendeiro], antes o viu solto e livre, sem o júzo seguro contra as leis do Reino [...] e como daqui nasceram vozes escandalosas em razão de não se ter mandado em seu alcance alguns soldados

e justiça, publicou o dito juiz de Fora que os suplicantes haviam dado saída ao dito rendeiro.²⁸

Ao final da primeira metade do século XVIII, os antoninos da Conceição já haviam passado por diversos problemas com autoridades e moradores, tendo sua posição comprometida perante os seculares, que os viam, naquele momento, como motores para desordens e distúrbios no Estado. Utilizar estes frades como culpados pela fuga de um suposto criminoso seria razoável como desculpa, para que o juiz pudesse se livrar das ditas “vozes escandalosas”, protestos, que se levantavam contra ele, além de justificar sua ineficiência para o rei, ao tratar com alguém, neste caso o rendeiro, que haveria causado dano à Fazenda Real. Porém, não pode ser descartada a hipótese de ser verdade a afirmativa da autoridade, dada a frequência com que frades auxiliavam os ditos “perturbadores da paz”, os “desordeiros”.²⁹

Esse envolvimento tratava mesmo de questões cotidianas. É difícil afirmar a densidade dessas relações, dados os poucos documentos que a elas se referem; porém, esses poucos indícios trazem interessantes informações, mesmo que de forma indireta, permitindo visualizar parte da extensão dos laços estabelecidos pelos frades e como estavam profundamente ligados aos problemas e preocupações comuns àquela sociedade, indo além da polêmica sobre o trabalho indígena. É certo que a ausência dessas informações se deve à pura falta de interesse do registro delas. É verdadeiro o grande interesse do registro de informações do trato com os índios, por parte dos missionários, principalmente por parte dos jesuítas. Porém, quanto à relação com o resto da sociedade, principalmente com o povo das vilas e povoamentos portugueses, não havia um interesse real de nenhum tipo de registro, restando as informações que porventura puderem surgir no interior dos diversos documentos, principalmente aqueles produzidos pelo aparato burocrático colonial.

É o caso, por exemplo, das correspondências trocadas entre o governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama e a Coroa, entre os anos de 1725 e 1726. Esses documentos mostram a história de um alferes, de nome Bento Martins, e sua filha, Joana de São Jerônimo. Os dois haviam pedido a prisão de um indivíduo, chamado

²⁸ Requerimento dos Religiosos do Convento de Santo António de São Luís do Maranhão ao rei D. João V. ant. 1748, 6 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 30, D. 3082. O documento encontra-se incompleto, não possuindo a conclusão do Requerimento.

²⁹ Esses são dois dos adjetivos mais freqüentes que as autoridades seculares utilizavam para se referir a criminosos.

Sebastião Vulcão, que havia deflorado a filha do alferes, causando, a ambos, grande desonra. O acusado rapidamente é julgado e posto na prisão, porém logo é solto por Ordem de um juiz ordinário, chamado Tomás Teixeira, que lançou a sentença, sem dar chance alguma para que Bento Martins pudesse defender sua posição. O alferes então apela para a Coroa, pedindo que o acusado seja caçado e que, enquanto não é preso, o juiz seja posto em seu lugar na prisão. Também reclama da negligência do ouvidor para com o caso, ao que o rei responde positivamente, ordenando ao governador que procure pelo acusado e o prenda, cumprindo a sentença inicial.

O governador então responde, afirmando que

A requerimento desta parte, com a certeza da ordem nesta expressada a dei a execução, mandando prender a Sebastião Vulcão que os frades Capuchos de Nossa Senhora da Conceição tinham trazido escondido e fugido do Maranhão, e o tinham oculto no mato, junto ao Hospício do Caia³⁰, o que me obrigou a escrever-lhes por parte de V.M., para que me entregassem.³¹

Após isso, o governador afirma que encontrara o criminoso doente, tratando dele e levando-o a prisão, onde cumpriu pena por durante um ano, pagando assim o crime cometido. É interessante perceber que essa pequena referência aos frades capuchos acaba por ser ao mesmo tempo reveladora e enigmática, pois no momento em que traz à tona a ingerência destes religiosos nas relações cotidianas da vida daquelas pessoas (neste caso defendendo um criminoso), atenuando a imagem de missionários distantes à rotina dos povoamentos portugueses, oculta as reais motivações por trás dessa ingerência.

É possível visualizar que os religiosos atuavam de forma ativa na vida dos moradores, criando redes de relações sociais, não só através do controle sobre a lucrativa fonte que os moradores tanto ambicionavam, o “ouro vermelho” indígena, mas através de outros aspectos da rotina daquelas pessoas, aspectos esses ocultos pelas restrições impostas pelo documento, cujo véu tentamos desvelar, mesmo que parcialmente.

Talvez uma das questões mais polêmicas e importantes – na qual os frades da Conceição estavam envolvidos – até mesmo por ter havido repercussões nos mais

³⁰ Diversas referências feitas pelos padres da Conceição indicam que este Hospital se localizava próximo à missão do Igarapé Grande, pertencente àqueles religiosos. Essa missão ficava na ilha chamada “Ilha Grande dos Joannes”, hoje conhecida como Ilha do Marajó.

³¹ Carta do governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama para o rei D. João V. Belém do Pará, 10 de setembro de 1726. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 9, D. 839. A carta régia vem como cópia.

diversos níveis da sociedade colonial local, tenha sido a série de conflitos, chamados por Joel Santos Dias de motins, ocorridos em São Luís ao longo da década de 1730, e que envolveram o morador chamado Gregório de Andrade e sua família.³²

Gregório de Andrade havia desenvolvido uma rede de influências que abrangia tanto poderes laicos, quanto alguns grupos religiosos (principalmente carmelitas, e membros da Igreja secular, com destaque para seu primo, José de Távora e Andrade, vigário-geral) e mesmo dentre os próprios moradores. Essas alianças também lhe trouxeram as hostilidades de representantes daqueles mesmos setores, como o ouvidor-geral da capitania do Maranhão, Matias da Silva. Essas tensões vão se desenrolar desde a década de 20 do século XVIII, até o início da década de 30, quando

Nos quase oito meses que durou a rebelião, a cidade de São Luís foi, digamos, governada pelos “revoltosos”, tendo à frente os Andrade e seus mais de duzentos seguidores, que contavam com o apoio do Governador do Estado [Alexandre de Souza Freire]. Nesse curto período, as articulações envolviam moradores, religiosos e oficiais da administração local.³³

Como mostra Santos Dias, havia religiosos dentro das articulações do movimento. Porém, no caso específico dos franciscanos, sua atuação se deu de forma tensa, em constante conflito com os Andrade e com o próprio governador do Estado.³⁴

Uma importante observação a ser feita aqui antes de dar continuidade à análise do caso, é ressaltar a participação dos frades franciscanos da Conceição e não os capuchos de Santo Antonio, como pode parecer à primeira vista. Tal esclarecimento é importante, dada a confusão que pode ser criada pelas informações oferecidas pelo governador do Estado, que em correspondência de 1731 para o Conselho Ultramarino, acusa os frades de Santo Antonio de serem causadores de distúrbios na cidade de São Luís.³⁵ Porém, em todos os outros documentos referentes ao caso, e que incluem os capuchos, esses capuchos são tratados como os capuchos e guardiões do Convento de Santo Antonio da

³² “O fato de existirem informações na documentação que comprovam a ocorrência de motins, na primeira metade do século XVIII, nos leva a pensar os sentidos e o significado das revoltas no contexto colonial, pois, até então, a sua ocorrência foi praticamente minimizada pela historiografia local”. Dias. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia Colonial (primeira metade do século XVIII)*, p. 164.

³³ *Idem, Ibid.* p. 170.

³⁴ Para uma narrativa mais detalhada dos conflitos envolvendo Gregório de Andrade e sua família, ver: Dias. *Idem, Ibidem.* pp. 140-174.

³⁵ Carta do governador do Maranhão Alexandre de Souza Freire para o Conselho Ultramarino. Belém, 28 de agosto de 1731. *AHU, Maranhão (Avulsos)*. Cx. 19, D. 1932.

cidade de São Luís, responsabilidade que cabia aos frades da Conceição, como já dissemos.³⁶ Além do mais, os frades de Santo Antonio, após a divisão entre as Províncias, não mantiveram áreas de influência, nem mesmo um convento em São Luís, passando essas áreas aos capuchos da Conceição.

Feito este esclarecimento, procuremos entender as ações e relações dos frades nos motins anteriormente citados. O que elas parecem nos mostrar é que, se por um lado, os franciscanos podiam manter tratos amistosos com os moradores, por outro, esse relacionamento poderia ser hostil, de acordo com as conveniências e interesses de ambos os lados. Também não eram relações homogêneas, nem podiam ser vistas separadamente da interação com outros grupos de poder do universo colonial, como as autoridades ou membros do clero secular. No caso específico desse conflito, o governador do Estado, Alexandre de Souza Freire, e o vigário-geral, José de Távora e Andrade, eram ambos aliados de Gregório de Andrade. No caso do vigário sua relação era ainda mais reforçada pelo fato de ser primo de Gregório. Os frades possuíam entreveros constantes com as duas autoridades, e por conseqüência, acabavam por manter tensões com o próprio Gregório de Andrade. Assim, esse conflito encontra-se profundamente relacionado aos laços forjados por cada grupo.

Na correspondência de Alexandre de Souza Freire, citada anteriormente, o governador afirma que, ao chegar à cidade de São Luís, em 1º de janeiro de 1731, a encontrou “perturbada de excomunhões e interditos por parte do vigário-geral e dos capuchos de Santo Antonio”, problemas com os quais tratou logo três dias após sua chegada.³⁷ Afirma que tratou de mandar prender certo Felipe Delgado Lacerda, indivíduo considerado “malévolo”³⁸, um “semeador de discórdia”³⁹, degredado enviado para aquela cidade por cinco anos, a quem Alexandre de Souza Freire temia por seus conselhos, que poderiam provocar novas “dissensões” e conflitos na cidade.

Delgado Lacerda fora preso na Fortaleza de Itapecuru, para cumprir sua pena de degredo e para evitar, segundo o governador, que fosse procurar abrigo no convento dos Capuchos, a quem já havia defendido contra o vigário-geral e seu primo e cunhado,

³⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de janeiro de 1736. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 22, D. 2270.

³⁷ Carta do governador do Maranhão Alexandre de Souza Freire para o Conselho Ultramarino. Belém, 28 de agosto de 1731. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1932.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Dias. *Os verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão*, p. 166.

Gregório de Andrade, lançando aos mesmos “termos indecentes” e “papeis de cristãos novos”.⁴⁰

As motivações por trás dos atos de Felipe Delgado de Lacerda e o conteúdo de seus “conselhos” não nos são revelados pelo governador, sendo que este somente mantém a impressão de que Lacerda é claramente um baderneiro. Porém, o que torna de fato o documento interessante é a questão de este morador ter a previsível (ao menos para o governador) reação de procurar ajuda dos frades da Conceição, que por sua vez também estavam sendo acusados de perturbadores da paz por parte de Alexandre de Souza Freire. Talvez as motivações de Delgado Lacerda tivessem sido similares às de Manoel Lourenço, quando procurou abrigo no convento dos frades de Santo Antonio. Mas não podemos negar aqui os interesses particulares de cada grupo nas alianças que forjavam.

A tensão da relação desses frades com os Andrade só pode ser ainda mais aprofundada pelo fato da já conflituosa relação entre clero secular e regular, devido à influência do padroado régio, que dava liberdade e privilégios, considerados diversas vezes excessivos, aos membros do clero regular em relação às autoridades religiosas do clero secular. Essa situação claramente se reflete nos constantes conflitos entre os capuchos e o vigário-geral, José de Távora e Andrade.⁴¹

A essa tensa relação, a qual provavelmente também teve influência sobre a rivalidade constante entre os capuchos da Conceição e o vigário-geral, exposta pelo governador, é possível somar as defesas de interesses mútuos dos grupos e indivíduos aos quais estes religiosos estavam conectados, de alguma forma.

Também não se pode esquecer que poderia haver também outros interesses por trás deste contencioso. Em uma carta de 1731, o capitão-mor Damião de Bastos, ao denunciar os “abusos” e “provocações” por parte de Gregório de Andrade e sua família, trata da troca de excomunhões por parte do vigário e do guardião do Convento, e dos “castigos” que o mesmo vigário teria feito a conselho de Gregório de Andrade

Nos princípios do ano presente a conselho de um seu sobrinho [o vigário José de Távora] mandou declarar por excomungado o síndico dos padres de Santo Antonio para que lhes entregasse umas terras da sua cerca de quem tinham

⁴⁰ Gregório de Andrade já vinha sofrendo ataques graças a uma suposta ascendência judaica desde o início da década de 1720. *Idem, Ibid.* p. 149.

⁴¹ “o papado conferiu [...] aos superiores das ordens religiosas, autoridade ilimitada [...] para conduzir o trabalho pioneiro de conversão e de administração paroquial. Para tanto, a Santa Sé concedeu-lhes amplos privilégios, entre os quais uma enorme lista de isenções do controle e direção episcopal”. Boxer. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85;

tomado posse em virtude de uma sentença da Casa da Suplicação, e por um religioso [...] mandou excomungar o Padre Provincial formando atos criminosos contra ele.⁴²

Como é possível perceber, as excomunhões, lançadas por José da Távora aos frades capuchos e seus aliados, eram uma forma de suprir os interesses econômicos do vigário, referentes principalmente às terras citadas pelo capitão-mor, o que implicava numa tentativa de desconstrução do poder dos frades, e da própria sentença que a eles havia sido favorável.

Na continuidade da narrativa da correspondência do governador, Alexandre de Souza Freire afirma que, apesar de todas as precauções tomadas, seus atos foram inúteis, pois os frades organizaram uma ação audaz, liderada por um franciscano, chamado Joãozinho, “o pequenino”, que numa noite, acompanhado de homens armados, invade a fortaleza de Itapecuru e resgata Felipe Delgado, trazendo-o ao convento e lançando sobre o foragido o “hábito de donato”, de frade leigo.⁴³

Diz o governador que os frades haviam se aproveitado da parcialidade do ouvidor-geral, Matias da Silva, amigo de Felipe Delgado Lacerda, que havia auxiliado na libertação do preso ao lançar sentença julgando-o livre. Segundo Santos Dias,

Por trás da ação dos Capuchos estaria Matias da Silva, interessado em atingir indiretamente Gregório de Andrade, já que José de Távora, que era primo e cunhado do réu [Gregório de Andrade] andava praticando atos de excomunhões e interditos contra os capuchos.⁴⁴

A necessidade de alianças a serem estabelecidas de um lado e de outro partia dos interesses de cada grupo. Se por um lado ao ouvidor-geral servia apoiar os frades para atingir seu inimigo, Gregório de Andrade, por outro, para os frades, defender o degredado Felipe Lacerda “com espada na mão”, como diria o governador, “não como religiosos, mas como soldados”, e ter apoio do ouvidor parecia a decisão acertada ao confrontar o vigário-geral e o governador, aliados entre si, e ambos inimigos políticos dos religiosos da Conceição, ao menos, naquele momento.

Esse conflito acabou por gerar conseqüências atroz para o governador – que a partir daí, sofreu diversas ofensivas por parte de grupos tanto religiosos como laicos, até

⁴² A carta vem como cópia em anexo de um despacho do Conselho. Despacho do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. ant. 1731. 14 de dezembro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1940.

⁴³ Carta do governador do Maranhão Alexandre de Souza Freire para o Conselho Ultramarino. Belém, 28 de agosto de 1731. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1932.

⁴⁴ Dias. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão*, p. 167.

sua substituição, por parecer do Conselho Ultramarino⁴⁵ – e também para Gregório de Andrade, enviado preso ao reino.⁴⁶

Quanto aos atos de excomunhão que o vigário havia rogado contra os frades capuchos, estes atos foram considerados “odiosos” e “injustos”, pelo Conselho Ultramarino. Da mesma forma, foi considerada “injusta a prisão de Felipe Delgado que o governador do Estado mandou fazer em contemplação do dito vigário e seu tio, Gregório de Andrade”.⁴⁷

Esses conflitos no Maranhão acabam por revelar as relações criadas pelos frades para se incluírem nas tensões que compunham aquele universo. Os laços estabelecidos denotam uma postura senão avessa, ao menos adversa daquela que se esperava de indivíduos supostamente inseridos, conduzidos pelo projeto colonial português. Menos como “agentes do colonialismo” e mais como um grupo com uma agenda própria, os frades estabelecem alianças e oposições dentro daquela sociedade de forma a se portar como um grupo dinâmico, distanciado do papel pré-determinado ao qual lhes estaria posto, como funcionários régios, passivos no processo de colonização. Essa postura reflete-se principalmente na oposição ao vigário-geral, num conflito já alimentado pelas contradições criadas pelo padroado régio e pelos interesses voltados à disputa por propriedades, e na oposição ao governador, que será analisada no terceiro capítulo.

A aliança não só com autoridades, mas com um indivíduo considerado degredado, criminoso, “malévolo”, pode mostrar uma variedade muito maior de relações por parte daqueles religiosos, relações estas que, por sua vez, acabaram por implicar na inserção e localização daqueles frades dentro de uma contenda que pode ser considerada de significativa importância para a colônia do norte naquele momento.

Felipe Delgado de Lacerda, que ao assumir o hábito, torna-se Felipe de Santo Antonio, continuou sendo perseguido mesmo após a saída de Alexandre de Souza Freire

⁴⁵ A propósito do destino de Alexandre de Souza Freire e de sua relação com os franciscanos, deixo essa discussão para um momento posterior quando for tratar da relação entre frades e autoridades seculares especificamente.

⁴⁶ “O clima na capitania do Maranhão era bastante tenso. A pacificação da capitania somente se concretizou em julho de 1732, com a remoção de Gregório de Andrade para a Corte, sob a acusação de ser o principal incentivador do motim. Com ele seguiu também seu filho, João Paulo, a quem fora atribuído o papel de articulador entre os vereadores da Câmara e parcelas significativas da população da cidade. Na Corte, João Paulo continuou insistindo com apelações pela sua libertação, visto que seu pai falecera no cárcere”. *Idem, Ibid.* p. 173.

⁴⁷ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 31 de janeiro de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1952.

do poder, e a prisão de Gregório de Andrade, com várias tentativas do governador José da Serra, sucessor de Souza Freire, de deportar o frade leigo para o reino, ou ao menos evitar que este fosse enviado às missões franciscanas nos sertões. Tentativas estas infrutíferas, pois o padre Manuel da Conceição, presidente da Província da Imaculada Conceição, respondeu, afirmando que bastasse que frei Felipe se recuperasse de uma moléstia que o havia assolado, então seria enviado na primeira monção a uma das missões dos antoninos.⁴⁸

Essas são as últimas notícias que temos de Felipe Delgado de Lacerda. É possível que a atitude de defesa desse degredado por parte dos frades, seja através das armas seja através do hábito, tenha similaridade com a postura de Francisco da Rosa ao defender o capitão da Fortaleza da Barra, assumindo assim um caráter de oposição frente aqueles que estão no poder, e ao próprio poder; segundo Le Goff, para o pensamento de São Francisco – o qual transportamos como uma permanência tanto para os frades do século XVIII, como para muitos de seus contemporâneos, que buscavam seu auxílio – o poder era considerado um “mal social” a ser combatido.⁴⁹ Não podemos considerar esse fator uma constante, como veremos adiante, porém ele não pode ser desconsiderado, dada sua importância no processo de formação das relações estabelecidas pelos frades e na forma como interagiam com as mazelas e problemas daquela realidade em que se encontravam.

Além do mais, esse cenário nos mostra que, da mesma forma que os franciscanos podem ter laços de amizade e alianças com moradores e degredados, a ponto de auxiliá-los pegando em armas, e fazendo frente a representantes do poder régio, como o governador, numa nítida contrariedade a sua regra pacifista – inclusive indo contra a imagem que se construiu pela historiografia de padres passivos frente às autoridades coloniais – esses mesmos frades podem mostrar uma atitude beligerante para com os moradores, de acordo com os interesses de ambas as partes.

Os religiosos usavam essas redes de relações como forma de se firmar como uma força naquela sociedade; geralmente se opondo ou fazendo frente a autoridades, forjando alianças ou rivalizando com moradores, os frades acabavam por se tornar uma

⁴⁸ Aviso do governador do Maranhão José da Serra para o padre frei Manuel da Conceição. São Luís do Maranhão, 7 de julho de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 19, D. 1989; Carta do padre frei Manuel da Conceição para o governador do Maranhão José da Serra. São Luís do Maranhão, 8 de julho de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 19, D. 1990.

⁴⁹ Le Goff. *São Francisco de Assis*, p. 170.

força que provocava a tensão no trato com os diversos grupos – e seus interesses – que compunham a sociedade colonial. Assim, é possível compreender que os frades capuchos estabeleciam redes de relações de forma a agir como um grupo ativo nas questões e problemas locais, e a partir desse momento, se caracterizar como um núcleo de poder, o que torna esse grupo de religiosos capaz de ser considerado um fator determinante na dinâmica política e social da sociedade amazônica colonial.

Essa relação não é conflituosa somente no trato com as autoridades coloniais, como já foi dito antes. A relação com os moradores poderia ser tanto amistosa, quanto uma relação tensa, como nos mostram os conflitos com os Andrade na década de 1730.

Muros, conventos e caminhos

No início da década de 1740, outro conflito entre frades do convento de Santo Antonio e os moradores irrompe na cidade São Luís. Em requerimento enviado à Coroa, datado de 29 de janeiro de 1740, o síndico do convento de Santo Antonio, capitão Agostinho Rodrigues da Paz, em nome dos capuchos do convento, afirma que aqueles religiosos estariam sendo perseguidos pelo governador, e principalmente, por moradores que haviam insinuado aos representantes da Câmara da cidade que os capuchos “faziam coisas prejudiciais aos moradores”.⁵⁰

Segundo o requerimento dos frades, alguns moradores da cidade, mais especificamente quatro mulheres que moravam nas cercanias do convento, haviam enviado uma reclamação sobre a expansão que os capuchos haviam feito das cercas do convento. De acordo com o que dizem os padres, a cerca continuava cobrindo terras que pertenciam ao convento “há mais de cento e dois anos”, de acordo com os títulos em demarcação anexados ao requerimento. Ainda segundo os capuchos, havia nesse terreno um poço que servira somente para a necessidade dos religiosos, e que para não causar problema aos moradores, haviam mantido fora da cerca três caminhos para os moradores terem acesso à madeira e praia, além de terem acesso a um olho d’água, onde poderia ser construído outro poço. Além disso, os religiosos teriam feito bicas d’água para que os mesmos moradores pudessem se servir.

⁵⁰ Requerimento dos religiosos do Convento de Santo António da Cidade de São Luís do Maranhão ao rei D. João V. ant. 1740, 29 de janeiro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 25, D. 2628.

Porém, influenciadas por certa pessoa (cujo nome, João Coelho, é revelado num certificado anexo ao requerimento) que pretendia prejudicar os padres, as quatro moradoras enviaram uma petição aos oficiais da Câmara da cidade, petição esta que, segundo os religiosos, não havia sido assinada por uma maioria de moradores, tendo a assinatura de muitos moradores sido posta ali sem que o soubessem. A petição afirmava que daquelas terras serviam-se os moradores havia gerações, e precisavam do acesso às mesmas, pois assim poderiam ter acesso à praia e ao poço de água, que de acordo com o argumento dos reclamantes, havia sido construído pelos deputados da Câmara havia tempos, para servir aos moradores. As mesmas moradoras também enviaram petição ao governador João de Abreu Castelo Branco, que por sua vez ordenou aos oficiais da Câmara que mandassem averiguar a cerca, motivo da contenda, e a derrubassem, dando livre acesso aos recursos almejados pelas moradoras.

Dessa forma, a averiguação é feita, e, em acordo com o que diziam os frades, os representantes enviados pela Câmara afirmam ter encontrado “a água desimpedida e três caminhos francos [...] na forma relatada”. Apesar disso, os oficiais da Câmara seguem as ordens do governador, que ordenava que fossem derrubadas as cercas do convento, já que serviam de obstáculo à “passagem”, fazendo essa acusação baseado no relato de poucas testemunhas e ignorando os argumentos dos religiosos, não dando ouvido aos mesmos – isso claro, segundo os próprios frades.

Assim, junto a “uma companhia de soldados, com seu capitão e vinte índios”, os camaristas seguiram para as cercas do convento. Chegando ao muro, mandaram perguntar a um grupo de mulheres onde desejavam que a cerca fosse derrubada, ao que essas mulheres responderam que não queriam se envolver no assunto. Nesse momento, segundo o requerimento, apareceu outro grupo de mulheres, que indicaram onde o muro deveria ser derrubado, para terem acesso à praia e ao poço. E assim o mandam fazer os oficiais da Câmara, que, sob o olhar impotente dos religiosos capuchos, põem abaixo parte do muro convento. Sentindo-se ofendidos pela atitude contra os muros do convento e pela postura inflexível tanto do governador quanto dos oficiais da Câmara em não dar ouvidos aos seus argumentos, os religiosos argumentam que vêm como último recurso apelar à Coroa, a quem pediram provisão, ordenando aos oficiais que reconstruíssem a cerca destruída e ao governador para que não se intrometesse em nada que não seja de sua alçada. Anexo ao documento, seguem, além dos títulos de propriedade das terras, um certificado assinado por alguns moradores do chamado

“bairro do convento”, onde afirmam que não assinaram petição nenhuma contra os religiosos do Convento, dando razão aos mesmo religiosos, na disputa.

Em resposta ao requerimento dos religiosos, os moradores também enviam, em fevereiro de 1740, outro requerimento, ao rei, defendendo sua causa e pedindo para que os frades sejam impedidos de expulsá-los de suas casas, dada a ambição daqueles religiosos em querer aumentar o terreno do convento. Esse documento é assinado por três moradores: Custódio Dias Pereira, Ignácio Coelho e José Pereira, além de todos os moradores das proximidades do convento, que são citados somente dessa forma.⁵¹

No texto do documento, os moradores afirmam que vivem numa situação de extrema pobreza, e necessitam daquelas terras, pois elas lhes garantem acesso a fontes necessárias para possuírem água para beber, além de tingir e lavar suas roupas, acesso ao “porto do mar”, para a atividade da pesca, além de acesso à floresta, de onde fazem a extração de madeira, atividades essas que sempre exerceram, e que naquele momento foram impedidos, já que os padres resolveram aumentar a extensão das terras do convento.

Os moradores seguem com narrativa similar ao requerimento dos padres, afirmando que, vendo-se impedidos de exercerem atividades necessárias a sua subsistência, enviaram reclamação à Câmara da cidade e ao governador, pedindo que algo seja feito para conter as “vexações” que os religiosos cometiam contra eles. A consequência disso, como os frades narraram anteriormente, é a derrubada dos muros do convento por moradores e representantes da Câmara, com o auxílio de um grupo de soldados e outro de escravos indígenas. Porém, diferentemente da postura passiva e humilde que os religiosos afirmaram ter ante a ação ofensiva de derrubada, os moradores descrevem uma reação feroz dos frades, na tentativa de conter a destruição dos muros, onde “começaram os religiosos a correrem com os suplicantes e suas mulheres e [...] chegaram a espancar o soldado André Lopes [...] com um pau, que o deixaram meio morto”. Os moradores continuam, afirmando que os capuchos, por diversas vezes, ofenderam sua mulheres e se armaram de “paus e armas” (sem especificar quais armas),

⁵¹ Requerimento de Custódio Dias Pereira, Inácio Coelho, José Pereira e dos moradores do bairro de Santo António dos Capuchos ao rei D. João V. ant. 1740, 27 de fevereiro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 25, D. 2636.

para que os “suplicantes” (moradores no caso deste requerimento) não pudessem tomar, o que, segundo eles próprios, lhes era de direito.⁵²

Os moradores continuam sua argumentação afirmando que parte do interesse do frades se deve à disputa que possuíam com um morador chamado Manoel Monteiro de Carvalho, em torno de uma ermida de Nossa Senhora dos Remédios, daí a iniciativa de aumentar as terras do convento, abrangendo assim a ermida nos novos limites. Além do mais, com esse aumento tomavam também áreas habitadas pelos moradores, expulsando estes de suas casas, como já haviam feito com um soldado chamado José Gomes, de quem haviam tomado e destruído a casa, o que por conseqüência, dizem os colonos, os tornava oprimidos pelo poder dos frades. O requerimento encerra pedindo à Coroa a destruição dos novos muros do convento e que o rei ordene aos frades que parem com seus “escândalos”.

