

UFBA – UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

FFCH – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PPGH – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

«DOMINAR HOMENS FERÓZES»

Missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)

Roberto Zahluth de Carvalho Jr.

Salvador
2015

Roberto Zahluth de Carvalho Jr.

«Dominar Homens Ferozes»: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Dr. Evergton Sales Souza -
Universidade Federal da Bahia

Coorientador: Dr. Tiago dos Reis
Miranda – Universidade de Évora

Salvador
2015

C331 Carvalho Júnior, Roberto Zahluth de
«Dominar homens ferozes»: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). / Roberto Zahluth de Carvalho Júnior. – 2015.
261 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza.
Coorientador: Prof. Dr. Tiago dos Reis Miranda.
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

1. Carmelitas. Ordem Terceira. 2. Missões. 3. Índios - Séc. XVIII.
4. Fronteira. 5. Rio Negro. 6. Grão-Pará. I. Souza, Evergton Sales.
II. Miranda, Tiago dos Reis. III. Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 980.3

Roberto Zahluth de Carvalho Jr.

«Dominar Homens Ferozes»: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

Data da aprovação: 30/06/2015

BANCA EXAMINADORA

Dr. Evergton Sales Souza – Orientador
Universidade Federal da Bahia

Dr. Tiago dos Reis Miranda – Coorientador
Universidade de Évora

Dr. Rafael Chambouleyron
Universidade Federal do Pará

Dr. Fabricio Lyrio Santos
Universidade Federal do Recôncavo Baiano

Dr. Moreno Laborda Pacheco
Universidade Federal da Bahia



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRICULA	NÍVEL DO CURSO
Roberto Zahluth de Carvalho Jr	210115275	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO		
«DOMINAR HOMENS FERÓZES» Missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)		
EXAMINADORES	ASSINATURAS	CPF
Evergton Sales Souza (orientador).		476275145-68
Tiago dos Reis Miranda		
Rafael I. Chambouleyron		102.095.668/93
Moreno Laborda Pacheco		007.895.365-01
Fabrcio Lyrio dos Santos		070.383.697-84

ATA

Aos trinta e um dias mês de março do ano de 2015, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Roberto Zahluth de Carvalho Jr do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História. Após a abertura da sessão, o Prof. Dr. Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela Aprovação do aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A banca examinadora destacou a originalidade da tese, que aborda um tema ainda muito pouco conhecido nos estudos sobre a Amazônia colonial. Foi igualmente elogiado o grande esforço de pesquisa realizado pelo doutorando, na medida em que seu estudo implicou na consulta de diversas bibliotecas, arquivos e fundos de arquivos.

SSA, 31/03/2015: Assinatura do aluno:

SSA, 31/03/2015: Assinatura do orientador:

"O cristianismo pretende dominar homens ferozes; o meio de o conseguir é adoecê-los – o enfraquecimento é a receita cristã para a domesticação, para a «civilização»."

Nietzsche, *O Anticristo*, p. 42.

“O furor das Armas não aggrega os homens, serve para destruir os mesmos homens: a ambição do commercio estende somente suas especulações mercantis em Sociedades ordenadas muitas vezes para as arruinar. A Religião vae procurar o homem nas gruttas; tira-o da vida selvagem e errante; procura trazê-lo à companhia dos seus semelhantes; faz-lhes provar a doçura da sociedade; e mostra-lhe as vantagens que um amor recíproco pode produzir em utilidade commum.”

Carmelita anônimo, «Memória Histórica do estabelecimento dos Carmelitas no Brasil». In: A. PRAT, *Notas Históricas sobre as missões carmelitas*, p. 18.

AGRADECIMENTOS

O longo e árduo processo de escrita do presente texto não seria exitoso sem a miríade de contribuições que ao longo dos anos deram suporte ao seu autor. Mais do que produto do exercício intelectual de uma pessoa, esta pesquisa é fruto resultante da influência e trocas de experiências com muitas pessoas, que merecem o agradecimento devido pelas colaborações.

Inicialmente agradeço ao professor Evergton Sales, orientador, pelo tempo dispendido, paciência e cuidado nas leituras e orientação na composição da tese. Também foi muito significativo o seu apoio durante o curso do doutorado, como professor e amigo, sendo figura fundamental em minha formação intelectual e profissional.

Em Portugal, o acolhimento e a guia do professor Tiago Miranda, coorientador da pesquisa, foram fundamentais para a construção do trabalho. Sua orientação e indicações favoreceram a pesquisa nas bibliotecas e arquivos portugueses, nem sempre acessíveis ao investigador neófito.

Agradeço à professora Gabriela Sampaio, pelo auxílio ao longo das disciplinas do doutorado, principalmente a orientação durante o tirocínio. Fundamental também foi sua participação na organização como coordenadora do III Encontro de Novos Pesquisadores em História, um dos momentos mais desafiadores do curso.

Muito importante para o produto final dessa pesquisa foram os aportes do professor Rafael Chambouleyron, que apontou algumas direções após a análise das primeiras versões do texto para a qualificação, além de indicar fontes e arquivos para a pesquisa.

Ao professor Bruno Feitler, agradeço as indicações bibliográficas feitas durante seu curso.

Os amigos Maria Adelina Amorim e Vitor Serrão tem meu agradecimento pela recepção calorosa e companhia em Lisboa. Agradecimentos especiais a Maria Adelina, que teve papel decisivo na escolha do tema para a tese.

É importante lembrar da acolhida que tive em Portugal pelo Sr. Carlos Vargas, senhorio, que acabou se tornando um amigo e possibilitou a oportunidade de conhecer paragens, que de outra forma não teria chance.

Sou grato a Juliana e Daniel pelo apoio e hospitalidade quando estive na cidade do Porto. Agradeço também a Juliana pelas sugestões referentes à Biblioteca Municipal do Porto.

Agradeço a Emily pela disponibilidade em ajudar com a digitalização de conteúdo bibliográfico, e por auxiliar com o transporte da tese para Portugal.

Agradecimentos aos companheiros da pós-graduação, pela convivência e companheirismo. Agradeço especialmente a Leonardo, Moreno, David, Iane, Maria, Cândido e Ediana, pelo apoio e amizade em vários momentos no decurso nos últimos anos.

Meus agradecimentos aos membros componentes da banca de defesa pela disponibilidade em participar da mesma.

Não são somente as pessoas, mas várias instituições foram de ajuda inestimável para a pesquisa, viabilizando a conclusão da mesma. Fica o agradecimento às equipes dos arquivos e bibliotecas onde a pesquisa fora realizada, em especial para o Arquivo Público do Pará, Arquivo Histórico Ultramarino, a Torre do Tombo, a Biblioteca da Ajuda, a Biblioteca Pública de Évora, a Biblioteca Nacional de Portugal, a Biblioteca Municipal do Porto, a Academia de Ciências de Lisboa, a Biblioteca Nacional da Espanha e o Museu Naval de Madrid.

Agradeço também à equipe do Centro de História de Além Mar da Universidade Nova de Lisboa o auxílio durante a estadia em Portugal.

O Suporte mais importante para toda a pesquisa foi concedido pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – que financiou integralmente o doutorado. O financiamento veio através de bolsa para a pós-graduação e de bolsa para o programa de doutorado sanduíche no exterior – PDSE, que permitiu minha permanência em Portugal.

Por fim, agradeço aqueles que, fora da convivência acadêmica, estiveram ao meu lado nesse tempo de duração do doutorado, e que de uma forma ou de outra, me ajudaram em um período difícil.

Agradeço a Rodrigo, Maurício, David, Cláudio e Lívia, amigos sempre presentes, e a Daniel Creão, sempre disposto a me receber quando visito a paulicéia desvairada.

Sou muito grato a Joel Santos, amigo e tio, fundamental para a escolha da profissão e do tema de pesquisa, que depois de tempos ainda vem dando muitos frutos.

A D. Laurentina Aguiar que vem apoiando e acolhendo este baiano durante todos estes anos, desde que me mudei para estas paragens. A Ian Rocha que tem sido um grande amigo nos últimos anos.

Agradeço a meus pais, Roberto e Gelice, que com amor fizeram deste que vos fala o que ele é hoje, estando sempre ao meu lado e dando um voto de confiança para a aventura do doutorado. E por fim agradeço a Patricia Aguiar (agora Carvalho), motivo de toda esta jornada e sempre do meu lado perante estes desafios.

RESUMO

O Estado do Maranhão e Grão-Pará foi palco para tensas relações entre os diversos setores da sociedade, principalmente moradores, clero e grupos indígenas. A partir de 1686, com a instauração do Regimento das Missões a balança começou a pender a favor dos missionários que acumularam poder para expandir as missões e solidificar a influência portuguesa na região. Nesse contexto, a Ordem do Carmo ascendeu como um dos institutos a construir um importante complexo de aldeias missionárias às margens dos rios Negro e Solimões, atuando para cristianizar e pacificar os diversos grupos indígenas da região, enquanto fortaleciam a presença colonial lusitana, constantemente ameaçada em um território considerado como área de fronteira. O apostolado dos carmelitas (e dos missionários de modo geral) poderia ser motivo de divergências com a sociedade laica. No entanto, a ausência de um clero secular consistente favorecia o clero regular. Assim, os missionários tornaram-se os principais pastores espirituais do universo colonial. Em meio a este cenário, tentamos entender como os carmelitas, uma ordem sem carisma apostólico, se constrói missionária, e como suas missões não perdem o caráter cristianizador perante os desafios apresentados pelo processo de colonização e expansão das missões.

Palavras-chave: carmelitas, missões, Grão-Pará, rio Negro, século XVIII, fronteira, índios, cristianização.

ABSTRACT

The State of Maranhão and Grão-Pará was the stage for bellicose relations between the various sectors of society, particularly settlers, clergy and indigenous groups. Since 1686, with the establishment of *Regimento das Missões*, the balance hangs in favor of the missionaries, who accumulated power to expand the missions and solidify the portuguese influence in region. In this context, the Carmelite Order rise as one of the institutes to build a major complex of missionary villages on the banks of the Negro and Solimões rivers, working to christianize and pacify the various indian societies in the region, while strengthened the lusitanian colonial presence, constantly threatened in a territory considered as border area. The apostolate of Carmelites (like all missionaries) could be cause for disagreement with the secular society. However, the absence of a consistent secular clergy favored the regular clergy. So the missionaries became the main spiritual shepherds of colonial world. Amid this scenario, we try to understand how the Carmelites, an order without apostolic charism, make themselves missionaries, and how their missions have not lost the evangelizing status with the challenges presented by the colonization and expansion of the missions.

Keywords: Carmelites, missions, Grão-Pará, Rio Negro, eighteenth century, frontier, Indians, Christianization.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ABAPP – Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará

ABNRJ – Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BA – Biblioteca da Ajuda

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

BPE – Biblioteca Pública de Évora

Cód. – Códice

LGM – Livro Grosso do Maranhão

Mç. – maço

Mf. – Microfilme

OFM – Ordem dos Frades Menores

O. Carm. – Ordem do Carmo

S. J. – Sociedade de Jesus

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
Lista de Siglas e abreviaturas.....	9
SUMÁRIO.....	10
Nota Prévia	11
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: «Em Sertões mui remotos, em rincões mui ocultos, em climas mui nocivos»: as primeiras entradas carmelitas nos sertões amazônicos.	
1.1. A ordem carmelita na colônia.....	31
1.2. Os conflitos no século XVII e o regimento das missões.....	34
1.3.A Ordem do Carmo para as missões.....	46
1.4.A primeira entrada: frei Manoel da Esperança.....	51
1.5.O avanço carmelita e o confronto com os missionários castelhanos.....	69
1.6.A guerra na fronteira.....	84
CAPÍTULO 2: A missionação: pregar, orar, converter.	
2.1. O carisma carmelitano.....	91
2.2. A Missão.....	93
2.3. O Missionário.....	101
2.4. Desafios à ação missionária	116
2.5. Tropas de guerra e resgate.....	119
2.6. Ameaças na fronteira.....	137
2.7. Conflitos entre o missionário e o índio.....	144
CAPÍTULO 3: «Infrutuosa Companhia»: missionários e moradores no cotidiano da colônia.	
3.1. Padres e Moradores: um problema historiográfico.....	162
3.2. D. Frei Bartolomeu do Pilar.....	171
3.3. Apóstatas, excomungados e indisciplinados.....	183
3.4. «Infinitas misérias»: o combate às epidemias.....	189
3.5. Confrarias e irmandades.....	200
3.6. «Vexações» e «usurpações»: o patrimônio missionário em litígio.....	208
Uma Jornada Inacabada.....	219
Fontes Manuscritas.....	229
Fontes Impressas.....	230
Bibliografia.....	232
Glossário.....	248
Anexos I – Imagens.....	250
Anexos II – Quadros.....	258
Anexos III – Manuscritos	261

Nota Prévia

As citações de documentos manuscritos e impressos no corpo da tese foram atualizadas de acordo com a gramática normativa, de forma a suavizar sua leitura. Alteramos a ortografia e a acentuação gráfica do texto, no entanto mantivemos algumas características da versão original, como vocábulos com letras maiúsculas e a pontuação. Nestas citações o símbolo “(...)” significa saltos ou cortes no texto enquanto trechos entre “[]” significam inclusões minhas. Já os manuscritos em anexo no final da tese, não sofreram alteração de qualquer tipo em sua estrutura, sendo transcritos de acordo com o documento original. Neste caso, o símbolo “(...)” significa saltos ou cortes no texto enquanto entre [] sugerem trechos de difícil compreensão e leitura. Quanto aos etnônimos indígenas citados nas fontes, possuem uma grande e confusa variedade de grafias. Por isso os uniformizamos em sua maioria de acordo com as versões utilizadas no mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (Figura II), indicando outras versões do mesmo grupo quando necessário. Caso não haja equivalência entre o etnônimo citado e as indicações do mapa, utilizamos a forma mais recorrente nas fontes primárias.

Introdução

As origens lendárias da ordem do Carmo remetem ao mito bíblico do profeta Elias. Instalado no monte Carmelo, o profeta teria reunido um grupo de seguidores, os primeiros, os fundadores da comunidade eremítica que deu origem à ordem. Outra versão mítica localiza a fundação em meados do século XII. Entre os anos de 1153 e 1159, Bertoldo, um peregrino, viajou até o monte Carmelo, e ali, perto da gruta onde o profeta Elias teria vivido, construiu com a ajuda de seu primo, D. Aimerico de Antióquia, uma pequena capela e cercou as ruínas que ali existiam. Com o tempo, uma grande quantidade de peregrinos viajava para o lugar, tornando-se eremitas e vivendo solitários, em cavernas separadas, tentando reproduzir a vida do profeta.¹

Apesar de não haver certeza sobre o fundador da ordem ou mesmo o ano exato de sua fundação, é aceito que ela surge de um grupo de monges eremitas e contemplativos que habitavam o Monte Carmelo no século XII.² Estima-se que, em 1209, uma grande comunidade se formou daqueles primeiros eremitas. Assim, naquele ano, Alberto, patriarca de Jerusalém, elaborou uma regra para a comunidade, tornando-lhe de fato uma ordem, quando elegeram seu primeiro geral. Ali fora concedida pelo patriarca a existência canônica da ordem. Não era intenção da comunidade ter um fundador. Mesmo Elias já era tido mais como modelo do que como seu fundador. Seu intento era viver em recolhimento e silêncio, experimentando a prática meditativa. A regra da ordem era simples e estava atrelada diretamente ao seu modo de vida, incorporando práticas ascéticas, o voto de pobreza e um cotidiano dedicado à contemplação.³

Em 1215, o Concílio de Latrão proibiu a criação de novas ordens religiosas. Nesse período, a existência dos Carmelitas foi contestada na Terra Santa, por não ter

¹ Antônio de Jesus LOURENÇO (O. Carm.). «Carmelitas». Verbete In: Carlos Moreira de AZEVEDO. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol. 1, pp. 294-295; Frei Manoel Maria WERNERS (O. Carm.). *A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica/Fátima/Casa Beato Nuno, 1963.

² M. M. WERNERS, op. cit., p. 33.

³ BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], Fundo Geral de Monografias, R. 24248 P., (*Regras e Constituições dos Religiosos e das Religiosas da B. Sempre Virgem Maria do Monte Carmelo da Antiga e Regular observância*, acrescentados com a exposição da mesma Regra, declaração dos quatro votos de obediência, pobreza, castidade e clausura e do mais que pertence ao Estado Religioso e explicação do texto da doutrina cristã que por ordem dos superiores compôs e escreveu em espanhol o M.R.P.M.D. Fr. Francisco Pastor, religioso da mesma ordem e Ex-Custódio da Província de Aragão. Tradução em Português M.R.P.M. Fr. Jozé Antonio. Coimbra: Universidade do S. Offício, 1749).

ainda o papa aprovado e oficializado a criação da Ordem do Carmo. As discussões se alongariam até janeiro de 1226, quando, após muita insistência dos carmelitas, o papa Honório III, através da bula *Vivendi Norma*, oficializou a existência do novo instituto.

A disseminação para a Europa começaria mais de uma década depois. As primeiras migrações tiveram início em 1237, quando todos os eremitas de origem europeia na terra santa receberam ordem para retornar à cristandade, graças aos avanços islâmicos. A comunidade no Monte Carmelo encontrou seu fim em 1291, quando todos os carmelitas restantes foram massacrados por ataques sarracenos.

Enfrentaram dificuldades nos primeiros anos distantes da terra santa, o que levou à mitigação da regra, para facilitar a vivência na Europa. Nesse período, a Ordem do Carmo passou de puramente contemplativa a mendicante, para permitir sua sobrevivência.⁴ Com isso, no fim do século XIII, já possuíam conventos diversos espalhados pela cristandade, na Inglaterra, em França, Itália e Portugal. Sofreriam uma nova reforma somente no século XVI, quando o Concílio de Trento estabeleceu a divisão entre os observantes e os descalços, estes últimos buscando retornar às experiências primitivas do Carmo, e ao que fora estabelecido pela regra original.

Os primeiros carmelitas chegaram a Portugal como capelães da Ordem Militar de São João, em 1251. Instalaram-se em Moura, em uma pequena morada. Este hospício, em 1421, já havia se transformado em um convento com 40 religiosos como habitantes do local. No final do século XIV foi construído por D. Nuno Alvarez Pereira, o convento carmelita em Lisboa.⁵ Entre 1450 e 1571, outros conventos foram construídos nas cidades de Colares, Vidigueira, Beja, Évora e Coimbra. Essa expansão inicial da Ordem do Carmo já demonstrava pouco afeto da ordem pelas terras ultramarinas. Seu primeiro convento fora do reino só foi fundado em 1583, em Olinda.⁶

⁴ M. M. WERNERS, op. cit., pp. 39-43.

⁵ Há discordâncias sobre o ano exato de fundação do convento, no entanto seria no espaço entre os anos de 1387 e 1399. Arie G. KALLENBERG. «O santo condestável e os primeiros carmelitas de Portugal». In: *Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, pp. 259-265; frei José Pereira de SANTA ANA (O. Carm.). *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância, nestes reinos de Portugal, Algarve e seus domínios*. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antônio Pedroso Galram, Tomo I, 1745; Frei Manoel de SÁ (O. Carm.). *Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal*. Lisboa Ocidental: Oficina de José Antonio da Silva, Impressor Real, 1727.

⁶ A. J. LOURENÇO, art. cit., p. 295; Balbino Velasco BAYÓN. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001; J. P. SANTANA, op. cit.; M. M. WERNERS, op. cit., pp. 128-212; Manoel de SÁ, op. cit., 1727.

Se a expansão da ordem para além das fronteiras da Europa era lenta, a prática apostólica não era considerada um aspecto fundamental do múnus carmelita. Com quase nenhuma referência ao apostolado, seja na regra ou nas constituições do início do século XVII, a Ordem do Carmo dedicava-se mais a uma disciplina contemplativa, e seu carisma estava ligado à meditação e oração. Ainda assim, no fim do século XVII e início do XVIII, os carmelitas foram enviados para converter e catequisar as sociedades indígenas na América portuguesa.

Neste trabalho analisamos o apostolado da Ordem do Carmo na Amazônia colonial, no fim do século XVII e durante a primeira metade do XVIII, ou mais especificamente, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, área da conquista na América Portuguesa, que por muito tempo manteve-se dependente das sociedades nativas para sua manutenção.

A ocupação portuguesa na Amazônia colonial teve início através do Maranhão, a partir do ano de 1615, com a expulsão dos franceses de São Luís por Jerônimo de Albuquerque. No ano seguinte, os portugueses ergueram às margens da baía do guajará o Forte do Presépio, o marco fundador da Feliz Lusitânia, que logo viria a ser chamada Santa Maria de Belém do Grão-Pará. Assim tinha início a ocupação territorial, que visava conter o avanço estrangeiro na região, e expandir as fronteiras da colônia lusitana. Em 1621 foi criado o Estado do Maranhão, como célula administrativa independente do Estado do Brasil e ligada diretamente a Lisboa, por ser a comunicação e a mobilidade com o reino mais simples do que com o restante da colônia americana. A este Estado pertenciam inicialmente as capitanias do Maranhão, Grão-Pará e Ceará. Também era composto por algumas capitanias privadas, como Tapuitapera, Ilha Grande de Joanes, Caeté e Cameté. Em 1654, essa unidade passou a ser nomeada como Estado do Maranhão e Grão-Pará. O território da capitania do Ceará passou a integrar a capitania de Pernambuco – e o Estado do Brasil – em 1656. No final do século XVII e início do XVIII o Estado compreendia as capitanias reais do Maranhão, Pará e Piauí, além das capitanias privadas.⁷

⁷ Seguem obras publicadas para uma melhor contextualização sobre o cenário amazônico colonial amazônico: Artur César Ferreira REIS. *A Política de Portugal no Vale Amazônico*. Belém: SECULT, 1993; Artur César Ferreira REIS. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura, s.d.; João Felipe BETTENDORF (S.J.). *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: FCPTN/SECULT, 1990; João Lúcio de AZEVEDO. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & irmão, 1901; John HEMMING. *Ouro Vermelho*. São Paulo: Edusp, 2007; Márcia Eliane A. S. e MELLO. *Fé e Império: a Junta das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009; Mathias C. KIEMEN (OFM).

A economia da região era fundamentalmente extrativista. Seus principais gêneros eram as «drogas do sertão», um grande número de especiarias, que englobava produtos como o cacau, a salsa, o cravo, a pimenta, o urucu, a canela, a baunilha entre outros. Este conjunto de gêneros ganhou importância como uma alternativa para o colonizador português, que via declinar cada vez mais a produção de especiarias indianas, entre os séculos XVII e XVIII, junto com a decadência do domínio português sobre a Índia, transformando as colônias atlânticas no foco central da política colonial.⁸

As drogas do sertão eram os principais produtos de exportação do Maranhão, no entanto, a produção de outros gêneros supria o mercado interno. As fazendas de gado vacum das ordens religiosas estavam entre as mais robustas do Estado. Os engenhos de cana voltavam-se à produção de aguardente. A produção de algodão e tabaco também abastecia o consumo interno. A mandioca – indicada como o cultivo de maniva nas fontes da época – era um dos principais gêneros alimentícios, ao lado de pescados, carne de gado e da produção familiar. Quanto ao ouro e a prata, os artigos mais desejados pelos moradores, nada foi encontrado. Expedições foram enviadas ao sertão, desde meados do século XVII, mas de resultados infrutíferos.

Com essa configuração econômica, o Estado do Maranhão e Grão-Pará é classificado por determinada historiografia como uma região mais atrasada economicamente em relação a centros produtores mais dinâmicos da América portuguesa. Estaria fragilmente enquadrada no sistema atlântico, como uma «área periférica» do antigo sistema colonial, graças a uma baixa penetração do capital mercantil.⁹ No entanto, a importância da região encontra-se em outro âmbito.

The indian policy of Portugal in Amazon Region, 1614-1693. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1954; Rafael CHAMBOULEYRON. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açaí/PPHIST.-UFPA/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010;

⁸ Charles R. BOXER. *A Índia Portuguesa em meados do séc. XVII*. Lisboa, Edições 70, 1982; Charles R. BOXER. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 141-149; José Vicente SERRÃO. «o quadro econômico». In: José Mattoso (Dir.). *História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1998, pp. 71-117; Luís Felipe de ALENCASTRO. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; Sanjay SUBRAHMANYAM. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995, pp. 205-256; Stuart B. SCHWARTZ. «A Economia do Império Português». In: Francisco BETHENCOURT & Diogo R. CURTO (Dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Edições 70: Lisboa, 2010, pp. 21-51.

⁹ Caio PRADO JUNIOR. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1977; Celso FURTADO. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003, pp. 95-98. Fernando NOVAIS. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1989; José Roberto do Amaral LAPA. *O Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982; L. F. ALENCASTRO, op. cit.

A ocupação portuguesa da Amazônia colonial visava conter o avanço de outras nações europeias, cuja presença constante pairava como uma ameaça à soberania dos territórios coloniais. Isso caracterizava a região, entre os seiscentos e os setecentos, como uma área de fronteira, cuja presença portuguesa ainda precisava se solidificar tanto frente a outros invasores europeus, quanto em relação às numerosas sociedades indígenas que ocupavam a região, e nem sempre estavam dispostas ao diálogo. Assim, aquele cenário era permeado por uma intensa presença de grupos inimigos, como as nações indígenas hostis e outros colonos europeus assentados próximo à colônia portuguesa, como franceses no Cabo Norte, holandeses presentes na foz do rio Essequibo e espanhóis na área dos rios Solimões e Negro.

Partindo dessa compreensão, entendemos que, durante a primeira metade do século XVIII, grande parte da Amazônia colonial representava uma região a ser conquistada e mantida dentro dos domínios portugueses. Com um processo de colonização cheio de dificuldades internas e externas, o território definido como o Estado do Maranhão e Grão-Pará era um campo de constantes disputas entre sociedades autóctones e colonizadores europeus, com limites ainda a serem estabelecidos e com muitos desafios à sua manutenção.

Focamos nossa análise na fronteira ocidental do Estado, mais especificamente, na bacia dos rios Solimões e Negro, por ter sido nesta área que foi estabelecido o distrito missionário carmelita. Outros espaços importantes para nossa pesquisa são as respectivas capitais do Pará e do Maranhão. Nestas cidades estavam os dois grandes conventos carmelitas da região, e foi onde se desenrolou grande parte do trabalho da Ordem na região.

Neste cenário destacavam-se grupos importantes interagindo entre si. Essas camadas sociais, como será visto ao longo de nossa discussão, não eram homogêneas, nem mesmo imutáveis ou impermeáveis. Pelo contrário, portavam consigo uma enorme carga de experiências e matizes diferentes, mostrando que possuíam uma grande variabilidade entre seus componentes. No entanto, tais grupos podem ser delineados desta forma para melhor compreensão do quadro social do Maranhão e Grão-Pará, e também para que se possa entender como a coroa portuguesa e a administração colonial enxergavam aquele palco ao definir suas políticas para o território.

O maior destes setores era, sem dúvida, o das sociedades nativas. A ocupação humana da região amazônica teve seu início há cerca de 12.000 anos, com caçadores-

coletores.¹⁰ Já os grupos indígenas no período do contato com os europeus, no século XVI da era cristã, possuíam um modo de vida em grande parte sedentário. Estavam assentados a margens de rios, próximos a áreas de várzeas, produzindo através da agricultura intensiva, cultivando plantas e sementes «como fontes básicas tanto de proteína, quanto de amido».¹¹ A ocupação se deu principalmente através de sociedades pertencentes aos troncos linguísticos *Aruak*, *Tupi* e *Karib*. Os Aruak parecem ser o de ocupação e dispersão mais antiga, e colonizaram a metade oeste da bacia amazônica, estendendo-se pelos rios Negro, Madeira, Orinoco, até a Guiana e a Ilha do Marajó. Os Tupi vieram da bacia do rio Paraná e do litoral brasileiro, assentando-se no centro-oeste da bacia amazônica. Os Karib habitavam as fronteiras norte e leste da Amazônia, além de ocupar toda a região das Guianas.¹²

A definição mais específica de cada grupo e nação, principalmente no período colonial, é muito difícil de ser realizada.¹³ Efeitos do contato, epidemias, aldeamentos, guerras, escravização e os movimentos migratórios, causaram transformações drásticas às populações indígenas. Apesar dos registros históricos fazerem emergir uma quantidade razoável de etnias apesadas, aldeadas ou destruídas, em muitos casos ocorreram erros de julgamento e avaliação quando se definia os grupos e etnias com quem se estava tratando.¹⁴ Nossa referência em relação aos grupos trabalhados são esses relatos, no entanto tentamos preencher as lacunas presentes nas fontes com trabalhos de etno-história e antropologia sobre a região.¹⁵

Ainda sobre os índios, ressaltamos que eles compõem a principal camada de trabalhadores na colônia até meados do século XVIII, o que torna sua cooptação ou

¹⁰ Marcos Pereira MAGALHÃES. «A Gênese das Sociedades Amazônicas e a Preservação do Patrimônio Arqueológico». In: Luis Carlos FORLINE, Rui Sérgio Serreni MURRIETA & Célia Guimarães VIEIRA (Orgs.). *Amazônia: Além dos 500 Anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005, p. 118.

¹¹ Anna Curtenius ROSEVELT. «Arqueologia Amazônica». In: Manuela Carneiro da CUNHA (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 74.

¹² Antonio PORRO. *O Povo das Águas: Ensaio de Etno-História Amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 17-18; Greg URBAN. *A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas*. In: M. C. CUNHA, op. cit., pp. 87-102.

¹³ Essa imprecisão se revela inclusive nas referências feitas nas fontes às sociedades autóctones. Assim, relembramos que adaptamos a grafia de grande parte dos etnônimos indígenas citados neste trabalho, de acordo com o mapa etnográfico de Curt Nimuendajú, para melhor compreensão da distribuição espacial dessas comunidades. (Figura II)

¹⁴ Antonio Porro cita alguns casos ocorridos durante o século XVIII. Antonio PORRO. «Introdução». In: José Monteiro de NORONHA. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)*. São Paulo: EDUSP, 2006.

¹⁵ Para tanto, algumas obras importantes são: A. PORRO, op. cit., 1996; Antonio PORRO. *Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: IEB/USP, 2007; Curt NIMUENDAJÚ. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987; M. C. CUNHA, op. cit.

escravização uma necessidade para a conservação e controle do território colonial. Os métodos utilizados nesse processo, como os descimentos e os resgates, são fundamentais para entender as diversas interações entre o missionário – principal elemento intermediador – e as sociedades autóctones, sendo alvo de nossa análise ao longo do percurso.¹⁶

A partir das décadas finais do século XVII, escravos africanos começaram a ser introduzidos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, como uma tentativa de substituir o contingente de mão-de-obra indígena, afetado pela lei de liberdade dos índios de 1680 e pela epidemia de varíola, no ano de 1690.¹⁷ O tráfico irregular e em pequena escala de escravos negros para a região entre o fim do XVII e início do XVIII, constituiu uma população expressiva de africanos na colônia, apesar de ainda bastante pequena se

¹⁶ Há uma bibliografia vasta sobre os processos de descimento e resgate, a formação das tropas, além da escravidão indígena na região até a primeira metade dos setecentos. Seguem alguns dos trabalhos mais importantes para o tema: A. PORRO, op. cit., pp. 9-73; Barbara Ann SOMMER. «Colony of the Sertão, Amazonian Expeditions and The Índia Slave Trade». In: *the Americas*, vol. 61, n.º 3, 2005, pp. 401-428; Beatriz PERRONE-MOISÉS. «Índios livres e Índios escravos: Os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)». In: M. C. CUNHA, op. cit., pp.115-132; Camila Loureiro DIAS. *Le Amazonie Avant Pombal: Politique, Économie, territoire*. Paris: Ecole des Hautes Etudes em Science sociales, Tese de Doutorado, 2014; David SWEET. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750*. Madison: Universidade de Wisconsin, Tese de Doutorado, 1974; Décio de Alencar GUZMÁN. «Encontros circulares: guerra e comércio no Rio Negro (Grão-Pará), Séculos XVII e XVIII». In: Anais do Arquivo Público do Estado do Pará, vol. 5, Tomo 1, 2006, pp. 139-165; Fernanda Aires BOMBARDI. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 2011; J. HEMMING, «Ouro Vermelho»; Karl HEINZ. *De l'Alzette à l'Amazone : Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Paris: UNIVERSITÉ PARIS IV-SORBONNE, Tese de Doutorado, 2007; Márcia Eliane A. S. Mello. *Fé e Império: a Junta das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009; Marcia Eliane A. S. MELLO. «Desvendando outras Franciscas: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa». In: *Portuguese Studies Review*, vol. 13, n.º 1, 2005, pp. 1-16; Maria Regina Celestino de ALMEIDA. «Trabalho Compulsório na Amazônia: séculos XVII e XVIII». In: *Revista Arrabaldes*, ano I, n.º 2 (set.dez. 1988), pp. 101-117; Mauro da Costa OLIVEIRA. *Escravidão Indígena na Amazônia colonial*. Goiânia: UFG, Dissertação de Mestrado, 2001; Sue GROSS. «Labor in Amazonia in the first half of the eighteenth century». In: *The Americas*, vol. 23, n.º 2, 1975, pp. 211-221;

¹⁷ A ordem régia de 1680 foi revogada após a revolta de Beckmann, em 1685. Durante sua vigência foi criada em 1682 a Companhia de Comércio do Grão-Pará, para comercializar escravos africanos com o estado, iniciativa que logo se revelou um fracasso. Sobre o tráfico de escravos africanos no Estado do Grão-Pará e Maranhão, nesse período, ver: Benedito Costa BARBOSA. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2009; Colin MACLACHLAN. «African Slave Trade and Economic Development in Amazonia, 1700-1800». In: Robert Brent TOPLIN (org.). *Slavery and Race Relations in America Latina*. Westport: Greenwood Press, 1974, pp. 112-145; Rafael CHAMBOULEYRON. «Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do Século XVIII)». In: *Revista Brasileira de História*, vol. 26, n.º 52 (2006), pp. 79-114; Vicente SALLES. *O Negro no Pará*. Rio de Janeiro: FGV/UFPA, 1971.

comparada a outras regiões da América portuguesa.¹⁸ Esses trabalhadores foram inseridos na produção de engenhos e cultivo de gêneros locais. Seu pequeno número torna difícil a percepção das relações sociais em que estavam envolvidos, principalmente em relação à Ordem do Carmo, que não parece ter trato direto com os escravos africanos na primeira metade dos setecentos.

Chamamos a atenção agora para o grupo frequentemente chamado de «moradores». De acordo com João Francisco de Lisboa, «moradores», era a forma como se chamava os portugueses e «seus imediatos descendentes brancos». Estavam divididos em três classes: «a dos nobres ou cidadãos; a dos peões, ou dos mercadores, mecânicos, operários e trabalhadores de qualquer espécie; e a dos infames pela raça ou pelos crimes, ou cristãos novos e degradados».¹⁹ A expressão abarcava pessoas de todas as classes econômicas, no entanto, a população de portugueses na região atendia a critérios mais diversos do que os citados, tais quais militares, familiares, ou mesmo geográficos, com imigrantes vindos de diversas áreas do reino ou coloniais.²⁰

Há também que se considerar que dentro deste grupo existiam outros tipos de distinção, reelaborados no universo colonial. De acordo com Chambouleyron, «Senhores, lavradores, oficiais da Câmara, “pobres”, sertanistas, entre outros grupos tiveram papéis diferenciados e lugares distintos no mundo que se construía no Estado do Maranhão e Pará, ao longo do século XVII».²¹

Entre os grupos que compunham a paisagem colonial, o que se destaca para nossa pesquisa é o clero missionário. As ordens ou congregações missionárias acompanharam os exploradores portugueses desde o momento em que pisaram no Brasil. Foi um franciscano de Santo Antônio que rezou a primeira missa naquele mundo novo para os portugueses. No Maranhão, a chegada dos religiosos missionários acompanhou também os primeiros conquistadores. Carmelitas vieram como capelães entre as forças militares que repeliram os holandeses. No Pará, jesuítas, carmelitas e capuchos antoninos foram os primeiros a fazer morada em Belém, ainda nas primeiras décadas dos Seiscentos. No entanto, somente inacianos e franciscanos trabalharam

¹⁸ Chambouleyron indica um número aproximado de 1.500 escravos trazidos ao Estado do Maranhão, até a primeira década do século XVIII. Um número pequeno, porém significativo quando comparado à população portuguesa na colônia. R. CHAMBOULEYRON, art. cit., pp. 102-105.

¹⁹ João Francisco de LISBOA. «Jornal do Timon, vol. III». In: Luiz Carlos Pereira de CASTRO, Antônio Henriques LEAL (Edit.). *Obras de João Francisco de Lisboa*. São Luís: Tipografia de B. de Mattos, 1865, vol. III, p. 109.

²⁰ R. CHAMBOULEYRON, «Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)», p. 33.

²¹ R. CHAMBOULEYRON, op. cit., p. 34.

como missionários nos primeiros tempos da colônia nortista. O Carmo só viria a atuar décadas depois, por ordem régia.

O trabalho dos missionários era um dos pilares de sustentação do projeto colonial no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Apesar de a administração régia manifestar interesse em garantir a segurança e a manutenção desse território, fatores como a extensão territorial e a difícil locomoção pelo interior da colônia dificultavam o projeto de ocupação da coroa. Os custos para essa ocupação seriam insustentáveis. Desta forma, a melhor maneira de impor a presença portuguesa na região era a ação missionária.²² Os missionários possuíam maior mobilidade e capacidade de diálogo com as populações nativas. Poderiam reduzir essas populações às missões, cujos índios aldeados serviriam como soldados para a defesa da colônia e trabalhadores para a exploração dos recursos regionais, o que diminuía a necessidade de investimentos reinóis.

O desempenho das ordens na Amazônia setecentista assegurava a integração de diversas nações indígenas para o lado português, incluindo muitas daquelas consideradas hostis pelos colonizadores. Uma iniciativa importante, pois até meados do século XVIII o Estado do Maranhão e Grão-Pará era fundamentalmente sustentado pela exploração do trabalho indígena. Para a exploração de gêneros agrícolas, na busca por riquezas minerais, na defesa, reconhecimento e ocupação do território, no transporte de produtos e pessoas ou mesmo na manutenção dos povoados coloniais, o índio cristianizado era o elemento principal. Seu trabalho sustentava, em grande parte, uma região da conquista cujo acesso a escravos negros era bastante limitado, e onde não havia uma população expressiva de colonos portugueses.²³

Apesar da importância deste corpo clerical, a historiografia de modo geral destacou sempre a ação da Companhia de Jesus. Resultado de profundas transformações na Igreja quinhentista para confrontar a perda de fiéis e a ameaça da Reforma Protestante, os jesuítas possuíam papel proeminente na expansão do cristianismo e poder colonial português. Na Amazônia colonial isso não seria diferente, dada sua eficácia na conversão dos índios e influência na corte dos reis católicos ibéricos.

²² As vantagens do trabalho missionário são citadas por Charles Boxer, que diz ser «(...) inegável que os missionários, frades ou jesuítas, constituíam o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Era bem mais barato e mais eficiente que sustentar tropas numerosas e custosas». Charles R. BOXER. *A Igreja militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 95.

²³ B. PERRONE-MOISÉS, «Índios livres e Índios escravos», p. 118.

Também era considerada a «ordem escritora» por excelência, deixando muitos testemunhos escritos de seu trabalho como missionários.

Assim, o «oniprotagonismo»²⁴ dos padres da Companhia se deve à percepção sobre a capacidade de produção em grande escala de registros de suas obras durante a presença nas áreas coloniais, somada à crescente influência da Companhia nos círculos cortesãos e seu trabalho agressivo na catequese e disseminação da doutrina católica. Esses fatores acabaram por criar uma imagem marcante na historiografia, que se sobressai a outras ordens, de igual importância no mesmo ofício, mas sem o reconhecimento devido.²⁵ Uma realidade ainda mais marcante na Amazônia colonial, onde a sombra de padres como Luís Figueira, Antônio Vieira, João Felipe Bettendorff, Gabriel Malagrida e João Daniel, se estendeu sobre a presença de outras comunidades religiosas, transformando o vocábulo «missionário» em sinônimo de «jesuíta».

Essas lacunas estão sendo aos poucos preenchidas por novos trabalhos referentes a outras ordens missionárias. As casas franciscanas, especificamente, as províncias capuchas de Santo Antônio, de Nossa Senhora da Conceição e da Piedade ganharam muito destaque em estudos atuais sobre o tema.²⁶

Nossa preocupação volta-se para a Ordem do Carmo, que chegou ao Estado do Maranhão nas primeiras décadas dos seiscentos. Instalaram-se, em 1615, na cidade de São Luís e, em 1617, em Belém. No entanto só começariam a atividade missionária no final daquele século, em 1695, por ordem régia. A atividade missionária carmelita foi realizada entre os anos de 1695 e 1758, quando os missionários foram expulsos de suas missões, cujas administrações foram secularizadas pelo governador do Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Após isso, os carmelitas, junto aos capuchos antoninos, perduraram até o final do XVIII como os párocos das vilas seculares recém-criadas.

²⁴ Ângela Barreto XAVIER. «Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social». In: *Penélope*, nº 22, 2000, p. 160.

²⁵ A. B. XAVIER, art., cit.; Federico PALOMO. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, pp. 48-50.