De acordo com os moradores está o governador, que em correspondência à Coroa reafirma a culpa dos frades capuchos e mais especificamente de um frade, chamado Frei João da Purificação, a quem o governador acusava de causar “distúrbios” e “desordens” naquela cidade havia mais de doze anos. Vamos ver que frei João é um homem envolvido em polêmicas constantes, o que, somado à acusação do governador de que ele causa problemas na capitania há mais de uma década, nos faz pensar se ele não é o mesmo frei Joãozinho, “o pequenino”, envolvido na contenda com os Andrade fazia quase dez anos. Afinal, frei João é um indivíduo polêmico, e não há nenhuma referência a ele ao longo da década passada, apesar da autoridade secular afirmar seu problemático comportamento durante o decênio anterior.

Na tal correspondência, relatada numa consulta do Conselho Ultramarino⁵³, o governador do Estado, João de Abreu Castelo Branco, trata sobre a “violência” cometida pelos frades capuchos em São Luís, onde estes construíram muros que colocavam dentro de seu terreno fontes e um poço de pedra, supostamente construído à custa da Câmara, e impedindo o acesso dos moradores da cidade a esses recursos, além de impedir o acesso a vários caminhos dos quais o povo se servia, “sendo o autor dessas desordens” o religioso conhecido como frei João da Purificação. Diz o governador, que

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 213-214.

o povo se servia desses recursos para usar a água, ir à praia e buscar lenha – estando assim de acordo com o que haviam dito anteriormente os moradores – e que os religiosos, com aquele mesmo terreno há mais de oitenta anos, resolveram aumentá-lo naquele momento. O resultado disso foi a reclamação por parte dos moradores vizinhos do convento ao ouvidor-geral e à Câmara, porém sem resultado. Recorrem então ao governador, que ordena àquelas autoridades que acabem com a construção do muro, inclusive escrevendo para o padre capucho guardião do convento, ordenando que essa situação não mais se repetisse, o que não teve resultado nenhum, e que acabou por gerar protestos através de requerimentos principalmente por parte de mulheres, já que os homens estavam temerosos em relação às autoridades seculares. O resultado disso é o ato dos oficiais da Câmara de mandar derrubar algumas partes dos muros, tanto em terra, quanto em mar, o que ocorre sem resistência por parte dos frades.

Porém, dois dias após a derrubada, um grupo de moradores, ao tentar seguir por aqueles caminhos, encontra-se impedido por troncos cortados, além de um grupo de padres armados com arados, expulsando os moradores; um dos moradores, inclusive, atingido por um frade, acabou caindo desfalecido (provavelmente o soldado citado no documento dos colonos) na contenda. Com exceção de alguns registros de datas, a reação dos frades descrita tanto pelos moradores quanto pelo governador é similar: agem com violência, tentando defender os muros do convento. Porém, diferentemente dos moradores, que afirmaram ter sido uma reação quase imediata, Castelo Branco falava de uma reação posterior.

Frei João, “motor de toda a discórdia e perturbações”

Ao sofrerem as violências, os moradores foram se queixar ao governador que os encaminhou ao bispo, além de ordenar ao ouvidor que tomasse conhecimento da nova queixa. O governador também escrevia ao rei que não tinha dúvidas sobre o fato de os padres recorrerem à Coroa, usando como pretexto sua pobreza e humildade – as quais “muito pouco observam”, segundo o próprio governador –, e afirmando que eram muito poucos os prejudicados, em torno de quatro ou cinco. Castelo Branco se apressava em afirmar que, na verdade, eram oitenta as famílias prejudicadas, pela falta de acesso à

água, agora controlado pelos frades.⁵⁴ Também afirmava que se os capuchos se queixariam dele governador, pois aqueles frades tinham “o favor do capitão-mor, a quem sustentam desde que ele está no lugar para ele por ronda de noite para defender seus muros e do ouvidor-geral para lhe encaminhar este negócio a uma demanda ordinária e com gente temida”.⁵⁵ Afirmava que só restava fazer presente à Coroa que os padres também pretendiam incluir dentro de suas cercas uma igreja ou capela, fundada por Manoel Monteiro de Carvalho, que por sua vez, já teria conseguido ao longo de vários anos sentenças contrárias aos frades, insistindo em repetidas provisões régias, para tentar retomar a posse, da qual os capuchos “o iniquamente espoliaram”. Castelo Branco então encerrava afirmando que frei João da Purificação era há mais de doze anos, o “motor de toda a discórdia e perturbações” daquela cidade, principalmente contra os moradores, sendo a solução para o governador que o rei deve “mandar tirar para o Pará ou para outro qualquer, o espírito inquieto e orgulhoso do dito Frei”, já que as apelações do governador ao provincial do dito religioso para mudá-lo do convento não haviam surtido efeito. Também parecia certo ao governador que o ouvidor-geral, mesmo sendo honesto, de boa vontade e de mãos limpas, deveria sofrer uma advertência sobre sua omissão e parcialidade em relação à “ofensa” que havia sido cometida contra o povo.

A consulta também relata o parecer do procurador da Coroa, em que este afirmava ter o governador agido com justiça e que devia tomar cuidado para que se evitassem “semelhantes usurpações”, além de pôr o rei a par da matéria, para que este mandasse sair da cidade frei João da Purificação. O Conselho é da mesma posição, afirmando que a Coroa deve ordenar ao provincial que embarque o dito frade no primeiro navio para o reino, e, caso a ordem não seja obedecida, o governador deve executá-la. A ordem régia de expulsão do frade é enviada pela Coroa ainda no mesmo ano.⁵⁶ Porém, ao invés de dar por encerrado o conflito, a decisão só o aprofunda.

⁵⁴ O número exato seria o de oitenta e seis famílias, segundo lista de assinaturas anexa a uma das cópias da mesma consulta. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2640.

⁵⁵ Assim como já foi dito na análise de documentos anteriores, também devo voltar a este no próximo capítulo para me aprofundar nas relações entre os capuchos e as autoridades coloniais.

⁵⁶ Carta do governador do Estado do Maranhão João de Abreu Castelo Branco ao rei D. João V. Belém do Pará, 12 de setembro de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2662.

Assim, é possível compreender que aqui, de forma similar ao que havia ocorrido com os padres de Santo Antonio em Belém, o convento de Santo Antonio em São Luís também acaba por ser um núcleo, de onde acabam surgindo redes de poder estabelecidas pelos frades da Conceição. A partir deste espaço, os frades entram em conflito ou se aliam com os moradores de acordo com interesses e conveniências de ambas as partes. Dessas relações surgem tensões, capazes de transformar questões cotidianas (como o caso do acesso a recursos pelos moradores acima relatados) em verdadeiras medições de força entre os grupos distintos daquela sociedade. Além do mais, nesse momento podemos perceber a diversidade das relações estabelecidas pelos religiosos da Conceição.

É difícil aqui estabelecer uma tipologia dos agentes envolvidos nessas “histórias”. Na última especificamente, com exceção dos nomes citados, não há outras referências específicas às pessoas que entraram em choque com os frades, nem àquelas que porventura tenham vindo a apoiá-los, como as que, em seguida a esse conflito, resgataram frei João da Purificação de sua punição, o envio para o reino.

O conflito se estende na documentação até 1744, quando temos a última referência sobre frei João da Purificação. Após a Ordem régia, o governador tentou fazer com que o frade fosse embarcado para o Reino o mais rápido possível, porém o provincial da Província da Conceição, frei Pedro do Espírito Santo, respondeu, afirmando que sentia “repugnância” por ter que aceitar tal ofensa a sua “religião” e a um religioso que lhe era tão “prestativo”. Porém iria aceitar a ordem em respeito ao rei, afirmando que embarcaria para o reino, levando consigo frei João.⁵⁷ E de fato tenta fazê-lo, mas sem a companhia de frei João, sendo impedido pelo governador, que se apressou a enviar ordens para os capitães e pilotos dos barcos aportados em São Luís, dizendo para que não permitissem o embarque do provincial ou de qualquer um de seus frades sem que estivesse acompanhado de frei João da Purificação⁵⁸, já que estava temeroso de que o

⁵⁷ Esse é um dos documentos que reforça a idéia de que são os padres da Conceição e não os de Santo António que cuidam do Convento de Santo António em São Luís, já que o provincial guardião do Convento se diz um “provincial da Província da Conceição”, além de afirmar que frei João da Purificação também faz parte da mesma Província. Carta do Provincial da Província da Conceição e Guardiã do Convento de Santo António, frei Pedro do Espírito Santo, para o rei D. João V. 5 de agosto de 1740 (anexo). Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2640, fl. 283.

⁵⁸ Anexo. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2640, fls. 284-285.

frade provincial levasse documentos ao rei que o convencessem de sua posição.⁵⁹ Sem alternativa, o provincial então embarcou frei João da Purificação, e logo em seguida, quando o barco que levava o religioso já havia partido, mandou uma canoa para resgatá-lo, trouxe-o de volta a São Luís, onde foi recebido com celebrações por parte não só de frades, mas também de moradores que eram seus aliados, a quem o governador mandou prender, após saber do ocorrido.⁶⁰

Após esse terrível ocorrido, sucedem-se uma série de ordens régias para que o frade seja embarcado, até mesmo porque ele continua causando problemas, conseguindo inclusive parte do apoio de alguns dos representantes da Câmara.⁶¹ Por outro lado, os frades capuchos da Conceição continuam enviando correspondências durante os anos de 1742 e 1743, afirmando o quão injusta tinha sido a derrubada do muro e pedindo sua reconstrução, o que fazem sem permissão, apesar de que, logo o muro é derrubado novamente. São documentos curtos, mas que revelam a perenidade do conflito, que vai perdurar até meados de 1744.⁶² Enquanto isso, frei João da Purificação também vai se encontrar envolto em diversas contendas na cidade de São Luís.

A polêmica envolvendo frei João é resumida numa consulta do Conselho Ultramarino de 1744, onde o caso foi descrito com maiores detalhes.⁶³ A consulta é uma resposta à ordem régia de mandar para o reino o dito frade capucho, considerado movedor de tumultos no Maranhão.

Nessa consulta, descobrimos que em seu parecer, o governador, afirma "não saber qual a insolência maior" do comissário: fazer o pedido ao rei, esperar uma resposta positiva da Coroa sobre a permanência do frade e sua restituição a sua cadeira, ou

⁵⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 26 de junho de 1744. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 251-253.

⁶⁰ Carta do Governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 18 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 25, D. 2320. A fuga de frei João da Purificação acontece entre o final de 1740 e início de 1741, apesar dessa notícia só chegar a nós através de uma correspondência de 1742.

⁶¹ *Ibidem*; Carta do Governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Pará, 5 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 26, D. 2441.

⁶² Carta do Governador do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 5 de novembro de 1743. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 27, D. 2811; Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 26 de junho de 1744. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 251-253.

⁶³ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 26 de junho de 1744. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 251-253.

mandar outros religiosos, em uma canoa, resgatar o frade do navio em que já havia sido embarcado, contra a vontade do rei. Também segundo o governador, ao ir ao convento, fora interpelado pelo comissário, com o mesmo pedindo ao governador que não escrevesse calúnias contra um religioso do qual o Comissário nunca teve queixa. O comissário também disse ao governador para que este pedisse ao rei que ordenasse, se fosse o caso, enviar o frade ao Pará, para assim evitar conflitos com moradores, que já haviam se amotinado contra o Bispo, como dizia carta assinada pelos deputados da Câmara e escrita por frei João da Purificação. O governador afirma que a verdade deve ser dita e que frei João, após ser resgatado, foi recebido na cidade “por seus amigos, com luminárias e repiques em aplausos” em clara ofensa, segundo a autoridade, às ordens régias, e à vontade de um governador, que neste caso, tinha como único interesse seguir a decisão do rei (segundo as palavras do próprio governador).

Visto isso, segue ordem ao governador para que embarque novamente o dito frade, e mande prender os seculares que ajudaram frei João e comemoraram seu retorno. Passando a ordem para o comissário provincial, este, tentando ludibriar Castelo Branco, afirma que embarcou o frade para o Pará, e diz ao governador não achar necessário passar isso para o rei, ao que o governador comenta ser esse um artifício para encobrir a rebelião do comissário contra a vontade régia. Ordenando novamente o embarque do frade para o reino, o governador em resposta afirma que a réplica do comissário fora que só embarcaria frei João com as autoridades usando de violência, ou em ordem direta do rei para o seu Provincial, em Lisboa, ordenando o embarque do frade. O parecer do procurador é de que o governador faça cumprir a ordem régia e que embarque o dito frade pela violência, acompanhado de soldados, e que quando estivesse recolhido ao seu convento, que o mesmo fosse cercado por soldados, impedindo sua saída. O parecer do Conselho Ultramarino é da mesma natureza, acrescentado que, junto com frei João, seja mandado para o reino o comissário provincial, devido a seus crimes gravíssimos, ao desrespeitar as ordens régias. Além do mais, que o rei suspenda à Província dos capuchos da Conceição as ordinárias com que a auxilia, até segunda ordem da própria Coroa. Também aconselha que a Inquisição seja envolvida, já que o comissário afirma

que não seguia as ordens régias graças a diligências que ele tinha recebido da mesa do Santo Ofício (não especificadas na Consulta).⁶⁴

Após isso não há mais notícia de frei João. Porém, acreditamos que ele não tenha sido enviado de volta para o reino, já que Antonio de Souza Araújo, em seu “Dicionário de Capuchos Franciscanos”, fala sobre certo frei João da Purificação “ex-leitor de Teologia, assistente nas missões do Maranhão” faleceu “no estado do Maranhão, a 17 de agosto de 1745”, e, até onde pude investigar, não há notícia sobre outro “frei João da Purificação” no Maranhão, nesse período.⁶⁵

As relações criadas pelos frades da Conceição neste caso específico só reforçam a idéia de que estes religiosos possuíam uma rede de influências diversificada, além de escaparem à idéia de submissos “funcionários régios”, presente na historiografia. Se, por um lado, frei João da Purificação e os outros frades capuchos criaram uma situação extremamente conflituosa com alguns moradores a propósito da questão da terra, por outro, o governador do Estado nos mostra que esse mesmo religioso, ao ser resgatado e retornar para a cidade de São Luís é bem recebido por moradores que eram seus aliados. Ou como o caso do provincial da Conceição, frei Pedro do Espírito Santo, que se recusava a obedecer ao que ordenava tanto o governador quanto a própria Coroa, criando engodos para tentar auxiliar frei João, e afrontando as autoridades em questão.

Não havia uma unidade de grupos em termos de estabelecimento de conflitos ou alianças de ambas as partes. Por mais que se reconhecessem como grupos (os frades se reconheciam como sacerdotes da mesma forma que os portugueses como moradores), não é possível observar esses grupos sociais como blocos homogêneos, pois possuíam profundas distinções em seu interior. Se havia rivalidades entre os sacerdotes (entre clero regular e secular, ou mesmo entre os próprios religiosos regulares), também havia diferenças entre os colonos, como se apresenta neste caso, em que uns eram ferozes contendores de frei João, enquanto outros se mostravam seus aliados.

Dessa forma podemos compreender que esses grupos interagiram entre si, já que estavam abertos à influência um do outro. Estabeleceram alianças, conflitos, criaram redes de influência, de clientela inclusive, e dessa forma construíram seu espaço em

⁶⁴ Esta é um problema também enfrentado pelos jesuítas. Ver: Chambouleyron, Rafael. Uma missão “tão encontrada de interesses humanos”. Jesuítas e portugueses na Amazônia seiscentista. VV.AA. *Vieira. Vida e palavra*. São Paulo: Pateo do Collegio/Edições Loyola, 2008, pp. 47-48.

⁶⁵ Araújo. Antoninos da Conceição. Dicionário de Capuchos Franciscanos. In: *Intinerarium*, Braga, n.º 155 (maio/agosto 1996), p. 348.

meio à sociedade colonial. Através dessa permuta, como diria Alípio Cardoso⁶⁶, dessa troca de influências entre estes diversos grupos, fossem laicos ou religiosos, se permitia também que o estabelecimento de centros de poderes, que não encontravam sua organização dependente somente do que estabelecia o poder central em Lisboa, mas estavam muito mais ligados às redes de influência mais peculiares ao mundo do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

E é assim que os religiosos, fossem regulares ou seculares, fossem de quaisquer das Ordens que vieram para o Maranhão, se estabeleceram como um poder local: através dessa rede de influências. E a criação desses laços estava ligada aos mais diversos interesses, conveniências ou motivações, que poderiam ser políticas, como as disputas de poder que ocorriam entre os frades e representantes das autoridades coloniais e alguns moradores, ocorridas em Belém e São Luís; econômicas, como as várias tensões criadas a partir do interesse nas terras circunvizinhas aos conventos, ou os conflitos entre moradores e padres em torno da administração das aldeias indígenas, fontes rendosas para a manutenção da empresa colonial; e mesmo as motivações religiosas, voltadas para a salvação das almas tanto do índio quanto do colono, o que gerava uma participação considerável desses frades no cotidiano desses grupos, além da oposição que porventura esses padres poderiam fazer àqueles que se encontravam numa posição de dominação.

Dessa forma, os religiosos em geral e os capuchos em particular, se firmam como um poder local, nos fazendo pensar no papel que representavam para a sociedade colonial setecentista, indo além de simples agentes da doutrina da expansão do “império” e da “fé”, envolvendo-se em questões cotidianas, fossem essas questões seculares ou espirituais, de forma ativa e participativa, na vida dos moradores, sendo mais próximos destes do que supõe a constante análise em torno de sua relação no que trata à questão da mão-de-obra indígena.

“A fereza de tais homens”: sertões e missões assaltados

Na primeira metade desse capítulo, fiz uma análise da relação entre frades e moradores a partir de eixos de tensão distanciados do paradigma central da

⁶⁶ Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos*, p. 163.

historiografia que explica a presença missionária na Amazônia colonial, ou seja, o da questão da mão-de-obra do índio. Fiz isso porque pretendia mostrar a multiplicidade de laços estabelecidos por esses grupos, além de mostrar que possuíam uma relação cotidiana, ao menos em determinados momentos, independente do conflito em torno da administração das aldeias. Porém isso não quer dizer que eu ignore tal problema, pois sem dúvida é uma das questões-chave para a compreensão da relação entre os religiosos regulares (e mais especificamente aqui os capuchos) e os moradores.

O trabalho indígena era, sem dúvida, um dos mecanismos principais de funcionamento da sociedade colonial portuguesa no Estado do Maranhão. Sua importância como “motor” daquela sociedade alcançava diversas atividades no mundo colonial, e implicava a necessidade de catequização e civilização do indígena. Como tal, seu controle era disputado, como nos fala Domingos Raiol, pelos dois principais grupos de “colonos” à época: os moradores e os missionários.⁶⁷

Vai ser a mão-de-obra indígena, aplicada nas roças, que produzirá os gêneros de primeira necessidade dos quais dependerá o sustento dos moradores. Essa mesma mão-de-obra servirá à colheita das drogas do sertão, gêneros importantes de exportação para a metrópole. Esse mesmo contingente indígena servirá como importante fator nos novos descimentos, seja por conhecer o terreno e as línguas nativas, seja por servir como exemplo para aqueles ainda não convertidos. Também serão estes mesmos indígenas que formarão a maior parte do contingente militar, utilizados como principal força de defesa da colônia contra ataques de outros europeus, além de tribos hostis.⁶⁸ Ou seja, como lembra Beatriz Perrone-Moisés, “eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável”.⁶⁹

Dessa forma, podemos observar o quão fundamental era a força de trabalho do indígena, ainda mais dada a situação de extrema pobreza em que se encontravam os povoados portugueses no Estado do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVIII, pois como escreve João Lúcio de Azevedo, “não mais que nove povoações de

⁶⁷ Raiol. *A Catequese de índios no Pará*, p. 141

⁶⁸ Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras/Sec. Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 118.

⁶⁹ *Idem, Ibid.* p. 116.

brancos, dignas desse nome, se podiam contar; e três dessas eram vilas de donatários, em extremo de decadência e abandono”.⁷⁰

Assim é possível, considerar que pobreza dos povoados portugueses tornava a necessidade de escravos ainda mais urgente, como explicita uma carta de régia de 1707

Viu-se a vossa carta e a que o Governador e Capitão General desse Estado escreveu em 10 de maio deste ano sobre o miserável estado em que se acham os moradores dele [...] e pareceu-me dizer-vos que com a guerra que tenho resoluto se faça ao gentio do curso, ficará a terra firme, livre de seus assaltos e povoada ela, haverá algodão e panos não só para o sustento, mas para o negócio do Pará e crescerão os moradores em frutos e cabedais, e também com a dita guerra não faltarão escravos e tudo se aumentará e cessarão as lástimas que representais.⁷¹

Através dessa correspondência régia podemos perceber não só a pobreza em que se encontravam os moradores do Estado, como o significado da força de trabalho indígena, representativa possibilidade de subsistência da colônia.⁷² E esse desejo pela mão-de-obra indígena certamente vai levar ao conflito entre missionários e moradores, não necessariamente porque os missionários fossem de fato grandes defensores da liberdade dos índios, mas porque a legislação indígena elaborada a partir do *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, de 1686, concentrava, principalmente durante a primeira metade do século XVIII, nas mãos das Ordens religiosas, a administração e controle das aldeias de índios livres, além de dificultar o acesso dos moradores a esses índios. Sobre a tensão criada a partir desse estado de coisas, nos fala Frei Mathias Kiemen

Certamente, o número e a extensão das aldeias indígenas tiveram um efeito adverso na penosa situação da colônia, e a visão das prósperas missões indígenas protegidas por lei não era agradável aos empobrecidos colonos. Além disso, o constante fluxo de canoas indígenas descendo o Amazonas para Belém era uma forte lembrança para os colonos da riqueza das missões no interior. [...] Como resultado, a fúria dos colonos contra os missionários crescia constantemente entre os anos de 1700 e 1755.⁷³

⁷⁰ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. p. 189.

⁷¹ Correspondência da Coroa para os oficiais da Câmara do Maranhão. Lisboa, 9 de dezembro de 1707. Livro Grosso do Maranhão (2.^a parte). In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, s.d. Vol. 67, pp. 18-19

⁷² É verdade que a pobreza era um argumento político freqüentemente utilizado por vários grupos que compunham a sociedade colonial. Ver: Chambouleyron. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. *Raízes da Amazônia*, vol. I, nº 1 (2005), pp. 105-24.

⁷³ Kiemen, Mathias C. (OFM). The indian policy of Portugal in América, with special reference to the Old State of Maranhão, 1500-1755 (continued). *The Americas*, Vol. 5, n.º 4 (1949), pp. 443-444.

Tendo isso em mente, é possível então compreender que uma das principais preocupações da historiografia quando se trata de falar sobre missionários – e até mesmo sobre o mundo colonial português – é a administração das missões, e o conflito entre missionários e moradores em torno dessas missões.

Nesse ponto, geralmente a historiografia enfatiza a dicotomia jesuítas-moradores, mostrando estes dois grupos como forças singulares, de interesses diametralmente opostos, porém sempre girando em torno do eixo montado pela dicotomia entre defesa da liberdade ou uso escravo do “silvícola”.

Apesar de os jesuítas serem considerados os missionários de maior expressividade e atuação na questão indígena, não podemos ignorar o fato de haver outras Ordens, entre elas os capuchos, que acabavam também por ter papéis tão importantes quanto os jesuítas nesse processo histórico, até mesmo pelo fato de possuírem número considerável de missões no Maranhão.⁷⁴ Contudo, são parcamente estudados pela historiografia, por motivos aqui já comentados.

A respeito dos franciscanos capuchos especificamente, geralmente a historiografia, no que concerne à sua atuação na catequese do gentio, é cheia de generalizações e lacunas, fazendo com que os frades possuam um ar de passividade frente ao projeto colonial português.

Charles Boxer, por exemplo, critica a posição dos frades franciscanos, reforçando a idéia de que a única posição “consistente” em relação à defesa do indígena fora assumida pela Companhia, que graças a tal posição tornou-se

extremamente antipatizada, não só pelos moradores como pelos frades das Ordens Mendicantes [frades menores ou capuchos] com os quais, conforme escreveu Vieira, os jesuítas travavam “contínua e cruel guerra” a propósito de sua negligência quanto aos interesses dos vermelhos.⁷⁵

A visão de Boxer sobre o relacionamento destes missionários com os moradores admite uma aliança entre franciscanos e, vendo nos frades franciscanos complacência com os posicionamentos escravistas dos moradores, em contraponto aos jesuítas

⁷⁴ 26 missões em 1739, segundo Rower *apud* Kiemen, *Ibidem*. Dessas missões eram “nove da Custódia de Santo António, dez do Comissariado da Piedade e sete da Conceição, ocupando ao todo mais de cem religiosos”. Willeke, Venâncio (OFM). *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 154.

⁷⁵ Boxer. *A Idade de Ouro do Brasil*, p. 290.

Os moradores apoiados intermitentemente pelos frades reagiam com vigor no assunto, alegando que os jesuítas apenas pretendiam privá-los de seus trabalhadores índios para explorá-los em seu próprio benefício.⁷⁶

Para Boxer, mesmo durante a primeira metade do século XVIII, que aparentemente era uma época de maior cooperação entre essas ordens, pois seria o período do apogeu missionário na Amazônia colonial, esse posicionamento não sofre mudanças profundas. A divisão das áreas de jurisdição missionária de cada uma das ordens religiosas entre 1693 e 1695 só traria à tona estas opiniões conflituosas que as ordens religiosas teriam umas sobre as outras. Enquanto os inacianos continuavam com seu posicionamento sobre a excessiva “complacência” que as outras Ordens possuíam com as incursões escravistas dos colonos, estas Ordens viam na divisão uma situação muito mais vantajosa aos jesuítas.⁷⁷

Boxer acaba por expressar uma corrente que vê os capuchos se portarem de forma complacente com as ambições dos moradores em torno da questão da mão-de-obra indígena, de forma a apoiar os moradores.

É o caso também de Eduardo Hoornaert. Para este autor, pelos frades estarem inseridos por completo no sistema colonial, serem agentes do colonialismo, seguiriam o projeto de colonização, inclusive na conquista e escravização do indígena. Para ele, os frades eram contrários ao tema da liberdade dos índios, estando engajados nos projetos coloniais, contrariamente aos jesuítas, “que opuseram-se ao esquema e entraram em conflito grave com a administração do império português, embora esta oposição não fosse absoluta nem geral”.⁷⁸

O papel dos religiosos no projeto de conquista português sobre o nativo indígena, para Eduardo Hoornaert, está atrelado sempre à dependência desses religiosos da Coroa portuguesa. Para a Coroa, a catequese não interessava por si só, mas como instrumento da disseminação do poder português através do território colonial, ou seja, na expansão e defesa das fronteiras do império colonial português. Assim, vendo que a Coroa e os poderes instituídos não estariam interessados na liberdade e cristianização do indígena, os missionários elaboraram instrumentos de resistência a essas ambições. Foi o que fizeram com as missões, que, por outro lado, tornaram-se uma forma de aqueles

⁷⁶ *Idem, Ibid.* p. 290

⁷⁷ *Idem, Ibid.* p. 302.

⁷⁸ Hoornaert. Primeiro Período: A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil*, p. 78.

missionários ganharem independência em relação ao trono, pois não dependeriam somente do seu auxílio, ganhando seu sustento da produção das missões, e por consequência, tendo maior liberdade de trabalho. Além da liberdade, os missionários também, ao reduzir os indígenas às missões, mantinham esse nativo distante da influência dos portugueses, podendo assim melhor defender a liberdade do índio, mesmo com os casos de abuso dos índios nas ditas missões.

Neste caso, para Hoornaert, como os frades não poderiam erguer missões lucrativas, que pudessem auxiliar no seu sustento, não poderiam se manter autônomos do poder régio e por consequência permaneceriam como agentes do mercantilismo português, trabalhando com o índio para que este servisse como mão de obra ao projeto português.

Outro historiador da CEHILA, frei Hugo Fragoso (OFM), também trabalha com a idéia dos frades absorvidos pelo projeto colonial. Para ele, os missionários eram a principal arma da expansão da fé e do império português, e os frades franciscanos, por seu voto de pobreza, por uma ausência de projeto colonizador e civilizatório das sociedades gentílicas, e por consequência, por sua dependência em relação ao padroado régio, estavam ainda mais absorvidos nesta empresa.

Assim, levanta uma questão importante, que está ligada ao seu confronto com os moradores. Fragoso promove a idéia de que os franciscanos eram movidos por um ideal evangelizador⁷⁹ que, afastado de um projeto civilizatório, voltar-se-ia mais à catequese e à salvação das almas dos gentios. Isso os colocaria na posição contrária aos excessos cometidos pelos moradores e autoridades seculares. Essa oposição também estaria ligada ao fato de, por estarem integrados ao projeto colonizador português, seguirem as “piíssimas intenções do rei”, sendo que tais intentos estariam sendo corrompidos pelos colonos.⁸⁰

A idéia de frades que, graças à restrição imposta pelo voto de pobreza, se encontram impossibilitados de constituírem condições de subsistência nas colônias portuguesas e por consequência, se mantiveram profundamente atrelados ao projeto colonial da Coroa, por dependerem da mesma para sua sobrevivência (numa relação que iria além da obediência imposta pelo padroado régio), acaba por tornar por demais estereotipada a

⁷⁹ O que se aproxima bastante da idéia de Jaime Cortesão de “realizar a Cristo na Terra”. Cortesão. Brasil de Santo Inácio e de São Francisco, p. 245.

⁸⁰ Fragoso. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará, p. 122

imagem dos capuchos na colônia, impossibilitando ver a multiplicidade dos mecanismos criados por estes religiosos para se inserirem naquela sociedade.

Sobre isso, Adelina Amorim afirma que

não foram poucas as vezes que se rotulou a actuação franciscana no Brasil e, especificamente, no Norte maranhense, como escravagista, cerceadora da liberdade dos índios, anti-jesuítica/pró-colonial. Na maioria dos casos, os autores ficam-se pela omissão da presença franciscana. Quando a analisam, julgam-na pelas igrejas forradas a ouro, na pretensão de uma riqueza velada, ou pela simplicidade do burel a revelar espíritos intelectualmente impreparados.⁸¹

Assim, o papel desses frades dentro de um dos principais conflitos sociais da sociedade amazônica colonial acaba por ser minimizado, atenuado, sendo os mendicantes vistos somente como coadjuvantes nas relações e disputas entre missionários e moradores sobre administração das aldeias, geralmente apoiando os moradores e os intentos escravistas da Coroa. Porém a documentação revela que estes religiosos, a partir de seu poder sobre essas aldeias, criaram relações principalmente (mas não somente) de inimizades, e profundos conflitos com os moradores. Esses laços expressam um papel ativo dos frades nos conflitos locais, que, por diversas vezes já haviam sofrido acusações de moradores no sentido de desacreditá-los em relação a sua capacidade e honestidade na administração das missões.

Essas acusações e tentativas de desacreditar os frades se estendem ao longo de toda a primeira metade do século XVIII. Em 1716, os capuchos eram acusados pelo Procurador dos índios forros de arrancarem das casas dos moradores os índios que quisessem, independente desses índios serem ou não nascidos naquelas casas.⁸²

Já um ofício de 1733, não identificado, trata sobre o que um morador⁸³ chama de “enriquecimento evidente” e sobre as atividades dos capuchos de Santo Antonio e da Conceição do Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁸⁴

Num primeiro momento, o documento se divide em duas partes: primeiro critica os frades capuchos por enriquecerem através do cultivo de cacau, salsa e cravo; logo em

⁸¹ Amorim. *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, p. 44.

⁸² Carta do rei D. João V ao Governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire. Lisboa, 2 de julho de 1710. *LGM* (ABN, Vol. 67), pp. 70-71.

⁸³ Apesar do documento não vir identificado, o autor o tempo todo se refere a si próprio como morador. Provavelmente alguém de prestígio, dado o tratamento dirigido a ele.

⁸⁴ Ofício. 1733. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 21, D. 2137.

seguida, para justificar esta denúncia, o autor anônimo afirma que suas motivações são servir bem ao rei, ao povo daquele Estado e mesmo aos próprios capuchos, que deveriam ser redirecionados a suas reais funções (descimentos, doutrinas, administrar sacramentos, ensinar e catequizar) e não para tornarem-se mercadores, “comprando e vendendo, fazendo preços nos seus conventos e hospícios”.

Justamente este é o segundo momento, em que os capuchos são criticados por lucrarem, utilizando-se da força de trabalho do índio e escandalizando os mesmos (além dos próprios moradores) por estarem “fazendo pouco caso da pobreza que professam e da sua regra” e dos “ensinamentos” do seu “patriarca” São Francisco de Assis.

O autor também afirma que os frades se recusam a ceder índios para as canoas formadas pelos moradores, pois os capuchos estariam utilizando estes índios para suas “conveniências próprias”. Que o rei lhes permite ter somente uma canoa “para fazerem cem arrobas de cacau”, mas conseguem quatrocentas, quinhentas; jornadas nas quais utilizam cerca de oitenta a cem índios.

Defende ainda que a Coroa faria um grande serviço ao Estado castigando seus prelados, que obrigam os seus súditos (os índios) a “fazerem canoas sem missa”, tendo que suportar “fomes e doenças”. Segundo o documento, os nativos são obrigados a tais dissabores pelos prelados, de forma que são estes últimos os verdadeiros motores dos distúrbios no Maranhão. O autor encerra afirmando que os moradores vivem em situação bastante difícil, dada a dificuldade em se conseguir escravos, dificuldade essa só potencializada pela atitude dos capuchos, e pede à Coroa para que ordene aos padres que lhes mandem os índios de que precisam.

O morador apela à Coroa para conseguir mão-de-obra para seus serviços, e tenta desacreditar os frades, através de acusações que atingem o voto de pobreza e humildade dos mesmos, demonstrando o quanto a pobreza ainda era associada àqueles religiosos, e o quanto, por outro lado, práticas que os mesmos religiosos consideravam necessárias à sua subsistência na colônia, como o comércio das drogas do sertão, os tornavam vulneráveis a esses ataques.

Torna-se possível perceber então que, dentro da relação entre moradores e capuchos, as missões têm papel fundamental, servindo não só para a sobrevivência desses grupos no mundo colonial, mas servindo como uma espécie de peso na balança das relações de poder coloniais. Balança que, apesar de todas as dificuldades, pendia, na primeira metade dos setecentos, para o lado dos missionários, inclusive dos frades franciscanos.

Assim, acreditamos ser possível afirmar que, no mundo colonial, as redes de poder criadas eram geradoras de movimentos, conflitos e tensões que permitiam aos frades de São Francisco serem um grupo ativo, de certa forma até mesmo independente das ordens vindas de Lisboa. Os laços forjados independiam dessas decisões, muitas vezes estando mais ligados aos interesses e conveniências locais dos grupos pertencentes àquela realidade, principalmente no que concerne às atitudes e posturas tomadas em face do conflito em torno da questão do índio. A propósito dessa questão Maria Celestino argumenta que

A documentação sobre conflitos em relação ao trabalho dos índios evidencia que as aldeias não existiam simplesmente para satisfazer os interesses dos colonos e da Coroa como redutos de mão-de-obra. O cumprimento ou não das resoluções do rei na Colônia dependia do jogo de forças entre os agentes sociais envolvidos e, de ambos os lados, houve casos de desobediências às ordens da Coroa.⁸⁵

Assim, percebemos que, não só a relação entre moradores e capuchos em torno das missões era conflituosa, como os padres criaram mecanismos, sofrendo modificações no cerne de suas crenças, reinterpretações em elementos reguladores de sua regra – como a pobreza – a ponto de se tornarem “mercadores” dos produtos produzidos nas missões para poder criar as condições necessárias à sua subsistência na colônia.

Um caso exemplar é relatado em uma carta de 1729, em que o comissário provincial do Convento de Santo Antonio em Belém, frei Joaquim da Conceição, queixa-se da opressão sofrida tanto pelos missionários franciscanos quanto pelos índios no Estado, e comenta também sobre a omissão (e apoio daqueles “que oprimiam”) do bispo, do governador da capitania e do ouvidor-geral em relação à questão.⁸⁶

A carta expõe algumas situações interessantes, entre elas a de um morador que fez, de modo ilegal, descimentos dos índios e por isso sofreu um processo na Junta das Missões. Durante a investigação o acusado teve vários votos favoráveis, com o bispo justificando tais votos argumentando que os índios, ficando com o morador, serviriam de pagamento aos gastos que este tivera ao fazer o descimento. O comissário se opõe

⁸⁵ Almeida, Maria Regina C. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 188.

⁸⁶ Carta do Comissário Provincial do Convento de Santo António, frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 11, D. 1063.

contra essa decisão afirmando que criava uma brecha para se fazer outros descimentos totalmente à revelia da lei e da própria Junta das Missões.

Além do problema do descimento realizado pelo morador, e da questão legal que isso poderia ensejar, outro dado importante relatado pelo frade é a ação de tropeiros (cabos e soldado, que formavam as tropas) que capturavam nações indígenas de maneira ilegal, mas os vendiam como se tivessem sido capturados numa guerra justa. Além de denunciar o engodo em si, o frade aponta outras violências, e dentre estas estão várias acusações de agressões contra índios, como estupro, captura ilegal, exploração abusiva da força de trabalho indígena dentro das tropas, violência contra missionários e mesmo contra as próprias aldeias, como nos descreve o próprio religioso

Na aldeia de Urubucoara foram tais as operações dos cabos das canoas que chegaram os índios a dizer que tais homens não eram filhos de Deus. Muitas vezes trataram com desprezos e desatenções a um pobre e santo velho missionário que lá tenho, furtaram a pobreza dos índios, violentaram as índias, finalmente por não haver causa que não abrangesse a fereza de tais homens até achegaram assentir umas cabeças de gado vacum que havia nas aldeias e nela se apascentaram para a fazer mais salutífera.⁸⁷

Essas denúncias voltavam-se principalmente para o comportamento violento de certo cabo, chamado Belquior Mendes de Moraes. Frei Joaquim continua

Viu-se as aldeias de V.M. assoladas e destruídas pelos mesmos que mais se jactam de seus vassallos. Viu-se os sertões assaltados, os índios que os habitavam presos e cativos vendendo-se por esta cidade e por fora dela como se foram aprisionados em guerra justa, e ouço dizer que da tropa da guerra em que foi por cabo Belquior Mendes de Moraes vem para esta cidade mais de 600 pessoas, que debaixo da paz que pediam, foram aprisionadas e cativas, além de me constar que tal nação não foi sentenciada.⁸⁸

É notável que aqui frei Joaquim tenta atingir os moradores (incluídas aí as autoridades), demonstrando que aqueles que se consideram vassallos do rei são os mesmos que destroem o patrimônio da Coroa, e atacam outros súditos e vassallos da mesma Coroa, que seriam os índios e os frades.

O provincial destaca um ponto interessante em sua correspondência, que fragiliza o argumento de uma aliança entre moradores e frades, como tão insistentemente foi apontado pela historiografia. Frei Joaquim assume uma postura de confronto com os moradores, pois em determinado momento da carta afirma que os religiosos e

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem.*

moradores, dentro da “matéria dos índios”, são “sempre contrários”. Apesar de estar se referindo aos missionários em geral, o padre por pertencer à Ordem dos franciscanos de Santo Antonio e por se colocar tão veementemente contra a posição de autoridades seculares e mesmo espirituais (como o bispo), que se põem a favor dos interesses dos moradores, coloca os capuchos no centro do conflito pela mão-de-obra indígena, diferentemente do que foi visto na historiografia.

E o frade se mantém nessa posição ofensiva aos moradores. Em carta de 1730, ele trata sobre a continuidade do cativo ilegal de índios feitos por moradores.⁸⁹ A queixa do Comissário refere-se a esses cativos como “guerras injustas”, e trata novamente sobre o cabo Belquior Mendes de Moraes, que havia capturado um principal e os índios de sua aldeia, escravizando-os e fazendo sua repartição, sem a “guerra justa” ter sido declarada a eles. O padre questiona o procedimento da tropa de guerra, pois a Ordem do ouvidor-geral era atacar somente o principal e seus “vassalos”, não mencionando nada sobre as outras aldeias atacadas e dizimadas. Defende também que as poucas testemunhas que acusavam o principal em nada se referiam a essas outras nações (segundo frei Joaquim, são 50 as nações capturadas, com mais de três mil cativos).

Também se queixa do ouvidor-geral, cujo procedimento padrão era considerar os cativos do cabo como escravos de guerra, sem fazer as averiguações necessárias para a confirmação da origem dos índios, inclusive pondo esses cativos à venda, sem tais averiguações.

O comissário pede ao rei que remedie esta situação, mesmo que seja mandando algum ministro de sua confiança para aplicar as punições devidas àqueles que continuavam a desobedecer as leis régias. O comissário também requer que se averiguem os moradores que estariam por trás das ações da tropa de guerra liderada por Belquior Mendes.

Essa atitude de confrontamento de um franciscano para com os moradores se mantém entre os frades. Em 1733, outro Comissário Provincial de Santo Antonio, frei André do Rosário escreve carta à Coroa, tratando sobre o abuso dos trabalhos impostos aos índios, onde faz o relato dos ataques às aldeias feitos pelos próprios moradores, que não aceitam quando um missionário lhes nega ceder índios, desrespeitando os

⁸⁹ Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 30 de setembro de 1730. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 12, D. 1157.

missionários, atacando e destruindo as missões, “amarrando” índios, e capturando índias “para fazer mau uso delas”. Ao fazer estas denúncias, o comissário adota uma estratégia retórica que, de forma bem similar a frei Joaquim, passa a nítida sensação de que o patrimônio da Coroa está sendo atacado, afirmando que “todas as [...] aldeias [do rei] que residem neste estado estão perdidas”, pois os moradores fazem o descimento dos índios para a colheita do cacau sem estabelecê-los nas aldeias, e impondo todos os abusos já listados. A culpa dessa situação é do governador do estado, que segundo o comissário, não atende aos religiosos, mas somente a “homens [os portugueses] [...] mal intencionados e pouco tementes a Deus”.⁹⁰

O último problema apresentado é na aldeia do Parú, onde certo capitão Luís Miranda residia. Este capitão recebeu como encargo do rei construir uma fortaleza na localidade, mas não só pouco avançou na ereção da fortaleza, como, na verdade, estava causando distúrbios entre os índios locais, dizendo-lhes que não obedecessem aos missionários, pois ele era o único que governava aquela aldeia. Em segundo lugar, a vida que o dito capitão levava era condenável pelos missionários, pois vivia com uma índia casada como se fosse sua própria mulher já havia cerca de sete ou oito anos, “escandalizando” a todos na aldeia e sem o missionário responsável poder fazer nada, pois a tropa do capitão coagia os índios de modo a que estes não o obedecessem.⁹¹

Apesar de ter me reportado aqui mais aos frades de Santo Antonio, devido à maior quantidade de documentos relativos à administração das missões, eles não foram os únicos a possuírem desentendimentos com os moradores sobre essa matéria. Como foi citado pelos camaristas em sua reclamação de 1710⁹², as três Províncias franciscanas causavam problemas, quando os moradores possuíam a necessidade de obter mão-de-obra indígena. Mesmo frei Joaquim, quando envia sua reclamação, em 1729, afirma que

⁹⁰ Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António frei André do Rosário para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 15, D. 1424.

⁹¹ *Ibidem*. Luís Miranda também fora citado brevemente por frei Joaquim da Conceição, como um “causado de distúrbios” na aldeia do Parú, pois havia anos estava lá para erguer uma fortaleza, que nunca terminava, pelo menos quatro anos, já que a carta de frei André do Rosário é de 1733 e de frei Joaquim 1729. Carta do Comissário Provincial do Convento de Santo António, frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 11, D. 1063.

⁹² Carta dos oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V. Belém, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos). Cx. 5, D. 449.

ambos os comissários das Províncias da Conceição e da Piedade haviam se posto, na Junta das Missões, contra os cativeiros realizados por Belquior Mendes de Moraes.

Já em 1738, o provincial da Conceição no Pará, frei Brás de Santo Antonio, envia carta à Coroa a propósito da devassa tirada sobre o conflito com os índios da nação Mura, nas áreas dos rios Madeira e Tocantins. Aliás, essa devassa, segundo comissário, não havia sido esclarecedora sobre os reais motivos do conflito.⁹³

O padre afirma a necessidade de missionários nessas zonas de conflito, acompanhados de apoio de tropas, para uma pacificação não violenta dos Mura, mas por meio da catequese, o que implica na idéia da superioridade da evangelização sobre o poder militar no que concerne a trazer os índios para o lado dos portugueses. O comissário afirma que não se pode fazer guerra defensiva nem ofensiva (ou seja, neste caso não há motivo para a “guerra justa”) por não ter se esclarecido, pela devassa feita, a real situação do conflito naquela região.

Ele afirma também que a maioria dos deputados na Junta é da cidade de Belém, ou seja, distante das zonas de conflito, não conhecendo a realidade dos problemas, e que as poucas testemunhas do caso são partes queixosas, moradores atingidos pelo ataque dos índios, pois teriam invadido seus territórios em busca de minas e de cativos, o que compromete a veracidade de seus testemunhos, impedindo assim que haja uma real dimensão dos fatos relatados por esses moradores.

Sobre a pouca credibilidade dessa devassa, nos diz Marta Rosa Amoroso que ela havia sido feita por padres jesuítas na primeira metade do século XVIII, e que denunciada por vários outros grupos missionários, como uma fraude, um embuste, que, serviria para liberar a área do rio Madeira, para a atividade extrativista do cacau

As denúncias dos ataques e saques do gentio do curso são utilizadas como justificativa dos colonos e religiosos para obtenção junto à Coroa da legalização da guerra contra os Mura, liberando assim a região do rio Madeira para a Extração do Cacau. Convocando testemunhas que jamais estiveram na região do rio Madeira, ou colhendo depoimentos de comerciantes e militares interessados na empresa extrativista, os jesuítas montaram uma peça jurídica amplamente apoiada em depoimentos forjados, que repetem o que se ouvia dizer daquela população. A farsa da devassa contra os Mura, preparada pelos Jesuítas é denunciada pelas outras ordens por ocasião da leitura do processo na Junta das Missões. Lida na corte por D. João V em 1738, a devassa não foi considerada um documento juridicamente

⁹³ Carta do Comissário provincial da Conceição Frei Brás de Santo António para o rei D. João V. Convento de São Boaventura, Pará, 8 de outubro de 1738. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 21, D. 2010.

apreciável, que justificasse por parte da Coroa medidas de uma guerra ofensiva.⁹⁴

Além de contestar a devassa, o religioso lembra que os Mura já haviam sofrido a guerra por parte dos brancos, principalmente para que estes angariassem cativos, o que deu início a todos estes conflitos levados a cabo pelos próprios Mura. O provincial termina afirmando sua posição sobre a importância de missionários acompanhados de soldados na região, para que convençam os índios a depor armas, e descê-los para as aldeias de repartição do Baixo Amazonas.

É importante perceber aqui o quanto a guerra levada a cabo contra as nações consideradas inimigas é fundamental para a reorganização de forças e laços sociais na colônia. Maria Regina Celestino diz

A guerra (...) contra o gentio, apresentava-se, pois, na América, como mecanismo fundamental de montagem da economia colonial e muito especialmente no Rio de Janeiro, cujas condições específicas de criação da cidade e ocupação da região se fizeram a partir da guerra de conquista, envolvendo inúmeros povos indígenas na condição de aliados ou de inimigos.⁹⁵

Trazendo essa idéia para o Estado do Maranhão, é possível compreender que a necessidade da guerra ao chamado “gentio do corso”, carregava sua importância não só na organização econômica da região, mas na defesa dos territórios da Coroa portuguesa, pois estes grupos, considerados bárbaros, representavam uma ameaça à conquista. Importante chamar a atenção aqui para o que Vanice Melo e Rafael Chambouleyron chamam de “multiplicidade” da ameaça que os diversos grupos indígenas representavam às posses portuguesas

A diversidade das ações e a natureza das guerras aqui examinadas e a natureza das guerras aqui examinadas remete igualmente a perceber que a própria imagem construída pelos portugueses a respeito dos seus inimigos não era unívoca. (...) Os vários inimigos dos portugueses, localizados em diversas partes do estado, não eram descritos da mesma maneira; os *índios do corso*, por exemplo em geral eram pintados como indômitos e bárbaros; já os

⁹⁴ Amoroso, Marta Rosa. Corsários no Caminho Fluvial: Os mura do rio Madeira. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. p. 300

⁹⁵ Almeida. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. p. 187.

do Cabo do Norte apareciam para muitos como instrumento do interesse dos franceses.⁹⁶

Assim compreendemos que essa multiplicidade de ameaças representadas por nações indígenas – fossem aquelas consideradas bárbaras e selvagens como o gentio do curso, fossem aquelas consideradas inimigas dos portugueses por serem aliados de outros povos europeus, uma ameaça constante e presente nos territórios da América portuguesa – traziam à tona a importância da “guerra justa” contra estes mesmos inimigos.

Dessa forma a importância da “guerra” contra os índios ganha um sentido no choque de interesses, poderes e mesmo, visões de mundo, representados pelos grupos sociais daquele universo no qual os frades estavam inseridos. Tanto a acusação de frei Joaquim contra Belquior Mendes de Moraes, quanto o protesto de frei Brás de Santo Antonio são ações de confronto aos atos dos moradores. É que os portugueses estavam interessados na aquisição da mão-de-obra dos índios e não viam nas missões religiosas, inclusas aquelas pertencentes aos frades, uma fonte em abundância dessa força de trabalho, da qual pudessem se aproveitar na medida que ambicionavam, enquanto os frades, interessados em descer os índios às missões, ou conservá-los nas mesmas, tentam evitar as violências cometidas pelos moradores. Não que estes religiosos estivessem interessados somente no bem das almas e integridade física dos índios. Não podemos considerar que, por defender os indígenas da sanha escravista dos moradores, os missionários também não estivessem interessados de alguma forma, no usufruto dessa força de trabalho. Como diz João Lúcio de Azevedo

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 assim viver em farta ociosidade, granjeada com o trabalho dos infelizes que cativavam.⁹⁷

Assim, podemos compreender que estes mesmos frades, como já havia dito antes, de acordo com seus interesses, conveniências e necessidades podem criar relações – e por consequência posturas – diversificadas no que tange a diversas matérias na colônia,

⁹⁶ Chambouleyron, Rafael & Melo, Vanice Siqueira de. Alevisias e extorsões do gentio na Amazônia Colonial. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008. CD-ROM, p. 11.

⁹⁷ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. P. 177.

inclusive no trato com os moradores a propósito das necessidades de guerra, escravização e cristianização do índio.

Em 1739, o comissário da Província de Santo Antonio, frei Clemente de São José, escreve sobre a devassa feita pelo ouvidor-geral da capitania, Salvador Sousa Rebelo, sobre as mortes dos moradores que desciam o rio das minas de São Félix, mortes essas feitas pelos gentios Acoroá-Açu, Panicá e Acoroá-Mirim, que habitam no rio Tocantins. O religioso escreve para defender esses índios, principalmente os Acoará-Açu, aqueles considerados os principais acusados da guerra.⁹⁸

O comissário provincial afirma que sua resposta à devassa fora que não só não havia razão jurídica para se declarar guerra àqueles gentios, pois as testemunhas nada provavam, como se deveria indicar um procurador para defendê-los em caso de ser aberto um processo. Também afirma o comissário que se deve ouvir os principais das nações supostamente hostis, para que se saiba se fora um de seus vassallos que cometeu o insulto, ou se foram “rebeldes querendo causar distúrbios”.

Especificamente em relação à nação Acoroá-Açu, fora enviada outra devassa sobre hostilidades a outros povoadores na mesma região e questionado o comissário se deveria ser declarada guerra a essa nação, pedindo pelo seu voto. Ele afirma que, apesar dos depoimentos das testemunhas comprovarem a morte das vítimas por ataques de gentios, não há como afirmar que foram somente os Acoroá-Açu que cometeram as hostilidades, levando em conta que existem muitas nações indígenas na região, e que as tais testemunhas, em sua maioria, não estavam nas minas daquela região, local onde os portugueses haviam sofrido os ataques. Baseia-se principalmente nos relatos de um beneditino, frei Antonio de Palma, vindo da Bahia, que se achava com o grupo que havia sido atacado, liderado pelo mestre de campo Francisco Ferraz Cardoso, e que afirmava terem sido quatro e não uma, as nações agressoras que haviam se reunido para atacá-los, e que dentre essas quatro estariam as nações acusadas; esta afirmação era contestada por frei Clemente enfatizando que o padre, da mesma forma que outras testemunhas, se encontrava em Belém há mais de um ano, no seu caso, adoentado. Também diz que, se fosse declarada a guerra contra os Acoroá-Açu, teria que se

⁹⁸ Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António, Frei Clemente de São José ao rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 2 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2090.

declarar às outras nações, já que eram diversos os povos indígenas que habitavam aquela região, e não se sabia quem era o real culpado do ataque.

Enquanto de um lado, frei Clemente assume a defesa dos índios, dificultando a declaração da guerra justa contra as nações acusadas, por outro, frei Brás de Santo Antonio, comissário provincial da Conceição, que um ano antes havia se colocado contra a guerra contra os Mura, dessa vez, posiciona-se a favor da guerra contra os Acoroá-Açu e outras nações daquela região.

Numa carta para a Coroa, de 1739, frei Brás trata sobre a mesma devassa que tratou frei Clemente da Província de Santo Antonio, tirada pelo ouvidor-geral do Pará, Salvador de Sousa Rebelo, contra o gentio Acoroá-Açu e Panicá pelas mortes de dois mestres de campo descobridores de novas minas de ouro na região do rio Tocantins.⁹⁹

O padre inicia citando o fato (a morte de dois mestres de campo, além dos danos com a morte de trabalhadores índios e danos materiais), afirmando que não houve motivo dado pelos colonos para esse ataque. O frade dá seu parecer, afirmando que deve se levar guerra contra aqueles índios, pois era missão da Coroa defender os domínios portugueses e os seus frutos, principalmente se não havia prejuízo ou dano a terceiros, o que seria o caso, já que os índios supostamente não habitam nem cultivam nas terras onde se localizam as ditas minas, somente colhendo algum peixe e frutos agrestes. O frade lembra que se já havia dado guerra a uma dessas nações indígenas no sertão do Maranhão por motivos similares, e agora se deve continuar às margens do Tocantins, onde se localizam as tais minas.

Se os padres da Conceição poderiam ter posturas diferenciadas na relação com os moradores no que se refere à questão indígena, os frades da Piedade também o tinham. São ainda mais raros os documentos acessíveis que tratam dessa matéria e que se referem aos frades Piedosos. Porém, da mesma forma que acontecera com ambas as Províncias antoninas, os frades Piedosos também eram alvo das reclamações dos moradores na carta dos oficiais da Câmara.¹⁰⁰

Essas reclamações se estendem, da mesma forma que em relação às outras Províncias, ao longo do século XVIII. Em 1743, ao responder a uma carta régia que

⁹⁹ Carta do Comissário Provincial da Conceição, frei Brás de Santo António para o rei D. João V. Belém, 7 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2096.

¹⁰⁰ Carta dos oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V. Belém, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos). Cx. 5, D. 449.

pedia seu parecer sobre um pedido dos frades da Piedade à Coroa para que lhes concedesse materiais para a execução das missas, o Provedor da Fazenda Real, Félix Gomes, afirma que, já que os índios das nove missões dos frades Piedosos dificilmente eram cedidos por aqueles religiosos ao serviço dos moradores e ao serviço da Coroa, servindo apenas ao interesse dos missionários da Piedade, então estes missionários poderiam utilizar-se do trabalho desses indígenas, e do lucro gerado a partir deste trabalho para a manutenção de suas missões e Igrejas, sem causar prejuízo à Fazenda régia.¹⁰¹

Porém, da mesma forma que alguns Piedosos poderiam causar problemas aos moradores, outros poderiam ser seus aliados. Quando de sua chegada no Grão-Pará, nos relata Arthur Cezar Ferreira Reis, receberam agrados, em 1693, do capitão-mor do Pará, Hilário de Souza Azevedo, que lhes deixava como herança “uma ermida” e “cinquenta mil contos de réis”.¹⁰²

Já em carta para o rei, de 1712, o governador do Estado, Cristóvão da Costa Freire, trata da mudança da aldeia de Macutu para junto da Casa Forte das Trombetas, e do bom comportamento do comissário provincial da Piedade, frei Manoel de Moura. A sugestão da mudança é dada pelo próprio frade capucho, pois com a aproximação da aldeia do forte, “os soldados daquele presídio” teriam pescadores e quem “remasse as canoas para buscar farinha”, ou seja, teriam quem ajudasse a reunir mantimentos, podendo assim se aproveitar do trabalho do índio.

O governador afirma que o dito prelado age “com grande zelo em prol dos locais e do rei”, e que estava escrevendo sobre estes atos do religioso para dizer que o mesmo não tinha religiosos suficientes para lhe auxiliar nas missões e que sua Província em Portugal enviasse para a colônia mais religiosos, no primeiro navio que partisse do reino, para assisti-lo.