²⁶ Os principais trabalhos sobre esses institutos são: Frederik MATOS. *Os "Frades del Rei" nos sertões amazônicos: os Capuchos da Piedade na Amazônia (1693-1759)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2014; Maria Adelina AMORIM. *A Missionação Franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): Agentes, Estrutura e Dinâmica*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Tese de Doutorado, 2011; Maria Adelina AMORIM. *Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*. Lisboa: CEHR/CLEPUL, 2005; Roberto Zahluth de CARVALHO JUNIOR. *Espíritos Inquietos e Orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia joanina (1706-1751)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2009;

Poucos foram os estudos centrados nas ações missionárias carmelitas na Amazônia colonial. Os cronistas seiscentistas e setecentistas da ordem, que escreveram trabalhos sobre o Carmo em Portugal e nas colônias, de modo geral, trazem informações fragmentadas, sem se aprofundar nos fatos ou fontes sobre o tema. Frei Manoel de Sá se enquadra nesse caso.²⁷ Sua obra intitulada «Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal», uma crônica sobre a chegada da Ordem do Carmo em Portugal e a fundação e história dos conventos portugueses, fala momentaneamente sobre missionários que passaram pelo Estado do Maranhão e Grão-Pará. É sem dúvida bastante rica em informações sobre o carisma da ordem e as mudanças pelas quais os carmelitas passaram ao longo do século XVII. Mais interessantes são as «Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo reduzidas a catálogo alfabético», que traz narrativas detalhadas sobre a vida do primeiro bispo do Pará, o carmelita D. Fr. Bartolomeu do Pilar, além de minúcias sobre o número de missões carmelitas no Grão-Pará. Temos conhecimento do trabalho de Frei José Pereira de Santa Ana, sobre o Carmo em Portugal entre os séculos XIV e XVII.²⁸ No entanto, as desejadas continuações sobre o restante do século XVI e o século XVIII nunca chegaram a ser realizadas pelo cronista, por terem sido destruídos seus manuscritos e fontes na queda do convento de Lisboa, durante o grande terremoto de 1755.²⁹

Além dos cronistas portugueses, também são importantes os escritos dos historiadores mais modernos da Ordem. O trabalho mais relevante é a síntese realizada pelo carmelita frei André Prat, em 1941, intitulada «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil».³⁰ A obra é um sumário de grande número de fontes – algumas já perdidas, outras ainda existentes – sobre a presença carmelita no Estado do Maranhão e Grão-Pará. É, sem dúvida, a principal referência para este e quaisquer outros trabalhos que se queira fazer sobre o tema. Outro historiador da ordem, significativo para a pesquisa, é frei Manoel Maria Werners, que publicou importantes documentos e informações em seus dois principais trabalhos sobre os carmelitas: «A

²⁷ M. SÁ, «Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal»; Frei Manoel de Sá (O. Carm.). *Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo reduzidas a catálogo alfabético*. Lisboa Ocidental: Oficina Ferreiriana, 1724.

²⁸ J. P. SANTA ANA, «Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância», 2 tomos.

²⁹ O próprio cronista, provincial do Carmo em Lisboa naquele ano, relata o desastre em carta publicada por Werners. M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», pp. 276-278.

³⁰ Fr. André PRAT (O. Carm.). *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Convento do Carmo, 1941.

Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», de 1963 e o artigo intitulado «O Estabelecimento das Missões Carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões».³¹ É importante ressaltar que tanto os cronistas quanto os historiadores contemporâneos da ordem escreveram trabalhos de forte caráter edificante. Tentavam mostrar a vida dos missionários carmelitas como grandiosa e exemplar aos próprios membros da ordem e ao público de forma geral.

Outros escritos marcantes são os artigos publicados pela CEHILA³² na coletânea intitulada «Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais».³³ Influenciada pela Teologia da Libertação, tendendo a uma história marxista da Igreja, essa produção entendia a ação missionária como um processo servil ao mercantilismo metropolitano, a serviço das pretensões expansionistas das monarquias europeias. No caso da Amazônia colonial, especificamente, serviam as ambições colonialistas e escravistas de moradores e do trono português. Os missionários em sua grande parte, não teriam opção a não ser seguir o projeto colonial. Uma visão problemática que ignora os desafios impostos pelo universo colonial e os conflitos gerados entre os institutos missionários, os moradores e o poder administrativo, que muitas vezes demonstravam interesses e objetivos diferentes.

No caso da Ordem do Carmo, dois trabalhos são fundamentais: O artigo de João Carvalho, intitulado «Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no Rio Negro no século XVIII» traz informações importantes sobre o início da aventura carmelita no rio Solimões, enquanto o artigo de Eduardo Hoornaert, «As missões carmelitas na Amazônia (1693-1755)», aplica-se ao estudo da fundação e descrição das missões carmelitanas.³⁴

A historiografia regional do Pará produziu alguns pequenos textos descritivos sobre a presença da Ordem do Carmo nas colônias do norte. Ernesto Cruz fez uma breve descrição das primeiras entradas carmelitas e do convento de Belém em suas obras

³¹ M. M. WERNERS, op. cit.; Frei Manoel M. WERNERS (O. Carm.). «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)». In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1965.

³² Comisión para El Estudio de La Historia de La Iglesia in America Latina in El Caribe.

³³ Eduardo HOORNAERT (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

³⁴ Eduardo HOORNAERT. «As missões carmelitas na Amazônia (1693-1755)». In: E. HOORNAERT, op. cit., pp. 161-174; João Renôr F. CARVALHO. «Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no Rio Negro no século XVIII». In: E. HOORNAERT, op. cit., pp. 175-190.

«Histórias de Belém» e «Igrejas de Belém».³⁵ Para Antonio Raiol, os carmelitas, junto a mercedários e jesuítas, tinham se tornado mercadores de escravos, levados pela «ambição sórdida de riquezas».³⁶ Já Arthur César Ferreira Reis dedica-se a citar a importância dos frades durante a conquista da região do rio Negro e do rio Solimões das mãos dos jesuítas espanhóis.³⁷

É preciso assinalar outros trabalhos importantes que tratam sobre a Ordem do Carmo – apesar de os religiosos não serem o eixo central dessas obras. John Hemming, em seu livro sobre a escravidão indígena na colônia, trata da guerra de fronteiras entre portugueses e espanhóis no Solimões.³⁸ A guerra foi protagonizada em grande parte pelos missionários de ambos os lados – jesuítas espanhóis e carmelitas portugueses – que estiveram envolvidos tanto nas negociações quanto nas pelejas propriamente ditas. Hemming destaca o papel de alguns frades carmelitas nessas disputas.

David Sweet é sem dúvida um dos historiadores mais importantes sobre o tema. Este autor trabalha o papel das missões carmelitas junto com o avanço das tropas de guerra e resgate sobre a região dos rios Negro e Solimões, além dos processos de escravização e despovoamento das nações indígenas na região. Para Sweet, a formação peculiar do religioso carmelita, voltado à contemplação, e as dificuldades impostas pelo cenário em que se encontravam como missionários, impediram a ordem de criar uma forma eficaz de administração das missões. Com isso, as missões carmelitas teriam se constituído em um núcleo paralelo, diferente das missões jesuítas e franciscanas. Não possuíam um caráter civilizatório, tornando-se meramente centros de comércio. Não estariam ligados a um projeto colonizador nem seriam «representantes dos interesses de Portugal».³⁹ Os religiosos do Carmo estariam mais ligados a interesses locais, e cada uma de suas missões seria uma «empresa de negócios» independente.⁴⁰

Nádia Farage segue raciocínio similar, ajustando os frades ao considerável mercado clandestino que havia na região do rio Negro, comércio este tanto de escravos quanto de gêneros holandeses, trazidos do rio Essequibo. Para a autora, os carmelitas, por não terem um projeto missionário próprio, tonaram-se simples fornecedores de

³⁵ Ernesto CRUZ. *História de Belém*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, p. 87-88; Ernesto CRUZ. *Igrejas de Belém*. Belém: Sexto Congresso Eucarístico Nacional, 1953, p. 9.

³⁶ Domingos Antonio RAIOL, «A catequese dos Índios no Pará». In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo II, 1968, p. 132.

³⁷ Arthur Cezar F. REIS. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997, pp. 26-32.

³⁸ J. HEMMING, «Ouro Vermelho», pp. 615-626.

³⁹ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 691-692.

⁴⁰ D. SWEET, op. cit., p. 655.

escravos índios para os moradores, na maioria das vezes de forma clandestina, além de se engajarem individualmente no comércio regional.⁴¹

Camila Loureiro também segue uma assertiva similar. Segundo Loureiro, as missões no rio Negro tornaram-se bases para a prática do tráfico de escravos nativos, ocorrido entre os índios do rio Negro, os moradores portugueses, os religiosos carmelitas e os holandeses, estes últimos instalados na foz do Essequibo. Também serviram para a expansão da fronteira da colônia lusitana, que avançou cada vez mais nos sertões amazônicos.⁴²

A guerra entre espanhóis e portugueses no rio Solimões parece ser um evento recorrente nas citações sobre a Ordem do Carmo na Amazônia colonial. Isso é consequência de a expansão para a fronteira ocidental ter sido realizada em grande parte pela ação dos missionários carmelitas. Assim, buscamos compreender afinal o que foi a atuação da ordem carmelita na primeira metade do século XVIII.

O recorte cronológico desta tese compreende o período que se estende de 1686 a 1757. Em 1686 foi publicado o «Regimento e Leis sobre as Missões do Estado do Maranhão e Pará e sobre a liberdade dos índios», ou simplesmente Regimento das Missões. Esse conjunto de leis tornava exclusividade das ordens missionárias a administração dos aldeamentos indígenas deixando ao encargo desses religiosos a diretriz da vida espiritual e temporal dos índios. As regras estabelecidas pelo regimento influenciaram maciçamente a vida da colônia, até sua revogação, em 11 de junho de 1757. Aqui está nossa outra data limite. Com a revogação do Regimento das Missões, a instauração do Diretório dos Índios e dos alvarás de liberdade dos índios, todos instituídos em 1757 - apesar de já se encontrarem prontos desde 1755 – os missionários perderam seus poderes, e entraram no calvário que os levaria ao expurgo de 1759, quando parte desse corpo clerical foi banido da colônia.⁴³

⁴¹ Nádia FARAGE. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 33.

⁴² C. L. DIAS, «Le Amazonie Avant Pombal», pp. 208-210.

⁴³ O Regimento das Missões será analisado mais detalhadamente ao longo do texto, para uma melhor contextualização. Sobre o conjunto legislativo de 1755, onde se destacava o Diretório dos Índios e suas consequências para a colônia, ver: Ângela M. DOMINGUES. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; Barbara Ann SOMMER. *Negotiated Settlements: native amazonians and portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Albuquerque: University of New Mexico, Tese de Doutorado, 2000; Carlos de Araújo MOREIRA NETO. *Índios na Amazônia: de maioria à minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988; Fabrício Lyrio dos SANTOS. *Da Catequese à Civilização: Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: EDUFRB, 2014; J. L. AZEVEDO, op. cit.; João Lúcio de AZEVEDO. *O Marquês de Pombal e sua Época*. Rio de Janeiro: Tipografia

Procuramos compreender a atuação carmelita nesse recorte cronológico. No entanto, discordamos da concepção de Sweet e Farage sobre as missões carmelitas. Apesar do intenso comércio conduzido pelas missões, percebemos que esse fator não é um anulador da sua natureza evangélico-civilizadora. Pelo contrário, as atividades mercantis e as práticas civilizatórias eram complementares. As rendas do comércio retornavam às missões e as sustentavam. Era a justificativa de todas as ordens. Os lucros pertenciam à «obra», apesar de alguns missionários terem utilizado esse lucro para benefício próprio.⁴⁴ Por outro lado, os missionários serviriam como principais intermediários para o controle e integração das sociedades indígenas à empresa colonial, em um sistema que não excluía interesses pessoais. Além do mais, o importante papel das missões carmelitas no avanço e manutenção das fronteiras coloniais nos mostra que a Ordem do Carmo estava bastante atrelada ao processo colonizador. Assim, trabalhamos com a hipótese de que as missões carmelitas nesse contexto possuíam um caráter evangélico e civilizador, mesmo diante do seu perfil religioso, das adversidades do movimento colonizador, e do grau de autonomia que possuíam.⁴⁵ Isso fica bem claro

do Anuário do Brasil, 1922; Mauro Cezar COELHO. *Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2005; Rita Heloisa de ALMEIDA. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

⁴⁴ Uma característica que não era exclusiva dos aldeamentos do Carmo. Até mesmo para permitir a sobrevivência das missões, as ordens religiosas precisavam engajar-se em atividades financeiras, ficando muito próximas da linha entre romper ou não o voto de pobreza. Não é surpresa a má reputação que esse tipo de atividade dava aos missionários. D. A. RAIOL, «A catequese dos Índios no Pará», p. 132; Janice THEODORO. *América Barroca: Temas e Variações*. São Paulo: EDUSP/Nova Fronteira, 1992, p. 92; M. KIEMEN, «The indian policy of Portugal in Amazon Region», p. 38; M. A. AMORIM, «Os franciscanos no Maranhão e Grão Pará», p. 63; M. M. WERNERS, «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)», p. 42; Paulo de ASSUNÇÃO. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 24.

⁴⁵ A expressão «civilizar» nesse sentido se refere aos resultados esperados do processo de evangelização. Era necessário resgatar os índios da «bárbarie» e do pecado em que viviam, introduzindo-os, através da catequese em um novo mundo. Essa nova vida seria pautada pelos critérios de civilização portuguesa, onde as sociedades autóctones submetiam-se às leis da igreja e principalmente à coroa. Para isso, era preciso retirar o indígena do espaço em que vivia, introduzi-lo à missão, e através desse processo, reconstruir seu universo cultural de forma a adequá-lo ao modelo cristão, assim integrando o índio à sociedade colonial. Para o projeto colonial português, as ideias de conquista e colonização sempre tiveram um forte componente religioso. Adriano PROSPERI. *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008, p. 118; C. R. BOXER, «O Império Marítimo Português», p. 227; Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 77; Luis F. Baeta NEVES. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: catolicismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 134; Riolando AZZI. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, pp. 113-115; Para melhor explicitar essa concepção, lembramos o jesuíta Antônio Vieira, para quem aqueles que «nasceram nas trevas da Gentilidade» e não conheceram nem «o lume da fé» e nem o «conhecimento de Deus» estavam condenados à danação eterna. Antônio VIEIRA (S.J.). *Sermões I*. São Paulo: Hedra, 2014, p. 648; evidentemente que dentro dessa concepção de

quando relacionamos essas atividades à sua permanência na colônia, trabalhando em grande parte das paróquias seculares, após a expulsão dos outros institutos missionários. Talvez, em um primeiro momento, os carmelitas não tivessem projeto missionário sistematizado. Entretanto, acreditamos que conceberam um, ao longo da primeira metade do século XVIII, mantendo o feitiço disciplinador e civilizatório das missões que administravam. Assim, tornaram-se a melhor opção para atuar em seu distrito, mesmo após o desmantelamento do complexo missionário na década de 1750 pela política josefina de enquadramento da Igreja portuguesa.

O contexto do apostolado carmelita é um momento de forte interpenetração entre o Estado e a Igreja. Ainda não estamos durante o reinado de D. José I, quando o controle secular sobre a Igreja portuguesa se intensificou, no entanto, no período do governo de D. João V, o corpo eclesiástico servia como emissário do poder régio, ao mesmo tempo em que se imiscuía na administração colonial.⁴⁶ Não foram poucas as situações em que bispos assumiram o governo secular das capitanias no Estado do Maranhão, durante a ausência dos governadores. No caso específico dos missionários, o fato de terem exclusividade na administração das missões faz emergir com maior força alguns caracteres que corroboram essa mistura de jurisdições entre o trono e o altar. No interior das missões, o missionário representava a voz da Igreja e a autoridade do Rei, sendo o meio mais eficaz para a territorialização do poder régio e a entrada do cristianismo tridentino, em áreas consideradas inóspitas ou selvagens.⁴⁷

A presença dos religiosos estava muito mais próxima dos súditos do rei, do que o próprio rei, fazendo do clero colonial, de modo geral, e dos missionários particularmente, importantes ferramentas para o controle social das populações coloniais e para a reafirmação do poder régio em territórios distantes da administração central. Nesse sentido, agiram com a intenção de reforçar a unidade territorial da

salvação, os indígenas seriam feitos vassallos, mas não como iguais aos colonizadores, tornar-se-iam cidadãos de segunda classe, sujeitos a uma legislação especializada, e ao trabalho compulsório. Maria Regina Celestino de ALMEIDA. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 102.

⁴⁶ De acordo com José Pedro Paiva, no período moderno, Igreja e Estado se confundiam, não tinham fronteiras muito bem definidas ou claras entre suas jurisdições. Em diversos setores, ocorria a interpenetração entre ambos. José Pedro PAIVA. «El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencia y disidencia entre la Monarquía e la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)». In: *Manuscrits: Revista d'història moderna*. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 50; Ronald PO-CHIA HSIA. «Disciplina Social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII». In: *Revista d'història moderna*. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 29-34.

⁴⁷ A. PROSPERI, op. cit., p. 131; J. P. PAIVA, art. cit., 2007, p. 52.

colônia, além de disciplinar e homogeneizar as populações indígenas descidas às missões. Foi um processo de eficácia e alcance limitados, mas com certo grau de sucesso, o que pode ter levado à gestação da categoria que Maria Regina Celestino chamou de «índios aldeados».⁴⁸

Não trabalhamos com a ideia de que as sociedades indígenas aldeadas, ou mesmo as populações coloniais, tenham passado por um processo de homogeneização generalizada. Porém, nossa pesquisa segue no intuito de perceber como os missionários carmelitas tentaram vassalizar e cristianizar esses grupos, para expandir o projeto colonial e a influência do catolicismo, fazendo das missões e do seu ofício instrumentos políticos para a aplicação de um modelo civilizacional.⁴⁹

Ainda que reforçemos o papel dos missionários – e dos carmelitas – na construção do poder régio na colônia, é importante ressaltar que esse não é um processo de via única, imposto de cima para baixo. A dificuldade de comunicação da colônia com o reino, a distância das missões, o equilíbrio de forças econômicas e sociais no Estado do Maranhão e Grão-Pará, a exclusividade missionária sobre os aldeamentos, a atuação da Junta das Missões, são todos fatores relevantes para que os missionários possuíssem considerável grau de autonomia. Muitas vezes agiram de forma independente, inclusive afastando-se do que seria esperado de seu papel como religiosos, pesando em muitos casos projetos e relações pessoais. Isso se aplicava especialmente às missões carmelitanas, considerando sua localização.⁵⁰

O mesmo pode ser dito da relação entre o religioso e seus catecúmenos. A empresa da missionação dificilmente pode ser reduzida à mera imposição doutrinal, sendo muito mais uma troca de experiências que dependia completamente da boa vontade dos catecúmenos em aceitarem a doutrina dos religiosos e a interiorizarem, o que nem sempre acontecia. De um lado, moradores ávidos pela escravização do índio eram pouco afeitos ao discurso missionário de conservação das missões. Por outro, uma imensa diversidade de grupos indígenas com igual multiplicidade de visões, que poderiam ver no religioso – e dependendo da situação, no próprio poder régio – mais

⁴⁸ Uma categoria referente ao índio integrado pelo processo colonizador que no interior das missões e vilas seculares passou por experiências de «recriação de identidades, culturas e histórias (...) a partir de suas necessidades novas vivenciadas na experiência cotidiana das relações com vários outros grupos étnicos e sociais no mundo colonial». M. R. C. ALMEIDA, op. cit., p. 25.

⁴⁹ Federico PALOMO. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes – Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/ Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, p. 108.

⁵⁰ Geraldo ANDRELLO. «Escravos, Descidos e Civilizados: índios e brancos na História do rio Negro». In: *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. V, n.º 1, 2010, p. 113.

um inimigo, um importante aliado, ou uma alternativa à violência das tropas de guerra e resgate.

Assim, é correto afirmar que o contexto em que os missionários desenvolviam seu trabalho tinha um papel definidor nas estratégias elaboradas por estes religiosos para dar conta do múnus apostólico. A experiência na colônia definia as práticas evangélicas utilizadas pelos membros das ordens regulares e com o Carmo não era diferente. A vivência nas sociedades coloniais fez a Ordem do Carmo construir seu devir missionário.⁵¹ É esse processo que buscamos entender.

Para tanto, buscamos as mais diversas fontes. Muito dos fundos documentais do Carmo observante português se perdeu no terremoto de 1755, o que inclui grande parte dos documentos do antigo convento de Lisboa. As informações sobre a História do Carmo na Amazônia colonial estão em grande parte fragmentadas, espalhadas por fundos e obras diversos. O que encontramos está em parte publicado e organizado nas obras já citadas de frei André Prat e frei Manoel Maria Werners. Procuramos também no Arquivo Histórico Ultramarino, entre os documentos avulsos dos Estados do Pará e do Maranhão. Neste acervo encontra-se grande parte das fontes documentais utilizadas nesta tese, contendo informações sobre os mais diversos temas: política indigenista, missões no rio Negro, as guerras de fronteira e conflitos com moradores e autoridades.

Os cronistas também foram importante manancial de dados, tanto sobre as missões, quanto sobre a ação carmelita no cotidiano das cidades. Nesse caso não restringimos nossa leitura aos cronistas carmelitas já citados, mas dialogamos com viajantes clérigos e seculares que aparecerão ao longo do texto. A Biblioteca da Ajuda contém considerável documentação sobre o contexto, seja manuscrita ou impressa, referente não só à Ordem do Carmo, mas a todas as instituições missionárias que atuaram no Maranhão e Grão-Pará. Foi nesta biblioteca que encontramos o relato de frei Manoel da Esperança, documento importante para a compreensão dos primeiros avanços carmelitas sobre seu distrito missionário.