Assim, observando a diversidade de laços criados pelos frades, a multiplicidade das posturas assumidas por eles frente à polêmica questão da administração das aldeias indígenas, podemos entender que, da mesma forma que é generalizante afirmar que esses frades eram meros agentes a serviço do imperialismo português, não criando

¹⁰¹ Carta do Provedor da Fazenda Real da Capitania do Grão-Pará, Félix Gomes de Figueiredo para o rei D. João V. Belém do Pará, 29 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 26, D. 2484.

¹⁰² Reis. *A Conquista Espiritual da Amazônia*, p. 43.

nenhuma forma de resistência aos ditames dessa política, também seria inconsistente defendê-los como humildes seguidores da pobreza, defensores dos índios.

Assim, acreditamos que a forma mais indicada de compreender a atuação desses frades na colônia, é tentar compreender os mecanismos criados por eles para forjarem suas redes de relações naquele universo; essas relações poderiam ser tanto de conflito como de alianças com os moradores, de acordo com as conveniências dos grupos envolvidos.

No caso específico da questão indígena, os capuchos, junto a outros missionários, também construíram relações com os moradores a partir de sua posição privilegiada na administração das aldeias. Essa posição lhes garantia poder, pois acabavam por, em parte, coordenar talvez o elemento fundamental da construção da sociedade colonial, que era o índio. As nações indígenas eram, sem dúvida, uma força dinâmica dentre aqueles grupos. Sem os índios, a conquista no Maranhão tornava-se inviável. Os missionários, dentre eles os capuchos, acabavam por agir como uma ponte entre os moradores e os índios. Mas não necessariamente uma ponte a serviço do padroado régio, como já pudemos mostrar. Ao que parece, cada Ordem tinha sua própria agenda. Mesmo as três Províncias franciscanas não agiam como um bloco único, revelando por diversas vezes problemas entre si, como procuremos mostrar no primeiro capítulo.

Assim, é possível compreender os religiosos que, graças às redes de influência e relações que haviam forjado, haviam se fortalecido frente aos interesses dos vários outros grupos que formavam aquele mundo.

Capítulo 3

Frades e autoridades.

Conflitos, motins e usurpações

Toda a eficácia, e razões sobreditas que provam com evidência os serviços que a Província de Santo Antonio fez a ambas as Majestades desde o principio que entrou em este Estado, se acha destruída por um injusto informe, que contra ela, há dois anos deu o Governador e Capitão Geral deste Estado. (...) S.M. se pode informar e conhecer que sua real carta está muito diferente das que recebíamos da Majestade de seu digníssimo Pai (...) E pois nós em tão poucos meses, depois de tão lamentável morte, não podíamos degenerar dos quilates que em nós sempre houve do seu Real serviço (...).¹

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 se 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 com 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.

No capítulo anterior vimos que o trato dos frades com os moradores, nessa primeira metade dos setecentos, se dava sob diversas perspectivas. Na questão indígena, esse relacionamento era profundamente conflituoso, enquanto em outros campos, essa relação poderia variar de acordo com interesses de cada um dos grupos.

Da mesma forma que com os colonos mais comuns, esse complexo de relações construído pelos religiosos também se refletia no trato com as elites, principalmente políticas e econômicas dos povoados brancos.

Essas elites pareciam constituir um núcleo de poder muito bem estabelecido no conjunto administrativo da máquina colonial. Claro que poderia haver outros tipos de “elite”², partindo de uma noção fragmentária de poder, mas o que nos interessa aqui é

¹ Relação Sumária dos descobrimentos do Maranhão e Entrada que nele fizeram os religiosos da Província de Santo António. Conventos do Grão-Pará e Maranhão, 1711. IAN/TT, OFM, Província de Santo António, maço 18, D. 59. In: Amorim, *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, pp. 313-314.

² Hespanha critica essa noção clássica de elite, afirmando que o “conceito de poder se tem diversificado e atomizado. Como se tem descoberto uma microfísica do poder, que si infiltra molecularmente em todos

observar aqueles indivíduos que são representantes de um poder instituído, e por consequência, diferenciados em relação a outros moradores, através de uma série de mecanismos, como fidalguia, status e cargos, ou seja, uma diferenciação feita a partir de meios concedentes de prestígio social.

E é para esse diálogo entre essa elite secular local e os frades mendicantes que se voltará nossa análise, pois ao tratar dessas relações, sejam elas amigáveis ou conflituosas, podemos perceber como, nessa articulação de influências gerenciadas pelos franciscanos, estes religiosos também se constituíram como uma elite.

Um ponto interessante a ser percebido é a possibilidade desses dois grupos apesar de serem em sua essência diferentes, terem muitas semelhanças, principalmente quando se tratava de sua formação ou de suas ambições. Magda Ricci junta esses grupos tão distintos – a elite leiga e os religiosos tanto do clero secular quanto regular – numa espécie de “elite letrada”.³ Certamente que esses homens, como eruditos, apesar de pertencerem muitas vezes a um mesmo círculo intelectual, tinham suas diferenças, em muitas das polêmicas geradas no cerne daquela sociedade.

E essas diferenças já foram mostradas anteriormente. É certo que essas autoridades estavam profundamente envolvidas em muitos dos conflitos entre mendicantes e moradores, já analisados em outro momento deste trabalho. O caso da disputa com os Andrade e com Alexandre de Sousa Freire, por exemplo, é emblemático, pois, somado a uma série de outras contendas entre Sousa Freire e os missionários, resultou na expulsão do governador. A historiografia clássica costuma ver os jesuítas como um dos principais grupos a derrubar Alexandre de Sousa Freire como é possível observar em João Lúcio de Azevedo

trabalhavam os jesuítas em Lisboa pela remoção do governador. Em 1731, terminando o triênio, pensavam se lhe desse substituto; mas acharam-se iludidos em suas esperanças. Então, incertos já do futuro e receando pelo desfecho da luta, mudaram de tática, convertendo a inimizade em humilhação servil. (...) É provável que sem embargo de tais demonstrações, os jesuítas continuassem a maquirar contra ele na corte. O fato é que, no ano seguinte,

os nichos do tecido social”. Hespanha, António Manuel. *Governo, Elites e Competência Social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites*. In: Bicalho, Maria Fernanda & Ferlini, Vera Lúcia Amaral. *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX*. São, Paulo, Alameda, 2005, p. 41.

³ Ricci, Magda. Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII. In: *Seminário Landi e o Século XVIII na Amazônia*, Belém, 2003.

lhe foi nomeado sucessor. Alexandre de Sousa Freire retirou-se da colônia desautorado e ressentido (...).⁴

De fato, os padres da Companhia tiveram papel fundamental, ao que parece, na queda do governador. Mas não foram os únicos. Já em 1731, os frades de Santo Antonio, em Belém, junto a jesuítas e carmelitas, pediam, através de seus respectivos provinciais, ao Conselho Ultramarino, a substituição de Alexandre de Sousa Freire, graças aos cativeiros ilegais de índios conduzidos pelo cabo Belquior Mendes de Moraes, apoiados pelo governador, que por sua vez manipulava as decisões das Juntas das Missões do Pará e do Maranhão, para ajudar o cabo.⁵

Por outro lado, os franciscanos da Conceição em São Luís também tratavam de confrontar o governador, aliado de seus inimigos, a família Andrade. E também articulavam a remoção de Alexandre de Sousa Freire junto a outros representantes do poder local, como o capitão-mor, Damião de Bastos, que por sua vez, também havia denunciado Sousa Freire como aliado de Gregório de Andrade e de sua família, afirmando que o governador era o principal defensor das desordens causada por aquela família em São Luís.

Esta oposição ferrenha a Sousa Freire, por parte dos missionários em geral, e dos frades em particular não é exceção no trato destes religiosos com os governadores da colônia e a maioria das autoridades, ao menos nessa primeira metade do século XVIII, no norte da América Portuguesa.

Outro caso significativo para observar o jogo de poder conduzido entre os padres e representantes do poder secular é a prisão do capitão da fortaleza da barra, Manoel Lourenço, condenado por assassinato de um soldado, questão esta discutida anteriormente. Este capitão buscara a imunidade no convento de Santo Antonio em Belém, como já dito, por saber que os frades antoninos iriam abrigá-lo.

Apesar de já termos comentado a importância dos frades aqui no trato com os moradores, é possível perceber que para as autoridades coloniais, os frades, e o próprio convento encravado no povoado branco, possuíam um significado por vezes distinto. Se para os moradores, o convento é um espaço em que eles e os frades podem articular uma diversidade muito grande de relações, e os franciscanos podem intervir em seu

⁴ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. p. 181.

⁵ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 24 de fevereiro de 1731. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 112-114.

cotidiano inclusive através da função religiosa, para as autoridades coloniais, o convento, na maioria das vezes, era um símbolo do poder dos frades e um espaço onde poderiam exercer esse poder, pois, ao que parece, neste espaço, sua palavra era lei, permitindo também que fizessem frente ao poder das próprias autoridades seculares. O capitão Manoel Lourenço ter buscado a imunidade e a proteção no convento, não representa somente a sua visão do que os frades poderiam representar como franciscanos, mas pode significar também que eram vistos – e provavelmente agiam como – opositores ao poder secular.

É sempre importante chamar a atenção aqui que como poderes seculares, tratamos dos grupos de poder local, principalmente aqueles que angariavam esse poder através de fortuna e posses, além de algum prestígio social, e dos representantes do aparato burocrático-administrativo do Estado português. Essa visão dos frades, como opositores não se estenderia ao núcleo desse poder, no caso a Coroa portuguesa, pois o trono estava além do poder secular. Seu poder era divino, emanava de Deus, sendo o rei seu principal representante, o Vigário de Cristo, inclusive se utilizando muitas vezes, de forma prática, desse poder, quando necessário.⁶

Expandir o império português significava expandir a fé católica, e não somente fazer o trabalho de um funcionário régio. E mesmo assim, não é possível dizer que os frades estavam meramente inseridos e sendo conduzidos pelo projeto colonial, inclusive com muitos desrespeitos à Ordem do monarca.⁷ É possível observar em sua ação uma agenda própria, relativamente independente, até mesmo para que pudesse permitir a sobrevivência de seu trabalho e de suas missões, já que a ajuda vinda do reino era insuficiente. Se não havia harmonia entre as ordens da Coroa e os frades, com certeza não haveria entre estes religiosos e os poderes régios.

⁶ Almeida. O Absolutismo de D. João V, p. 199.

⁷ Hespanha, ao tratar da incerteza jurídica na América portuguesa, fala da desobediência às ordens régias, ao dizer que “até os meados do séc. XVIII, as próprias lei reais podiam ser embargadas – ou seja, não apenas não obedecidas, mas ainda positivamente impugnadas na sua validade (...). Os [motivos] mais comuns eram (...) a argüição de que o rei estava mal informado ou a invocação de que a providência régia lesava direitos adquiridos”. Hespanha, António Manuel. Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro. In: Paiva, Eduardo França (org.). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séc. XVI-XVIII)*, São Paulo, Annablume, 2006, p. 26.

Dessa forma, observamos, numa carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei, em 1739⁸, uma resposta à provisão régia de 20 de agosto de 1738 sobre a prisão do acusado pelo ouvidor-geral. O documento volta ao assunto sobre a prisão do capitão Manoel Lourenço Ferreira, que acusado de homicídio, se refugiou no convento de Santo Antonio. O grande problema aqui, levantado pelo governador, e que se tornou o centro da disputa entre os membros da administração colonial e os padres de Santo Antonio, girava em torno da imunidade cedida ao acusado por buscar refúgio naquele Convento. Imunidade esta que foi inclusive defendida pelo arcebispo e pelo vigário, que assumiram o lado dos frades.

As principais acusações do governador, da mesma forma que o ouvidor-geral em seu auto de prisão⁹ eram direcionadas ao padre capucho frei Francisco da Rosa, que, segundo Castelo Branco, se aproveitou da falta de conhecimento por parte do bispado e mesmo do ouvidor-geral de como proceder com o mecanismo da imunidade, criando assim o dito frei “perturbações” ao ouvidor-geral e convencendo o bispo a apoiá-lo (ao frei). Nesse caso o apoio de representantes do bispado é especialmente significativo, já que, além de fortalecer a posição de frei Francisco da Rosa, ainda contraria a imagem icônica do conflito entre clero secular e regular, gerado pelo padroado régio, mostrando que os grupos de poder na colônia estavam tão propensos a alianças, quanto a conflitos, mesmo aqueles que de início poderiam ter interesses distintos.

Quanto à discussão desses homens sobre a imunidade ela é importante, pois o governador admite a validade dessa imunidade, já que o crime não parecia ter sido voluntário nem premeditado, pois o criminoso ainda se encontrava com a arma e fora buscar refúgio no convento logo após o ocorrido, além do mais a vítima encontrava-se com um ferimento somente. Porém, apesar de admitir a validade dessa imunidade, Castelo Branco afirma que isso faz com que o frade venha a aplicar a imunidade a qualquer um, abusando dessa prerrogativa para justificar muitos excessos e crimes.

Além de acusar frei Francisco de abuso de poder, o governador tenta desqualificar o religioso, afirmando que o mesmo não tinha o embasamento que muitos “religiosos doutos daquela religião”, possuíam e que por isso não estava preparado para o exercício

⁸ Carta do Governador da Capitania José da Serra para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22, doc. 2075.

⁹ Auto de Prisão mandado fazer pelo Ouvidor-Geral da capitania do Pará. Belém, 10 de setembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 20, D. 1864.

da sua religião, o que por diversas vezes é contradito pelo padre provincial de Santo Antonio, dizendo que frei Francisco era “Lente de Artes”, tanto que era mestre de Artes e Teologia no Convento de Santo Antonio no Pará. Sobre a formação do frade, Márcia Mello diz que

Frei Francisco da Rosa (...) entrou para a Província franciscana de Santo Antonio de Portugal em outubro de 1711 (...). Fez seus estudos universitários no convento de Pedreira (Coimbra), onde estudou Artes e Teologia. Em Lisboa exerceu vários cargos: presidente do Convento de Santo Antonio, Secretário de Província e Guardião do Convento de Carnota.¹⁰

Dessa feita, podemos considerar então o frade um letrado, de formação erudita, a quem o governador tentava desqualificar somente para que perdesse a força em sua posição na defesa da imunidade dada ao capitão. Outra comprovação dessa formação é o anexo que vem à carta do governador, uma carta rogatória de frei Rosa, para as autoridades do bispado, onde o religioso narrou o que ocorreu no seu convento, e justificava a legitimidade da imunidade, se fundamentando através do direito canônico. Como um indivíduo letrado, o frade poderia se utilizar dessa ferramenta a seu favor.

Chamamos a atenção aqui para outro ponto importante. A medição de forças entre frei Francisco e o governador Castelo Branco que o acusava de vários abusos, além do próprio ouvidor-geral, que havia mandado prender o capitão, pode ir além da disputa por uma posição forte frente ao adversário, e entrar no campo do universo jurídico colonial. Para Hespanha

é preciso entender que, no sistema jurídico de Antigo Regime, a autonomia de um direito não decorria principalmente da existência de leis próprias, mas, muito mais, da capacidade local de preencher os espaços jurídicos de abertura ou indeterminação existentes na própria estrutura do direito comum.¹¹

Para o autor, “o tecido do direito não era feito de regras, mas antes de problemas”.¹² No caso da discussão sobre a legitimidade da imunidade dada ao capitão, podemos considerar que esse seria o nosso problema, e que a incerteza do direito mostra-se nas ferramentas diferenciadas que cada um dos atores que compõe esse cenário se utiliza para defender seu ponto de vista.

¹⁰ Mello, *Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa*, p. 1.

¹¹ Hespanha. *Governo, Elites e Competência Social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites*. p. 21.

¹² *Ibidem*, p. 24.

Frei Francisco usa o direito canônico, quando o governador tenta desmontar sua idéia utilizando para isso a tese da manutenção da ordem, argumentando que, por mais que a imunidade seja legítima, o frade estaria abusando desse poder, que a partir dali poderia ser utilizado para justificar outros delitos; isso sem contar que o frade não teria a formação “douta” necessária para defender tal postura. Se, por um lado, Castelo Branco tenta desqualificar o frade, por outro, se utiliza de uma experiência, de uma prática local para tentar comprometer o argumento do franciscano. Sobre esse conflito fala Hespanha que

É certo que existia o princípio de que se devia decidir pela opinião comum, incorrendo numa violação deontológica, e até em pecado, o jurista que imprudentemente se afastasse da solução mais freqüente adotada. Porém, apesar de se conceber, assim, a prática (local) como uma “ciência digestiva”, a escolha entre soluções diversas, quaisquer delas justificáveis em direito, criava uma grande margem de liberdade na altura de decidir.¹³

É possível então admitir que a prática comum seria a condenação de criminosos – principalmente assassinos – e não sua proteção e imunidade, como queria frei Francisco, que por sua vez usava um argumento jurídico para justificar seu ato. Assim é possível entender também porque essa questão foi levada a extremos, se interpretarmos que os atos do religioso podem ter sido vistos como uma atitude de cumplicidade para com o criminoso, e não somente como a atitude de alguém defendendo a norma jurídica. A idéia dos frades montando barricadas e se armando para impedir a entrada de soldados na igreja, ou desses mesmos religiosos ajudando o criminoso a escapar para Caiena¹⁴ dá uma noção do ponto extremo em que essa questão havia chegado.

E essa tensão não ocorria somente com o governador. Dava-se também com o ouvidor-geral, que ordenou a prisão do capitão, e que havia se sentido ofendido pela postura tanto do frade quando dos representantes do bispado, chamando-os de insolentes, por não terem aceitado sua decisão “e querendo com violência que lhe valesse a imunidade [ao capitão Manoel Lourenço]”.¹⁵ Para ele, frei Francisco da Rosa havia se aproveitado tanto de sua ignorância no assunto quanto a do arcepreste, do

¹³ *Ibidem*, p. 24

¹⁴ O destino de Manoel Lourenço Ferreira é revelado numa carta dos camaristas à Coroa. Carta dos Oficiais da Câmara para o Rei D. João V. Pará, 27 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 25, D. 2335.

¹⁵ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 28 de abril de 1738. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fl.192.

vigário e do bispo, para “perturbar o ouvidor, e para persuadir os governadores do bispado”.¹⁶

Se por um lado, assumimos que os frades tinham certa independência em relação ao projeto colonial, não se fazendo meramente funcionários régios, como muitas vezes foram vistos, por outro, observamos no comportamento do ouvidor-geral, e mesmo no vocabulário por ele utilizado, uma cobrança das obrigações desses religiosos como os supostos funcionários submissos que deveriam ser não só à Coroa, mas à própria máquina administrativa e aos representantes do poder régio.

A forma como o ouvidor se diz ofendido, e o uso da palavra “insolência”, vocábulo este utilizado tanto pelo próprio ouvidor quanto pelo governador Castelo Branco, para caracterizar a ação dos religiosos, e nesse caso não só dos franciscanos em si, mas dos representantes do bispado também, faz parecer que os religiosos estavam se insubordinando contra indivíduos hierarquicamente superiores.

Se as autoridades vêem como uma insubordinação, os frades não vêem seus atos dessa forma. Esses movimentos dos frades não podem ser vistos como uma revolta contra o poder instituído, contra o sistema, como queriam fazer parecer as autoridades. Ferrand de Almeida e Santos Dias se referem aos motins populares, conduzido pelas pessoas comuns, ocorridos no reino, durante o período do reinado de D. João V, como motins de “caráter conservador”, abastecidos por mazelas econômicas e sociais, sendo direcionados contra representantes das autoridades coloniais, e não contra o poder central, a Coroa ou o sistema.¹⁷

Se tentarmos observar de forma similar as ações dos capuchos, veremos que elas são oposições direcionadas aos representantes do poder régio, em nenhum momento esses frades vão tentar atingir a Coroa. Pelo contrário, vão buscar a palavra do rei e de seu Conselho como árbitros nessas contendas. De forma similar são questões econômicas (principalmente o controle da administração das aldeias indígenas, quando é o caso) e sociais que alimentam esses conflitos; mas a esses fatores, somam-se os fatores políticos, como muitas vezes faz parecer frei Francisco da Rosa, interessado em

¹⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 17 de março de 1740. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fl. 212.

¹⁷ Dias. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão*, p. 17; Almeida. *Motins populares no tempo de D. João V*. In: *Páginas dispersas: estudos de história moderna de Portugal*, pp. 131-151.

umentar seu prestígio e influência na colônia, só aprofundando as tensões com aquelas autoridades.

Não esqueçamos que, da mesma forma que os padres de Santo Antonio em Belém tiveram vários problemas com as autoridades, os franciscanos da Conceição em São Luís também o tiveram, inclusive com os mesmos governadores. Se com Alexandre de Souza Freire foi a questão dos índios no Pará e os conflitos em torno dos Andrade no Maranhão, com Castelo Branco, em ambas as cidades, o eixo da disputa era o convento como espaço de exercício do poder dos frades, independente da jurisdição das autoridades.

Essa independência a que nos referimos não é instituída, legitimizada. Se fosse necessário fazer cumprir a lei e a vontade do rei, as autoridades podiam mandar invadir conventos, hospitais e enfermarias das Ordens religiosas. Foi assim com o capitão Manoel Lourenço, quando a ordem do rei era manter sua prisão e arrancá-lo do convento dos frades se necessário, e foi assim com frei João da Purificação, frade da Conceição em São Luís, e segundo o governador, motivo das desordens da capitania, a quem D. João V tinha ordenado ser mandado de volta para Lisboa, mesmo que tivesse que ser à força, caso seu provincial se negasse a mandá-lo por bem.¹⁸ Nos dois casos a ordem era, se necessário, invadir os conventos, para fazer cumprir a lei, e nos dois casos, a lei não foi cumprida e os conventos não foram invadidos.

O criminoso protegido pelos antoninos em Belém escapou para Caiena, com ajuda de frei Francisco da Rosa, enquanto a última notícia que temos de frei João da Purificação era a de ele ter morrido na capitania, em 1745, um ano depois da última acusação sofrida.

Podemos talvez entender que o convento fosse um núcleo de poder dos frades, onde eles possuíam uma independência não instituída, mas exercida, empiricamente praticada, forçada, muitas vezes com armas, segundo os relatos que encontramos, a partir do que diziam as próprias autoridades.

Mas os padres não poderiam exercer esse tipo de poder se estivessem sozinhos. Na verdade parece que haviam aprendido as habilidades necessárias às “matérias temporais”, campo em que sofreram críticas diversas por parte do jesuíta Luís Figueira,

¹⁸ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 26, D. 2640.

cerca de um século antes.¹⁹ Suas articulações e formas de ingerência naqueles meios lhes permitiram agir dessa forma. Frei Francisco da Rosa, em Belém, tinha o apoio do bispado, tanto que, para além da discussão da imunidade dada a um criminoso, tinha usado essa aliança para aumentar seu poder a partir da Junta das Missões. No caso dos antoninos da Conceição, estes tinham, ao menos no confronto com os moradores, o governador e os membros da Câmara, o apoio declarado do ouvidor-geral e do capitão-mor, o que dava aos religiosos, força em sua posição para confrontar as ordens dos governadores do Estado, segundo palavras de um desses governadores.²⁰

Revisitando por um momento outro conflito já trabalhado, frades e moradores lutavam por uma área do terreno do convento, área esta rica em recursos, possuindo dois poços, áreas de floresta de onde se poderia extrair madeira, além de acesso a um pequeno trapiche, para exercício da pesca, recursos esses que, dada a pobreza dos povoados brancos coloniais, principalmente no Pará e no Maranhão, eram extremamente valiosos.

Os frades da Conceição afirmavam que se serviam dessa terra havia mais de oitenta anos²¹, enquanto o governador afirmava que quem se servia dela eram os moradores, isso, de “tempos imemoriais”.²²

Uma outra peça-chave aqui é o sargento-mor, Manuel Monteiro de Carvalho, que acusava os frades e seu procurador, Agostinho Rodrigues da Paz, de terem lhe tomado pela violência um pedaço de terra onde construiu uma igreja, o que aconteceu logo quando os frades intentaram aumentar seu terreno e cobiçaram a terra do sargento-mor pela Igreja, pois queriam utilizá-la para “abrigar fiéis em hora de missa”.²³

Não temos muitas informações sobre quem é Monteiro de Carvalho, mas é possível perceber que ele era um homem de prestígio em São Luís, dado o respeito com que

¹⁹ Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos*, p.159.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Requerimento dos religiosos do convento de Santo Antonio da cidade de São Luis do Maranhão ao rei D. João V. ant. 1740, 29 de janeiro. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 25, D. 2628.

²² Carta do Governador do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 17 de setembro de 1742. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 27, D. 2748.

²³ Requerimento do sargento-mor, Manuel Monteiro de Carvalho, ao rei D. João V, a solicitar posse da ermida de Nossa Senhora dos Remédios, casas de romagem e terras que tinham sido tomadas pelos religiosos capuchos e seu síndico, Agostinho Rodrigues da Paz. Ant. 1736, 23 de fevereiro. *AHU*, Maranhão (avulsos), Cx. 22, D. 2276.

Castelo Branco se refere a ele.²⁴ O sargento-mor é somado ao coro dos descontentes com a atitude dos frades de querer aumentar as terras do convento. Essa é uma briga que se estende por mais de oito anos, inclusive com os frades resistindo armados às diversas tentativas de retomada dos terrenos, como vimos.²⁵ E sem dúvida que essa resistência levou tempo graças às articulações feitas pelos frades da Conceição, que contavam com o apoio de autoridades como o ouvidor-geral e o capitão-mor, já fazia uma década, ainda na época dos confrontos com os Andrade e o governador da época, Alexandre de Souza Freire.

Dessa forma podemos perceber que as autoridades coloniais, fossem elas eclesiásticas ou seculares também estavam inseridas nas redes de influência criadas pelos franciscanos, o que permitia que esses frades construíssem para si caminhos para se estabelecer como uma elite local. E como tal, vão entrar em rota de colisão, por diversas vezes, com os outros poderes instituídos, e um dos principais motivos para esses conflitos é a administração das missões que os frades mantinham no sertão.

“Ameaçando a religião e a liberdade dos índios”: a disputa pela administração das missões

Como vimos, se havia um elemento que era decisivo no equilíbrio de poder entre os diversos grupos de colonos que compunham o cenário social da Amazônia colonial, esse elemento era o controle da administração das aldeias missionárias. Como já é comumente aceito pela historiografia, o indígena foi fundamental para a manutenção e expansão da colônia portuguesa na região. Fosse como a força de trabalho fundamental, fossem como aliados dos portugueses, as nações nativas eram o eixo da colonização portuguesa no norte, no Estado do Maranhão (depois chamado Grão-Pará e Maranhão) especificamente. E nessa relação entre o europeu e o nativo, as Missões das diversas Ordens religiosas eram o principal ponto de intersecção entre esses dois mundos, pois era nessas aldeias missionárias que os nativos deveriam ser cristianizados e tornados “vassalos” do rei de Portugal, isto é, assimilados pelo projeto de conquista.

²⁴ Carta do Governador do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 17 de setembro de 1742. AHU, Maranhão (Avulsos), Cx. 27, D. 2748.

²⁵ *Ibidem*; Requerimento de Manuel Monteiro de Carvalho ao rei D. João V. ant. 1741, 12 de abril. AHU, Maranhão (Avulsos) Cx. 26, D. 2682.

Dada a importância dessas Missões, é justificável que elas fossem objeto de contundente disputa entre os colonos, no caso, entre os missionários regulares, religiosos responsáveis pela administração dessas Missões, e os outros grupos de brancos. Para o morador “comum”, a principal motivação para essas tensões seria o acesso mais fácil à principal força de trabalho que serviria e subsidiaria a conquista. Já para uma autoridade, um membro da máquina administrativa portuguesa, essas disputas iam além. Não queriam somente livre acesso ao trabalhador indígena, ou que pudessem explorá-lo da forma que bem entendessem. Queriam o controle dessa exploração, pois com isso viria o controle do funcionamento da colônia portuguesa. Os interesses dessas autoridades eram claramente voltados a tentar destituir os missionários da administração dessas missões, para que as mesmas se tornassem laicas, passando às suas mãos. E com os frades, essa situação não era diferente.

E é apontando os franciscanos como opositores e, por diversas vezes, inimigos dos brancos nesta questão, que os trazemos para o centro dos debates em torno do conflito, não deixando que fiquem apenas orbitando a relação entre jesuítas e moradores, e principalmente, entre jesuítas e os poderes locais e régios.