A Biblioteca Nacional de Portugal contém grande coleção de obras raras, com muitos dos trabalhos citados aqui, principalmente as Crônicas e Memórias. A Coleção Pombalina, conservada no acervo da referida biblioteca, possui considerável quantidade de correspondências entre o governador do Estado e diversas pessoas, durante as décadas de 1750 e 1760, tornando-se primordial para o estudo desses períodos.

⁵¹ F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», p. 54.

A Biblioteca Pública de Évora possui um rico acervo sobre a Amazônia colonial e a disseminação do trabalho missionário naquele espaço. Deste acervo usamos a cópia do Diário de Samuel Fritz, também para o relato do confronto entre espanhóis e portugueses na fronteira ocidental da colônia. Do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, apesar da gama expressiva de fundos documentais sobre os carmelitas, existem poucas referências ao seu trabalho missionário. Pouco é referido, apesar de alguns documentos importantes, que apontam mais à investigação de como a Ordem se portou no relacionamento cotidiano com os moradores, como o Livro n.º 11 do fundo da Província do Carmo, referente a uma confraria organizada pela Ordem do Carmo no Estado, e alguns processos inquisitoriais. Da Biblioteca Municipal do Porto, o acervo de mapas sobre a região, e que ilustram parte desse trabalho, nos ajudou bastante.

A presente tese encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro está centrado no relato e na análise do início do apostolado carmelitano na Amazônia. Apesar de estabelecidos na região desde o início do século XVII, os carmelitas só iniciaram o ofício missionário no final dos seiscentos. Neste capítulo, discutimos esses primeiros momentos, as viagens feitas para reconhecimento e posse do território, os métodos de contato com as sociedades autóctones que habitavam a região, e o papel fundamental que os missionários interpretaram na formação das fronteiras coloniais.

O segundo capítulo versa sobre a ação missionária propriamente dita. Como os carmelitas se organizaram como missionários, quais as principais diretivas da ordem nesse sentido, que missões construíram, como expandiram e mantiveram sua rede missionária? Neste capítulo também tratamos das principais dificuldades que enfrentaram durante o exercício apostólico, dificuldades estas referentes à ação das tropas de resgate – oficiais e particulares – e ao conflito com indígenas, nem sempre afeitos ao modelo de vida que o missionário tentava impor.

O terceiro e último capítulo trata sobre o papel da Ordem do Carmo no cotidiano dos moradores. A experiência na cidade e nos sertões, seu papel em meio às grandes epidemias vistas como punição divina, as práticas espirituais (e algumas nem tanto), e os conflitos de cunho material em que se envolveram. Com isso acreditamos ser possível compreender melhor o papel dessa ordem na Amazônia setecentista e esclarecer sua importância no contexto.

Capítulo 1 – «Em Sertões mui remotos, em rincões mui ocultos, em climas mui nocivos»: as primeiras entradas carmelitas nos sertões amazônicos.

1.1 A Ordem do Carmo na colônia.

Foi no ocaso do século XVI que os primeiros carmelitas chegaram às colônias portuguesas na América. Partiram de Lisboa em janeiro de 1580, junto com o capitão Frutuoso Barbosa, fidalgo da casa real, para a ocupação e povoação da Paraíba. Frei João Caiado, superior da província portuguesa naquele ano, escolheu quatro entre os que considerava seus melhores religiosos para a empresa: frei Alberto de Santa Maria, frei Bernardo Pimentel, frei Antônio Pinheiro e frei Domingos Freire, sendo este último designado como vigário e superior da ordem na colônia.¹

Apesar da viagem tranquila, uma forte tempestade impediu que chegassem ao destino, dispersando a frota que viajava em direção à Paraíba. Frutuoso Barbosa retornou a Portugal, mas alguns dos outros navios aportaram em Recife, entre eles os que se encontravam os religiosos do Carmo. Recém-chegados em Pernambuco, os frades logo foram recebidos pelo governador local, Jerônimo de Albuquerque Coelho, que doou aos religiosos uma ermida em um pequeno promontório localizado em Olinda, onde os religiosos se assentaram.

Estimulados pelo bispo do Brasil, D. Frei Antônio Barreiros, logo os recém-chegados começaram o apostolado entre as sociedades nativas, ao lado de franciscanos e jesuítas, que por mais tempo exerciam o ofício missionário na América. No entanto, percebendo que não possuía religiosos suficientes para a empreitada, frei Domingos escreveu a seu superior em Lisboa, pedindo por mais braços. E assim, entre 1580 e 1583, nova leva de religiosos chegou a Pernambuco.

Também em 1583, no Capítulo da ordem reunido em Beja, foi autorizada a fundação do primeiro convento em Olinda. Alguns anos depois, em 1596, a Ordem do Carmo já estava estabelecida na colônia, com expressivo número de professos no convento, exercendo seu apostolado entre colonos e índios.

¹ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 23-24; M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», p. 213.

Foi do convento em Pernambuco que a ordem carmelita se irradiou para os outros territórios do Brasil colonial. Em 1586, frei Damião Cordeiro foi enviado com mais três companheiros para a Bahia, onde ergueram um segundo convento, cujas posses se expandiram por doação realizada em 1592. Em 1589 foi a vez da vila de Santos, onde frei Pedro Viana assentou novo convento sobre uma larga porção de terras que lhes foram doadas por Brás Cubas. No ano seguinte Viana também conduziria a fundação do convento no Rio de Janeiro.²

Com a expansão da ordem na colônia, em 1595, o Capítulo Provincial reunido em Lisboa decidiu reunir os quatro conventos fundados em uma vice-província, administrada por um vigário provincial em nome do superior carmelita em Portugal, e tendo o prior do convento de Olinda como seu substituto. O vigário residiria na Bahia, e seria nomeado pelo Definitório, durante o Capítulo Provincial. Os priores eram eleitos pelos religiosos dos respectivos conventos, eleitos entre aqueles que ali professaram ou que tivessem ao menos três anos de residência.³

Nos anos seguintes, a ordem continuou a se expandir pela colônia. Em 1596 fundaram as casas de São Paulo e da Paraíba. Também ocorreram fundações na Ilha Grande (nomeada Angra dos Reis, em 1635), na capitania de Sergipe, na vila de Santa Ana de Mogy Mirim (Mogí das Cruzes, a partir de 1671) e no Estado do Maranhão, com conventos nas povoações de São Luís e Belém. Em 1635, habitavam a colônia portuguesa cerca de 200 religiosos carmelitas.⁴ Todos sob a égide da Província portuguesa.

Em 1640, foi instituída brevemente a Província Brasileira de Santo Elias, medida logo revogada pelo governo português, recém-constituído após o fim da união ibérica e a restauração da monarquia portuguesa. Dessa primeira tentativa de independência do braço colonial da ordem, resultou a separação da vice-província, separada em duas distintas: a do Estado do Brasil, com nove conventos, e a do Estado do Maranhão, com três.⁵ Isso se devia à divisão administrativa da colônia portuguesa, onde o governo do estado do Maranhão era diretamente submetido ao reino, que indicava o governador, sem o intermédio de um vice-rei, como acontecia no Estado do Brasil.

² A. PRAT, *op. cit.*, pp. 27-29; M. M. WERNERS, *op. cit.*, pp. 214-215.

³ M. M. WERNERS, *op. cit.*, pp. 216-218.

⁴ *Idem*, p. 218.

⁵ *Idem*, p. 219.

O crescimento da vice-província do Estado do Brasil se manteve constante ao longo do século XVII e em 1685, nova divisão foi feita. Foram criadas as vice-províncias da Bahia e do Rio de Janeiro. Insistentes manifestações dos religiosos dessas vice-províncias eram enviadas em todo esse período, pedindo pela criação de províncias brasileiras, pois as distâncias entre reino e colônia e mesmo entre as vice-províncias dificultavam a sua administração. Com isso, em 1720, o Papa Clemente XII elevou as vice-províncias da Bahia e do Rio de Janeiro a Províncias, definitivamente separando-as da Ordem do Carmo em Portugal.⁶

Nesse mesmo período, disseminava-se pelos conventos europeus um movimento conhecido como reforma turonense. Os reformistas propunham o retorno a uma vida comum e contemplativa, típica do carisma carmelita, de que grande parte da ordem havia se afastado. Apesar de conseguir grande alcance na Europa, a reforma teve pouca penetração nos conventos americanos, restringindo-se à vice-província da Bahia.⁷

No Maranhão, os primeiros carmelitas chegaram na esteira do processo de reconquista da região das mãos dos franceses. Frei Cosme da Anunciação e frei José da Natividade foram os carmelitas que seguiram como capelães a tropa de Alexandre de Moura. Com a rendição francesa em 1615, instalaram-se no espaço que ficou conhecido depois como Carmo Velho. Em 1627, edificaram novo convento, no atual terreno da praça do Carmo. Também foi fundada nova casa na capitania de Tapuitapera, em 1642, expandida em 1700. Além dos conventos, construíram pequenos hospícios para auxiliar no trabalho de missões. Em 1698, ergueram o hospício de Nossa Senhora da Guia, na ilha do medo, local de primeira morada dos religiosos em 1615. O Hospício de Nosso Senhor do Bonfim foi construído às margens do rio Bacanga, próximo a São Luís, em 1718.

Já no Pará, a ordem chegou em 1617, com frei Antônio de Deus. Mais religiosos chegaram somente em 1624, liderados por frei Francisco da Purificação, quando se instalaram em terreno concedido pela câmara da cidade. O primeiro convento foi erguido em Belém, no ano de 1627, em novo terreno doado pelo capitão-mor Bento Maciel Parente. Este prédio foi derrubado em 1696, onde foi construído outro, reformado no ano de 1708, após a expansão das terras do convento no início dos setecentos.⁸ Em 1639 ergueram um pequeno convento anexo ao forte do Gurupá, às

⁶ Idem, p. 221.

⁷ Idem, pp. 222-223.

⁸ E. CRUZ, «História de Belém», p. 87-88; E. CRUZ, «Igrejas de Belém», p. 9.

margens do rio homônimo, abandonado em 1674, devido a uma das grandes epidemias que atingiu a região. Um hospício dedicado a Nossa Senhora de Nazaré também foi fundado em 1737 em Vigia, por iniciativa dos moradores da cidade. No entanto foi demolido por ordem régia, em 1739, por não terem os carmelitas licença para sua construção.⁹

A vice-província do Maranhão era também chamada vigararia provincial, e ficou subordinada à província portuguesa durante todo o período colonial. Seu superior era o vigário geral, a quem os priores dos conventos deviam obediência. O vigário geral era também responsável pela supervisão das missões no sertão, onde só viriam a trabalhar em 1695, após receberem incumbência para tanto.

1.2. Os conflitos no século XVII e o Regimento das Missões.

Entre os anos de 1686 e 1757, o trabalho missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi modelado pelo Regimento das Missões¹⁰ e pela série de leis régias complementares estabelecidas naquele período. Assim, para compreender a ação missionária e, mais especificamente, a atuação carmelitana ao longo desses anos é preciso primeiro conhecer melhor esse Regimento.

Em vigor a partir de 1686, o Regimento das Missões foi uma resposta da administração portuguesa às demandas da colônia, as quais envolviam interesses de grupos missionários, como jesuítas e franciscanos, dos moradores, e dos diversos grupos indígenas que se viam assolados pela violência das ações portuguesas.

A partir da segunda metade do século XVII, a percepção dos portugueses sobre o Maranhão é a de uma região miserável. A pobreza e a estagnação do Estado dever-se-iam a motivos diversos: população inexpressiva, pouca dedicação à agricultura, sendo o extrativismo a atividade mais importante da região, pouco zelo das autoridades

⁹ A. PRAT, *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil*, pp. 107-135; M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», pp. 226-229; M. SÁ, «Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo», 1724, pp. 321-335; ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], IHGB, Projecto Reencontro, mf. 120, fls. 15-17v. (Documentos Diversos, Instituto Histórico Geográfico Brasileiro). O documento original pertence à seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Cód. CCCLXXXIV – 18 – 36, e foi publicado na íntegra por frei André Prat. A. PRAT, op. cit., pp. 137-162.

¹⁰ *Regimento e Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão e Pará e sobre a liberdade dos índios*. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Manescal, 1724, pp. 1-16.

administrativas, escravidão dos índios, ausência de escravos africanos e a inexistência de uma atividade comercial significativa.¹¹

Essas possíveis motivações para a miséria do Maranhão revela-nos também uma diversidade de atores na cena, muitas vezes com visões e interesses conflitantes. Por exemplo, se jesuítas apontavam a escravidão indígena como um fator de retrocesso para o Maranhão, muitos colonos acreditavam que esta força de trabalho era a solução para os problemas locais. Com uma economia fortemente dependente do extrativismo de drogas do sertão, as sociedades autoctónes eram tidas como uma força de trabalho necessária ao desenvolvimento dessa atividade.

A situação de pobreza dos colonos e as dificuldades em conseguir utilizar a força de trabalho dos índios levaram a dois grandes levantes no Maranhão nesse período: a expulsão dos jesuítas em 1661 e a Revolta de Beckman, em 1684. Essas revoltas serviram como ferramenta para que os colonos cobrassem do poder central mudanças na política para a região.¹²

A primeira destas revoltas aconteceu em 1661 e teve origem no extenso poder que os jesuítas acumularam a partir de 1655, com uma nova lei sobre a liberdade dos índios e a escolha do padre Antônio Vieira como superior das missões. Com a administração espiritual e grande influência sobre os aldeamentos indígenas, os jesuítas tornaram-se rivais tanto de colonos quanto do clero local, que viam no monopólio dos inicianos sobre as comunidades indígenas aldeadas um impedimento ao desenvolvimento da região. Por outro lado, eram constantes os ataques de Vieira aos moradores, sempre denunciando estes como exclusivamente interessados em escravizar os índios, com aval dos outros membros do clero.

As tensões explodiram em 1661, quando os revoltosos expulsaram os jesuítas de seu colégio em São Luís, no Maranhão. A revolta demorou a alcançar o Pará, com os

¹¹ Para Rafael Chambouleyron, a miséria do Maranhão começou a aparecer no discurso dos portugueses a partir desse período, sendo que antes o termo «opulência» era mais utilizado, graças a idéia que se tinha de um Estado com grande potencial de riquezas. O autor faz um rico levantamento de testemunhos que apontam os diversos fatores e motivos que podem ter levado a região a uma situação que os portugueses considerariam estagnada. Rafael CHAMBOULEYRON. *Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706*. Cambridge: University of Cambridge, Tese de Doutorado, 2005, pp. 101-107.

¹² Para trabalhos clássicos sobre essas revoltas, ver: Antonio L. M. BAENA. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Pará: Typographia de Santos e Santos Menor, 1838; Bernardo Pereira de BERREDO. *Anais Históricos*. Florença: Typographya Barbera, 1905, 2 vols; João Francisco de LISBOA. *Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos da História do Maranhão*. Petrópolis; Vozes, 1976; J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará»; M. C. KIEMEN, «The indian policy of Portugal in Amazon Region»; Serafim LEITE (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, vários tomos. Para abordagens mais atuais sobre o tema, ver: R. CHAMBOULEYRON, op. cit. 2005.

membros da câmara de Belém hesitantes em tomar parte do levante. Ainda que com certo atraso por causa dessa hesitação, os moradores daquela cidade resolveram também agir contra os jesuítas. Vieira tentou em vão apelar à câmara de Belém, mas foi preso em julho de 1661, após retornar das missões da Companhia, e enviado a São Luís, onde foi expulso em definitivo para Portugal junto com outros padres jesuítas aprisionados.

Essa primeira revolta não conseguiu um expurgo completo dos jesuítas, pois muitos deles, com a ajuda de índios, esconderam-se em suas missões ou na floresta e, com o apoio de alguns oficiais, encontraram refúgio nas fortalezas. Quando do arrefecimento da revolta, os jesuítas retornaram aos seus deveres como missionários, mas somente com autoridade espiritual sobre os índios, perdendo o poder temporal e a exclusividade do exercício missionário, com os outros grupos religiosos sendo incluídos na atividade. Já os revoltosos não sofreram punições mais duras, recebendo o perdão dois anos depois, em 1663.

Em 1680, graças às articulações do padre Antônio Vieira na corte de D. Pedro II, uma nova legislação indigenista foi elaborada pela coroa e implantada no Estado. Sua influência e participação na Junta criada para discutir a situação do Maranhão levaram à confecção de novas leis favoráveis a índios e jesuítas, que acabaram por estremecer ânimos adormecidos desde 1663.

A nova legislação tornava todos os índios livres, inclusive os aprisionados em guerra justa.¹³ Concedia à Companhia de Jesus a exclusividade sobre o descimento e a educação dos índios, além de tornar os jesuítas responsáveis também pela criação e manutenção de novos aldeamentos.¹⁴ Criava o trabalho indígena livre, impondo uma série de restrições ao acesso dos moradores à força de trabalho indígena e limitando a exploração dos aldeados.¹⁵ Essas medidas criaram descontentamento entre os colonos, com muitos falando em lhes fazer resistência, o que não se concretizou naquele ano.¹⁶

¹³ «Ley sobre a Liberdade do Gento do Maranhão. 1 de abril de 1680». In: «Livro Grosso do Maranhão (1.ª parte)». In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 66, 1948, pp. 57-59; a guerra justa era o principal mecanismo jurídico de escravização legal. Os motivos legítimos para sua declaração eram a recusa e coibição da disseminação da fé católica, hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses, principalmente se fosse missionários e pregadores, e o rompimento de acordos feitos com os portugueses. B. PERRONE-MOISÉS, «Índios livres e Índios escravos», p. 123.

¹⁴ «Provisão sobre a Repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquela gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus. 1 de abril de 1680». In: *LGM, 1.ª Parte*, op. cit., pp. 51-56.

¹⁵ «Para o governador do Maranhão. Repartição dos índios como se fará», 30 de março de 1680. In: *LGM, 1.ª Parte*, op. cit., pp. 49-50.

¹⁶ J.L. de AZEVEDO, op. cit., p. 114.

Nos dois anos seguintes, as relações entre moradores, jesuítas, e o restante do clero local agravaram-se. Os estremecimentos nasceram principalmente das barreiras impostas pelos inacianos para conceder trabalhadores índios aos moradores – em razão da exclusividade que possuíam sobre a educação dos índios – e dos conflitos com o bispo, constantemente contrariado pelos jesuítas, graças à obscura fronteira entre as esferas jurisdicionais do ordinário e dos missionários, e à autonomia destes últimos em relação ao poder episcopal.¹⁷

Em 1682, uma nova tentativa por parte da coroa de remediar os problemas da colônia é implantada: o monopólio comercial conhecido como estanco. A ideia era fornecer escravos africanos para o Maranhão através de contrato com um grupo de comerciantes de Lisboa, responsáveis por fornecer junto à mão-de-obra africana, gêneros ausentes da colônia. Por outro lado, os colonos tinham como compromisso negociar exclusivamente com o grupo lisboeta. Enquanto perdurasse o contrato (pelo prazo de 20 anos) o Maranhão não poderia comercializar com ninguém mais.¹⁸

O governador do Estado, Francisco Sá de Menezes, através de negociações junto a representantes da câmara de São Luís, conseguiu implantar o estanco, mas não sem protestos de alguns grupos de moradores, que viam no monopólio a perda da liberdade comercial. Com o passar do tempo, o contrato se mostrou falho, com os escravos africanos não sendo fornecidos de acordo com a demanda e a produção do Estado sendo vendida por um preço abaixo do esperado pelos moradores. Para agravar a situação, os missionários negavam-se cada vez mais a conceder os trabalhadores índios requisitados. Enquanto isso, o governador do Estado encontrava-se residindo em Belém, o que fragilizou seu controle sobre São Luís.¹⁹

¹⁷ As missões não se encontravam sob jurisdição do Bispo, com jesuítas tendo os poderes necessários para executar ofícios que normalmente não lhe cabiam, o que mostra uma maior liberdade dos missionários. As discussões em torno do problema perduraram até 1757, quando Mendonça Furtado, a partir da implantação das leis de liberdade dos índios de 1755 e do Diretório dos Índios de 1757, secularizou as missões, elevando-as a vilas, e entregou nas mãos do clero diocesano a responsabilidade pela administração religiosa daquelas paróquias. C. R. BOXER, «A Igreja militante e a Expansão Ibérica», pp. 85-86; M.C. KIEMEN, «The indian policy of Portugal in Amazon Region», pp. 146-147.

¹⁸ B.P. BERREDO, «Anais Históricos», pp. 233-235; J.L. de AZEVEDO, op. cit., pp. 116-118; M.C. KIEMEN, op. cit., pp. 148-151; R. CHAMBOULEYRON, «Portuguese colonization of the Amazon region», pp. 132-135.

¹⁹ O domicílio do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará poderia ser tanto em Belém, quanto em São Luís. Para maior facilidade na administração, maior contato com seus governados e por Belém representar um interessante ponto estratégico para entrada e defesa da região, os governadores passavam períodos longos na mesma cidade, apesar de optarem por também manter residência em São Luís. Quem começou a prática foi Pedro César de Menezes, governador do Estado entre 1671 e 1678, que alterou sua residência, permanecendo sempre entre São Luís, capital original, e Belém, ficando mais tempo nesta última. Francisco Sá de Menezes ao substituí-lo optou por manter o mesmo modelo, e

Em fevereiro de 1684, revoltosos incitados por Manoel Beckman tomaram São Luís. Com o apoio de setores do clero diocesano, do clero regular – mais especificamente de carmelitas e franciscanos – e da câmara da cidade, negaram-se a obedecer a Sá de Menezes, aboliram o estanco e declararam a expulsão dos jesuítas, o que foi feito em março daquele ano. Os rebeldes tentaram buscar apoio de outras capitânicas do Estado, como de Tapuitapera e do Pará, mas fracassaram em convencer os representantes destas capitânicas a uma aliança.²⁰

A famigerada revolta, liderada por Beckman, não ocorreu de forma espontânea, nem foi uma revolta de caráter popular. A insurreição teve como principais atores comerciantes e latifundiários – nativos ou que já moravam durante muito tempo na colônia – endividados, e que viam no abandono da metrópole o motivo da crise pela qual a colônia passava. Junto a esse sentimento, os privilégios que os padres da Companhia angariavam somaram-se para provocar a rebelião.²¹

Sem apoio externo, o governo rebelde encontrava-se enfraquecido. Quando o novo governador do Maranhão, Gomes Freire de Andrade, aportou em São Luís em maio de 1685, tomou a cidade, enfrentando uma resistência fragilizada, e um grupo rebelde dividido. Parte dos amotinados acabou por unir-se às forças do capitão-general, enquanto o restante fugiu da cidade. O novo governador garantiu indulgência a grande parte dos fugitivos, à exceção dos líderes, que foram condenados à morte pela força ou ao exílio. Assim, a revolta de Beckman era sufocada ao final do ano de 1685.

Pacificada a colônia, a necessidade de regular e controlar o trato com os índios perdurava. As legislações anteriores não só fracassaram, mas alimentaram levantes e distúrbios no Maranhão e Grão-Pará. Foi criado então um novo sistema de organização e funcionamento das missões, fundamentado pela lei de 21 de dezembro de 1686, intitulada «Regimentos e Leys das Missoens do Estado do Maranhão e Pará».

Essa nova legislação não se afastou das preocupações presentes nas leis que antecederam ao Regimento. Matérias como o governo temporal das missões, as guerras aos índios, a educação dos aldeados e o uso do trabalho indígena compulsório sempre foram presentes, e com o Regimento não foi diferente.

no momento da eclosão da revolta em São Luís, encontrava-se em Belém. B. P. BERREDO, «Anais Históricos, vol. II», pp. 217-220; M.C. KIEMEN, op. cit., p. 146; M. E. A. S. Mello, «Fé e Império», p. 160.

²⁰ B. P. BERREDO, op. cit., pp. 240-249; J. L. AZEVEDO, op. cit., pp. 119-120; M.C. KIEMEN, op. cit., pp. 152-153; R. CHAMBOULEYRON, op. cit., pp.135-137.

²¹ K. HEINZ, «De l'Alzette à l'Amazone», p. 337.

As definições do Regimento foram as seguintes:

- 1) Cabia aos missionários a administração temporal e espiritual dos aldeamentos, sendo estes missionários da Companhia de Jesus e da Ordem de Santo Antônio (franciscanos). Porém, como administradores, deveriam sempre atender aos pedidos de concessão de índios aldeados para necessidades da colônia. Também era obrigação dos religiosos os descimentos dos índios para as missões e a manutenção dessa população.
- 2) Deveriam ser selecionados dois procuradores dos índios, propostos pelo Superior da Companhia de Jesus e escolhidos pelo governador do Estado.
- 3) Brancos, negros e mestiços não poderiam visitar nem morar próximo aos aldeamentos, independentemente de sua posição social, sob pena de açoite para homens comuns ou exílio no caso de nobres. Mesmo aqueles que buscavam trabalhadores índios poderiam ficar somente o tempo que lhes fora permitido.
- 4) Em casamentos entre índios livres e escravos, o escravo é liberto, e deveria viver no aldeamento do cônjuge. No caso de adultério, a pena é o degredo para Angola para adúlteros, ou de disciplinamento decidido pela Junta das Missões para adúlteras.
- 5) O comércio deveria ser ajustado na câmara, entre os superiores dos missionários, o governador e o ouvidor-geral. Da mesma forma, o salário dos índios trabalhadores era ajustado pelo governador, com auxílio dos mesmos missionários.
- 6) Deveria haver dois livros de registro dos índios aldeados, um em posse do superior das missões e outro em posse do secretário da fazenda. Neste livro era registrada a população aldeada capaz de trabalhar, aqueles que entravam na repartição e os incapazes, mantendo um controle das repartições feitas.
- 7) Essas repartições eram feitas de seis em seis meses no Pará e de quatro em quatro no Maranhão, tempo estabelecido a partir das distâncias entre os aldeamentos e as cidades capitais. A distribuição era feita pelo governador, com o auxílio dos missionários, e dividia-se em duas partes, com uma das partes ficando nos aldeamentos para manutenção dos mesmos e outra para servir aos moradores e ao estado. Os padres da Companhia não entravam na repartição, tendo aldeamentos próprios para seu sustento. Também foi concedido aos jesuítas 25 índios para cada missionário residente fora de Belém ou São Luís.
- 8) Índias requisitadas para os trabalhos de «farinheiras» e «leiteiras» eram concedidas somente com o aval dos religiosos, para pessoas que gozassem da confiança dos missionários.

9) Os índios recém-chegados às missões não podiam ser postos a serviço dos moradores por dois anos, tempo que precisavam para construir suas casas e roças no aldeamento, para sustento de sua família.

É preponderante, em alguns autores, a visão do Regimento como uma vitória decisiva da Companhia de Jesus, que angariava com o novo sistema muitos privilégios para si, em detrimento dos moradores. João Lúcio de Azevedo, por exemplo, afirma que os missionários «pretendiam o domínio absoluto dos índios», e tiveram sucesso nessa empreitada.²²

Mathias Kiemen segue na mesma linha, dizendo que o Regimento era «uma obra de arte da legislação, designado pra proteger o índio e colocá-lo sob controle quase total dos missionários, especialmente dos jesuítas», sendo clara na visão do franciscano que a lei é uma vitória da Companhia.²³

Essa é uma posição justificada pela quantidade de privilégios conquistados pela Companhia de Jesus junto ao Regimento das Missões. Privilégios como o total controle dos missionários sobre a administração das missões, a constante ingerência nas decisões sobre a política indigenista e sobre a repartição dos índios, fazem parecer que a balança pedia para o lado da Companhia.

Certamente a legislação privilegiava os missionários em detrimento das exigências dos colonos. Mas é importante frisar que com o Regimento e suas leis complementares, os jesuítas perderam a exclusividade do ofício de missionários, tendo que dividir seus privilégios com outras congregações religiosas cujos ideais nem sempre se alinhavam com os parâmetros da Companhia. Além disso, mais que uma vitória da Companhia, a legislação indigenista do final do século XVII é uma tentativa do poder régio de conciliar os interesses diversos da colônia, fossem esses interesses de missionários, colonos ou dos próprios aldeados.

John Hemming, por exemplo, cita o argumento do padre jesuíta Felipe Bettendorff, que acreditava na necessidade de flexibilização, por parte dos jesuítas, para conseguir manter sua influência na região. Para Hemming, essa contemporização dos jesuítas, cedendo em alguns pontos aos moradores, permitiu a promulgação de leis que lhes foram mais favoráveis, a exemplo do Regimento.²⁴ De acordo com Karl Heinz, essa flexibilização do projeto jesuíta, defendida por Bettendorf, foi um modo utilizado pelos

²² J.L AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará», p. 156.

²³ M. C. KIEMEN (OFM), «The indian policy of Portugal in Amazon Region», p. 163.

²⁴ J. HEMMING, «Ouro Vermelho», p. 599.

próprios inacianos para se fazerem protagonistas de uma revisão das bases sociais da colônia. Também representava uma adaptação ao contexto da colônia, após as revoltas da década de 1680. O resultado era uma diminuição do monopólio da Companhia de Jesus sobre a autonomia das missões.²⁵

Outros autores seguem uma interpretação distinta. Para Márcia Mello o Regimento de 1686 é muito mais um produto da medição de forças e disputas por interesses dos diversos agentes que compõem o processo de criação da nova legislação. A origem do Regimento encontrar-se-ia nas pressões feitas pelos poderes locais da sociedade colonial maranhense e em suas negociações com o poder metropolitano e seus representantes, mais do que na iniciativa dos jesuítas.²⁶ Nádia Farage chama a atenção para o caráter conciliador do Regimento e de sua legislação complementar, sendo a elaboração destas leis uma tentativa da coroa de equilibrar demandas dos grupos que mais alimentavam rivalidades entre si: moradores e missionários.²⁷

Reflexos desses conflitos, algumas das regras que vigoraram através do Regimento restringiam e limitavam as ações dos padres da Companhia, que dividiam o trabalho missionário com outros institutos religiosos e deveriam submeter parte de suas ações ao julgamento do governador. Também sempre lhes era lembrado de seu compromisso em fornecer os índios necessários à defesa e sustento da colônia. Assim, apesar de sua influência como grupo missionário e do número de privilégios alcançados no Regimento, devemos notar que essa legislação não foi exatamente uma vitória dos jesuítas. O Regimento em si revela-nos as tentativas da coroa em equilibrar interesses, mas a legislação complementar ao Regimento deixa mais claro esse intento. Por exemplo, em alvará de 28 de abril de 1688 os descimentos foram permitidos e regularizados.²⁸ Fundamentado nos argumentos do governador, Gomes Freire de Andrade, que afirmava estarem os índios do Maranhão em condições adversas e o Regimento desrespeitado pelas muitas entradas e descimentos feitos ilegalmente por moradores, D. Pedro II resolveu interceder. Liberou os resgates e descimentos para que fossem feitos de forma legal, com recursos da coroa. O ato ocorreu pela percepção da importância do trabalho indígena para a região, que não poderia ser tão restringido. Em

²⁵ K. HEINZ, «De l'Alzette à l'Amazone», p. 362.

²⁶ Márcia Eliane A. S. MELLO. «O Regimento das Missões: Poder e Negociação na Amazônia portuguesa». In: *Temas setecentistas: governos e populações no Império português*. Curitiba: UFPR/SCHLA, Fundação Araucária, 2008, pp. 85-94.

²⁷ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 32.

²⁸ «Alvará regio de 28 de abril de 1688». In: «Regimento e Leys (...)», pp. 20-26.

1691, essa medida ganhou novas dimensões com um alvará que autorizava os moradores a criarem tropas de resgate.²⁹

A fragmentação do trabalho missionário significou uma perda parcial da influência jesuítica na região. O Regimento acabava com a exclusividade dos jesuítas sobre a administração dos aldeamentos, incluindo os frades de Santo Antônio como missionários.³⁰ Em alvará de 19 de março de 1693, a coroa dividiu a capitania do Pará em distritos missionários, mantendo jesuítas e antoninos, e incluindo mais duas ordens religiosas na empresa: franciscanos da Piedade e mercedários.³¹ Em 1694, novo acréscimo é feito à divisão: mercedários e carmelitas deveriam integrar o corpo missionário ficando com os distritos em que jesuítas e franciscanos optaram por não atuar, nos rios Madeira e Negro.³² Era uma divisão necessária: a necessidade de mais trabalhadores indígenas, a preocupação com o avanço de outros colonizadores europeus sobre as fronteiras coloniais portuguesas e os limitados contingentes de religiosos jesuítas e antoninos explicam o fato de que outros institutos se juntassem à empresa.³³

Essa divisão não agradou aos padres da Companhia que acreditavam serem os melhores talhados para o ofício missionário na Amazônia. Um padre jesuíta escreveu no século XVII ao rei D. Pedro II, tentando convencê-lo sobre a ineficácia da divisão:

É o segundo [ponto] repartir-se as Igrejas e a administração espiritual dos Índios pelos mais religiosos. Ponto é este que V. M. por serviço de Deos, e por obrigação de justiça deve mandar de novo considerar; porque se o principal intento do descobrimento das conquistas foi o aumento da fé e doutrina cristã, e esta é a maior obrigação de V. M., parece se devem escolher missionários que o possam fazer à maior perfeição. Sendo isto certo como é, senão pode negar que a Companhia de Jesus tem o primeiro lugar em todas as partes para este ministério; porque além de ser este o seu principal instituto e regra que professam, Deus por sua divina misericórdia os ajuda e favorece tanto, que depois desta fundação, como lhe não faltassem perseguições, que costumam ter os servos de Deus, e ministros Evangélicos, não ouve quem duvidasse desta verdade; e se por este título de obrarem nas missões com maior perfeição devem ser preferidos aos mais, nesta missão de que se trata, pede o rigor da justiça, que não só os prefiram estando as Igrejas e aldeias vagas, mas ainda quando

²⁹ «Para o governador do Maranhão. Sobre lhe aprovar a escala que concedeu aquelles moradores para hirem com missionarios ao certão buscar escravos pela grande falta que delles tinhão. 2 de junho de 1691». In: *LGM*, 1.^a Parte, op. cit., pp. 125-126.

³⁰ «Regimento e Leys...», p.2.

³¹ «Para Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos padres de Santo Antônio as missões do Cabo do Norte. 19 de Março de 1693». In: *LGM*, 1.^a Parte, op. cit., pp. 142-144;

³² «Carta Régia de 29 de novembro de 1694» apud J.L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará», p. 203.

³³ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 638.

estivessem dadas aos religiosos que lá estão, se lhe deviam tirar, e obrigar aos padres que as administrassem.³⁴

O mesmo jesuíta lança argumentos contra as outras ordens presentes na colônia, desqualificando-as para o trabalho.

Porque falando com todo o decoro, e respeito que se deve as religiões e aos religiosos que na dita conquista assistem, os R. P. Mercenários não tem superior neste Reino, nem outra casa mais que aquela em que lá estão; levam desta cidade alguns noviços, que pelas ruas dela fazem o noviciado. Poderão ter virtude, mas não tem letras, nem exercício de missionários, e por esta razão afirma Pe. (...) Monteiro, se propôs ja na junta que se proibisse aceitarem mais religiosos, buscando-se este meio para se extinguirem, (...); os Religiosos do Carmo terão muita religião e virtude, mas não tem por instituto serem missionários, e de alguns que lá estão diz o Pe. (...) Monteiro vieram queixas, e se disse que também foram causa do motim. Os R. P. Capuchos foram os primeiros missionários daquela conquista, e fariam nela tudo o que pudessem, mas mostrou a experiência que não foi o que era necessário, e com toda a consideração se lhe retirou a administração dos Índios. Hoje (...) são muito poucos religiosos capuchos e alguns que de cá se mandam são de muito pouca idade, e regularmente não são letrados.³⁵

Apesar dos protestos, a nova organização missionária para a região fora mantida. Se não é possível ver a nova política indigenista como uma vitória das investidas da Companhia de Jesus, pode-se perceber que a influência jesuíta trouxe uma série de privilégios para os missionários de modo geral na Amazônia colonial. Este clero se expandiu em números, poder político e econômico, ainda que fora do controle da Companhia. Inicialmente muitos desses privilégios eram restritos somente a jesuítas e frades de Santo Antônio, como no Regimento das Missões. Com o passar dos anos, outras congregações religiosas juntaram-se ao trabalho sistemático e organizado de missiões.

Além da nova legislação, contribuiu também ao crescimento da influência missionária na colônia a criação do tribunal conhecido como Junta das Missões. Criadas

³⁴ O documento é uma carta à coroa portuguesa argumentando contra as perdas de privilégios por parte dos jesuítas e contra as indúlgências concedidas aos moradores do Maranhão após a revolta liderada por Beckman. Não possui autor nem data, mas pela contextualização feita pelo autor e pela forma como se refere a Companhia de Jesus, compreendemos ser um jesuíta do final do século XVII. Nela, o jesuíta acusa a ineficácia de duas ordens régias que considerava como danosas as missões: a primeira era sobre a escolha dos padres que seguiriam com as tropas de resgate ser feita pelo governador. A segunda é a citada divisão das missões entre outros missionários que não fossem padres da Companhia. BIBLIOTECA DA AJUDA [BA], Cód. 50-V-35, fls. 371v-372, (Sobre as Missões no Maranhão); o historiador da Ordem do Carmo frei Manoel Maria Werners diz ser o autor do documento o Procurador da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, porém não cita referência quanto a informação. M. M. WERNERS, «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões», p. 9.

³⁵ BA, Cód. 50-V-35, fls. 372.

nas diversas colônias portuguesas³⁶ e subordinadas à Junta Geral das Missões no Reino³⁷, as Juntas eram, ao mesmo tempo, núcleos reguladores e sustentáculos do trabalho missionário, constituindo instrumento estabilizador das relações com as populações nativas.³⁸

As principais atribuições da Junta no Estado do Maranhão e Grão-Pará estavam relacionadas à ação de cristianização dos índios. Ela deveria zelar para que os missionários cumprissem seus deveres com o evangelho e com a conversão do gentio, além do cuidado com as missões e da dedicação dos seus superiores. Caso houvesse a necessidade de apoio material ao trabalho da catequese, era a Junta que deveria solicitá-lo ao reino, além de encarregar-se da repartição de índios entre as missões, e tratar da divisão dos distritos de ação de cada uma das ordens missionárias. Junto a esses encargos, era solicitada a dar seu parecer sobre questões como o exame da legitimidade de cativeiros, a adequação de promover guerra contra os gentios ou seu descimento³⁹. Cabia-lhe também avaliar a conveniência da união de aldeados de diferentes aldeias, além de arbitrar os resgates de índios feitos por Tropas de Guerra e Resgate.⁴⁰

³⁶ Em decreto de 26 de fevereiro de 1681, o príncipe regente mandou constituir e determinou a composição de Juntas em Goa, Cabo Verde, Angola, Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão. O Conselho Ultramarino, por sua vez, em 7 de março de 1681 expediu carta régia, informando aos governadores da respectiva decisão sobre a criação destas primeiras Juntas. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], *Conselho Ultramarino*, Liv.º 01 (Decretos de 1663-1702), fl. 68v, Decreto de 26/02/1681.

³⁷ Apesar dessa subordinação, as particularidades e obstáculos de cada uma das regiões coloniais levaram os tribunais ultramarinos a agirem com certo grau de autonomia deliberativa. Sobre essa relativa liberdade de ação das Juntas, e sua relação com a Junta Geral, ver: M. E. A. S. MELLO, «Fé e Império»; Agatha Francesconi GATTI. *O Trâmite da fé: A atuação da Junta das Missões em Pernambuco (1681-1759)*. São Paulo: USP, Dissertação de mestrado, 2011, pp. 68-124.

³⁸ Para estudos mais densos sobre origens da Junta das Missões, seu papel, atribuições e importância, ver: M.E.A. MELLO, op. cit., 2009; A. F. GATTI, «O Trâmite da fé»; Paul David WOJTALEWICZ. *The Junta de Missões: the missions in the portuguese Amazon*. Minnesota: University of Minnesota, Dissertação de Mestrado, 1993.

³⁹ Descimentos e Resgates eram as formas utilizadas pelos colonizadores portugueses para retirar índios dos sertões e conduzi-los ao seio da sociedade colonial, porém possuíam em geral formas e objetivos diferentes. O descimento consistia na condução de grandes povoações às missões, onde seriam administrados e educados por religiosos missionários, podendo ser feito de forma pacífica, com os missionários convencendo os índios, ou de maneira violenta, quando se tratava de nações consideradas inimigas. Os resgates por sua vez, eram realizados com missionários, junto a tropas de resgate, enviados aos sertões a negociar a libertação de índios prisioneiros de outras nações indígenas. Os resgatados eram levados às cidades de Belém e São Luís, onde seriam distribuídos como trabalhadores a quem precisasse, ou no caso de serem cristãos, devolvidos às suas Missões. Sobre a legislação que regula esses métodos para o período ver: «Regimentos e Leys das Missoens do Estado do Maranhão e Pará. 01 de dezembro de 1686», «Alvará Régio de 7 de agosto de 1688», «Alvará Régio de 9 de março de 1718». In: *Regimentos e Leys sobre as Missoens (...)*. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Manescal, pp. 1-15, 20-26, 57-60.

⁴⁰ M.E.A.S. MELLO, op. cit., pp. 176-178.

A Junta das Missões foi convocada pela primeira vez no Maranhão durante a administração de Francisco Sá de Menezes (governador entre 1682 e 1685). Em 1701, foi criada uma Junta específica para a capitania do Pará, reunindo-se mesmo sem a presença do governador do Estado, que dividia sua residência entre São Luís e Belém. Em sua ausência, assumia o capitão-mor do Pará. Além do governador, as Juntas no Maranhão e Grão-Pará eram formadas pelo bispo (ou o vigário geral na ausência deste), o ouvidor geral e o provedor da fazenda.