Antoninos de Santo Antonio, da Conceição, capuchos Piedosos, todas as três Províncias franciscanas presentes no norte dos territórios portugueses foram alvo de contenciosos com as autoridades coloniais, graças aos interesses que possuíam nas aldeias missionárias. E da mesma forma que em relação aos moradores, esses conflitos constantes entre frades e autoridades coloniais pela administração das aldeias, principalmente a partir da primeira metade dos setecentos, vai contrariar a historiografia que aponta esses religiosos como omissos ou coniventes com os interesses dos brancos no conflito pela mão-de-obra do índio.

Podemos observar já esse conflito, numa carta dos camaristas ao rei, de 1710.²⁶ Esta correspondência da Câmara da cidade de Belém, trata sobre um suposto mau comportamento dos missionários capuchos das três Províncias em suas respectivas Missões.

Sobre as acusações dirigidas pelos camaristas aos frades, estas são diversas. Aos da Piedade acusam de negar índios para o usufruto dos moradores. Aos de Santo Antonio e da Conceição, além de se negarem a ceder a força de trabalho necessária para os

²⁶ Carta dos Oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos), Cx. 5, D. 449.

colonos – aliás acusação esta uma das mais comuns – também seriam culpados, segundo os oficiais de se aproveitarem dessa mão-de-obra para lucro próprio, ocupando-a na pesca, caça, plantação de cravo, feitiço de cal, e lucrando com o produto destas atividades, como podemos ver num trecho da carta

o exorbitante procedimento com que os missionários capuchos que se dividem nos de Santo Antônio, Conceição e Piedade se portam nas aldeias em que residem, administrando nelas pleno domínio e jurisdição absoluta, em tal forma, que as duas primeiras Províncias (assistem) na [...] dos Joanes, donde há mais de [...] mil índios de ambos os sexos, os ocupam todos contra a pobreza que professam em pescarias e caçadas, de que põem vendas públicas, fábricas de cal, cacau e outras vilidades (...) não permitindo a que sirvam aos moradores.²⁷

Um importante recurso, a ser notado aqui, utilizado com bastante frequência pelas autoridades locais nesta correspondência – e que vai aparecer em diversos outros documentos mais a frente – para convencimento do rei sobre a culpabilidade dos frades, é a constante contraposição entre a pobreza que tanto era professada pelos capuchos contra o comportamento dos mesmos religiosos, supostamente voltados para o acúmulo de riquezas, como mostrado aqui, onde segundo os camaristas, os missionários lucravam com o produto de suas missões.

Além disso, temos também, dirigida às três Províncias capuchas, a acusação de abuso e exploração sexual das índias, que nesse caso, eram direcionadas principalmente a “coristas e padres moços”.

A carta também fala sobre a resposta indígena a estes abusos dos missionários: os índios reagem assassinando os missionários, pois, segundo a correspondência, “não conheciam a ambição”, mas viam os lugares onde se deveria ensinar a doutrina cristã transformando-se em “lupanares”.

O documento se encerra, com uma solução sugerida pelos camaristas: a divisão dos índios, que estavam sob os cuidados dos missionários, entre os seculares. As aldeias seriam administradas por cabos ou capitães escolhidos pela própria Câmara. Além disso, os missionários deveriam perder todo o poder jurisdicional que poderiam ter em algum âmbito do mundo secular, e principalmente sobre as aldeias.

os mais eficazes remédios que consideramos poderão ser estes entrarem em repartição os índios das ditas missões para que com as mais das aldeias [...] que missionam os padres da Companhia de Jesus se repassam na forma da lei

²⁷ Carta dos Oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos), Cx. 5, D. 449.

de V.M. e não exercitarem os missionários em comum ação alguma a [...] jurisdição temporal; e terem todas as aldeias domésticas cabos ou capitães podendo ser nobres e casados, nomeados por este senado.²⁸

Todo o suposto altruísmo dos oficiais da Câmara em torno da liberdade do índio e do protesto contra os abusos cometidos pelos franciscanos, que tanto permeia a carta, logo vem abaixo neste último trecho, quando aqueles oficiais demonstram seus reais interesses. Eles não só tentam retirar dos capuchos, alvo das denúncias, suas missões, como se aproveitam para tentar também atingir outras ordens como os jesuítas, tentando dessa forma encerrar com o controle missionário sobre as aldeias. E isso não somos somente nós que dizemos. Tanto D. João V, quanto seu Conselho Ultramarino, percebem os reais intentos dos membros da Câmara, como é possível perceber numa consulta do Conselho ao rei, de 1710.²⁹

Esta consulta é uma resposta direta à carta dos oficiais da Câmara. Responde o rei aos oficiais, através de seu procurador, que apesar de “aparentar zelo e preocupação”, a verdade é que esta carta está permeada do interesse dos oficiais da Câmara, que pretendem acabar com as missões e retirar das mãos dos missionários, em prol de suas “próprias conveniências”, a administração dos índios, “ameaçando assim a religião e a liberdade dos índios, e substituindo esses religiosos por capitães e governadores, para assim dominarem os índios como escravos”; ora, continua a carta, isso era “proibido por tantas leis e provisões, que não só os seculares brancos não podiam administrar as aldeias”, como não podiam nem habitar nas mesmas ou morar próximo de uma delas, ou nem mesmo dormir uma noite que fosse, dadas as experiências passadas de desastrosos contatos entre brancos laicos e índios.³⁰

Isso não quer dizer que a Coroa entendesse que não havia erros entre as missões franciscanas. Pelo contrário, a Coroa se empenhou em buscar soluções para esses problemas. Uma delas foi sugerida pelo procurador da Coroa, para quem o ideal era que os capuchos fossem substituídos pelos jesuítas; para o procurador, os franciscanos haviam sido acusados por terem um comportamento permeado de “sensualidade”, graças principalmente ao “mau uso” que faziam das índias; e já os inacianos não tinham nenhum registro disso. Entretanto, como essa solução não foi aceita, tanto pelo

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1722-1758), fl. 46.

³⁰ *Ibidem.*

Conselho, como por D. João V, o que se decidiu foi que os provinciais de cada uma daquelas Províncias no reino fossem informados do caso, para que, assim tivessem mais cuidado e escolhessem sujeitos de “aprovada vida e costumes”, evitando dessa forma os escândalos já conhecidos pela Coroa. Se isso não fosse feito, continua a consulta, o rei se daria por mal servido expulsando aqueles missionários capuchos de suas missões.

Uma sugestão do Conselho para o rei, era que este mandasse o governador advertir o prelado de cada Província de que os coristas e frades moços, muitas vezes enviados por eles àquelas missões, eram os principais protagonistas dos citados escândalos. Também afirma à Coroa o quanto um bispo fazia falta naquele lugar. Por fim, quem encerra é o procurador, sugerindo ao rei para que ordenasse o fim do comércio realizado pelos capuchos da Conceição e de Santo Antonio com o produto da pesca e da plantação de salsa, ambos os trabalhos realizados pelos índios. Esse comércio vai contra as regras professadas pelos missionários, além de ser um abuso do trabalho do índio.

A Coroa reconhece então os problemas no trabalho dos capuchos, não assumindo uma defesa paternalista deles, mas pelo contrário, ordenando, através de seus respectivos provinciais que corrigissem esses “maus comportamentos”. Mas não deixa de perceber, também, que os oficiais da Câmara, ao tentarem se colocar como defensores dos índios perante os abusos dos religiosos, estavam mais interessados, em utilizar o indígena em suas próprias “conveniências”, como diz a própria consulta. Para os oficiais, não bastaria só retirar os capuchos do controle das missões, ou distribuir os índios entre os moradores. Os camaristas desejavam também que os administradores laicos daquelas missões fossem indicados por eles próprios, membros da Câmara da cidade, uma articulação, que serviria, obviamente, para aumentar sua influência política na colônia, pois teriam nas mãos, através de indicados seus, a principal “fonte de lucros” da conquista na Amazônia, que eram as Missões das ordens religiosas.

Mas estas acusações não ficaram sem uma resposta. Em representação feita para o rei, no ano de 1711, o provincial da Província de Santo Antonio de Lisboa, frei João de deus, defende seus missionários das acusações feitas.³¹

O frei João, apesar de aceitar a decisão do rei, procura defender os seus religiosos, afirmando que durante seu reinado, D. Pedro II (antecessor de D. João V), sempre “se

³¹ Representação do provincial da Província de Santo António de Lisboa feita ao Rei D. João V (Anexo). In: Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de Janeiro de 1712. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1134.

viu bem servido” pelo frades menores, elogiando-os sempre, ao compará-los às outras ordens e que graças a este prestígio e ao serviço que realizaram para o rei, não poderiam ser condenados antes de serem ouvidos, o que estava acontecendo naquele momento.

O religioso refere-se à severidade do soberano em sua decisão de expulsar os missionários que no Estado do Maranhão se encontravam, exigindo a troca destes por outros de “aprovada vida”. Para o frade, essa decisão era resultado da influência das queixas feitas pela Câmara da cidade de Belém, cujas autoridades sempre estariam interessadas em tomar a administração das aldeias para si, explorando os índios (como já haviam feito no passado), e desacreditando os missionários.

Para defender seus missionários, frei João de Deus justifica o trabalho dos índios argumentando a impossibilidade de se conseguir esmolas naquele estado, o que tornava necessária uma produção para além do fornecimento da única canoa concedida pelo rei para a manutenção do convento, e mesmo para sustento dos religiosos e índios daquele convento (a população de índios só do convento alcançava cerca de 70 almas); os religiosos arcavam com muitos gastos, pois além da alimentação, necessitavam de vestuários e as ferramentas para o trabalho, itens muito caros naquele Estado, excedendo o que conseguiam com a única canoa concedida pelo rei. Esse argumento estava sendo utilizado como justificativa às pescarias feitas para complementar sua alimentação. Sobre a produção de cal, o provincial justificava, afirmando que não podia ser declarado como comércio, pois grande parte do lucro ia para reformas no convento, e o que sobrava era utilizado para cobrir outras despesas como as feitas com os descimentos de índios para as missões, além de sua própria conservação nelas.

O principal argumento de defesa do padre provincial então, se encontra no fato de o suprimento fornecido pela Coroa não ser suficiente para sustentar a Província de Santo Antonio na conquista, o que, segundo o religioso, legitimava o uso da produção de determinadas atividades para auxiliar no seu sustento. E somente para isso. Não havia mais qualquer outro tipo de uso, segundo o religioso, para a produção das missões, e por conseqüência, não podia haver nenhum tipo de enriquecimento e comércio ilícito. Dessa forma não havia também, nenhuma ofensa à regra da pobreza que era professada pelos franciscanos.

Não só a tensão que havia entre os frades, e os camaristas, mas os argumentos utilizados de ambos os lados, mostravam que esse jogo de influências estava muito atrelado ao prestígio possuído por cada grupo. Tanto que a principal arma dos camaristas é tentar desqualificar os frades, fazendo com que estes parecessem “homens

de pouca religião”, completamente alheios à regra da pobreza, um dos elementos considerados principais para caracterizá-los.³²

Mas os camaristas não são os únicos a atacar os frades. Numa carta de 1711, ao Conselho Ultramarino, respondendo à representação do provincial antonino ao mesmo Conselho, o governador do Estado do Pará e Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, reafirma alguns dos problemas apontados pelos camaristas.³³

O governador afirma que não estranhava, nem achava incorreto os capuchos de Santo Antonio se utilizarem dos índios para formarem canoas e seguirem ao sertão coletar as drogas para aumentar o seu sustento, nem utilizar estes mesmos índios para a pesca. Porém, afirmava que estas atividades aconteciam no verão, não impedindo que no inverno, época da colheita de cacau e cravo, fossem cedidos os índios necessários para ajudar no sustento dos moradores.

O governador justifica também a produção de cal, feita pelos frades, que era necessária para o reparo dos conventos. Só afirma que os capuchos não podiam exceder os privilégios que lhes haviam sido concedidos pelo rei, já que poderiam ter cerca de vinte e seis índios para cada um dos missionários, e deveriam conceder os índios exigidos pelos moradores para “o seu serviço e o de S.M.”.

Não iria ser a última vez que Costa Freire aprovaria o uso de índios para sustento dos religiosos, como podemos perceber numa carta para o Rei, em resposta à provisão régia de 3 de março de 1712, sobre o requerimento de um missionário da Província da Conceição, padre frei Faustino da Graça solicitando a isenção aos índios da aldeia do Hospício de São Francisco do Caia de qualquer serviço que não fosse o de pescador. Nessa provisão, o rei solicita a opinião do governador em relação ao pedido feito pelo frade sobre a concessão dessa isenção, ao que o governador responde que a concessão pode ser feita, já que os padres necessitavam dos índios daquela vila para servirem às suas necessidades, pois sua “doutrina” não permitia que possuíssem índios próprios.³⁴

Em diversos momentos, Cristóvão da Costa Freire não é tão incisivo ou hostil com os capuchos, explicando inclusive as necessidades dos religiosos, cobrando somente aquilo

³² Carta dos Oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V. Belém, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos), Cx. 5, D. 449.

³³ Carta do Governador Cristóvão da Costa Freire para o Rei D. João V. Belém, 24 de Julho de 1711. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 6, D. 468.

³⁴ Carta do governador para o rei D. João V. Belém, 22 de julho de 1712. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 6, D. 486.

que os missionários eram obrigados a ceder: índios como força de trabalho para os brancos; entretanto, em outros momentos, o governador revela seus interesses na destituição dos frades da administração das missões, pois afirma que havia recebido informações de “pessoas de crédito” naquele Estado, acusando os missionários de se utilizarem dos índios, e que não os tinham como “filhos espirituais”, mas sim “corporais”. Ao que nos parece, essa é uma maneira que o governador encontrou de dizer que os religiosos não estavam tão preocupados com a catequese e a conversão do indígena, mas somente em explorar seu trabalho, desqualificando-os dessa forma, inclusive como missionários, e mesmo, contestando sua “moral” para administrar as aldeias indígenas.³⁵ Isso significa dizer que, para Costa Freire, como para a maioria das autoridades, a presença dos missionários, e dos frades em particular, era necessária para a boa condução da catequese e da cristianização do nativo americano, porém não viam com bons olhos o poder que esses missionários tinham sobre a administração das missões.

Já em 1730, temos a informação dada pelo governador do Maranhão, Alexandre de Souza Freire, em carta de 3 de outubro do ano anterior, a propósito de denúncias referentes ao “escandaloso procedimento” dos frades da Piedade. A consulta abre com um discurso construído do governador, onde este afirma que não poderia deixar de cumprir com seu dever e “seguir sua consciência”, tendo que denunciar as várias ofensas cometidas pelos padres Piedosos, que “viviam em tal desgraça”, que não havia “ofensa que não tivessem cometido”³⁶, numa forma de tentar se mostrar como valoroso vassalo da Coroa, até mesmo porque, em 1730, Souza Freire já servia de alvo para os ataques de muitos grupos da sociedade colonial, inclusive os frades, que eram seus contrários tanto na questão indígena quanto nos motins do Maranhão. Dessa forma, podemos compreender que o discurso do governador valorizava seu papel de fidalgo e cuidadoso vassalo, frente às denúncias que sofria e aos religiosos franciscanos, seus algozes e autores de “ofensas”.

A denúncia trata sobre um missionário da aldeia de Moturú, Antonio de Traviana, que havia matado dois índios, sendo um daquela aldeia, com pancadas, somente por

³⁵ Carta do governador Cristóvão da Costa Freire para o rei D. João V. Belém, 24 de Julho de 1711. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 6, D. 468.

³⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 27 de abril de 1730. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1722-1758), fls. 106-107.

esses índios se encontrarem doentes e não conseguirem realizar suas obrigações. O frade Traviana teria disfarçado a morte com vinho de beiju – aguardente – tentando fazer parecer que essa era a causa, pois estava com medo de ser morto pelos índios daquela aldeia, que naquele momento se encontravam fora. Aqui temos o crime de homicídio, porém, que possui um significado maior, além do fato. Parece-nos que o governador quer fazer parecer que o Piedoso estava cometendo um atentado contra vassallos do rei. Isso se mostra também quando afirma que os frades não estavam passando por “dificuldades”, mas cometiam insultos diversos contra a “piedade religiosa e o real serviço”.³⁷

Logo, ele liga essa denúncia à outra, na qual afirma que o religioso nega índios aos cabos que vão até ele buscá-los para o serviço real, inclusive, defendendo esses índios com armas. Ou seja, não satisfeito em atentar contra os vassallos – os índios – também não é fiel à Coroa, não cedendo a força de trabalho necessária para a manutenção da conquista.

Segundo o governador, o padre “descompõe” os oficiais. Foi o que aconteceu com o cabo da Fortaleza do Gurupá, José Bernardo Pessoa, que ao passar pelo hospício que os religiosos tinham junto à dita fortaleza, fez “queixa ao presidente [...] sobre o Padre frei Antonio de Serpa [o mesmo frei Antonio de Traviana]”, que publicamente “quis forçar uma mulher casada” com um morador chamado Bernardo Correa Aranha a cumprir penitências que não são descritas na fonte; como nem ela, nem o marido aceitaram, o padre, “como um total delinqüente lhe deu uns empuxões que ele [o morador] prudentemente sofreu em virtude das recomendações que a todos faz a respeito da veneração com que devem tratar aos padres missionários”. Além do mais, esse frade, junto com outro, chamado frei Alex de Monforte (que o rei já havia mandado recolher pra Portugal em tempos anteriores) humilharam o cabo da Fortaleza do Gurupá dentro da própria igreja do hospício, aparentemente com o cabo indo procurar o provincial da Piedade para que este tomasse as necessárias medidas contra frei Antonio de Serpa.

Alexandre de Souza Freire encerra afirmando que todos estes missionários fazem descimentos de índios intencionalmente distantes do percurso das canoas, tanto as reais quanto as que seguem a serviço dos moradores, como é o caso do povoamento do

³⁷ Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire para o conselho ultramarino. São Luís do Maranhão, 18 de Junho de 1731. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 18, D. 1897.

Surubiu, para onde foram descidos os índios do rio das Trombetas. Novamente, o argumento do governador é que esses religiosos não seguem a vontade da Coroa, e que a única solução é removê-los daquela região, mantendo as missões nas mãos de “seculares”, numa alusão à laicização das aldeias missionárias.

O parecer do Conselho é de que se comunique ao comissário da Piedade, exigindo que ele retire estes três religiosos daquela missão e os deposite para Lisboa, substituindo por outros, e que se construam os povoamentos em sítios convenientes ao benefício da Coroa e da conquista.

Se os governadores e oficiais da Câmara entravam em entreveros constantes com os frades, principalmente por causa das relações com os índios, eles não eram os únicos. No geral, todas as autoridades seculares tiveram problemas com os capuchos. E religiosos seculares também.

Essa medida de forças pode ser vista nas atitudes de Frei Joaquim da Conceição, comissário provincial do convento de Santo Antonio no Pará no fim da década de 20 da primeira metade dos setecentos, que disparava diversas acusações, não só contra moradores e tropeiros, como já fora dito antes, mas contra autoridades, como o governador Alexandre de Souza Freire, além do ouvidor-geral e do bispo.³⁸

Na carta em que faz a denúncia da conivência das três autoridades com os cativeiros ilegais de índios e violências contra missionários, perpetrados por moradores e tropeiros, o comissário se utiliza desses argumentos para atacar as autoridades, cobrando que haja respeito às leis régias e às deliberações da Junta das Missões, e que justamente essas três autoridades, as que mais deveriam zelar por estas leis são aquelas que as desrespeitam, cobrando assim seu distanciamento das missões. Isso vale também para outros colonos (mesmo os tropeiros) que deveriam aceitar o julgamento dos missionários sobre aceitar ou não ceder índios.

Percebe-se que aqui, mesmo no sentido inverso aos casos anteriores, pois quem faz as acusações agora é um capucho, que há uma tensão entre esses grupos é que se sustenta não só no trato com o indígena em si, mas no destrato de ambos os lados, onde o que se tenta é a corrosão do prestígio, da influência que determinado grupo poderia

³⁸ Carta do Comissário Provincial do Convento de Santo António, frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 11, D. 1063.

possuir, utilizando-se de ferramentas similares àquelas que as autoridades laicas se utilizavam, e mostrando que, o que temos aqui é uma guerra de prestígio e influências.

Se os frades eram acusados pelas autoridades de serem homens de pouca moral ou religião, não sendo então capazes de conduzir a cristianização do indígena, os capuchos retrucavam, acusando membros da elite política, de desobedecerem as leis régias, não seguirem a vontade do trono no que tange à liberdade indígena, e apoiarem atos de violência contra missões pacíficas. Por consequência, representavam uma grave ameaça, não só aos índios e religiosos, vassalos da Coroa portuguesa, mas segundo o argumento dos próprios frades, à Fazenda do rei, ou seja, às missões e o que elas produzissem.

Esta guerra não declarada entre frades e autoridades coloniais se dava em vários âmbitos. As tentativas de desmoralizar os frades perante a Coroa, árbitro supremo dessas disputas, era sem dúvida, uma constante. Quando o argumento utilizado não era sua falta de compromisso à regra da pobreza, eram as ligações escusas desses capuchos, com os criminosos, como já dissemos anteriormente. E essas ligações eram freqüentemente usadas para tentar fazer parecer o pouco caso que supostamente esses religiosos tinham para com os moradores. É o que tenta fazer o governador José da Serra, em carta de 1734.³⁹ Já vimos antes que a carta trata sobre o fato de o comissário provincial de Santo Antonio ter enviado para Caiena, e daí para o reino, dois padres missionários acompanhados de dois supostos criminosos, acobertados pelos capuchos.

O comentário de José da Serra sobre esse fato é breve, parecendo servir apenas como advertência à chegada dos religiosos ao reino. O que realmente nos interessa aqui é o uso dessas acusações pelas autoridades seculares para desmoralizar o Comissário Provincial perante o rei. O governador, ao fazer essa denúncia, abertamente contesta a lealdade do comissário provincial – e por consequência de sua Província – para com a Coroa. E aqui temos a ligação com a questão do conflito pela administração dos índios aldeados, pois o principal argumento utilizado pelo governador para caracterizar o descompromisso do frade com os vassalos do rei (neste caso José da Serra se refere aos vassalos brancos, os moradores) é o fato de que o religioso não dispunha de índios para as expedições de guerra, para o trabalho nas lavouras, coleta das drogas do sertão ou na manutenção de obras da cidade, ou seja, não permitia que os indígenas aldeados

³⁹ Carta do governador José da Serra para o Rei D. João V. Belém, 14 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1535.

assistissem ao povoamento português, mas os dispunha para auxiliar na fuga dos dois criminosos.

Mas para atingir os frades, o governador não se valia só de denúncias e acusações. Também poderia usar de seu poder e prestígio com a Coroa para sabotar qualquer ajuda que os religiosos poderiam receber e aproveitar para justificar essa “sabotagem”, com o fato de os frades já se encontrarem bem supridos, graças ao trabalho dos índios, “de quem se faziam donos”, como aparece numa consulta do Conselho Ultramarino, sobre um pedido dos frades da Conceição.

A consulta trata sobre uma Ordem do rei referente ao pedido do presidente das missões da Província da Conceição no Pará, em que o religioso demonstra seu desejo em construir uma enfermaria naquela capitania; ao pedir o parecer do governador, o soberano recebe uma posição contrária à construção tanto por parte do próprio governador, quanto por parte dos deputados da Câmara; entretanto, por parte do procurador da Coroa recebe uma resposta favorável, afirmando que os outros “não agiam por zelo, mas por interesse”, e que a construção seria meramente uma enfermaria. O Conselho delibera pela construção, desde que fosse de fato uma enfermaria e não um hospício.⁴⁰

A oposição das autoridades se dá pelo fato de temerem que os antoninos da Conceição construíssem um novo convento em Belém, o que exigiria o uso de recursos para a construção e manutenção desse convento, e o principal recurso seria a força de trabalho. Ou seja, haveria mais gastos com os religiosos, pois em Belém já havia um convento dos frades de Santo Antonio, e mais uma obra, de uma Província diferente, e que nem tinha a cidade em sua jurisdição – nesse ano, os padres da Conceição já haviam sido enviados para São Luís – significaria somente um fardo a mais para a já empobrecida cidade, desviando mais recursos, que poderiam estar servindo de ajuda aos moradores, ou ao menos assim diziam as autoridades.

Porém, o procurador da Coroa defende os frades, afirmando que os religiosos queriam construir o hospício, e não um convento como alegavam os seculares, e só intentavam dar continuidade “à catequese do gentio”, enquanto o governador e

⁴⁰ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 21 de junho de 1723. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1722-1758), fl. 86.

camaristas queriam somente usar “os índios para sua conveniência”, e fingiam somente estar preocupados com “o bem da conquista”.

Já numa correspondência, de 1737, o governador João de Abreu Castelo Branco envia uma resposta a uma carta régia, na qual se discutia a necessidade pela qual passava o convento de Santo Antonio que, feito de taipa, estava desmoronando, o que fazia extremamente necessária, segundo o pedido dos frades, a construção de um novo convento, feito de “pedra”.⁴¹

O requerimento do comissário provincial de Santo Antonio, citado por D. João V, descreve o estado do convento, feito de taipa de terra solta, minado de formigas, cuja situação só piorava com o inverno, fala de sua importância na disseminação da fé, e argumenta que graças à pobreza professada pelos frades, as obras não podiam ser continuadas, apesar de iniciadas na capela. Pede para que o rei dê a consignação anual para a continuidade das obras, além de enviar a pedraria necessária para os portais, arcos e colunas do prédio, e por fim pede ferro para as obras feitas em madeira. Em sua carta, o rei informa que esse era um pedido do próprio comissário provincial, e pede ao governador para que dê sua opinião e consulte a opinião do provedor da Fazenda real.

O governador responde considerando exagerada a consignação anual para as tais obras, e vê também muitos índios trabalhando na reforma do convento; continua afirmando que, apesar de uma suposta ajuda real se mostrar piedosa e de grande valor tanto para o convento quanto para a colônia, a Fazenda real não tinha condições de ceder essa ajuda. Além do mais, o governador lembra ao rei que quando se fazia necessário que os frades cedessem índios aos moradores, os religiosos dificultavam essa cessão. Como em outros casos, essa era uma forma velada, por parte de Castelo Branco, para indicar a exploração dos indígenas pelos frades, e sua pouca preocupação com os moradores.

De forma similar, os governadores tratavam com os frades da Conceição. Numa carta de 1747, enviada ao rei, o governador do Estado dá seu parecer sobre o pedido dos capuchos da Conceição da Beira para descerem 24 casais de índios para servirem na enfermaria dos religiosos. A correspondência, como a anterior, é uma resposta à provisão régia que inquire o governador sobre o pedido dos frades da Conceição da

⁴¹ Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o Rei D. João V. Belém, 24 de dezembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1921.

Beira, que necessitavam descer aqueles índios para auxiliar em sua enfermaria ajudando a tratar dos missionários adoentados.

Em seu parecer, o governador afirma de início que no hospício dos ditos capuchos assiste um religioso que é chamado de Regente, auxiliado por um leigo, o que por si só já seria suficiente para manter a enfermaria. O governador afirma que, para ele, não é necessário o descimento dos vinte quatro casais, pois além de serem poucos os padres que habitam o hospício, ou que chegam ali adoentados, os oito índios oriundos das missões daquela Província e que poderiam servir os padres, já eram suficientes.

Outro problema constante na colônia e muito utilizado pelos governadores para tentar prejudicar aos religiosos era referente à questão da isenção dos dízimos para os frades. Numa consulta do Conselho Ultramarino, de 1727, observamos uma informação prestada pelo governador do Maranhão, João da Maia da Gama, sobre o requerimento dos provinciais de Santo Antonio referente à sentença dada contra eles, pelo procurador da Fazenda, obrigando estes religiosos a pagarem as 200 arrobas de todos os gêneros que produziam, imposto este do qual estavam livres “pela graça real”.⁴² Maia da Gama argumenta de ter obrigado os frades a pagar e aprova o parecer do procurador da Fazenda, (o qual afirma que não haveria um motivo para se conceder esta graça aos frades), achando que a sentença dada fora justa, e que se quisessem os frades deveriam recorrer ao rei.

Entretanto, o Conselho respondeu que,

estes religiosos são notoriamente proveitosos a benefício das missões que são encarregados e os únicos que deste ministério não tiram [...] temporais, antes se conservam na inteira observância de sua pobreza, aplicando-se com manifesto zelo no bem das suas missões.⁴³

Para o Conselho, as missões dos capuchos de Santo Antonio eram as mais “civis e cultivadas”. Esses teriam sido os motivos, segundo Conselho, para que o rei concedesse essa graça aos frades, liberando do pagamento dessas arrobas, que raramente os padres poderiam embarcar. O Conselho delibera pela manutenção da licença aos frades, e que a eles sejam devolvidas as arrobas pagas.

Podemos notar aqui a forte presença da construção do mito franciscano em torno da pobreza, e como essa imagem influencia ainda nas decisões tomadas pela Coroa, o que

⁴² Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, ant. 1727. *AHU*, Cód. 209, Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758), fl. 99.

⁴³ *Ibidem*.

inibia as ações das autoridades. Essas ações eram conduzidas por seus interesses na posse da força de trabalho do índio, tanto que, em 1742, o governador José de Abreu Castelo Branco acabou por se opor a essa isenção, tentando invalidá-la, juntamente com o pedido dos frades da Piedade, que também queriam isenções sobre sua produção.⁴⁴ Vemos isso numa correspondência de Castelo Branco, resposta à provisão régia de 18 de abril de 1742, na qual se ordenava que o governador desse seu parecer sobre a solicitação dos frades piedosos, de isenção dos direitos sobre os gêneros que os religiosos dos conventos traziam do sertão com destino ao reino

O governador inicia sua resposta lembrando da isenção dada aos capuchos de Santo Antonio sobre os direitos da produção de suas duas canoas anuais. Ele contesta essa isenção lembrando que essa Província fora dividida (entre Santo Antonio e Conceição), sendo que a partir de então sua isenção também se dividia, o que os obrigava a pagar dízimos que não queriam pagar. Por isso não podia aceitar que mais uma Província, os frades da Piedade, deixassem de pagar dízimos, pois não tinham necessidade da isenção, haja vista que sabiam muito bem aproveitar e aplicar a produção das canoas, vivendo em abundância, e tendo condições de manter sua subsistência e mesmo manter o necessário para as missas.

Além do mais, continua o governador, eram padres difíceis de ceder os índios necessários aos moradores. Esse discurso parece uma forma de denegrir os padres. Praticamente o mesmo discurso das autoridades se mantém ao longo das décadas, tentando mostrar os padres com interesse somente na mão-de-obra do índio para usufruto próprio, contrariando seu voto de pobreza e escravizando indígenas que deveriam ser considerados livres.

Esse tipo de ofensivas das autoridades coloniais não ficava sem resposta dos frades, que também se utilizavam das mesmas armas. Por exemplo, numa carta de 1743, Castelo Branco relata o pedido que tinha feito para a utilização dos índios das aldeias de Tuerê e Guaramucû, missões administradas pelos religiosos da Conceição, na construção da casa da Câmara e da cadeia de Belém. Segundo ele, eram necessários 40 índios para a construção, que haviam sido pedidos aos missionários da Conceição, que por sua vez só lhes cederam 12, não permitindo realizar as obras. As denúncias, tanto de Castelo Branco, quando dos próprios oficiais da Câmara, indicam que, além de não

⁴⁴ Carta do Governador do Maranhão João de Abreu Castelo Branco para rei D. João V, Belém do Pará, 15 de setembro de 1742. *AHU*, Pará (avulsos), Cx. 24, D. 2313.

darem os índios pedidos, os frades ainda orientavam aqueles que fossem enviados, para atraparlar as obras.⁴⁵

Muito antes, em 1710, já podemos observar ações desse tipo, no caso, por parte do frades Piedosos, numa consulta sobre a recusa do religioso da Província da Piedade, padre frei Pedro do Redondo, em enviar índios para a defesa da Fortaleza do Rio Negro, que estava sob ameaça de invasão dos castelhanos de Quito.⁴⁶

Diz a consulta, através das palavras do governador, Cristóvão da Costa Freire, que, com a ameaça de invasão do Forte do Rio Negro pelos castelhanos, foi pedida a ajuda de munições, armas e soldados ao cabo da Fortaleza do Tapajós, que por sua vez mandara o sargento Joaquim Pereira à missão de Gurupatuba, tentar buscar índios para ajudar na defesa do forte; os índios teriam sido negados por frei Pedro do Redondo, capucho da Piedade, encarregado da aldeia, e que, segundo o governador, não só recusara dar os índios como destragara o sargento, com “palavras injuriosas”. Além do mais, continua o governador, dizia o padre que a guerra acontecia no distrito dos religiosos do Carmo, e que a eles cabia defender o forte. Também não cederia índios sem Ordem expressa de seu prelado, que se encontrava na cidade, no caso Belém, naquele momento. Como frei Pedro se recusou a ceder os índios de sua Missão, o cabo da Fortaleza do Tapajós não pode enviar ajuda, já que não possuía os índios remeiros para tal serviço, deixando a Casa Forte do Rio Negro com a defesa fragilizada.

Segue a citação de uma provisão régia, em que o rei, seguindo um parecer anterior do Conselho Ultramarino manda que se recolha o frade Piedoso que negou os índios para o reino, e chegando no continente, que se envie esse padre para o “convento mais distante e recluso” que sua Província possuir no reino, para que lhe sirva de castigo. E também que se ensine a esse religioso que toda vez que acontecer situação semelhante, se deve ceder índios para os serviços do rei.⁴⁷

Essa atitude de frei Pedro do Redondo só demonstra que os religiosos por diversas vezes desobedeciam aos agentes do Império português não se portando como personagens passivos no projeto de expansão colonial da Coroa. Da mesma forma, a

⁴⁵ Carta do governador José de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Pará, 05 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2440.

⁴⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 12 de Junho de 1710. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1115.

⁴⁷ *Ibidem*.

repressão sugerida pelo Conselho, e aplicada pelo poder régio, parte da idéia de desobediência do padre e de seu afrontamento ao poder régio, não cedendo aquilo que era necessário (no caso a mão-de-obra do índio) para a defesa das fronteiras contra o inimigo espanhol. Sabendo da importância que os índios aldeados possuíam para a disseminação do poder da Coroa através dos sertões do Maranhão e Grão-Pará, e para a defesa dessas mesmas regiões, é possível compreender o porquê do Conselho Ultramarino e do rei terem sentenciado o padre com tamanha rigidez, já que este colocava em risco os interesses da Coroa, fragilizando a força de seus domínios nas fronteiras com as colônias espanholas.

Dessa forma observamos que, os missionários se constituíam numa força política e econômica, não só pelas redes de poder que haviam estabelecido, mas por possuírem o controle das aldeias, o que lhes permitia um forte papel na caracterização da economia e na política colonial local, o que gerava as tensões com as autoridades laicas, não vendo o poder dos missionários com bons olhos. E essa disputa se refletirá também em um dos principais centros decisórios da organização e administração das aldeias missionárias: a Junta das Missões.

A Junta das Missões, espelho de conflitos

Em 1733, as animosidades entre capuchos e autoridades seculares se aprofundaram. O governador da capitania do Pará, José da Serra havia impedido o comissário provincial dos capuchos de Santo Antonio, frei André do Rosário, de participar de uma reunião da Junta convocada naquele momento. O governador alegava que não reconhecia o religioso como deputado da Junta e superior dos frades de Santo Antonio naquela capitania. Após este aparente ato de arbitrariedade do governador, o comissário, em retaliação, envia uma reclamação ao rei D. João V, alegando o “real” motivo do ato do governador: uma carta do mesmo, que havia sido respondida oralmente pelo comissário, através de um mensageiro, e não fechada, como a autoridade temporal desejava.⁴⁸

O aparente motivo fútil, na verdade, oculta algumas disputas fundamentais na correspondência, que envolve a questão da administração das aldeias indígenas.

⁴⁸ Carta do Comissário Provincial ao rei. Convento de Santo Antonio do Pará, 23 de setembro de 1733. AHU, Pará (Avulsos) Cx 15, doc. 1424.

Primeiramente, um outro motivo para o impedimento do provincial de Santo Antonio participar da Junta era para que este não pudesse convencer os deputados da mesma a votarem a seu favor na questão da manutenção ou demolição da aldeia de Santa Ana do Igarapé Grande, como já fora dito antes.⁴⁹

Além disso, ainda em sua carta de 1733, mais à frente, utilizando-se dessa postura arbitrária de José da Serra, frei André do Rosário argumentava que o governador não aplicava as “santíssimas” leis régias como deveria, e que permitia a exploração e abuso dos índios por parte dos moradores, o que acarretaria graves conseqüências à evangelização. Além disso, os ataques às aldeias, por parte dos mesmos moradores, se tornavam cada vez mais freqüentes, com a destruição das mesmas e captura de seus aldeados.⁵⁰

Toda essa argumentação do padre visa a um resultado: o convencimento do rei de que suas leis estariam sendo desrespeitadas pelas autoridades temporais, assim como seus “vassalos” (índios e missionários) sofrendo abusos e explorações. É uma construção bem similar às que faziam estes frades em outras correspondências, como mostrado anteriormente, numa atitude ofensiva em relação ao status das autoridades.

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.

As fontes em torno da Junta das Missões (termos da Junta, além de correspondências sobre a mesma) apresentam relações que, em grande parte, são um reflexo dos laços sociais criados no universo exterior à dita Junta, permitindo por conseqüência um aprofundamento dos estudos dessas relações. É o caso dos conflitos entre as diversas ordens religiosas (principalmente entre franciscanos de Províncias diferentes), não muito claros em outros momentos, mas que podemos ver, por exemplo, na disputa pela missão no Igarapé Grande.

⁴⁹ Requerimento do ministro provincial da Província de Santo Antonio, mestre frei Valério do Sacramento, para o rei D. João V. Post. 1737, 28 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 23, D. 2370.

⁵⁰ Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António frei André do Rosário para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 15, D. 1424.

Porém, apesar dessas disputas serem perceptíveis, o esparso número de documentos relativos à atuação da Junta das Missões no Pará setecentista, e a peculiar maneira como essas fontes se apresentam não permitem um aprofundamento maior sobre os confrontamentos dentro da Junta, apesar de tornar possível o levante destas disputas.

As principais fontes relativas à Junta das Missões no Pará (e ao próprio envolvimento dos padres capuchos de Santo Antonio na mesma) além de serem poucas, não trazem vestígios realmente significativos para um estudo mais aprofundado, seja por estarem em mau estado, seja pela própria maneira em que foram confeccionadas.⁵¹

Outro ponto importante a ser dito aqui é que das três Províncias, quem mais se destaca nas articulações feitas dentro da Junta das Missões são os franciscanos de Santo Antonio. Isso não quer dizer que os frades da Conceição e os Piedosos apareçam menos nas matérias discutidas pelo tribunal. Na verdade, seu voto tem o mesmo peso, tanto que os frades Piedosos aparecem dentro da Junta como alguns dos principais defensores dos interesses dos missionários e das aldeias perante o tribunal. Mas significa afirmar que, as redes de clientela e troca de favores articuladas pelos frades de Santo Antonio, e principalmente por frei Francisco da Rosa, alcançaram tal medida, que seu poder dentro da Junta chegou a superar não só o dos missionários, mas também o de autoridades seculares, o que tem como consequência uma ingerência muito maior da ação dos frades na principal matéria discutida na Junta das Missões, que era a conquista das nações indígenas. Dessa forma, podemos afirmar que nossos protagonistas nas articulações políticas e de redes de poder dentro do tribunal da Junta das Missões serão os antoninos de Santo Antonio.

Origens da Junta na Capitania do Pará

É no contexto da importância da evangelização nas conquistas portuguesas que nascem as Juntas das Missões. Criadas em todas as conquistas portuguesas, estas juntas tinham como principal papel serem células reguladoras e que sustentassem as missões, além de instrumentos de poder e controle do Estado português dentro do projeto de conquista.

⁵¹ É o caso do códice 23, em que apesar de apresentar os ditos termos, estes, por diversas vezes, não apresentam nem os nomes dos deputados participantes das reuniões.

As principais atribuições da Junta no Estado do Maranhão e Pará estavam relacionadas à ação de evangelização e descimentos dos índios. Deveria cuidar para que os missionários cumprissem seus deveres com o evangelho e a conversão do gentio, além do cuidado com as missões e da dedicação dos superiores dessas missões; caso houvesse a necessidade de apoio material ao trabalho da catequese, era a Junta que deveria solicitar o apoio ao reino além de se encarregar da repartição entre as missões; também deveria cuidar da repartição dos distritos das missões de cada religião. Junto a esses encargos, também era solicitada a dar seu parecer sobre questões relacionadas ao gentio, como examinar a legitimidade de cativeiros e julgar os meios adequados à guerra, cativo e descimento contra e dos gentios. Avaliar também a conveniência de união de aldeados de diferentes aldeias, além de arbitrar os resgates feitos pelas tropas de guerra.⁵²

A importância da atuação da Junta das Missões e suas atribuições mostram-se a partir do momento em que suas competências e maneira como essa entidade se organiza interage com a atuação dos frades menores na Amazônia.

No Estado do Maranhão, a Junta das Missões é convocada pela primeira vez a partir da administração de Francisco de Sá de Menezes (1682-1685), porém só é sistematizada em 1701, quando é criada uma Junta específica para a capitania do Pará, sendo convocada mesmo sem a presença do governador do Estado. Sobre sua composição no Estado do Maranhão, a Junta era formada pelos “Governadores, Bispos (na falta deles o Vigário Geral), Ouvidores Gerais e Provedores da Fazenda”, havendo diversas distinções entre as diferentes conquistas, e acordo com a administração central de cada uma, porém tendo em sua maioria seculares.⁵³

No caso do Estado do Maranhão e Grão-Pará, a especificidade vem do fato de o governador deslocar-se continuamente entre Belém e São Luis. Assim, a Junta era convocada de acordo com a presença do governador em cada cidade. Porém, havendo a necessidade de uma Junta para cada uma das capitanias, (tanto do Pará quanto do Maranhão), é criada uma Junta específica em 1701, para o Pará, sendo convocada mesmo sem a presença do governador, ficando em seu lugar o capitão-mor.

⁵² Mello. Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas: As Juntas das Missões – século XVII ao XVIII, pp. 153-154.

⁵³ *Ibidem*, p. 155.

Quanto aos missionários, estes, inicialmente, não possuíam participação permanente nem voto na Junta. Sua atuação era esporádica, sendo convocados somente quando necessário, isto é, quando a matéria tinha relação direta com a administração das missões. O único eclesiástico presente na Junta era o Bispo, o que gerava protestos de sua parte, pois enxergava naquele formato uma representação que não atendia às necessidades do trabalho de evangelização.⁵⁴ Porém, a partir de 1701, no caso do Maranhão e Pará, os prelados de cada religião começam a ter uma real e efetiva participação das reuniões. Segundo Márcia Mello, sobre essa permanência

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 propiciara a expansão das aldeias sob a administração dos religiosos de várias ordens regulares, a saber: franciscanos, carmelitas, mercedários e jesuítas.⁵⁵

Essa inserção dos prelados na Junta das Missões trará uma série de transformações não só para a atuação da própria Junta, mas para a disposição e organização da conquista, pois no momento em que esses missionários se tornam membros permanentes, alteram a balança de poder dentro do órgão, além de serem responsáveis diretos pela organização e dilatação das missões.⁵⁶

No Estado do Maranhão e Grão Pará, a Junta das Missões acaba por tornar-se, em grande parte, uma espécie de célula organizadora dos espaços sócio-históricos

Longe de ser um espaço privativo do poder dos colonos missionários ou da defesa inflexível dos seus interesses, a Junta funcionou como fórum para onde convergiam as demandas de todos os setores da sociedade colonial. E como tal, ela atuou como mediadora em muitas causas que lhe foram apresentadas, na busca de conciliação entre os interesses de colonos leigos e colonos missionários e da sustentação da política metropolitana para aquela região.⁵⁷

Assim, A Junta das Missões pode ser vista como um espaço de interação, disputas, conflitos, uma fonte onde é possível observar a atuação tanto dos diversos grupos de eclesiásticos, quanto dos moradores (ou talvez fosse melhor dizer os representantes de

⁵⁴ Isso vai gerar recusa do Bispo (em 1683) de participar da convocação inicial da junta, que era formada apenas por seculares, excetuando-se o próprio governador do Bispado. Carta do Governador do Maranhão para o Rei. Belém, 15 de outubro de 1683. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 3, doc. 215.

⁵⁵ Mello, Márcia Eliane Alves de Souza, *As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)*. *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003, p. 60.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 61.

cada um destes grupos), e mesmo os vários conflitos entre esses grupos, principalmente no que concerne à questão do índio.

A Junta como espaço de conflitos

De fato, numa primeira análise das fontes relativas à Junta, a primeira coisa a observar é o conflito entre frades e temporais. Claro que, por ser formada pelos mais diversos setores daquela sociedade, a Junta das Missões carregava consigo uma variedade considerável de interesses, inclusive, havendo disputas no interior dos próprios grupos que compunham a Junta, fossem elas entre os seculares, ou entre os próprios eclesiásticos.

Mas num primeiro momento, o que nos interessa é o confronto entre os padres capuchos e os moradores, que, em si, não eram homogêneos, mas que se opunham uns aos outros.⁵⁸ Nesse contexto, o episódio envolvendo o governador José da Serra contra o comissário provincial de Santo Antonio não foi um ato isolado. Na verdade, se estabelecermos uma tipologia para os embates entre os frades e outros participantes da Junta, os confrontamentos com os governadores ocupariam um lugar central nesse quadro. Como diz Magda Ricci

Seja para crítica a atuação de governadores considerados despóticos no trato com os indígenas, seja procurando redefinir os lugares e assentos na Junta das Missões vários homens de letras citados por Baena fizeram do “púlpito” na Junta sua arena de saberes e opiniões. Contudo, nem sempre os conselhos dos missionários e homens de letras da Amazônia eram muito sedutores ao ouvido dos Generais que governavam a Amazônia.⁵⁹

É o caso dos confrontos com Alexandre de Souza Freire, antecessor de José da Serra, que também sofre várias acusações por parte de missionários tanto em relação ao seu “autoritarismo” dentro da reunião da Junta, quanto à omissão com os cativeiros ilegais de índios. Soma-se a isso a força que a palavra do governador possuía no tribunal e temos assim o ambiente propício para os protestos de diversos missionários,

⁵⁸ Ainda sobre essa falta de homogeneidade, João Lúcio de Azevedo comenta que “não devemos esquecer, como elemento permanente de discórdia [...] as rivalidades de umas com outras [as ordens religiosas] por interesses mundanos, nomeadamente o governo dos índios; e, como este era na colônia a principal fonte de domínio e riqueza, em torno dele gravitavam as ambições e as cóleras”. Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 148.

⁵⁹ Ricci. Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, p. 8.

expressados no “púlpito” da Junta; foi esse o caso da carta do jesuíta Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões da Companhia de Jesus, na qual se queixa sobre o procedimento autoritário do dito governador, e sobre o fato do valor de seu voto ser predominante aos dos demais componentes da Junta

As resoluções da Junta das Missões do Estado do Maranhão são propriamente resoluções do governador, porque o governador que propõe diz logo o seu voto, e nenhum se atreve a dizer o contrário, por não querer que o governador o descomponha, como muitas vezes tem sucedido, e vem a ser os votos dos vogais mais violentados do que livres, e se em algum se acha virtude, e ânimo para dizer o que entende, não vale nada o que diz, por ficar vencido em votos, tomando-se as resoluções, e fazendo-se os assentos pela pluralidade deles, sem atenção a força das razões que um só propõem.⁶⁰

Dessa forma, haverá contendas como a que aparece na carta, já citada, de 6 de outubro de 1729, em que frei Joaquim da Conceição, provincial do Convento de Santo Antonio à época, relata a opressão sofrida tanto por parte dos missionários quanto de índios; agressões cometidas por moradores e marcadas pela omissão – e aqui, poderia ser incluso o termo “apoio” – do bispo, do governador da capitania e do ouvidor geral em relação ao problema:

O [...] Bispo, o Governador e Capitão General e o [...] Ouvidor Geral, como nunca foram missionários para verem com seus olhos as gravíssimas apreensões que padecem os índios e índias nas aldeias, e como não os desceram do sertão para o grêmio da Igreja, olham pelas suas causas com muito pouca piedade, e só querem ter com os moradores, com quem tratam.⁶¹

Também observamos na Junta o conflito com governadores e outras autoridades temporais, como capitães-mores. É o caso das disputas em torno das Aldeias do Parú, onde os frades de Santo Antonio eram acusados de causar discórdias.

Numa carta de 1734⁶², o governador José da Serra trata sobre este conflito, falando sobre o capitão Luís Miranda, que havia informado sobre problemas com os índios e do protesto do frei André do Rosário, comissário provincial de Santo Antonio naquele momento, além de reclamar de frei Francisco da Rosa, que desafiava a autoridade

⁶⁰ Carta do Padre Jacinto de Carvalho, 18 de fevereiro de 1731, *AHU*, Pará. *Apud* Mello. “Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas: As Juntas das Missões – século XVII ao XVIII”. pp. 174-175.

⁶¹ Carta do Comissário provincial do Convento de Santo Antonio, Frei Joachim da Conceição, para o rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 11, doc. 1063.

⁶² Carta do governador do Maranhão para o Rei D. João V. Belém, 27 de agosto de 1734. *AHU*, cód. 2195, Relação da embrulhada do Parú que fizeram os frades de Santo António (1733-1734), fls. 3-7

secular. O governador somente apresenta a contenda à Coroa. Maiores detalhes seguem na cópia de um termo da Junta das Missões de 1733, feita na Junta do Pará, sobre a desordem que aconteceu na Missão do Parú no fim de Outubro do mesmo ano.⁶³

Esse termo vai revelar o teor da carta de padre frei André do Rosário sobre a questão em discussão. O documento inicia tratando da carta do capitão da aldeia do Parú, Luís Miranda de Figueiredo, em que o mesmo relata sobre uma desordem acontecida dentro da igreja daquela aldeia, entre os índios Apamas e seu missionário, cujo resultado foi a fuga dos índios daquela nação da aldeia, criando o temor de que isso acontecesse com os outros índios.

Dito isso, o termo afirma que nem o padre provincial, nem o missionário que estava envolvido no entrevero se manifestaram, e que avisado o procurador geral dos missionários, frei Francisco da Rosa, este afirmou que tudo era mentira mandando recolher, junto com os índios queixosos que o acompanhavam, o sargento que portava a carta. Alguns dias depois, dois frades da mesma aldeia se apresentam, relatando o fato de forma diferente não só da carta, mas com versões diferentes entre si, tendo o governador pedido para que relatassem por escrito, o que os padres se negaram a fazer alegando não ter para isso autorização.

O governador fora cobrar de frei Francisco da Rosa uma justificativa para a desobediência dos frades, sendo que o religioso respondeu que foi seu conselho que gerou isso, mas, que se o governador pedisse diretamente a ele, frei Rosa, ele diria aos outros dois frades para seguirem as ordens de José da Serra. “Desculpando” os religiosos, o governador recebe dos mesmos uma petição, na Junta das Missões, na qual se lhe dá conta sobre as desordens na aldeia do Parú; as informações, entretanto, segundo o próprio governador, são vagas e imprecisas.

De acordo com as informações passadas, o governador afirma no Termo que os dois religiosos abandonaram a sua paróquia na aldeia, deixando sozinho ao frei leigo Manoel da Piedade – “motor da discórdia” segundo as reclamações presentes na carta do capitão. Os dois capuchos demoraram em sua viagem, deixando somente aquele religioso para “lançar os sacramentos”, nas diversas nações que ocupavam aquela missão.

⁶³ Termo de Junta das Missões sobre a desOrdem que aconteceu na Missão do Parú. Belém, 27 de dezembro de 1733. *AHU*, cód. 2195, Relação da embrulhada do Parú que fizeram os frades de Santo António (1733-1734), fls. 8-16.

Sobre frei Manoel, pesavam várias acusações, mas as principais eram violências contra índios aldeados. Na sua respectiva carta⁶⁴, o capitão Luís Miranda trata dessas acusações, dizendo que o frade que tinha ficado na missão aplicou um castigo aos índios (embora frise que alguns índios o mereciam). Achando que o castigo iria matá-los, outros da mesma nação intervieram, chegando ao conflito físico com o religioso. Frei Manoel então mandou prender os índios revoltosos, somente para descobrir que toda sua nação – como já haviam dito antes, os Apamas – havia ido embora. O capitão também afirma que Alexandre de Souza, ex-governador, já havia mandado recolher, anos antes, o tal missionário causador de problemas, o que não fora feito, aprofundando ainda mais as contendas naquela aldeia.

Há também, anexada à carta do capitão, uma certidão de um oficial não identificado, que discorre sobre os abusos de frei Manoel contra dois índios daquela nação que iriam se casar. O documento afirma que o frade espancou a índia Cecília, e recorreu ao missionário responsável por aquela aldeia para acusar o índio Nazário. O missionário então parte para castigar o citado índio, sendo impedido por outros da mesma nação, que livram o índio “sem causar ofensa nenhuma aos frades”. Esses índios, cansados das injustiças cometidas por aqueles frades, partem da aldeia.

Numa segunda carta, Luís Miranda diz existirem “sargentos índios” nas aldeias. Fala também que um sobrinho de um desses sargentos, muito apto a assumir aquele cargo havia se retirado com os outros índios fugitivos, e o próprio sargento afirma que um “filho seu” havia fugido. O capitão defende este sargento contra a acusação dos frades de que era um bêbado, afirmando que o conhecia fazia anos, nunca o viu beber nem vinho, nem aguardente, e que tinha reputação suficiente inclusive junto ao general Francisco Serrão, que poderia informar sobre isto. O capitão afirma que o padre provincial é conivente com os desmandos de seus religiosos, e que o padre leigo Manoel da Piedade usa os índios, sem distinção alguma, nas colheitas. A resposta do governador é de que já havia mostrado a carta do oficial para o padre provincial, frei André do Rosário, com este afirmando que era tudo mentira e pedindo ajuda na busca pelos índios fugitivos.

⁶⁴ Carta do capitão Luís Miranda para o governador José da Serra. Aldeia do Parú, 20 de outubro de 1733. *AHU*, cód. 2195, Relação da embrulhada do Parú que fizeram os frades de Santo António (1733-1734), fls.

O governador diz também que mandara recolher frei Manoel da Piedade ao convento, já que este não possuía outra atividade senão explorar indiferentemente o trabalho dos índios na colheita de cacau e salsa.

O que aparece nesse conflito então são dois pontos interessantes: a disputa pela mão-de-obra do índio, nitidamente visível nas acusações que José da Serra e o capitão Luís Miranda fazem aos capuchos, mostrando-os como escravistas. Lembramos também que o dito capitão já havia sido denunciado pelos frades, por se utilizar de mentiras para possibilitar o acesso aos índios da aldeia.⁶⁵ Por outro lado, já podemos observar as articulações conduzidas pelo famigerado capucho, frei Francisco da Rosa que vai usar a Junta das Missões como forma de angariar poder para si, poder inclusive, temporal.

A Junta então passa à carta de frei André do Rosário, em resposta ao governador, afirmando que não interessava na Junta compor o motivo da rebelião daqueles índios, mas punir os culpados e os líderes daquela rebelião, para que essa situação não se repetisse e que se mantivesse o respeito ao missionário. O padre argumenta que José da Serra teria “atuhlado” a frei Mateus, real encarregado da aldeia, de “despesas extravagantes”, impedindo-o de permanecer na aldeia, e que não queria admitir isso à Junta, além de afirmar que o governador queria recorrer ao Cabido “como se os regulares e suas paróquias estivessem sujeitos a esse Cabido”. Assegura que não vai mandar missionário diferente para a aldeia, e que só irá se portar de outro modo por Ordem régia. Aqui, frei André não só contesta os argumentos do governador, como mostra a independência – o que não quer dizer sempre rivalidade – que os missionários tinham em relação tanto ao clero secular, quando mostra descaso em relação à autoridade do Cabido, quanto a um representante do poder régio, afirmando que não iria cumprir a Ordem de José da Serra.

Segue-se então a resposta do governador, que insiste na “petulância do provincial” e que aquilo não era necessário, já que o rei tinha feito dele a autoridade e que estava esperando a posição das outras autoridades (ouvidor, procurador e frei André) para tomar providências sobre o assunto. Afirma que frei Manoel da Piedade, além de dispor do trabalho nos índios na colheita de cacau e salsa, se utilizava do lucro da venda desses gêneros em uma mercearia. Sobre isso o governador afirma que o prelado não respondeu uma palavra, como de fato não aparecia em sua resposta no termo da Junta.

⁶⁵ Carta do procurador-geral da Província de St.º Antonio para o Rei. 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1423.

A decisão da Junta é retirar dos frades capuchos essa missão, e pedir ao governador para que decida quem devia substituí-los, ao que este responde que devia ser um religioso da Piedade, sendo decidido então que o governador perguntaria ao provincial dessa Província se haveria alguém disponível. Sobre Manoel da Piedade, o capucho que havia causado os problemas e a deserção de índios da aldeia, a Junta decide que se deve mandar “descê-lo”, vir para Belém, e ser recolhido ao convento, com a devida moderação exigida por seu hábito.