Os missionários inicialmente não possuíam participação permanente nem voto na Junta das Missões. Sua atuação era esporádica, sendo convocados somente quando a matéria em discussão 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.⁴¹

Entretanto, a partir de 1696, a pedido do novo governador do Estado, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho (governador entre 1690 e 1701), foi permitida a participação dos prelados de cada ordem ou congregação religiosa, que começaram a ter uma real e efetiva participação nas reuniões. Isso aconteceu provavelmente como reflexo do novo momento em que se encontravam estes religiosos, com uma influência política e econômica determinante graças ao Regimento das Missões e à divisão das missões em distritos, o que permitiu a expansão desses aldeamentos sob controle das diversas ordens missionárias.⁴²

A inserção do clero missionário na Junta das Missões trouxe uma série de transformações sobre a jurisdição da própria Junta, bem como sobre a disposição e organização da colônia. Tornando-se membros permanentes, alteraram a balança de poder dentro do tribunal e, por consequência, aumentaram sua influência sobre as decisões relativas à política indigenista para a região.

Até meados do século XVIII, a manutenção do Estado do Maranhão e Grão-Pará era fundamentalmente sustentada pela exploração do trabalho indígena. Índios

⁴¹ Tal situação levou à recusa do bispo (em 1683) de participar da convocação inicial da junta, que era formada apenas por autoridades administrativas, excetuando-se o próprio ordinário. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 3, doc. 215 (Carta do Governador do Maranhão Francisco de Sá de Menezes para o rei d. Pedro II. Belém, 15 de outubro de 1683). M.E.A.S. MELLO, op. cit., pp. 161-162.

⁴² M.E.A.S. MELLO, op. cit., pp. 184-185; Marcia Eliane A. S. MELLO. «As Juntas das Missões ultramarinas na América portuguesa (1681-1757)». In: *Anais da V Jornada de História Setecentista*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003, p. 60; Charles R. BOXER. *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2000, pp. 284-303.

aldeados e escravos serviam nos mais diversos setores produtivos da colônia, além de compor as tropas. Assim, controlando a administração das aldeias e a distribuição de boa parte da população de trabalhadores, os missionários dirigiam em grande parte a vida econômica e social da colônia.

O peso do poder missionário mostrava-se sempre que um colono ou representante da administração secular pedia trabalhadores das missões, em geral, tendo dificuldades para consegui-los. O governo temporal dos religiosos sobre essas missões lhes dava poder sobre a política para a região. Com uma ingerência mais expressiva na Junta, tal influência aumentou ainda mais, assim como cresceram os conflitos entre este corpo clerical e membros da elite local e do poder administrativo.

A criação do Regimento, a instituição do tribunal da Junta das Missões e a distribuição de distritos de missões, com a inserção de ordens com pouca ou nenhuma ação apóstolica na região, criaram o cenário para o florescimento das missões e a expansão do poder dos missionários, que se mantiveram no controle dos aldeamentos indígenas até a instituição do alvará régio de 1755 e do Diretório dos Índios.⁴³

1.3. A Ordem do Carmo para as missões

A fragmentação do trabalho missionário entre diversas ordens é reveladora de outras preocupações, que envolvem não somente a cooptação dos nativos americanos, mas a própria proteção territorial do domínio português na região. Os índios eram fundamentais para a manutenção da colônia e para sua defesa. Essa defesa poderia ser em relação a nações indígenas hostis, e também a outras nações europeias rivais da coroa portuguesa. Na região do Cabo Norte, atual Amapá, pairava a ameaça francesa. A Oeste, holandeses e principalmente espanhóis ameaçavam as fronteiras da colônia.

As disputas com essas nações ocorreram por vários meios – diplomáticos, marciais e religiosos – ao longo de seus respectivos desenvolvimentos. Porém, no fim do século XVII e meados do XVIII, a principal arma utilizada pela coroa portuguesa foi a cristianização e vassalização dos índios. Para tanto, os missionários foram o principal instrumento.

⁴³ Sobre o apogeu missionário na região, entre 1686 e 1755, ver: C. R. BOXER, op. cit.; C.R. BOXER, «A Igreja militante e a Expansão Ibérica»; Eduardo HOORNAERT. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992; E. HOORNAERT, «Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais», 1982.

As grandes distâncias e as constantes ameaças pairando sobre as regiões de fronteira coloniais exigiriam o dispêndio de muitos recursos por parte da coroa para defesa daquele território. Essa preocupação é observada em uma carta régia de agosto de 1710, ordenando ao governador que não «levasse a guerra a uma tão grande distancia», para não «incitar maiores rompimentos» nem enfraquecer as defesas da colônia, cuja prioridade seria «o augmento no Rio das Amazonas e no seu Commercio, que he o essencial a que se deve atender».⁴⁴

O missionário e as missões eram o método de expansão e demarcação de território mais eficiente e menos custoso diante das dificuldades apresentadas à expansão colonial. Para o historiador inglês Charles Boxer, foram estes missionários «que mantiveram a lealdade às Coroas de Portugal e Castela das populações peninsulares, criollas, mestiças e indígenas», permitindo assim um maior controle sobre os territórios coloniais.⁴⁵ Por mais contestável que seja a ideia de que somente esses missionários conseguiriam sustentar a influência da coroa portuguesa em espaços como a Amazônia colonial, sua importância para a manutenção desse poder é inegável. E a distribuição do território em distritos missionários representa essa importância. Para André Ferrand de Almeida, a divisão «corresponde a uma vontade de garantir a presença de um maior número de missionários, e conseqüentemente, de uma cristianização mais rápida e eficaz dos índios, mas, sobretudo, da sua incorporação [dos índios] num espaço controlado pelos portugueses».⁴⁶

A presença missionária serviria então ao controle do espaço colonial. Se ao norte da colônia estavam os frades de Santo Antônio catequizando índios e consolidando a presença portuguesa na região, na fronteira Oeste o quadro tornou-se mais complicado. Na região do rio Negro e ao longo do rio Solimões, a presença dos jesuítas espanhóis fragilizava o controle português. A atividade do jesuíta Samuel Fritz desde 1686, com um ténue apoio da província de Quito, era a principal causa para a tensão.⁴⁷ Os jesuítas do lado lusitano alegavam não ter missionários suficientes para trabalhar na região, muito distante de Belém, principal povoado da capitania do Pará,

⁴⁴ «Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre vários particulares respectivos às Missões e a prisão do Padre Samuel Fritz pelas hostilidades feitas nos Certões dos Solimões». In: «Livro Grosso do Maranhão, 2.ª Parte». In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 67, 1948, p. 85.

⁴⁵ C. R. BOXER, op. cit., p. 97.

⁴⁶ André F. de ALMEIDA. *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo atlas da América Portuguesa (1713-1748)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2011, p. 37.

⁴⁷ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 374.

porém como considerou o historiador carmelita Manoel Werners, a possibilidade de que não desejassem entrar em conflito com seus irmãos espanhóis era muito forte.⁴⁸

Assim, foram incluídos como missionários para aquele território os regulares da Ordem do Carmo, que já haviam trabalhado com missões na colônia, mas não em grande quantidade nem em regiões tão hostis como o rio Negro.

É importante ressaltar que a expansão para a região dos rios Solimões e Negro era vital para a colônia naquele momento. A epidemia do fim do século XVII e a exploração dos grupos indígenas aldeados próximo aos povoados portugueses reduziram a população de escravos e das missões adjacentes, esgotando o fornecimento de mão-de-obra nessas regiões. Isso fazia das áreas dos rios Solimões, Negro e seus afluentes (principalmente o Japurá e o Branco, respectivamente) as principais reservas de trabalhadores.⁴⁹ Essa mudança fez com que a coroa se preocupasse em ocupar o território, e levou os moradores a pedirem por licenças para descimentos e resgates nessas terras, devido à redução na população de índios escravos.⁵⁰

Mas a preocupação econômica não era a única motivação da corrida para as fronteiras ocidentais. Aquele era ainda um território em disputa, onde por mais que os portugueses explorassem, não a possuíam legitimamente, nem detinham fronteiras definidas, sendo a presença espanhola bastante forte na figura de jesuítas como Samuel Fritz. Assim, se fazia necessário ocupar de fato aquelas terras, através do povoamento, para então definir suas fronteiras. O processo de ocupação ocorreu ao longo das primeiras décadas dos setecentos e garantiu a soberania portuguesa na região, através do Tratado de Madrid, em 1750.⁵¹ E essa possessão foi assegurada pelas missões, que ocuparam o território e formaram barreiras contra invasões ao vale amazônico.

Diante da importância da empreitada, é obscuro o motivo da escolha dos carmelitas como missionários. Além da pouca experiência dos religiosos com missões na região, existiam outras possibilidades de ordens missionárias mais indicadas à empresa, entretanto, cada uma possuindo impedimentos para sua escolha. Os jesuítas, como dito antes, alegavam um número insuficiente de missionários, mas talvez desejassem evitar um confronto direto com o braço espanhol da Companhia.

⁴⁸ M. M. WERNERS, «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões», p. 19.

⁴⁹ J. HEMMING, «Ouro Vermelho», p. 594, p. 636; N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 61.

⁵⁰ Rafael CHAMBOULEYRON et alli, «*Formidável contágio: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)*». In: *História, Ciências, Saúde*. Rio de Janeiro: v. 8, n. 4, out-dez. 2011, pp. 993-994.

⁵¹ N. FARAGE, op. cit., p. 41.

A escolha mais óbvia poderia ser a Ordem de Nossa Senhora das Mercês, que junto com a Companhia, apresentava experiência no rio Negro desde a década de 1660.⁵² Os mercedários foram a opção inicial da coroa quando ocorreu a primeira distribuição de distritos, em 1693. Na carta régia que ordenava a divisão, foi feita alusão a essa experiência anterior da ordem para que lhe fosse concedido o território do rio Negro como área de ação missionária.⁵³

Porém, em 1694, a Ordem de Nossa Senhora do Carmo foi escolhida para missionar na região. Alguns fatores podem ter pesado na decisão da administração ao ter excluído os mercedários. A frequente alegação de que não haveria missionários suficientes por parte da ordem é aceitável em relação aos religiosos das Mercês, que, de todos os grupos missionários, era aquele que possuía menor número. Frei Manoel Werners cita outro motivo para a exclusão dos mercedários como opção: a nacionalidade. O braço mercedário presente na colônia nortista era espanhol, com especial licença da coroa portuguesa para atuar como missionários, o que poderia ser mais um entrave à conquista do território caso estes religiosos não estivessem dispostos a defrontar-se com seus compatriotas.⁵⁴

A situação delicada daquela área da colônia favorecia a escolha do Carmo Observante, ainda que não possuísse uma tradição missionária. Das ordens regulares presentes no Estado do Maranhão e seus distritos administrativos, os únicos sem áreas para missionar e administrar desde 1680 eram os carmelitas. Mesmo antes, seu trabalho missionário era pouco expressivo. Isso lhes permitiria concentrar esforços unicamente nas regiões do rio Negro, Solimões e cercanias. Também era uma ordem composta estritamente por frades portugueses, cujos membros não possuíam relações diretas aparentes com carmelitas estrangeiros, e que pudessem trazer qualquer tipo de ameaça ou hesitação no trato com os missionários espanhóis.

Essas são as razões prováveis para a escolha pelos carmelitas. De qualquer forma, em 1695, um ano após serem selecionados para atuar inicialmente no rio Negro, os padres da Ordem do Carmo fundaram sua primeira missão entre os índios Turumá ou

⁵² Segundo Baena, os religiosos das Mercês encontravam-se presentes na colônia lusitana desde 1669, quando frei Theodósio, junto a índios «Aruaquizes» (provavelmente Aruaques) ajudou Pedro da Costa Favella a reduzir índios Tarumás e fundar uma aldeia com os mesmos na região. Antonio L. M. BAENA. *Ensaio Corográfico Sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004, p. 292.

⁵³ «Para Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos padres de Santo Antônio as missões do Cabo do Norte. 19 de Março de 1693». *LGM*, 1.ª parte, op. cit., p. 143.

⁵⁴ M. M. WERNERS, art. cit., p. 19.

Tarumáz, dedicaram-na a Santo Elias e escolheram frei João Evangelista como seu primeiro missionário e administrador.⁵⁵

A fase inicial não viera sem desafios. A primeira dificuldade com que se depararam os missionários foi a geográfica. O distrito missionário carmelita era distante e de acesso difícil, estorvando a ação missionária (Figura I). Frei Vitoriano Pimentel, vigário das missões em 1705, dizia que os índios daquela região, «porque vivem em Sertões mui remotos, em rincões mui ocultos, em climas mui nocivos, e tudo isto os defende, assegura e afoita o viverem, não como é bem, senão como querem».⁵⁶

As doenças tornaram-se outro entrave aos esforços missionários. Surtos epidêmicos já haviam ocorrido nas capitanias do Pará e Maranhão entre os anos de 1695 e 1696, matando tanto portugueses como índios, afetando moradores das cidades e das missões.⁵⁷ Em sua primeira visita aos sertões do rio Negro ao lado do governador do Estado, o vigário geral do Carmo, frei Manoel da Esperança, viu todos os seus acompanhantes índios, entre remeiros e soldados, além de soldados portugueses, adoecerem ao longo da viagem entre os rios Madeira, Solimões e Negro. O próprio religioso, que tratara incansavelmente de seus companheiros, caiu por fim adoecido na viagem de retorno do rio Negro ao Pará.⁵⁸

Frei Vitoriano Pimentel, em sua Relação, citou o efeito negativo que a grande incidência de doenças tinha sobre o trabalho missionário, e sobre os índios que tentavam converter ao cristianismo:

(...) querendo eu na missão de São Jozé batizar uma menina que estava doente, não queria o pai que o fosse senão em uma pouca de água que ele trazia de sua casa; é sabida a razão era porque em umas doenças malignas que houveram naquela aldeia tinha o missionário batizado vinte e sete crianças *in articulo mortis*, e como assim morreram todas, meteu-se-lhes na cabeça que o batismo as matava, e por isso este não queria que eu lhe batizasse a filha senão naquela água, porque lha tinha benzido, ou para melhor dizer, amaldiçoado.⁵⁹

⁵⁵ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 45.

⁵⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do ex-vigário provincial da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Estado do Maranhão, fr. Vitoriano Pimentel, referente às missões do rio Negro e do rio Amazonas. Refere-se à situação dos índios. 14 de Novembro de 1705.) A relação original de frei Vitoriano Pimentel vem em anexo na consulta do Conselho Ultramarino. Foi publicada na íntegra por João Carvalho, no entanto, cheia de imprecisões na transcrição, o nos fez optar pelo original do AHU. J. R. F. CARVALHO, «Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no Rio Negro no século XVIII», pp. 181-190.

⁵⁷ R. CHAMBOULEYRON et alli, «Formidável contágio», pp. 989-990.

⁵⁸ BIBLIOTECA DA AJUDA [BA], Cód. 51-VII-27, Miscelânea Ultramarina (séc. XVI-XVIII), doc. 14, fls. 120-126v (Relação da Jornada de frei Manoel da Esperança a visitar a Missão do rio Negro).

⁵⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082

Mesmo que dificuldades naturais fossem um entrave e atrasassem o pretendido trabalho missionário, tais barreiras eram superadas mais facilmente do que as dificuldades humanas. E a principal delas, para a região, era a presença dos espanhóis, que através das missões da Companhia de Jesus, tornaram-se o maior obstáculo para os missionários carmelitas.

Os povoados de San Pablo, San Joaquin e Laguna serviam como base para o trabalho dos jesuítas espanhóis ao longo dos rios Negro, Solimões e afluentes. Liderados pelo padre Samuel Fritz, reduziavam os índios da região, colocando-os sob domínio da coroa espanhola. Em 1695, Antônio Miranda, enviado do governador do Estado ao «Sertão dos Cambebas», a região em disputa, já alertava contra a ameaça castelhana, falando sobre espanhóis construindo fortes e a presença dos missionários jesuítas nas aldeias omágua, no rio Negro e próximo aos povoados yurimágua no rio Solimões.⁶⁰

1.4. A primeira entrada: frei Manoel da Esperança

É nesse contexto que tem início o apostolado carmelita na região dos rios Solimões e Negro. Apesar das empresas missionárias anteriores realizadas por jesuítas e mercedários, ainda não existia um trabalho sistemático feito com as nações indígenas da região, o que facilitara o trabalho dos jesuítas castelhanos, cujas missões avançavam com a condução de Samuel Fritz.

A necessidade de reconhecimento e posse do território levou à organização de uma expedição no ano de 1696. Liderada pelo governador do Estado, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, que ia acompanhado do capitão-mór Hilário Souza de Azevedo, o capitão-mor de Cameté, Antônio Carvalho de Albuquerque, o ouvidor geral, Matheus Dias da Costa, o provedor-mor da fazenda, Francisco Teixeira de

⁶⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 08, doc. 901 (Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei Pedro II sobre a opinião de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho acerca das Casas Fortes que os castelhanos andam a construir no Maranhão); Samuel Fritz missionava na região entre os rios Napo e Negro, tendo entre os Omágua (chamados pelos portugueses de Cambebas) 28 aldeamentos, sendo os 4 principais São Joaquim, N. Sra. do Guadalupe, São Paulo Apóstolo e São Cristóvão. Também missionou entre Yurimaguá, Aiusari e Ibanoma. Rodolfo GARCIA. «Introdução e Notas». In: *O Diário do Padre Samuel Fritz. Revista do IHGB*, vol. 81, 1917, p. 358; é importante esclarecer que os portugueses comumente chamavam *cambeba* (“cabeça-chata” na língua-geral) os grupos mágua ou omágua, maior grupo indígena da região. Ocupavam grande parte dos sertões do rio Negro e do Alto Solimões. A. PORRO, «Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial», p. 76.

Moraes, o capitão de infantaria, Pedro da Costa Rayol, e a tropa composta por soldados índios e brancos. Junto à tropa, seguiam o padre provincial da Ordem de Santo Antônio, o provincial da Ordem de Nossa Senhora da Piedade e o vigário provincial da Ordem do Carmo no Maranhão e Grão-Pará, frei Manoel da Esperança.⁶¹

O caráter misto dos principais componentes da expedição demonstrava que ela possuía diversos objetivos: além de reconhecimento e posse, também se intentava fazer resgates de índios no sertão, combater nações indígenas inimigas, e dar início aos esforços missionários para o processo de cristianização e vassalização das nações indígenas na região.

O relato da viagem é feito pelo carmelita frei Manoel da Esperança. Partiram em uma manhã de inverno, de 9 de dezembro de 1696, subindo o rio Cameté, e passando por missões jesuíticas, onde recolheram índios para auxiliar em sua viagem como remeiros, além de índios «principais e cavaleiros que se ofereceram», fortalecendo o contingente militar.⁶²

Dividiram-se a certa altura do rio. O governador seguiu com a maior parte da tropa para visitar a fortaleza de Macapá, enquanto frei Manoel e os outros dois provinciais acompanharam o restante dos soldados ao forte do Gurupá, onde deveriam aguardar o capitão-mor que ficara para trás. Reuniram-se no natal, naquele forte. A viagem continuou após a passagem do natal. Subiram o rio até a aldeia do Muturú, administrada por frades piedosos,⁶³ depois por um aldeamento do rio Xingu, dos jesuítas, onde realizaram a Festa dos Reis, e por fim chegaram a Fortaleza e ao aldeamento do Parú, pertencente aos franciscanos de Santo Antônio. Naquele aldeamento ficou o capitão-mor Antônio Carvalho e parte da tropa para fazer o resgate e descimento dos índios que habitavam as margens do rio Parú.

Continuaram a jornada pelo Amazonas, passando por Gurupatuba e Surubiú, ambas missões dos franciscanos piedosos, chegando até o aldeamento dos Jamundazes, último do distrito missionário dos capuchos, onde permaneceu o provincial daquelas missões, que acompanhava as tropas de resgate.

Após sair das missões dos padres piedosos, a expedição subiu o Amazonas até chegar ao encontro com o rio Negro. A viagem já durara um mês, quando chegaram à Fortaleza do Rio Negro, e frei Manoel partiu para a «aldeia onde estavam os

⁶¹ BA, Cód. 51-VII-27, fl. [120].

⁶² Idem.

⁶³ Frades franciscanos da Ordem de Nossa Senhora da Piedade, comumente chamados como «piedosos».

missionários», provavelmente a missão do rio Negro, aldeamento carmelita que dava suporte à fortaleza. Daquele aldeamento, trouxe de volta alguns principais para a fortaleza onde encontrariam o governador. Mas para surpresa do grupamento, encontraram a autoridade no caminho, e após uma calorosa recepção dos índios a Albuquerque de Carvalho (segundo o frade), seguiram viagem para a missão dos Abacaxis, da Companhia, cinco dias subindo o rio Amazonas.

Esperavam encontrar na aldeia o capitão-mor que havia ficado no forte do Parú, o que não ocorreu. Por ordem do governador, a expedição então retornou a um lago próximo da missão, para evitar causar inconvenientes com uma estadia prolongada, e aguardar o capitão. Enquanto aguardavam, a peste se espalhou entre a tropa, com muitos soldados contaminados pelo sarampo. Tendo perdas consideráveis, Albuquerque de Carvalho enviou um ajudante para descobrir o motivo da demora do capitão-mor, que chegou ao Gurupá somente para descobrir que o capitão Antônio e parte da tropa também caíram contaminados pelo sarampo.