O provincial da Província da Piedade declarou que não possuía missionário para mandar para a dita missão, o que levou a Junta a decidir que o governador deveria escolher a melhor opção para um missionário aquela aldeia, desde que “não fosse clérigo”, ou seja, um frade. A partir daqui, não temos mais notícia sobre as decisões dessa Missão, a não ser que permaneceu nas mãos dos padres de Santo Antonio até se tornar vila em 1758.

Dessa forma, como já pôde ser observado, não é só o governador ou o simples colono que se defrontam de modo feroz com os frades. Pelo fato de, na Junta das Missões, se tratar da administração e cativoiro de índios, vai ser então nas fontes relativas à Junta que os principais problemas com as tropas de guerra vão aparecer.

As violências, os cativoiros ilegais, as guerras levadas às nações indígenas, muitas vezes declaradas “guerras injustas” pela Junta das Missões serão o retoque que falta à pintura que forma o quadro de disputa entre o poder temporal e os missionários. A instituição da “guerra justa” é extremamente conveniente aos interesses escravistas dos moradores. E é justamente essa instituição que vai ser constantemente debatida na Junta das Missões, onde estarão inseridas as freqüentes exigências desses moradores de que se façam cumprir algumas leis régias, principalmente a carta de 1707, onde o soberano afirma que é conveniente ao serviço da Coroa que se faça guerra às nações hostis.⁶⁶

É o caso, por exemplo, da cobrança feita pelos oficiais da Câmara, que exigem uma resposta aos ataques feitos por tribos hostis a povoados brancos próximos ao rio Itapecuru. Argumentando que essas aldeias de moradores não poderiam suportar mais ataques, e que já havia sido feita uma devassa no ano de 1699, mostrando o perigo representado por aquelas nações que infestavam as proximidades do rio Itapecuru,

⁶⁶ Carta do Rei. Lisboa, 11 de outubro de 1707. *Apud* Perrone-Moisés, Beatriz. Índios Livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). p. 125.

cobravam, da parte da Junta, que deveria ser cumprida a Ordem régia de 1707, declarando guerra e fazendo cativos os nativos da região.⁶⁷

De outro lado, os missionários, e, em grande parte, as três Províncias capuchas, combatiam as declarações abusivas de guerra justa, que muitas vezes atingiam tribos não sentenciadas pela Junta, cujos deputados eclesiásticos, por diversos momentos, declaravam-nas como “injustas”, como foi o caso da queixa, em 1730, de frei Joaquim da Conceição ao rei, que trata sobre a continuidade do cativo ilegal de índios feitos por moradores, trabalhada no capítulo anterior.⁶⁸

Fazendo uma observação mais ampla, percebemos então de ambos os lados uma tentativa de anular o poder e a influência que tanto franciscanos, quanto as autoridades poderiam ter. Frei Joaquim constantemente apelava para o fato de que não só os vassallos do rei, como seu patrimônio estaria sendo atacado, o que se assemelha às palavras de frei André do Rosário, que ao queixar-se à Coroa sobre a atitude do governador José da Serra, de impedi-lo de participar da Junta, listou uma série de problemas pelos quais as missões passavam, e cujos principais motivos eram a cobiça dos moradores e a omissão do governador, que permitia a exploração abusiva do gentio.⁶⁹

As autoridades seculares respondiam aos capuchos, tanto de modo a não cumprir as decisões da Junta (quando estas eram favoráveis aos missionários), como tentando enfraquecer a participação destes nas decisões concernentes às missões – como foi feito com frei André.

Essas freqüentes contendas entre capuchos – e todos os outros missionários – e as autoridades coloniais acabam refletindo então nas decisões tomadas pela Junta das Missões. De fato, as deliberações sobre a validade de descimentos e cativos indígenas, são um reflexo dessas disputas, pois mostram que mesmo sem uma homogeneidade, tanto os missionários, quanto os moradores possuíam certa capacidade

⁶⁷ Termo da Junta das Missões. Belém, 20 de agosto de 1722. Códice 10, Rolo 1, *APEP*, p. 681.

⁶⁸ Carta do Comissário Provincial frei Joachim da Conceição ao rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 30 de setembro de 1730. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 12, D. 1157.

⁶⁹ Estes são alguns dos problemas listados pelo frei. Existem outros, como uma estabelecida por José da Serra, de 18 de setembro de 1733, obrigando os frades a cederem algumas dezenas de índios a uma tropa que iria buscar ouro na região do rio Tocantins, porém disfarçada de tropa de resgate. Carta do Comissário Provincial da Província de Santo António frei André do Rosário para o rei D. João V. Convento de Santo António do Pará, 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 15, D. 1424.

de organização ao se confrontarem. Isso se torna nítido nas posturas de seus representantes na Junta.

Pode-se pensar então, através destes fatos, que a Junta das Missões era um espaço de disputas por poder. Inseridos dentro deste contexto, as relações que os padres capuchos começam a criar refletem em grande parte o que pode ser visto em outros espaços, porém, guarda matérias peculiares, que só podem ser observadas se diminuída a “escala de observação” da análise utilizada, o que é o caso da observação destes grupos na Junta. Dentre os laços sociais criados pelos padres capuchos de Santo Antonio, talvez um dos que mereça mais destaque seja sua relação com os bispos. Sobre esta interação Charles Boxer afirma que

o papado concedeu aos superiores das ordens religiosas uma autoridade alargada (omnimoda) para exercer o trabalho pioneiro da conversão e da administração paroquial. Para isso, a Santa Sé concedeu-lhes privilégios extensivos, incluindo uma vasta gama de isenções da direcção e controlo episcopal, salvo para aqueles actos que requeriam a consagração episcopal.⁷⁰

De fato as ordens regulares e os bispados sempre estiveram em choque nas conquistas portuguesas, graças à exacerbada liberdade que os missionários haviam conquistado do papado.⁷¹ E esses confrontos são mais intensos quando o assunto em questão é a administração das aldeias e o trato com o gentio, em relação aos quais a interferência permitida ao bispo se dava, principalmente, através da Junta das Missões. Retornando à correspondência de frei Joaquim da Conceição, de 1729, em que ele se queixa do bispo, do governador e do ouvidor, as acusações do frade dirigem-se principalmente ao fato de o bispo votar a favor dos resgates ilegais feitos pelos moradores, afirmando que se deveria

compensar os gastos que o morador nos descimentos havia feito, e que mais sossegados estavam os índios nas fazendas dos moradores do que nas aldeias [...]. Assim os diziam e votavam os que têm mais estreita obrigação de zelar a observância das leis sem atenderem a que o mesmo direito [...] deve abrir caminho para maldades, quais se seguiam [...], pois ficava lugar para daqui em diante todos os moradores mandarem fazer descimentos e amarrações de

⁷⁰ Boxer. *A Igreja militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, p. 86.

⁷¹ Ainda sobre essas divergências entre clero regular e secular, Hugo Fragofo fala que a “jurisdição deste [bispo] sobre os aldeamentos foi uma fonte de contínuas controvérsias. Pois, o ponto de vista dos missionários era que os aldeamentos (missões) gozavam, por especiais privilégios pontifícios, de uma quase total inserção da autoridade dos bispos. Os aldeamentos estariam sob inteira administração dos religiosos. Eram estes aldeamentos diretamente dependentes do rei, como grão-mestre da Ordem de Cristo”. Fragofo. *Os aldeamentos franciscanos do Grão Pará*. p. 141.

índios por autoridade própria, e requerê-los em Junta para o seu serviço, porque nos descimentos tinham feito gastos.⁷²

O frei contesta nessa carta não só a autoridade (ou neste caso ausência desta) da Junta em relação aos descimentos, mas a postura do bispo que se põe ao lado dos moradores e das autoridades temporais, na contenda pela mão-de-obra indígena. Porém o que torna peculiar essa relação é o fato de, quando se afastam da matéria sobre o gentio, o clero regular e o secular, ao menos no caso do Pará, mostram-se bastante próximos, em muitos momentos podendo ser tomados como aliados. Na verdade, isso acontece principalmente graças às articulações estabelecidas pelo polêmico frei Francisco da Rosa, capucho de Santo Antonio, que angariou para si prestígio e poder consideráveis, tanto fora quanto dentro da Junta das Missões, o que obviamente lhe rendeu a intensa oposição dos poderosos da capitania.

O “orgulho incontrolável” de Frei Francisco da Rosa

Ao longo da década de 1730 até inícios da década de 1740, no Pará, os frades capuchos de Santo Antonio sofriam diversas denúncias por partes de membros de influentes grupos locais quanto de representantes do poder régio. Estas acusações tratavam sobre proteção a criminosos como corsários, conflitos com o próprio bispado, imunidade a um homicida, atrapalhando o trabalho das autoridades, divergências com os frades da Conceição, e colocavam a frei Francisco da Rosa, depois comissário provincial de Santo Antonio à época, como principal mentor de todos esses distúrbios.⁷³

O frade chega no ano de 1732 ao Pará, exercendo na capitania os cargos de “procurador geral da Missão de Santo Antonio (1733-34), comissário geral da Província (1735-37), e examinador e juiz sinodal do Bispado do Grão-Pará”, além de lecionar Artes e Teologia no convento.⁷⁴ Era um homem erudito, da mesma forma que era politicamente bem articulado. O frade era conhecido por se envolver em questões

⁷² Carta do Comissário provincial do Convento de Santo Antonio, Frei Joachim da Conceição, para o rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 11, doc. 1063.

⁷³ Essas acusações podem ser observadas ao longo de várias fontes da época, porém são melhor enumeradas numa carta da Câmara, de 1742, onde se trata dos motivos para expulsar frei Rosa da colônia para o reino. Carta dos oficiais da Câmara para o rei. Pará, 27 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 25, doc. 2335.

⁷⁴ Mello, *Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa*, p. 1

polêmicas e causar problemas junto a autoridades e moradores, principalmente com os governadores da capitania, como podemos ver numa carta de José da Serra, governador do Estado para o rei, onde dizia que “Frei Francisco da Rosa, religioso que suposto reconheço virtuoso, o acho prejudicial aos interesses e serviços de V.M. nesta terra, pelo extremo orgulho, que deixa dominar-se”.⁷⁵

Ao assumir seu cargo como deputado da Junta, em 1735, frei Rosa potencializa esses conflitos. Fosse por seu interesse em fortalecer sua posição política, fosse por um real interesse na manutenção da conquista, o frade, ao fazer parte da Junta, faz várias tentativas de aumentar mais seus poderes dentro do tribunal e encontra a oposição dos outros componentes da mesma Junta, causando dessa forma uma série de transtornos, principalmente para os temporais. Dessas ingerências do frade, talvez a mais significativa seja a aliança estabelecida com o bispo do Pará, D. frei Guilherme de São José, com quem o frade possuía certa influência, acabando por conseguir uma comissão de delegado.

Apesar das afirmações constantes da historiografia, que observa uma intensa rivalidade entre clero secular e regular nas conquistas, e de essas rivalidades se mostrarem tanto na correspondência de frei Joaquim, sobre o voto do bispo a favor dos moradores quanto nos conflitos e motins na capitania do Maranhão, é importante observar aqui que as relações estabelecidas entre as duas facções clericais são muito mais heterogêneas do que se costuma supor, podendo serem expressadas não só através de contrariedades, mas muitas vezes se mostrando na forma de alianças, o que poderia fortalecer ambos os grupos, quando fizessem frente ao poder temporal.

Por exemplo, no Pará, executando-se as divergências expostas pelo protesto de frei Joaquim, não há mais nenhum outro indício de que os frades tenham entrado em confronto direto com o clero secular, de forma a serem ambos vistos como opostos naquele contexto. Pelo contrário, o que temos são formações de alianças, e de troca de favores, principalmente do bispo para com os frades, como podemos observar entre frei Rosa e D. Guilherme de São José. Essa aliança pode ser vista, por exemplo na questão já examinada da imunidade dada a ao capitão Manoel Lourenço.⁷⁶

⁷⁵ Carta do Governador do Estado, José da Serra ao Rei D. João V. Belém, 26 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1539.

⁷⁶ Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1864.

Já por sua vez, tanto os camaristas, quanto o governador tentam desqualificar frei Francisco, afirmando que seus atos advinham de um “orgulho incontrolável”, e escandalizavam os seus pares.⁷⁷ Não há indícios de que houvesse algum tipo de restrições reais por parte dos frades em relação a seu comissário. A única indicação disso parte dos próprios oficiais da Câmara e outros representantes do poder temporal.

Apesar de não ter convencido as autoridades em Lisboa – frei Francisco da Rosa é deportado para o reino em 1743 – os frades menores continuam mantendo sua influência, mesmo com o bispo, pois este, em diversos outros momentos, favoreceu os franciscanos de Santo Antonio, e mais especificamente o próprio frei Francisco da Rosa, como em 1740, quando permite ao comissário que assista no seu lugar à reunião da Junta, quando não o puder fazer

Item a se acrescentar se escreve neste livro uma comissão delegada que o Excmo. e Revmo. Sr. Bispo cometeu ao muito Rv. Padre Frei Francisco da Rosa, religioso de Santo Antônio para que na sua ausência faça as suas vezes em todas as juntas a que [...] não fosse assistir pessoalmente.⁷⁸

A posição concedida ao frade franciscano lhe fornecia influência muito grande sobre o tribunal da Junta, sobre as decisões desse tribunal, e mesmo entre os seus pares, os deputados da Junta. Sobre a posição dos assentos na Junta das Missões, diz Magda Ricci

O assento revelava o prestígio de seu ocupante em um mundo em que os servidores do Rei representavam a própria extensão de sua casa, quanto mais próximo do capitão-general e governador – enviado do Rei – alguém tivesse assento, mais próximo do poder régio estaria, sobretudo no caso de 1740 quando o Ouvidor tinha por traz de si uma ordem régia que lhe atribuía muito poder.⁷⁹

Sobre o assento do bispo, ocupado por frei Rosa, Márcia Mello argumenta que

Pelo que podemos perceber, a posição indicada na mesa conferia ao deputado um estatuto diferenciado e mesmo superior aos membros seguintes. Desse modo, estar na cabeceira da mesa em assento com espaldar assinalava um poder de comando, mesmo que simbólico. Da mesma forma, os assentos que estivessem mais próximos do topo da mesa representavam para os demais membros da Junta uma posição de superioridade aos restantes. Havia tamboretas para os deputados e cadeira de espaldar para a dignidade do

⁷⁷ Carta dos oficiais da Câmara para o Rei D. João V. Pará, 27 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2335.

⁷⁸ *APEP*, Termo da Junta das Missões. Belém, 25 de janeiro de 1740, códice 23, fl. 30.

⁷⁹ Ricci. Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, p. 9.

Bispo, de forma que o tipo de banco utilizado para o assento dos deputados constituía um símbolo de distinção.⁸⁰

Assim, ao ocupar a posição do bispo na Junta, em 1740, frei Francisco da Rosa encontrava-se em um lugar de destaque na mesma. Isso pode ter gerado um desconforto geral nos moradores, e principalmente nas autoridades seculares, um risco para suas pretensões em relação às decisões sobre as nações indígenas, pois um missionário – por mais que temporariamente – ocuparia o assento do bispo, indo às reuniões da Junta “toda vez que necessário e em todas elas, ordinárias e extraordinárias, ter voz”.⁸¹

Nesse período, frei Francisco já não poderia mais participar das reuniões da Junta, pois já não era mais comissário de sua Província e por conseqüência não era mais o deputado representante dos Menores de Santo Antonio. Porém participaria toda vez que o bispo não pudesse, tendo voz – e voto – sobre as decisões. Além de aumentar a força dos frades antoninos dentro da Junta, aumentaria as forças dos missionários de modo geral, e a sua própria.

Mas a ousadia do frade, e seu desejo por lhe ter conferido mais poderes, vai além, pois como esclarece Márcia Mello,

Em 1740, aproveitando da ausência do governador que estava na capitania do Maranhão, tentou frei Francisco da Rosa transformar a Junta das Missões num Tribunal Régio, com jurisdição sobre todos os ministros e, e ainda sobre o Governador do Estado. No plano proposto para a modificação da jurisdição da Junta das Missões, previa a indicação do bispo como presidente, e na sua falta, frei Francisco da Rosa, como legítimo representante do bispo, exerceria os poderes da presidência.⁸²

As articulações do frade, além de caminharem para conduzi-lo ao poder dentro da própria Junta, ainda procuravam aumentar a jurisdição do órgão, se sobrepondo à autoridade do governador do Estado, e mesmo à jurisdição da própria Coroa, quando são criados, pela Junta das Missões e para a própria Junta, novos cargos, como o de “Juiz Relator” que estaria encarregado de preparar os autos, e para atuar junto a este, o de “escrivão das liberdades na segunda instância”, indicado para atuar nas causas de apelação de liberdade de índios, na Junta. Também, graças à ausência do relator oficial

⁸⁰ Mello. Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas: As Juntas das Missões – século XVII ao XVIII. p. 172.

⁸¹ Provisão do Bispo de Santa Maria de Belém do Grão Pará. Belém, 31 de janeiro de 1740. AHU, Pará (Avulsos), Cx. 23, D.. 2152.

⁸² Mello, *Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa*, pp. 3-4.

do órgão, foi nomeado um relator comissionado. O poder de criar cargos era, entretanto, exclusivo do rei, podendo o governador do Estado fazê-lo, como seu principal representante na administração.⁸³

Todas as alterações propostas e conduzidas pelo frade são, segundo Márcia Mello, uma tentativa de transformar a Junta num Tribunal Régio, dessa forma, como principal representante do bispo, a quem o frade queria tornar presidente da Junta, ele teria acesso ao órgão em que haveria supostamente tornado o núcleo do poder na capitania. Mesmo após ter sua comissão de representante do bispo na Junta, retirada pelo próprio provincial de Santo Antonio, sendo substituído pelo vigário-geral, Custódio Álvares Roxo, síndico da Província de Santo Antonio, o capucho não perde seu poder, até mesmo porque o vigário era seu aliado e suporte, como já havia demonstrado anteriormente, e vai mostrar na Junta, quando tenta conservar o *status* concebido por frei Rosa, contrariando o ouvidor, o governador e mesmo o Conselho Ultramarino.⁸⁴

O que poderia ser um ato de repreensão pelo seu provincial, nos parece muito mais uma articulação política para manter o frade no poder, pois o vigário estava atrelado ao capucho, e era “totalmente dependente das ordens”⁸⁵ do frade menor. Dessa forma, frei Rosa continua a ter força e voz na Junta, mas com uma atuação de bastidores, para que não fosse mais alvo de tantas críticas e denúncias, principalmente por parte dos temporais.

Se procurarmos então, observar as redes de relações estabelecidas por esse frade, veremos que elas se estendem aos representantes de outras ordens religiosas, no caso os deputados da Junta que apoiaram o capucho e o ajudaram a implantar as modificações que pretendia; aliara-se também ao próprio clero secular, principalmente os representantes do bispado, que deram apoio suficiente ao padre para que este, ao menos por algum tempo, tivesse poder não só sobre assuntos eclesiásticos, mas temporais, chegando a ter, inclusive, poder acima da principal autoridade do Estado, que era o governador. Essas alianças não só permitem ao frade pôr em prática seu projeto, mas também lhe permitir ir contra os desígnios da Coroa.

Seria preciso então retirar o frade do seu lugar de destaque, acabar com o seu prestígio. É quando as críticas, e principalmente, as exigências de retirada do

⁸³ Idem, *Ibidem*, pp. 4-5.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 6.

⁸⁵ Idem, *Ibidem*.

franciscano para o reino, enviadas para o rei, começam a se intensificar consideravelmente, advindas de quase todos os setores do mundo temporal, resultando em sua expulsão, no ano de 1743.⁸⁶

Compreendemos dessa forma que os padres de São Francisco não estavam limitados por seu voto de pobreza ou pela dependência do padroado régio. Ao contrário, conseguiram construir uma série de alianças e redes de influência. Poderíamos considerar até mesmo, redes de clientelismo, havendo troca de favores entre os mesmos religiosos e outros setores da sociedade, que lhe permitiram concentrar poderes que estavam além de sua suposta jurisdição eclesiástica, adentrando a matérias concernentes à administração secular. Principalmente através de frei Francisco da Rosa, podemos observar como esses dialogavam com os outros grupos daquele universo, se estabelecendo, frente a esses grupos, como um poder local, capaz de interferir tanto na rotina dos moradores, quanto nas decisões mais importantes da administração colonial.

⁸⁶ Em carta enviada ao rei, em 1743, O governador do Estado, João de Abreu Castelo Branco, justifica-se sobre o envio de frei Francisco da Rosa para a Ilha Grande de Joanes, achando que lá o estaria enviando para fora da capitania do Pará por consequência, longe de causar problemas. Porém os mesmos continuam, e o rei exige a expulsão do frade da colônia para o reino, o que é confirmado pelo governador na presente correspondência. Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará para o Rei D. João V. Pará, 24 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2469.

Considerações finais

Ao analisar a presença das Províncias franciscanas na Amazônia joanina, pudemos então compreender as relações de poder criadas por estes frades a partir das tensões em que se estavam envolvidos. Estas disputas, levantadas dentro das fontes, nos mostram que os capuchos, graças ao contexto histórico em que se encontravam, viram-se levados a reinventar comportamentos, tradições e seu *modus operandi*, para que pudessem não só resistir aos desafios impostos pela expansão dos impérios ultramarinos, mas ao próprio cotidiano peculiar à conquista.

Antes de tudo, é importante deixar claro que, apesar de nosso foco principal ter se voltado para o estudo dos diálogos entre os frades capuchos portugueses e os outros representantes brancos do mundo temporal na colônia, não é nosso intuito tratar o índio como mero objeto, mão-de-obra passiva, e vitimizados pelos desígnios de seus “senhores brancos”.

Concordamos com Décio Guzmán, para quem

geralmente têm-se abordado a história dessa região, sob um ponto de vista em que o colonizador é encarado como agente exclusivo da história. Os “negros da terra”, não possuindo o domínio da escrita, estariam fora da temporalidade. Seriam sociedades a-históricas, ou, a menos, proto-históricas.¹

Ora, as formas de resistência e enfrentamento elaboradas por esses indígenas frente ao europeu, e as várias formas de catequização que os padres missionários precisaram criar são demonstrações de como esses atores (os índios e os brancos), apesar de se encontrarem em mundos culturais diferenciados, possuíam uma relação de troca de influências recíprocas. Não havia uma relação unilateral, onde os portugueses imporiam sua vontade e ideologia aos índios que as aceitariam passivamente, mas uma “circularidade” de influências culturais.²

O que fizemos foi optar por um recorte temático, em grande parte permitido pelas fontes. Também é importante lembrar que nunca foi a intenção deste trabalho considerar os frades como defensores da liberdade dos índios, contra a ganância dos moradores.

¹ Guzmán, Décio de Alencar. *Histórias de brancos: memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro (séc. XVIII-XX)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 5.

² Ginzburg, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Estes clérigos eram oriundos da metrópole; como portugueses e homens do século XVIII estavam imbuídos de um pensamento permeado pelo eurocentrismo, o que fazia com que tivessem uma visão carregada de preconceitos em relação aos índios. E fora nessa condição de “cristãos” e “civilizados”, que os capuchos trataram com os gentios, julgando-se abençoados pela Divina Providência, que tinha como grande objetivo iluminar a gentilidade, que vivia nas trevas. Frei Hugo Fragoso afirma que esse

quadro negativo que os missionários pintam dos índios era, por outro lado, de molde a inspirar a flama apostólica dos franciscanos portugueses, que se julgando privilegiados e abençoados por Deus com a luz da fé e da civilização, sentiam-se no dever de levar essa luz aos pobres índios que viviam nas trevas do erro e da barbárie.³

Além do imaginário cristão europeu, a necessidade da expansão e da manutenção das conquistas também leva à aceitação da escravidão e mesmo da posse de bens materiais, o que causa os vários questionamentos a propósito dos votos de pobreza dos frades. Um estudo acurado dos Termos da Junta demonstra que não só os franciscanos, mas os missionários em geral, se põem a favor dos descimentos, guerras justas e cativeiros de índios, desde que estejam de acordo com as leis régias, as decisões da Junta e convenções dos próprios missionários.⁴

Porém, assim como não é a intenção defender os frades como libertadores, também não se pode colocá-los como algozes, simples emissários dos interesses coloniais, complacentes demais com as ambições escravistas dos moradores. É possível sim perceber nas fontes que os capuchos sempre estiveram em confronto com os moradores pela causa da “liberdade do índio”, porém liberdade esta que deveria estar de acordo com sua noção eurocêntrica de liberdade: gentios catequizados, cristãos civilizados, aptos a abandonarem seus costumes pagãos e aceitarem-se como verdadeiros súditos da Coroa portuguesa.

Entretanto, mais do que discutir a construção imagética da atuação capucha no processo de conquista, a importância deste trabalho está na compreensão sobre a inserção destes religiosos nas principais disputas de poder que faziam parte o mundo colonial, e principalmente, na forma como, a partir destes conflitos localizados, estes capuchos constituíram-se num grupo de poder, com uma relativa independência mesmo da máquina administrativa e do governo temporal. Esta inserção está em grande parte

³ Fragoso, Os aldeamentos franciscanos no Grão Pará, p. 130.

⁴ Termos da Junta das Missões, códice 10, Rolo 001, APEP, fls. 672 a 750.

sustentada pelas relações e redes articuladas pelos capuchos, e que lhes permitia transitar através dos mais diversos níveis da sociedade colonial, fosse entre o clero ou autoridades coloniais, fosse entre as famílias de moradores, fosse mesmo entre as nações indígenas, aliás, sendo estas o principal motivo dos conflitos. Porém, como dito antes os conflitos por poder que envolviam os capuchos, de qualquer uma das três Províncias, brotavam a partir de todos os aspectos da vivência em colônia.

Essas alianças não podem ser vistas a somente a partir da oposição missionário/morador, a partir da qual os grupos se digladiam pela administração das Missões. É possível perceber, pelos vestígios que alcançamos através das fontes, uma multiplicidade de relações presentes nestes confrontos, o que permite uma percepção além da noção de disputa constante entre religiosos e seculares. Essa disputa existe, mas não é o único caminho possível de ser seguido em uma análise.

Os documentos revelam que os frades possuíam uma diversidade tanto de alianças quanto de desavenças que, em muitos momentos, englobavam a ambos os poderes seculares e religiosos. Talvez, uma das relações mais interessantes seja com o clero secular, mais especificamente com o bispo, num trato que em outros espaços e momentos apresenta-se de forma conflituosa, mas que no Pará dos setecentos é uma relação profundamente complexa. Num primeiro momento, surgem os conflitos pela mão-de-obra indígena, entre ambos os cleros – regular e secular – porém, quando as relações estabelecidas à parte da emblemática disputa pelos índios ou no interior da Junta das Missões são avaliadas, percebemos uma situação diferente, onde existe uma convergência de interesses daqueles religiosos.

Não só as relações com os religiosos, mas a vivência estabelecida com os moradores vai além de uma convivência beligerante, tendo particularidades que, inclusive, levam aos problemas inerentes à historiografia analisada. Esta avalia os franciscanos por um viés de duplo sentido, trabalhando o resultado de seu atrelamento ao voto de pobreza e da sua postura contra ou a favor dos interesses seculares autoritários no projeto colonizador. Ao interrogar e interpretar a documentação, é possível perceber que existem outros caminhos a serem observados.

É interessante lembrar que, assim como os religiosos, os moradores não formavam um grupo homogêneo, indivíduos unidos em prol de um interesse comum. Era um setor da sociedade que possuía tantos grupos e interesses divergentes no seu interior quantos os missionários. Assim podemos afirmar que, no seu diálogo com esses grupos, os frades podiam assumir diferentes posições, colocando-se por diversas vezes a favor de

simples moradores, ou homens considerados criminosos contra as autoridades temporais, a quem geralmente encontravam em situação de antagonismo. É o caso, por exemplo, do já citado capitão da Fortaleza da Barra, acusado de homicídio e que conseguira abrigo e imunidade no convento de Santo Antonio. Este é um dentre os vários relatos de envolvimento dos frades com indivíduos considerados criminosos pelas autoridades, presentes nas fontes. Isto simboliza a constante disputa por poder e áreas de influência, levadas a cabo por esses grupos, sendo que estas zonas de influência não envolviam somente o indígena, mas uma diversidade maior de sujeitos históricos.