Logo após a partida do ajudante, chegou ao acampamento o principal Aryomaná, de uma aldeia yurimágua.⁶⁴ O líder indígena vinha pedir ao governador, em seu nome e em nome de outros dois principais, justiça e proteção contra brancos que andavam por suas terras em busca das drogas do sertão, e lá cometiam agressões contra sua nação. Aryomaná pedia também missionários portugueses para ajudar a protegê-los. O governador decidiu por enviar um missionário com uma escolta, para descobrir e aprisionar os agressores, trazendo os mesmos à presença do governador.

Frei Manoel ofereceu-se para seguir naquela empresa. Dividindo-se do grupo principal, o provincial partiu para a missão carmelita no rio Negro em 5 de março de 1697. Em sua companhia viajavam frei Sebastião da Purificação (um dos administradores da missão do rio Negro), o capitão José Antunes da Fonseca como cabo da tropa de escolta, o sargento João Moniz, os soldados Manoel Carvalho e Pedro da Rocha, e o escrivão Diogo Carvalho, além dos índios remeiros. Na missão demoraram-

⁶⁴ Esse grupo indígena era frequentemente tratado como «Solimões», não só por fr. Manoel, mas pelos portugueses em geral, provavelmente um termo tupi. O jesuíta Samuel Fritz tratava-os por Jurimágua. BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA [BPE], Cód. CXV/2-15, fls. 75-140 (Mission de Los Omaguas, Jurymaguas, Aysu, axes, Ibanomas, y otras naciones desde Napo hasta el Rio Negro); Segundo Antonio Porro, os Jurimágua não devem ser confundidos com os Omágua, encontrados mais ao oeste, acima do rio Juruá. Aldeavam a margem direita do rio Solimões, e falavam um idioma diferente do idioma omágua, de tronco tupi, informação citada por frei Manoel da Esperança. PORRO, «Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial», p. 57.

se para o conserto das canoas, reunião de remédios para viagem, e juntar mais remeiros, começando a subir o rio Solimões no dia 18 de março, guiados por Aryomaná.

A viagem ao longo do Solimões foi frutífera para os intentos missionários do carmelita. Em fins de março, chegou à fazenda de cacau de certo Antônio Nogueira. Nos arredores dessa fazenda, diz ter «praticado», ou melhor, instruído na doutrina cristã, «muitos Solimões» (Yurimágua). Também afirmava ter instruído outro índio entre eles, que diz o padre ser um «Caxiguará», provavelmente um índio cuchiuara. Segundo frei Manoel, este índio encontrava-se casado em meio aos Yurimágua, e após instruir o mesmo, o mandara chamar seus parentes cuchiuara, que habitavam regiões mais distantes da feitoria, nas áreas de terra firme, para que, no retorno, o carmelita pudesse tratar com eles.⁶⁵

Seguiram viagem, chegando à aldeia de índios Yurimágua chamada Taganá, do principal Aryuparú, onde frei Manoel mandou erguer um «tejupar», uma pequena cabana de palha que serviria como capela. No tejupar, pôs o altar portátil que trazia consigo, levantou cruz, benzeu índios e brancos, distribuiu os ramos e «disse missa com todas as circunstâncias que conduziam para o auto de posse que nesta aldeia se fez em que assinaram todos os homens brancos que se achavam presentes (...) e os ditos índios que assistiam com eles».⁶⁶

A prática repetiu-se no restante das aldeias de índios yurimágua por onde frei Manoel passou. Na aldeia de Minexuá, onde era principal Urimá, instruiu os índios e mandou o principal levar os seus «súditos» para outra aldeia próxima, Canumary, onde seriam evangelizados. O mesmo aconteceu na aldeia de Canacá, uma das aldeias do principal Aryomaná. Naquela aldeia, o frade também celebrou missa, e ergueu uma cruz, segundo ele, sendo observado pelos índios com «grande contentamento» dos mesmos. Frei Manoel relatou que não pôde chegar a outra aldeia próxima de Canacá, mas deixava a responsabilidade de redução dessa aldeia a Aryomaná, já devidamente cristianizado, o que segundo o carmelita, rendeu bons resultados, pois no momento em que escrevia aquele relato, ambas as aldeias, lideradas por Aryomaná, encontravam-se missionadas sob a tutela do frei João Guilherme.

Partiram da Canacá no dia sete de abril e chegaram no dia oito à aldeia do principal Symoxini, onde se separaram de João Moniz, que permaneceu para fazer o

⁶⁵ BA, Cód. 51-VII-27, fl. [121v]

⁶⁶ Idem.

resgate de gentios e manter a paz entre as nações yurimágua catequizadas ao longo do percurso.

Na continuidade da viagem passaram por aldeias Saganáin e Aiçuaire, grupos indígenas que falavam línguas diferentes da língua geral e do idioma dos Yurimágua. Diz frei Manoel ter celebrado missa e «levantado cruz» em todas essas, assim como fizera nas aldeias yurimágua. Parou na aldeia Tubariá, dos Aiçuaire⁶⁷, que ficava junto à feitoria de cacau de Francisco de Souza, por três dias para tratar do cabo da escolta e de frei Sebastião da Purificação que viajavam muito doentes. Frei Manoel celebrou missa todos os dias em que permaneceram na feitoria, sempre assistido por índios, além de ter aplicado penitências e ordenado que se juntasse madeira para construir uma igreja na feitoria.

Neste período chegou à feitoria o padre Samuel Fritz, missionário castelhano da Companhia de Jesus. Seu intento era começar a evangelizar os índios dos arredores da feitoria, mas os carmelitas já haviam se adiantado e, antes que o jesuíta pudesse iniciar seu trabalho, celebraram missa e iniciaram os índios na língua geral, o que fez desistir o jesuíta espanhol.

Retornando a feitoria, travaram uma breve discussão, com Fritz argumentando que já trabalhava com aqueles índios fazia oito anos, e frei Manoel respondendo não ver sinal de catequese neles. Os próprios índios negaram o trabalho do jesuíta, levando frei Manoel a deduzir que Fritz baseava-se em sua passagem por aquela região, oito anos antes, quando fora curar-se de uma doença em Belém, capital da capitania do Pará, mais próxima de seu distrito missionário do que Quito.

A expedição continuou, com Fritz na comitiva, passando por aldeias dos Yurimágua e Aiçuaire, e evangelizando os índios que eram encontrados no caminho. Uma nova interrupção da viagem, dessa vez na aldeia de nome Mariaquibari, dos Yurimágua, cujo principal chamava-se Matiba.⁶⁸ Nesta aldeia encontraram uma cruz erguida pelo capitão Antônio de Miranda quando trazia o padre Samuel Fritz de volta às suas missões, oito anos antes. Questionados sobre o ocorrido, os índios da aldeia relataram ao carmelita a história do retorno de Fritz, lembrando que o padre causou

⁶⁷ Frei Manoel da Esperança chamava este grupo como Auxuary. Estes são os Aysuares a quem se refere o padre Samuel Fritz em seu diário, BPE, Cód. CXV/2-15, fls. [75-140]. No mapa étnico de Curt Nimuendaju são tratados como Aiçuares. Segundo Porro, este grupo fora nomeado com diversos nomes: Machiparo, Cruzirari e Carapuna. Nesse período, habitavam as duas margens do rio Solimões. PORRO, «Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial», 2007, p. 15.

⁶⁸ Fritz chamava este principal, ao longo de seu diário, de Mativa. BPE, Cód. CXV/2-15.

muitos transtornos para a tropa junto aos índios da região, principalmente entre os Omágua, e que Miranda acabou por deixá-lo na aldeia de Matiba, para que dali retornasse às suas missões.⁶⁹

Na presença de Fritz, frei Manoel celebrou missa para índios (remeiros e nativos) e brancos, os aspergiu e benzeu. Depois, o frade convidou o padre jesuíta, como hóspede, a acompanhá-lo na celebração, ao que o jesuíta aceitou. Juntos, carmelita português e jesuíta espanhol missionaram para os índios «tanto pela firmeza da vassalagem de S.M., como pelo que tocava ao bem espiritual de suas almas para quem o dito Snr. lhe destinava missionários».⁷⁰

Por fim, ambos os religiosos acertaram que partiriam ao mesmo tempo da aldeia. Antes da partida, o jesuíta entregou um requerimento ao capitão da escolta, pedindo a este que «não inovasse» nada naquela missão, até que as coroas portuguesa e espanhola decidissem sobre os destinos das mesmas. Independente do acordo, Fritz retornou às suas missões.

Ao longo da viagem o estado de saúde de brancos e índios pertencentes à expedição portuguesa agravou-se. Com muitos doentes, o frade carmelita partiu da aldeia em que se encontrava, mas não pode avançar longe. Foi obrigado a retornar à feitoria de Francisco de Souza, e lá recebeu notícias do principal Matiba, que dizia terem os índios que acompanhavam Samuel Fritz sofrido a mesma sorte.

Desta forma, frei Manoel da Esperança viu-se obrigado a passar dias ali, alimentando os doentes com caldo de farinha de pão e angu, e os convalescidos com carne de tartaruga e de peixe-boi, o que considerava «comeres grosseiros». Reclamava da inexistência de carnes consideradas mais substanciais, como a de galinha, ausentes porque os índios não se alimentavam das mesmas, somente de peixes e tartarugas. Não havia também carne de porco, pois quando matavam um porco o jogavam ao rio. Dizia ser «este gentio (...) muito interesseiro, e nada dão nem fazem que não seja com pagamento a vista». Frei Manoel também fez uma breve descrição dos costumes alimentares daqueles índios, apontando sua falta de vontade de produzir mais gêneros comercialmente viáveis.

Além dessa suposta ausência da vontade de trabalhar na agricultura, frei Manoel notara que somente quem o fazia eram as mulheres, no plantio da maniva, com

⁶⁹ O jesuíta narra seu retorno conturbado em seu diário. S. FRITZ, «O Diário do Padre Samuel Fritz», pp. 353-397; BPE, Cód. CXV/2-15, fls. 75-140.

⁷⁰ BA, Cód. 51-VII-27, fl. 123

o que se sustentavam, porém «é coisa de pouca quantidade por se pouparem ao trabalho, que como é só das mulheres o sexo lhes não permite grandes fábricas nem muitas culturas».⁷¹

Considerava o gentio das nações dos Yurimágua como «fraco e tímido», assumindo que as táticas de combate e estilos de ataque e assalto – geralmente baseados em armadilhas, ataques noturnos e de surpresa – usadas por aqueles grupos eram «sintomas» dessa natureza fraca, da mesma forma seriam «a manha» e «a simulada amizade». Por essa natureza, temeriam «o gentio do mato», mais violento e bárbaro, além de antropófago.⁷²

O frade faz uma breve descrição física dos Solimões, considerando-os «feios», tanto homens quanto mulheres, por conta dos adornos que portavam, além de possuírem «muitos ritos», cujo mais preocupante, e mais difícil também de ser removido seria o da poligamia dos homens.

Os principais gêneros a serem colhidos ao longo do rio eram as drogas do sertão, principalmente o cacau e a salsa, mas era muito custosa essa colheita, tanto pela presença em larga escala do «gentio do mato», quanto por dificuldades naturais, como mosquitos transmissores de doenças, e a navegação no rio ter que ser feita contra a correnteza.

Com os doentes recuperados, a expedição partiu em vinte e nove de abril da feitoria de Francisco de Souza, chegando à margem do rio dos Cuchiuara, onde o provincial carmelita encontrou os índios que havia convocado antes de subir o Solimões, os doutrinou, e apesar de serem «cumplices na morte de quatro brancos», frei Manoel pediu para que «descecem para a beira do rio», ou seja, saíssem da terra firme e fossem para os aldeamentos, feitorias ou missões, próximos às margens dos rios, o que prometeram fazer.

Em onze de maio, o vigário carmelita retornou ao rio Negro, e após visitar alguns principais, para distribuir os sacramentos retomou o caminho ao Pará. Desceu ao rio da Madeira, para encontrar o governador, e com todos doentes e enfermos, começaram a viagem de retorno. Alcançaram as margens do rio Tapajós, distrito dos jesuítas, onde receberam remédios, e depois partiram para o Gurupá, esperando encontrar melhores remédios no forte daquela região. Ali descobriram que o forte do

⁷¹ BA, Cód. 51-VII-27, fl. 124.

⁷² Idem, fl. 124v; Samuel Fritz, ao longo de várias citações sobre os Yurimágua – ou Jurimágua, como ele os chama –, descreve-os como grandes artesãos, de acordo com os Omágua, no entanto, não seriam guerreiros. BPE, Cód. CXV/2-15.

Parú havia sido invadido por franceses, e o governador logo despachou tropas para retomá-lo.

Apesar de ter resistido durante a viagem inteira à enfermidade que lhe afligia para poder tratar dos outros doentes, frei Manoel finalmente cedeu à doença e retornou a Belém, ao convento do Carmo, onde seria melhor tratado.

O relato do frade é um demonstrativo das preocupações existentes quando ainda se tentava consolidar a presença portuguesa nas regiões fronteiriças dos rios Negro e Solimões. Da mesma forma, também mostra que frei Manoel, apesar de encontrar-se em um ambiente desconhecido, buscou soluções para os problemas com que se deparou, e possivelmente começou a projetar formas de seus missionários explorarem o potencial daquele território.

Sabemos que a aldeia de Aryomaná, o índio que procurava pela expedição do governador e depois serviu como guia ao provincial carmelita, aparentemente optou por colocar-se sob a tutela de um frade carmelita, informação que nos é dada por frei Manoel. Além disso, a catequização de todos os índios ao longo do caminho tomado somava-se aos resultados positivos colhidos pelo provincial. Lembremos que ao mesmo tempo em que «praticava», ou seja, doutrinava esses índios, tomava posse dessas aldeias, considerando-as em território português e mantendo-as sob controle com pequenos contingentes militares que permaneciam nas aldeias, feitorias ou arredores. Eram reflexos da missão como instituição de fronteira. Por um lado, garantia alianças com os povos locais, que por sua vez seriam as «muralhas» contra invasores estrangeiros.⁷³ Por outro, mantinham sua presença com forças militares, proporcionando bases locais que seriam os canais para o comércio de escravos.⁷⁴

Nesse sentido, a celebração da missa, seguida pela assinatura do auto de posse, realizada na aldeia chamada de Taganá e repetida, de acordo com frei Manoel, ao longo de todo o Solimões, é significativa. O auto de posse, documento que declarava estar aquela aldeia em território português, era assinado tanto por brancos quanto índios, fossem os que acompanhavam a expedição, fossem os naturais da aldeia, o que poderia dar maior legitimidade à posse da coroa portuguesa sobre a região.

Uma possível barreira a essa prática seria a linguística. Tanto índios Yurimágua quanto outros grupos menores citados por frei Manoel falavam «línguas diferentes da língua-geral», costumeiramente utilizada no trabalho missionário por sua

⁷³ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 42.

⁷⁴ C. L. DIAS, «L'Amazonie avant Pombal», p. 209.

proximidade com outras línguas da região.⁷⁵ O carmelita revela algumas informações que apontam as soluções que tentou usar para esse problema.

Uma destas, aparentemente não muito eficaz, mas utilizada em casos emergenciais, como no encontro com Samuel Fritz, era o ensino dos rudimentos de línguas em que pudessem se comunicar, como o português ou principalmente a língua-geral. A presença de frei Sebastião da Purificação, companheiro de viagem do provincial carmelita, fora importante nesse momento, pois o missionário é descrito por frei Manoel como exímio «lingoa» na língua-geral.

Ensinar rudimentos da língua-geral e do português, porém, constituía somente parte do trabalho necessário. Além da comunicação, era importante convencer aqueles índios a aceitarem a presença dos colonizadores. A violência constante com que ocorriam os encontros entre brancos e índios criava barreiras ainda maiores a esse convencimento. Para tanto, as principais armas do missionário eram os índios já cristianizados.

A figura do índio cuchiuara, catequizado junto aos Yurimágua, é exemplo disso. Frei Manoel conseguiu, através do índio cristianizado, acesso a outros índios considerados mais perigosos por viverem nas regiões distantes das margens e por terem cometido crimes, chegando a reduzi-los também. O carmelita alcançou o feito através de um cuchiuara que possuía laços de sangue com aqueles da mesma etnia que desejava converter. Esse caso demonstra a importância dos laços de parentesco para o trabalho de missionação.

O vínculo consanguíneo era o principal impulso para os descimentos. Os missionários valiam-se dos líderes indígenas como intermediários, e as redes de influências desses principais, formadas em grande parte por laços de sangue e parentesco, era o foco do descimento. Com esse elemento, o missionário conseguiria facilitar o processo de convencimento e o início da catequese de determinado grupo, principalmente através dos laços sanguíneos. Esse método foi utilizado durante todo o período de atividade missionária. Sua importância pode ser vista em 1743, de acordo com descrição de um termo da Junta das Missões daquele ano, sobre um pedido de frades carmelitas para o descimento de determinados grupos de índios.

Na mesma Junta se propuseram dois Requerimentos, um de Fr. João de Marvão, em que pedia faculdade para mandar descer para a Aldeia de Muturú, os

⁷⁵ BA, Cód. 51-VII-27, fl. [122].

parentes de dois principais novamente descidos para a dita Aldeia; indo em Companhia do Missionário um Mulato Luciano Fernandes; E outro requerimento de Fr. Joachim de Évora, Missionário da Aldeia de Caviana, em que pretendia descer para a mesma Aldeia os parentes de outro Principal já descido, indo a esta diligência ao Rio Negro, um Padre Missionário da Ordem do suplicante e uniformemente se votou devia conceder a fazer os Referidos descimentos, por ser assim conforme as ordens de S. Mag.e e que os recomendam.⁷⁶

Nádia Farage percebeu que para a segunda metade do século XVIII, não se poderiam reconhecer «grupos locais» como fazendo parte dos descimentos feitos com a ajuda dos principais indígenas, mas «grupos locais esfacelados». Isto significa que não eram grupos ou etnias inteiras que compunham os índios descidos, mas pequenos núcleos, em geral células familiares, que ao longo do processo de redução e aldeamento, acabavam por se somar em grupos maiores nas missões.⁷⁷ O mesmo pode ser aplicado à primeira metade dos setecentos, como visto ao longo da jornada do carmelita.

Para que o processo de descimento pudesse ser eficaz, era fundamental a participação de um intermediário entre o missionário e os grupos indígenas que se pretendia aldear. Esse aspecto aparece com força na figura de Aryomaná. O guia de frei Manoel é ainda mais peculiar por ser um «principal», figura de certo destaque e de liderança, entre seu grupo. «Principal» é um termo cunhado pelos próprios colonizadores para reconhecer aquelas figuras que entendiam como as lideranças locais. Dessa forma, é importante ressaltar que a «chefia» ou liderança não era um reconhecimento único e exclusivo do grupo indígena, mas em grande parte era composta e corroborada pelo agente externo, o colonizador.⁷⁸

O contato do missionário, em geral, iniciava-se com aquele que considerassem a liderança de um grupo antes do contato com outros membros daquele grupo. O convencimento desse principal e de sua família, geralmente, era o primeiro passo para o descimento e aldeamento de outros tantos índios. Era a forma mais eficaz e pacífica de aproximação entre o colonizador e o índio a ser catequizado.

Esse processo fica claro à medida que frei Manoel avançava sobre o rio Solimões e entrava em contato com diversas aldeias dos próprios Yurimágua ou de outras etnias, usando sempre principais como Aryomaná, Urimá e Matiba como

⁷⁶ «Termo de Junta das Missões. Belém, 9 de novembro de 1743». Livro dos Termos das Juntas de Missões que se dariam nesta Capitania do Pará em que se pugnavam as Liberdades dos Índios. In: P. D. WOJTALÉVICZ, «The Junta de Missões», pp. 127-128.

⁷⁷ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», pp. 159-160.

⁷⁸ N. FARAGE, op. cit., p. 160.

intermediários.⁷⁹ A citação constante dos principais de cada aldeia e a referência aos outros componentes do grupo como «súditos» daqueles principais, revelam o modo como os portugueses enxergavam a estrutura de organização dos indígenas, e a forma que acreditavam ser a melhor para proceder com os mesmos.

Não era possível naquele momento usar de força militar para submeter as populações locais. Da mesma forma, não se esperava sua conversão imediata, pois o frade carmelita notou a dificuldade em vencer certos elementos culturais daquelas populações. Para frei Manoel, converter as lideranças seria um meio eficaz de, através delas, exercer controle sobre as populações nativas da região.

Porém, esse processo não se dava através da imposição pura e simples de um discurso (do colonizador) sobre outro (o colonizado), não era simplesmente uma conversão à força, pois o indígena possuía larga capacidade de barganha, formas variadas de ter seus interesses atendidos. Como dizia o próprio carmelita, «nada dão nem fazem que não seja com pagamento a vista».⁸⁰ É importante ressaltar que isso acontecia pelo alto grau de dependência dos portugueses em relação aos índios, pois sem eles, a ocupação daqueles espaços tornava-se inviável.