Se observarmos os capuchos, por meio de suas articulações, com liberdade para ação, muitas vezes se contrapondo aos interesses mesmo das autoridades temporais, podemos então entendê-los como um grupo que, apesar de sua ligação com a Coroa, possui uma agenda própria, não necessariamente como um projeto instituído paralelamente ao projeto colonial, mas com um carisma missionário exterior a esse projeto, estranho ao papel que lhes cabia de funcionários régios.

Por diversas vezes foram vistos dessa forma, e isso lhes era cobrado, mesmo por parte das autoridades locais e régias, porém, mais vezes ainda se mostraram como independentes ao projeto colonial. Claro que não podemos ignorar sua forte ligação com a Coroa, mas isso parece muito mais devido ao vicariato divino concedido ao rei, do que à sua inserção na máquina administrativa colonial. E mesmo essa relação entre o “trono” e o “altar”, fosse esse altar missionário ou não, era tenso e conflituoso, fosse no reino, fosse nas colônias.⁵

Partindo dessas análises, podemos argüir então que surgem novos caminhos para o estudo não só dessa Ordem missionária, mas dos missionários de um modo geral e da própria empresa católica nas conquistas portuguesas.

Com esses conflitos levantados e discutidos, um aprofundamento maior nas particularidades de cada um se faz necessário. Os diálogos mais pontuais dos franciscanos com o bispado, com os moradores e com as outras ordens missionárias, são cada um analisado especificamente, ou interligados entre si, constituem um vasto campo a ser explorado.

Um dos principais pontos analisados neste trabalho foi o envolvimento dos frades franciscanos nas disputas pelo controle das Missões. A partir da atuação dos padres, percebe-se a importância de um estudo mais consistente sobre o projeto de catequese

⁵ Almeida. O Absolutismo de D. João V, p. 199.

conduzido pelos capuchos e as formas de interação e trocas culturais estabelecidas entre estes frades e os indígenas, principalmente na primeira metade do século XVIII, quando as Missões já se encontravam espalhadas pelo sertão, e os frades já haviam desenvolvido um padrão para a catequese e para o trato com o indígena.

Em meio a várias questões ainda a serem analisadas, este trabalho é proposto então como uma base, da qual se pode partir para futuras pesquisas sobre a atuação das ordens missionárias e a condução da catequese durante a expansão portuguesa e suas conquistas, principalmente no espaço da Amazônia colonial.

Um outro ponto a ser analisado, e pouco discutido neste trabalho, é a relação das Províncias capuchas com as outras ordens missionárias. É certo que havia debates intensos entre esses grupos, principalmente pelas áreas de jurisdição de cada um. Observamos que esses debates existiam entre Províncias capuchas, e também que poderia haver omissões por parte dos capuchos em relação às áreas que pertencessem à jurisdição de outras Províncias, como se não considerassem seu dever em cuidar do império como um todo. Partir para a análise do diálogo entre as diversas ordens pode nos mostrar o quanto havia de diferenças entre os apóstolos da cristandade na colônia, e o quanto essa cristandade estava fragmentada.

Glossário

ANTONINHOS: Designativo popular referente aos frades franciscanos da Província de Santo Antonio aos da Província da Imaculada Conceição, após seu nascimento.

ANTONINOS: Mesmo significado de **ANTONINHOS**.

CAPUCHOS: Nome dado em Portugal aos ramos pertencentes à Estrita Observância da Ordem dos Franciscanos. Receberam esse nome graças ao tecido fino que portavam, de forma piramidal, parecido e grande como um manto, poderia ser usado como um xale. Não confundir com a Ordem dos Franciscanos Capuchinhos, que durante muito tempo possuía braços na França e Itália, só se estabelecendo em Portugal em 1934. Os capuchos portugueses possuíam cinco Províncias: Piedade, Arrábida, Santo Antonio, Soledade e Conceição, sendo que dessas, três vieram para o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

COMISSÁRIO DO MARANHÃO: Frade com total jurisdição sobre todos os outros frades, de sua Província, nas missões do Pará e Maranhão. Exigia-se que fosse letrado e virtuoso, prelado menor ou missionário, pregador ou confessor de temporais com pelo menos 20 anos de hábito.

CORISTAS: clérigos estudantes, sujeitos sempre ao Mestre, até dizerem missa, ou irmão leigo professo, durante o período de 7 anos após a iniciação, também sujeitos ao Mestre.

CUSTÓDIO: era o vice-provincial, o segundo cargo mais importante da Província depois do provincial ou do vigário provincial caso o primeiro venha a falecer, era eleito por três anos.

DONATOS: Candidatos a irmão leigos, devendo se manter como donatos durante sete ou oito anos antes do noviciado.

FRADES MENORES: Outra denominação para franciscanos, criada originalmente por São Francisco de Assis, que se intitulava “irmão menor” de São Domingos, cujos frades eram intitulados “frades maiores”.

GUARDIÃO: Período em que o superior local da Província assumia o governo temporal do convento, garantindo a manutenção do mesmo. Essa função durava no máximo um ano e meio.

HOSPÍCIO: Casa religiosa não formada canonicamente, e cuja a criação dependia da Província.

LEIGOS: eram religiosos que não possuíam a pretensão de se tornarem coristas ou receber ordens sacras.

LEITORES: Eram os Lentos, sendo estes os Mestres de Artes (Filosofia) ou de Teologia.

MESTRES: Leitores da Província, eram incumbidos de ministrar a formação espiritual e franciscana aos noviços e jovens professores.

MISSIONÁRIOS DO MARANHÃO: Eram considerados missionários no Estado do Maranhão os noviços que lá permaneciam por dez anos ou mais; os religiosos considerados já missionários antes de chegar lá, e que chegando ao Maranhão, passassem cinco anos; aqueles que seguiam para o Estado para passar o resto de sua vida no Estado exercendo o papel de missionário.

PIEDOSOS: Designativo popular referente aos capuchos franciscanos da Província da Piedade.

PRELADO: Superior provincial ou loca, além de guardiões e presidentes do convento, estes últimos como prelados menores.

PRESIDENTE DA CASA: responsável pelo governo “espiritual” do convento, e da manutenção do mesmo, quando seu guardião estivesse ausente.

PRESIDENTE DAS MISSÕES: Prelado local de todos os missionários, responsável pelo sustento dos mesmos.

PROCURADORES: religiosos encarregados de tratar dos negócios temporais ou assuntos referentes à Província e ao Comissariado das missões no Maranhão.

PROVÍNCIA: grupo autônomo de conventos de uma determinada tendência, regidos por um superior maior (Provincial).

PROVINCIAL: Ministro ou Padre Provincial, superior de uma Província, cada casa tinha suas próprias regras para eleger um provincial.

RELIGIOSOS MOÇOS: aqueles que não exerceram o papel nem de pregador nem de confessor de seculares, aqueles com menos de 35 anos.

SERTÃO: Na concepção colonial, aplicava-se às regiões onde a administração portuguesa não havia se estabelecido, sendo um universo de barbárie, habitado por selvagens, e que deveria ser preenchido pela Ordem colonial civilizadora.

SÍNDICO DA PROVÍNCIA OU APOSTÓLICO: responsáveis locais pela administração dos bens da Província, eram escolhidos os pessoas influentes de onde a casa estivesse estabelecida, porém com a administração supervisionada pelo provincial.

VIGÁRIO PROVINCIAL: substituto direto do provincial.

Fontes

Fontes Impressas

- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo I, 1968, pp. 121-250.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo II, 1968, pp. 184-240.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo III, 1968, pp. 264-320.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo IV, 1905, pp. 30-118.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo V, 1906, pp. 343-408.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo VI, 1908, pp. 119-246.
- Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará.* Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo VII, 1910, pp. 199-260.
- Anais Históricos de Berredo: com um estudo sobre a vida a época e os escritos do autor.* Terceira Edição. Florença: Typographia Bárbera, 1905 [Vol. 1 & 2]
- BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos do Maranhão: em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até 1718.* Fac-símile da primeira edição. Florença: Tipografia Barbêra, 1905 [Vol. 1 & 2]
- CONCEIÇÃO, frei Apolinário da. *Primazia Seráfica na Região da América: novo descobrimento de santos e veneráveis religiosos que enobrecem o novo mundo com suas virtudes e ações.* Lisboa: Of. de Antonio de Sousa da Silva 1733.
- JABOATÃO, frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil.* Rio de Janeiro: IHGB, 1859
- Livro dos Termos das Juntas de Missões que assentariam nesta capitania do Pará, em que se julgavam as liberdades dos índios, ou das Juntas que foram extintas com a Lei das Liberdade que se publicou nesta cidade aos 29 de maio de 1756. Secretaria do estado do Pará (1759). In: Wojtalewicz, David Paul. *The "Junta das Missões": the missions in the portuguese amazon.* Tese de Mestrado, University of Minnesota, 1993.
- Livro Grosso do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional (ABNRJ)*, 1948, Vols. 66-67.
- Livro que há de servir para o registro das canoas que se despacharem para o sertão ao cação, e ás peggas, e das que voltarem com escravos (1739-1755). In: Meira, Márcio (org.). *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia.* São

Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da universidade de São Paulo/FAPESP, 1994.

Regimento e Leis sobre as missões do Estado do Maranhão e Pará e sobre a Liberdade dos Índios. Lisboa: Of. De Antonio Manescal, impressor do Santo Ofício de livreiro de sua majestade, 1722.

SALVADOR, frei Vicente do. *História do Brasil: em que se trata do descobrimento do Brasil, costume dos naturais, aves, peixes, animais e do mesmo Brasil (1627)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

TORRUBIA, frei José. *Chronica de La serafica religion Del glorioso patriarcha São Francisco de Assis*. Roma: Of. del Generoso Salomoni, 1756.

Fontes Manuscritas

Arquivo Público do Estado do Pará

Termos da Junta das Missões (1736-1740). Códice 23.

Arquivo Público do Estado do Maranhão

Livros da Câmara de São Luiz, Livro 10, Geral (1723-1736).

AHU – Códices

Códice 209 – Registro de consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1722-1758).

Códice 274 - Registro de consultas sobre diferentes assuntos referentes às Capitânicas do Maranhão e Pará (1673-1722).

Códice 2195 – Relação da Embrulhada do Parú que fizeram os frades de Santo Antonio (1733-1734)

AHU – Avulsos

Pará

Carta do governador do Maranhão para o rei. Belém, 15 de outubro de 1683. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 3, doc. 215.

Carta dos oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V. Belém, 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará (avulsos). Cx. 5, D. 449.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 1 de Julho de 1710. *AHU*, Pará (avulsos). Cx. 5, D. 457

- Carta do governador Cristóvão da Costa Freire para o rei D. João V. Belém, 24 de Julho de 1711. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 6, D. 468.
- Carta do governador para o rei D. João V. Belém, 22 de julho de 1712. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 6, D. 486.
- Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. Lisboa, 12 de fevereiro de 1716, *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 6, D. 515
- Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. 21 de junho de 1723. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 7, D. 646.
- Carta do provedor da Fazenda Real para o rei D. João V. Lisboa, 25 de agosto de 1724. *AHU*, Pará (Avulsos) Cx. 8, D. 707.
- Carta do comissário da Província de Santo Antonio para o rei D. João V. Pará, 6 de setembro de 1725. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 760.
- Carta do governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama para o rei D. João V. Belém do Pará, 10 de setembro de 1726. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 9, D. 839
- Carta do comissário provincial do convento de Santo Antonio, frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 6 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 11, D. 1063.
- Carta do comissário provincial da Província de Santo Antonio frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 30 de setembro de 1730. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 12, D. 1157.
- Requerimento do religioso da Província de Santo Antonio, fr. Antonio do Socorro, para o rei D. João V. Pará, 4 de fevereiro de 1732. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 13, D. 1224.
- Requerimento de frei Francisco da Rosa para o provedor real da fazenda, 18 de agosto de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1394
- Requerimento do procurador da Província da Conceição da Beira e Minho para o rei D. João V. Ant., 1733, janeiro. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1352.
- Carta do procurador-geral da Província de St.º Antonio para o Rei. 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1423.
- Carta do comissário provincial da Província de Santo Antonio frei André do Rosário para o rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 23 de setembro de 1733. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 15, D. 1424.
- Cópia do Termo da Junta. Belém, 24 de Janeiro de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 16, D. 1460
- Carta do governador José da Serra para o rei D. João V. post. 1734, 13 de fevereiro. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1485.
- Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão José da Serra para o rei D. João V. Belém, 4 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1524.
- Carta do governador José da Serra para o rei D. João V. Belém, 14 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1535

- Carta do governador do Estado, José da Serra ao rei D. João V. Belém, 26 de agosto de 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1539.
- Requerimento do padre frei Gonçalo de Jesus Maria para o rei D. João V. Belém, Ca. 1734. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 17, D. 1579
- Requerimento do procurador geral da Província de Santo Antonio para o Rei D. João V, Ant. 1735, 22 de setembro. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 18, D. 1673
- Sentença movida pelo procurador geral dos índios contra os religiosos da Conceição. Belém, 28 de abril de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1842.
- Auto de Prisão mandado fazer pelo ouvidor-geral da capitania do Pará. Belém, 10 de setembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 20, D. 1864.
- Carta do ouvidor-geral para o rei D. João V. Belém, 8 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1877.
- Carta do governador João de Abreu castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 29 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1902.
- Carta do governador João de Abreu castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 24 de dezembro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1921.
- Requerimento do comissário provincial da Província de Santo Antonio para o rei. Pará, ant. 1738. *AHU*, Pará. (Avulsos), Cx 21, D. 1952.
- Carta do comissário provincial da Província de Santo Antonio para o rei D. João V. 8 de outubro de 1738. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 21, D. 2009.
- Carta do comissário provincial da Conceição frei Brás de Santo Antonio para o rei D. João V. Convento de São Boaventura, Pará, 8 de outubro de 1738. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 21, D. 2010.
- Carta do governador da capitania José da Serra para o rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2075.
- Carta do comissário provincial da Província de Santo Antonio, frei Clemente de São José ao rei D. João V. Convento de Santo Antonio do Pará, 2 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2090.
- Carta do comissário provincial da Conceição, frei Brás de Santo Antonio para o rei D. João V. Belém, 7 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 22, D. 2096.
- Provisão do bispo de Santa Maria de Belém do Grão Pará. Belém, 31 de janeiro de 1740. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 23, D. 2152.
- Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. Lisboa, 17 de março de 1740. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 23, D. 2163.
- Carta do governador Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 22 de setembro de 1741. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 24, D. 2246.
- Carta do governador do Maranhão João de Abreu Castelo Branco para rei D. João V, Belém do Pará, 15 de setembro de 1742. *AHU*, Pará (avulsos), Cx. 24, D. 2313.

- Carta do governador da Capitania do Pará para o rei D. João V. Belém, 18 de outubro e 1742. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2319.
- Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 18 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 25, D. 2320
- Certidão de Justificação do Tabelião Público Judicial de Notas de Santa Maria de Belém do Pará, Francisco Antonio de Lira Barros. Belém, 26 de outubro de 1742, *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2330.
- Carta dos oficiais da Câmara para o rei D. João V. Pará, 27 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 25, D. 2335.
- Requerimento do comissário provincial de Santo Antonio do Reino de Portugal no Pará para o rei D. João V. Pará, Ant. 1743, 18 de fevereiro. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2374.
- Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Pará, 5 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2440.
- Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Pará, 5 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 26, D. 2441.
- Carta do governador do Estado do Maranhão João de Abreu de Castelo Branco para o rei D. João V. Pará, 24 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2469.
- Carta do provedor da Fazenda Real da Capitania do Grão-Pará, Félix Gomes de Figueiredo para o rei D. João V. Belém do Pará, 29 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 26, D. 2484.
- Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará para o rei D. João V. Pará, 24 de novembro de 1743. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2469.
- Provisão (cópia) do rei D. João V. Lisboa, 3 de março de 1744. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 27, D. 2498.
- Carta dos oficiais da Câmara para o rei D. João V. Belém, 2 de dezembro de 1744. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 27, D. 2569.
- Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V, 16 de janeiro de 1746. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 28, D. 2678.
- Carta do governador do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 5 de novembro de 1743. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 27, D. 2811
- Provisão do rei D. João V. Lisboa, 6 de novembro de 1748. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 30, D. 2895.

Maranhão

- Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de junho de 1710. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 11, D. 1115.

- Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de Janeiro de 1712. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 11, D. 1134.
- Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire para o conselho ultramarino. São Luís do Maranhão, 18 de Junho de 1731. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 18, D. 1897.
- Carta do governador do Maranhão Alexandre de Souza Freire para o Conselho Ultramarino. Belém, 28 de agosto de 1731. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1932.
- Despacho do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. ant. 1731. 14 de dezembro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1940.
- Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 31 de janeiro de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 19, D. 1952.
- Aviso do governador do Maranhão José da Serra para o padre frei Manuel da Conceição. São Luís do Maranhão, 7 de julho de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 19, D. 1989
- Carta do padre frei Manuel da Conceição para o governador do Maranhão José da Serra. São Luís do maranhão, 8 de julho de 1732. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 19, D. 1990.
- Ofício. 1733. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 21, D. 2137.
- Requerimento do presidente das missões da Província da Conceição. Ant. 1734, 12 de julho. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 21, D. 2193.
- Lembrete de Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, Lisboa, 01 de junho de 1735. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 22, D. 2241.
- Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 12 de janeiro de 1736. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 22, D. 2270.
- Requerimento do sargento-mor, Manuel Monteiro de Carvalho, ao rei D. João V, a solicitar posse da ermida de Nossa Senhora dos Remédios, casas de romagem e terras que tinham sido tomadas pelos religiosos capuchos e seu síndico, Agostinho Rodrigues da Paz. Ant. 1736, 23 de fevereiro. *AHU*, Maranhão (avulsos), Cx. 22, D. 2276.
- Requerimento do ministro provincial da Província de Santo Antonio, mestre frei Valério do Sacramento, para o rei D. João V. Post. 1737, 28 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 23, D. 2370.
- Termo da Junta das Missões. Maranhão, 25 de novembro de 1737. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 23, D. 2426
- Termo de Junta. Maranhão, 7 de dezembro de 1737. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 23, D. 2428.
- Requerimento dos religiosos do convento de Santo Antonio da Cidade de São Luís do Maranhão ao rei D. João V. ant. 1740, 29 de janeiro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 25, D. 2628.

Requerimento de Custódio Dias Pereira, Inácio Coelho, José Pereira e dos moradores do bairro de Santo Antonio dos Capuchos ao rei D. João V. ant. 1740, 27 de fevereiro. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 25, D. 2636.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 16 de março de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2640

Carta do Governador do Estado do Maranhão João de Abreu Castelo Branco ao rei D. João V. Belém do Pará, 12 de setembro de 1740. *AHU*, Maranhão (Avulsos). Cx. 26, D. 2662.

Requerimento de Manuel Monteiro de Carvalho ao rei D. João V. ant. 1741, 12 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos) Cx. 26, D. 2682.

Carta do governador do Estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém, 17 de setembro de 1742. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Cx. 27, D. 2748.

Requerimento dos religiosos do convento de Santo Antonio de São Luís do Maranhão ao rei D. João V. ant. 1748, 6 de abril. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 30, D. 3082

Bibliografia

Obras de Referência

- VITERBO, frei Joaquim de Santa Rosa. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram*. Lisboa, 1865.
- ARAÚJO, António de Sousa. Antoninhos da Conceição: Dicionário de capuchos franciscanos. *Itinerarium*, Braga, ano XLI, n.º 153, set/dez de 1995, pp. 417-490
- _____. *Intinerarium*, Braga, ano XLII, n.ª 154, jan/abr de 1996, pp. 135-153.
- _____. *Intinerarium*, Braga, ano XLII, n.ª 155, mai/ago de 1996, pp. 331-443.
- _____. *Intinerarium*, Braga, ano XLII, n.ª 156, set/dez de 1996, pp. 538-622.
- VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. São Paulo: Ed. Objetiva, 2000.

Livros, Artigos, Teses

- ABREU, Capistrano C. de. *Capítulos de História Colonial & Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. Brasília, 2.ª Ed., 1998.
- ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Luís Ferrand de. *Páginas Dispersas: Estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. *Diretório dos Índios*. Brasília: Ed. da UNB, 1997.
- AMBIRES, Juarez Donizete. *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo, no último quartel do século XVII*. São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (Literatura Brasileira), 2000.
- AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*. Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005.
- ARROYO, Iara. Redes de Influencia: Relaciones privilegiadas em El comercio colonial a finales del siglo XVIII: los Maticorena y su correspondencia epistolar. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n.º 7, 2007
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. [facsimile da primeira edição].
- AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

- BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compendio das Eras da Província do Pará*. Pará: Typographia de Santos e Santos Menor, 1838.
- _____. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federa, Conselho Editorial, 2004.
- _____. Informação sobre a Vila de Gurupá [1842]. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo III, 1968, pp. 321-330.
- _____. Breve descrição da Vila de Mazagão [1842]. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo III, 1968, pp. 330-337.
- BARATA, Manuel. *Formação Histórica do Pará (obras reunidas)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- BARROS, Edval de Souza. Redes de Clientela: funcionários régios e apropriação de renda no império português (séculos XVI-XVIII). *Revista de Sociologia e Política*, n.º 17, nov, 2001, pp. 127-146
- BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.
- BEZERRA NETO, José Maia. & GUZMÁN, Décio de Alencar. (org.) *Terra Matura: Historiografia & Historia Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002.
- BOXER, Charles R. *O Império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. Missionários e Moradores na Amazônia. In: *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 284-303.
- BRADING, D. A. *The First America: The Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal state (1492-1867)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CARDIM, Pedro. *Cortes e Cultura no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Ed. Cosmos, 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.
- CARVALHO, João Renôr F. de. A demografia dos Vales do Amazonas e Rio Negro depois do século XVIII. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: SECDet, Tomo XIII, 1983, pp. 243-264.
- _____. *As guerras justas e os autos de devassa contra os Mura e Aroans da Amazônia colonial*. Apostila [Arquivo Público do Estado do Pará], 1988.

- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Las “edades” de los jesuítas: la Compañía de Jesús e La historiografía amazónica. *Jesuítas: 400 años em Córdoba*. Congresso Internacional, Tomo 3, 1999, pp. 97-113.
- _____. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, 2ª. Série, 15 (2003), Separata, pp. 163-209.
- _____. *Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de História da Universidade de Cambridge (Inglaterra), 2005,
- _____. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. In: *Raízes da Amazônia*, vol. I, nº 1 (2005), pp. 105-24.
- _____. “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: Pakatatu, 2006. pp. 155-174.
- _____. Uma missão “tão encontrada de interesses humanos”. Jesuítas e portugueses na Amazônia seiscentista. In: *Vieira. Vida e palavra*. São Paulo: Pateo do Collegio/Edições Loyola, 2008, pp. 47-48.
- _____; MELO, Vanice Siqueira de. Aleivosias e extorsões do gentio na Amazônia Colonial. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008. CD-ROM.
- CORTESÃO, Jaime. *História das Bandeiras*. Lisboa, Portugália Editora, s.d., (Obras Completas de Jaime Cortesão, Vols. I-II).
- COELHO, Mauro Cezar et al. *Meandros da História: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX*. Belém: Unamaz, 2005.
- CRUZ, Ernesto. Os Capuchos de Santo Antonio no Pará. *Revista de Cultura do Pará*, ano I, nº 4 (1971), pp. 85-96.
- _____. A Companhia de Jesus no Pará. *Revista de Cultura do Pará*, ano I, nº 4 (1971), pp. 61-76.
- _____. *História do Pará*. Belém: UFPA, 1973.
- _____. Cameté: Aspectos de sua formação. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo XI, 1969
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras/Sec. Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Ed. Presença, 1982.

- 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.
- FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva /FAPESP /EDUSP, 1995.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do Sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.
- FRAGOSO, Hugo, OFM. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará. In: Hoornaert, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, pp. 119-160.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro et al. *Conquistadores e Negociantes: Histórias de Elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séc. XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007
- FREYRE, Gilberto. *A Propósito de Frades*. Salvador: Livraria Progresso Editora, Col. de Estudos Brasileiros, n.º 23, 1959
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Teias de memória: A Companhia de Jesus e a historiografia da Amazônia no século XIX. *Varia História*, n.º 23, Jul. de 2000, pp. 66-96.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GOMES, Flávio dos Santos & NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. “Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista”. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Nas terras do Cabo do Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Belém: EdUFPA, 1999, pp. 196-224.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUZMÁN, Décio de Alencar. *Histórias de brancos: memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro (séc. XVIII-XX)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- _____. Encontros circulares: guerra e comércio no Rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII. In: *Anais do Arquivo Público do Pará*, vol. 5, Tomo 1, Belém: SECULT, 2006, pp. 139-165.

- HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: Boutier, Jean & Julia, Dominique (orgs.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998, pp. 193-202.
- HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade do Antigo Regime. *Tempo*, vol. 10, n.º 20, jan/abr de 2006, pp. 121-143.
- _____. Por que é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro? In: Paiva, Eduardo França (org.). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 21-41.
- HEMMING, John. *Red Gold: the Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1978.
- HOBBSBAWN, Eric. J. & Ranger, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no século de ouro*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *História da Igreja no Brasil na primeira época*. Petrópolis-RJ: Ed. Paulinas/Vozes.
- KIEMEN, Mathias C., OFM. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1954.
- _____. The Indian Policy of Portugal In América, with Special Reference to the Old State of Maranhão, 1500-1755. 1ª. Parte. *The Americas*, vol. 5, n.º 2 (Oct. 1948), pp. 131-171.
- _____. The Indian Policy of Portugal In América, with Special Reference to the Old State of Maranhão, 1500-1755. 2ª. parte. *The Americas*, vol. 5, n.º 4 (Apr. 1949), pp. 439-461.
- _____. The political transformation of the Brazilian Catholic Church. *The Americas*, Vol. 32, n.º. 01 (Jul. 1975), pp. 134-144.
- LADURIE, Emanuel LeRoy. *O Estado Monárquico: França, 1460-1610*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- _____. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003
- LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-História. In: Burke, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, pp. 133-161.

- LIMA, André da Silva. *A Guerra pelas Almas: alianças, recrutamentos e escravidão indígena (do Maranhão ao Cabo Norte, 1615-1647)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2006.
- LIMA, Luiz Costa. A narrativa na escrita da história e da ficção. In: *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, pp. 15-121.
- MARQUES, João Francisco & Gouveia, António Camões (coord.). *História Religiosa de Portugal: Volume 2 – Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo et al. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.
- MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza, As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757). *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2003, pp. 39-63.
- _____. Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas. As Juntas das Missões – século XVII-XVIII. Doutorado em História, Universidade do Porto, 2002.
- _____. Sobre as apelações de Liberdade dos índios na Amazônia portuguesa no século XVIII. In: *II Jornada Nacional de História do Trabalho, 2004, Florianópolis*. Caderno de Programação e Resumos. Florianópolis: UFSC, 2004. v. 1.
- _____. Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa. In: 27.^a Reunião da SBPH, 2008, Rio de Janeiro. *Comunicações apresentadas na 27.^a reunião da SBPH, 2008*.
- _____. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. In: *Anais Eletrônicos da VII Jornada setecentista*, Curitiba, 2007.
- _____. Uma Junta para as missões do Reino. *Promontoria*, Portugal, vol. 4, 2006, pp. 291-317.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, Nuno G; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da. (Coord.). *Optima Pars: Elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- MUNIZ, João da Palma. Limites Municipais do estado do Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo VIII, 1913, pp. 247-319.
- _____. (cont.). In: Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo IX, 1916.

- PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. O Bispado do Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Typographia e encadernação do Instituto Lauro Sodré, Tomo V, 1906, pp. 5-191.
- RAMINNELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassallos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- RAIOL, Domingos Antonio. A Catequese de índios no Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, tomo II. Belém: Arquivo Público do Pará, 1968, pp. 117-183.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.
- _____. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura, s.d.
- _____. *A Política de Portugal no Valle amazônico*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993.
- RICCI, Magda. Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII. In: *Seminário Landi e o Século XVIII na Amazônia*, Belém, 2003.
- SEED, Patrícia. *Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynás no Marañón do século XVII. In: *História*, São Paulo, vol. 25, n.º 1, 2006, pp. 15-46.
- _____; MANCUSO, Lara. Los estudios sobre lo religioso em Brasil: um balance historiográfico. In: *Istor – Revista de História Internacional*, México, n.º 9, 2002, pp. 55-81.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Ed. melhoramentos, tomos terceiro e quarto, s.d.
- WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. Three centuries of missionary work in northern Brazil Franciscan Province of St. Anthony, 1657-1957. *The Americas*, vol. 15, n.º 2 (Oct. 1958), pp. 129-138.
- XAVIER, Ângela Barreto. Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social. *Penélope*, n.º 22, jun, 2000, pp. 142-179.