O comportamento dos índios, visto como «interesseiro» pelo frade, era uma tentativa daquelas lideranças nativas manterem seu poder, enquanto se defrontavam com os desafios trazidos pelo avanço colonial. Muitas vezes os índios aldeados, e em especial os principais, diante dos obstáculos e da violência do processo de conquista, viam no ato de tornar-se súditos, e nos privilégios garantidos por essa atitude, uma forma de adequar-se àquele mundo que se construía.⁸¹ Isso pode ser visto em diversos contextos do processo de colonização. Para a América hispânica, Serge Gruzinski fala da constituição de uma nobreza indígena e de sua inserção no universo colonial, onde «os caciques encarnavam a integração das sociedades indígenas na sociedade colonial, quando das grandes festividades».⁸² Ângela Barreto Xavier, ao pensar a colonização portuguesa no século XVI, em Goa, notou a importância das elites nativas da sociedade goesa, dispostas a manter seu poder «ajustando-se (...) às demandas da ordem imperial»,

⁷⁹ Para uma melhor visualização das etnias nativas habitantes do território, ver Figura II.

⁸⁰ BA, Cód. 51-VII-27, fl. 124.

⁸¹ M. R. C. ALMEIDA, «Metamorfoses Indígenas», p. 102.

⁸² Serge GRUZINSKI. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 382.

em um processo no qual o discurso dominante é «interiorizado» por aqueles grupos de poder locais.⁸³

Maria Regina Celestino mostra que no Brasil colonial aplicou-se um método similar, no qual o *empoderamento* de uma determinada elite indígena por parte das autoridades portuguesas, através da concessão de cargos, títulos e patentes militares, «desempenha papel fundamental no processo de integração de seus subordinados [daquela liderança] ao sistema colonial».⁸⁴ Assim, os principais eram tratados com certo número de vantagens, elevados a cargos de liderança e chefia, não só no interior dos aldeamentos, mas no espaço da sociedade colonial, tornando-se o intermediador entre seus seguidores e o colonizador, facilitando o estabelecimento de alianças e do próprio aldeamento.⁸⁵ Esse sistema de elaboração e estreitamento dos laços de vassalagem dos índios e, principalmente, de suas lideranças, reforçavam o domínio português.

No caso das lideranças indígenas na Amazônia colonial, quando se submetiam ao catolicismo, à autoridade portuguesa e do missionário que os tutelava, buscavam, da mesma forma, privilégios que pudessem lhes servir no trato com o colonizador, na manutenção de um status de liderança, ou em apoio no confronto contra inimigos, nativos ou estrangeiros. Sua catequese e imediata conversão estavam atreladas em grande parte à conquista destes privilégios. Porém o processo de interiorização de um pensamento cristão e de um sentimento real de pertencimento à sociedade colonial, a ponto de compreender-se como vassalo da coroa portuguesa, era mais lento e difícil.

Os jesuítas e principalmente Vieira, chamavam essa dificuldade de «inconstância». A inconstância da alma do «selvagem» servia como obstáculo para o processo de catequese por aceitar com facilidade a doutrina cristã, e com a mesma facilidade abandoná-la, o que tornava as sociedades autóctones difíceis de converter. Para Eduardo Viveiros de Castro, a «filosofia tupinambá» não se pensava como um «sistema de crença», sendo subordinada à relação com a alteridade, à experiência com o mundo exterior, superando a relação com o «ser».⁸⁶ Se pensarmos este mesmo formato para as outras etnias do universo amazônico, ele seria incompatível com a teologia cristã e com a extrema hierarquização e submissão a regras que essa teologia trazia, não só

⁸³ Ângela Barreto XAVIER. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2008, p. 25.

⁸⁴ Maria Regina Celestino de ALMEIDA. «História Indígena na América Latina: Estudos Comparativos e Interdisciplinares». In: *Clio Arqueológica*. Recife: UFPE, n.º 22, 2007, p. 55.

⁸⁵ M. R. C. ALMEIDA, op. cit., p. 150.

⁸⁶ Eduardo Viveiros de CASTRO. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, pp. 181-224.

espiritualmente, mas temporalmente, tornando-se mais difícil também a submissão ao poder secular.

Como pode ser visto no testemunho do padre carmelita, o discurso dos jesuítas sobre a inconstância da alma tupinambá foi repetido por outros religiosos e para outros grupos indígenas. Devido a tais obstáculos, a extensão da interiorização é difícil de medir, pois poucos registros produzidos por índios sobreviveram, restando-nos o testemunho dos próprios religiosos. Os missionários se dividiam entre pensar que sua ação renderia mais frutos do que possa ter rendido de fato ou desacreditar totalmente seus resultados quando se deparavam com a resistência e volatilidade dos índios diante do processo de catequese. No entanto o grande número de índios utilizados nas tropas de resgate enviadas ao sertão ao longo da primeira metade do século XVIII e as numerosas populações das missões religiosas nesse período parecem indicar que o processo de internalização do discurso colonial teve alcance expressivo.

A visão de frei Manoel sobre os índios também mostra que o frade via neles, ao mesmo tempo, um campo fértil para a catequese, mas cheio de desafios. Adjetivos como «feios», «interesseiro», «fraco e tímido», eram utilizados pelo provincial para mostrar o suposto caráter de populações que, para o carmelita, precisavam ser catequizadas e civilizadas, e tornarem-se vassalos da coroa. A citação a seus hábitos alimentares, considerados «grosseiros», e principalmente ao cultivo da maniva, serviam ao mesmo fim.

De modo geral, o cultivo da maniva era visto como prejudicial ao desenvolvimento da colônia. Da mesma forma que frei Esperança, o jesuíta João Daniel tratava a cultura da mandioca como «a causa da pobreza no Amazonas», pois não era feito somente pelos índios, mas pelos europeus também, que «imprudentes», usavam de «sustento tão rústico» ao invés de «buscar melhor economia, e beneficiar melhor as terras».⁸⁷

Assim, os religiosos viam essas populações como «rústicas» e «bárbaras». Para frei Manoel da Esperança, isso significava dizer que eram facilmente domesticáveis e cristianizadas, tornando-se aliadas. Era o caso, por exemplo, das nações visitadas pela expedição do carmelita ao longo do rio Solimões.

Em um espectro antagônico, estava o temido «gentio do mato», «antropófago», «violento». Essas características em geral descreviam o índio inimigo, as nações que se

⁸⁷ João DANIEL (S.J.). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (1722-1776)*. Rio de Janeiro: Contraponto, vol. 2, 2004, p. 192.

opunham diretamente ao colonizador português. Eram considerados mais selvagens por viver na terra firme, no «mato», ou seja, longe dos rios, no interior dos sertões, alimentarem-se de carne humana e agir com extrema violência quando atacavam aldeias e missões. Este «gentio do mato» representava aqueles grupos indígenas contra os quais se poderia declarar «guerra justa».

A dicotomia entre índios aliados e índios inimigos foi o que acabou por guiar a construção da política indigenista da coroa e a condução das missões pelos missionários, que se pautavam pelo potencial de amizade ou inimizade que determinado grupo demonstrasse.

Beatriz Perrone-Moisés trabalha com essa dicotomia, afirmando que «pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e a aliados e uma outra, relativa aos inimigos», porém «nas grandes leis de Liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem».⁸⁸ Parece-nos que esse não é um modelo exclusivo para se pensar a colonização do Brasil ou do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Ângela Xavier dá indicações de que esse modelo já era utilizado pelos portugueses para pensar a Goa seiscentista. Nesse contexto, as medidas implantadas no trato com populações locais e na «formação de um novo mundo», seguiam dois caminhos: uma «via suave», que tratava com mercês e honrarias as populações convertidas, e as «vias duras», com punições àqueles que resistissem ao processo de conversão. Tais práticas apontavam para a «minorização intelectual e espiritual das populações locais», o que legitimou a «destruição da ordem religiosa existente», e sua substituição pelo cristianismo. Também pretendiam uma hierarquização entre convertidos (em geral favorecidos, tendo muitos privilégios) e não convertidos.⁸⁹

Inicialmente, esses parâmetros parecem guiar também o julgamento do provincial carmelita. No entanto, em ambos os casos, tanto para aliados quanto para inimigos, nem sempre a descrição correspondia à verdade. O próprio frade citou o exemplo dos índios cuchiuara, que converteu e enviou às missões, mesmo que antes vivessem como «gentio do mato», e tivessem assassinado brancos. Porém essas características do discurso do carmelita serviam como parâmetros para diferenciar entre nações aliadas e índios inimigos.

⁸⁸ B. PERRONE-MOISÉS, «Índios livres e Índios escravos», pp. 117-127.

⁸⁹ A. B. XAVIER, «A Invenção de Goa», pp. 106-107.

A dicotomia entre aliados e inimigos, utilizada para pensar a legislação, tornava-se borrada, na aplicação dessa mesma legislação. Com frequência as tropas de resgate e guerra, oficiais e particulares, ignoravam as diferenças criadas pelas leis. A práxis colonial mostrava um conflito mais aprofundado sobre o trabalho indígena, complexidade esta que a legislação como forma de organizar aquela sociedade, nem sempre conseguia abarcar.

Por um lado, o trabalho indígena era fundamental para os colonos. Sem ele não conseguiam manter os povoamentos, fazer a colheita das drogas do sertão ou navegar os rios. As atividades comerciais da colônia ficariam paralisadas. Assim, a escravidão seria a principal fonte de sustento desses colonos. A escravidão dos índios encontrava-se falsamente justificada por relatos distorcidos sobre os povos indígenas serem escravizadores contumazes. De acordo com Camila Loureiro, criou-se esse mito para justificar a escravidão por lei, e mesmo, a práticas de escravização violentas e muitas vezes ilegais, de índios pelos moradores.⁹⁰

Por outro lado, essas práticas violentas atingiam diretamente a demografia das populações indígenas, aldeadas ou não. Diminuíam as populações de aldeados e de «gentios do mato», pela guerra e escravização. Da mesma forma, provocava medo e receio nessas populações, que se viam inseguras diante da atitude dos portugueses e por consequência, mais hostis ao contato com aqueles, e abertas a alianças com outros povos europeus. Com isso, as ações violentas dos moradores, que poderiam ser direcionadas tanto a inimigos quanto a aliados, acabava por prejudicar até mesmo a manutenção do território da conquista, pondo em risco a soberania portuguesa no espaço colonial.⁹¹

Assim, se o trabalho compulsório indígena era importante para a colônia, seu uso descontrolado poderia representar uma ameaça ao domínio português. A coroa tentava garantir a liberdade dos aldeados, mas mesmo essa liberdade era restrita, atrelada às responsabilidades dos índios como súditos da coroa, que geralmente implicava em serem trabalhadores nas lavouras, nas canoas, na colheita das drogas do sertão, ou soldados em tropas e fortes. Também deveria garantir os interesses dos moradores, que tinham no trabalho daqueles escravos sua fonte de sustento.⁹² Era uma contradição contra a qual a coroa se defrontou ao longo da primeira metade do século

⁹⁰ C. L. DIAS, «Le Amazonie Avant Pombal», pp.125-126.

⁹¹ C. L. DIAS, op. cit., p. 127.

⁹² Idem, p. 128.

XVIII, sem conseguir encontrar uma solução final. Por consequência, foi motivo de conflitos constantes entre missionários e moradores, pelos danos que as tropas poderiam causar aos complexos missionários, como veremos mais a frente.

Outra questão posta pelo provincial carmelita era o potencial produtivo daquela região. Sua preocupação em listar os principais gêneros estava possivelmente atrelada ao que a colonização daquele território poderia gerar em termos de produtos comerciáveis nos povoados portugueses da colônia e na metrópole. Produtos como a mandioca, uma das principais culturas dos índios (ou segundo a queixa do religioso, somente das índias), e que não era alvo de interesses comerciais, apesar de ser das mais básicas fontes de alimento da colônia.

Os gêneros mais desejados eram as drogas do sertão: o cacau, a salsa, o cravo, a canela e a pimenta. Durante todo o século XVII e boa parte do XVIII, foram esses os principais gêneros para exportação produzidos no estado. Os dividendos gerados por seu comércio eram fundamentais para a manutenção das missões e do esforço missionário, pois os recursos enviados pela coroa portuguesa eram minguados. Frei Manoel sabia da importância destes gêneros, o que explica sua preocupação em citar a presença de cacau e salsa ao longo do rio Solimões, além das dificuldades que teria ao tentar colhê-los.

Talvez a maior preocupação entre os colonizadores portugueses, e principalmente para o frade carmelita, fosse a presença próxima de missionários castelhanos naquela região. A aparição repentina de Samuel Fritz durante a passagem de frei Manoel da Esperança provavelmente reforçou essa preocupação. E a chegada do jesuíta não fora mera coincidência.

Enquanto a expedição de frei Manoel da Esperança navegava pelo rio Solimões, entrando em contato com diversas de suas aldeias, canoas desses índios subiram às missões jesuítas entre os Omágua, e avisaram Samuel Fritz da presença portuguesa. O jesuíta prontamente desceu à região do Solimões para confrontar seus rivais, e se possível demovê-los da ideia de que pudessem ter algum direito de posse sobre aquela região, pois ele mesmo ali missionava desde 1688.⁹³

A narrativa de Samuel Fritz tem detalhes diferentes da história de frei Manoel. Segundo o jesuíta, não foram os índios que buscaram auxílio junto aos portugueses, mas sim o contrário: o governador Albuquerque de Carvalho havia convocado alguns dos

⁹³ BPE, Cód. CXV/2-15, fl. [75].

principais da região e imposto sua presença aos mesmos. Essa convocação em nenhum momento é citada por frei Manoel.

Aryomaná também é citado por Fritz. O principal foi questionado pelo governador português se sua aldeia possuía missionários. A resposta do índio seria de que recebiam visitas de um missionário jesuíta espanhol (provavelmente o próprio padre Samuel) que habitava junto aos Omágua, rio acima. O governador respondeu então a Aryomaná que «se não está com vocês é porque não os quer, eu vos darei quem os assista e não se aparte de vocês».⁹⁴ Essa seria a verdade. De acordo com o jesuíta, escondida atrás do argumento, indicado como falacioso por Fritz, de que os índios buscavam ajuda portuguesa.

Fritz acusava o provincial do Carmo de tentar impedi-lo de missionar naquela região de maneira violenta, contradizendo a forma cortês com que frei Manoel descreve tê-lo recebido

(...) el Provincial así en aquele Pueblo, como tambien en el de los Jurumaguas, adonde subió conmigo quíso con imperio, y señales de violencia prohibirme, el que resasse con la gente y aun que selebrase la missa en la capilla, q avia ío mismo edificado, alo qual con la modestia y entereza que podían las circunstancias del caso Repliequele discendo que modo semejante de prosseder con um Ministro de Ds., no cabia en un prelado de Religión tan esclarecida (...).⁹⁵

A questão das fronteiras também pesava no discurso de ambos os religiosos. Samuel Fritz é claro em seu posicionamento de defender a presença dos missionários castelhanos frente aos portugueses. Pedia para que o capitão da tropa não tomasse nenhuma medida apressada, ou seja, não declarasse ser aquela região pertencente aos portugueses enquanto ambas as coroas não chegassem a um consenso sobre a matéria. Segundo Fritz e de acordo também com frei Manoel, o carmelita preferiu não assumir diretamente a discussão com o padre jesuíta, mas seu discurso mostrava uma defesa velada do direito da coroa portuguesa, a qual os índios seriam devedores pelo rei lhes ter cedido missionário.

Para além do problema de limites e fronteiras entre as colônias, o jesuíta parecia preocupar-se com os avanços portugueses sobre as populações indígenas que pretendia evangelizar. Após sua partida do encontro com frei Manoel, relatou ter encontrado muitos índios dispostos a fugir da região, escapando do avanço português.

⁹⁴ Idem, fl. 113v.

⁹⁵ Idem, fls. 113v-114.

Um principal, ou um «cacique» de acordo com Fritz, junto a outros líderes indígenas que o jesuíta havia encontrado em sua viagem de retorno, relatou os atos violentos cometidos pelos portugueses contra as populações locais. Ele pediu ao padre para seguir com ele até suas missões, «dejando aquellas tierras despobladas, para que los portugueses no pudiesen seguirles con tanta facilidade».⁹⁶ É difícil confirmar a veracidade do relato de Fritz, que poderia descrever eventos por um ângulo que lhe fosse favorável. Não existem outras descrições pormenorizadas da movimentação desses povos como a narrativa do jesuíta. No entanto, ela abre a possibilidade de que fosse real o medo da coroa portuguesa sobre as ações violentas na busca por escravos afastarem possíveis aliados.

Assim, é importante tomar cuidado com as narrativas dos religiosos. Se considerarmos dois dos chefes indígenas yurimágua citados por frei Manoel da Esperança e por Samuel Fritz, notamos que há preferências e diferenças nas escolhas desses principais, que ambos os missionários ou ignoram ou tentam diminuir em suas narrativas. Matiba, por exemplo, o líder da aldeia onde Fritz e frei Esperança rezam juntos, já era antigo conhecido do jesuíta. Várias vezes Fritz tentou levá-lo aos povoados mais próximos de Laguna, a grande missão jesuíta na região, e por diversas vezes, o líder recusou, pois se distanciaria demais do comércio de produtos de ferro, que possuía com outros grupos indígenas na região. Matiba só aceitaria a proposta do frade em 1697, depois de sofrer diversos ataques portugueses entre os anos de 1693 e 1697.⁹⁷ Por outro lado, Aryomaná, que Fritz sugeria ter agido por coerção, não só demonstrava grande disposição em relação aos portugueses, como se tornou aliado dos mesmos, aceitando frei João Guilherme como missionário.

Samuel Fritz alegava aos portugueses ter predomínio sobre aquelas missões muito tempo antes. Mas é provável, que tentasse um método itinerante. Ele chegou primeiro à região em disputa, mas suas passagens pelas aldeias se davam de forma espaçada, com intervalos de anos entre uma visita e outra.⁹⁸ Frei Manoel da Esperança ia ocupando as aldeias com missionários, no momento em que passasse por elas ou assegurando depois que os religiosos fossem enviados.⁹⁹ É possível que o método do missionário carmelita tornasse mais eficaz a ocupação do território.

⁹⁶ BPE, Cód. CXV/2-15, fl. 114v.

⁹⁷ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 365-406.

⁹⁸ BPE, Cód. CXV/2-15.

⁹⁹ BA, Cód. 51-VII-27.

1.5. O avanço carmelita e os confrontos com missionários castelhanos

A viagem de frei Manoel da Esperança foi o primeiro passo do extenso trabalho missionário conduzido pela Ordem do Carmo ao longo dos rios Negro e Solimões. Após o retorno do provincial, o avanço carmelita sobre aquela região tornou-se mais vigoroso, a ponto de provocar maiores temores em Samuel Fritz, que observava aquela presença com considerável preocupação.

Em agosto do ano de 1697, três meses após seu encontro com o provincial carmelita, o padre Fritz recebeu notícias de alguns índios Omágua, vindos do povoamento missionário de San Joaquin: mais de 25 canoas de índios Yurimágua subiram o rio, e seguiram até ao citado povoamento, onde buscaram abrigo, fugindo ao avanço português, e principalmente da presença dos frades carmelitas. Outros tantos ficaram para trás, pois subiriam juntos com índios Açuare que migravam pelos mesmos motivos e temores.

O jesuíta logo se apressou a receber os recém-chegados, navegando até a missão de San Joaquin para encontrá-los, e ao chegar recebeu notícias de «casos lastimosos» daqueles índios. Em geral essas notícias eram sobre os encontros com os frades do Carmo, que subiam o Solimões, buscando aldeias para reduzir às suas missões. Os ecos das novas que chegavam ao jesuíta informavam sobre missionários escravizando ou tentando escravizar os Yurimágua e outros grupos que, por sua vez, resistiam às investidas do missionário português.¹⁰⁰

Um desses casos dava conta de um frade que, após chegar a uma aldeia Ibanoma chamada Manutá e matar o líder local e muitos de seus guerreiros, tentou escravizar mulheres e crianças, acorrentando-os e os enviando em canoas para o Pará, onde seriam vendidos como escravos. Em desespero os cativos gritaram e seus gritos chamaram a atenção de uma aldeia de índios Guayupé, que viviam próximos aos Ibanoma. Vendo seus vizinhos e aliados cativos, os Guayupé reagiram, matando o frade carmelita e toda sua companhia, além de libertar os Ibanoma aprisionados.¹⁰¹

Em outro caso, um frade carmelita havia chegado a uma aldeia de índios Yurimágua, pregando o cristianismo e desejando descer toda a aldeia para sua missão no baixo Solimões. Porém, ao chegarem à canoa do missionário, os índios notaram que

¹⁰⁰ BPE, Cód. CXV/2-15, fls.117v-118.

¹⁰¹ Frei Vitoriano Pimentel é quem nos diz o nome da aldeia e do frade morto. Chamava-se frei Francisco de Santo Anastázio, missionário destacado para aquela região. AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

nela estavam um cepo grande e muitos grilhões de ferro. Com medo de serem aprisionados, os Yurimágua recusaram-se a seguir viagem com o carmelita, dizendo que não poderiam descer enquanto não fizessem a colheita da mandioca, que naquela época ainda encontrava-se embaixo d'água, com a enchente das várzeas. O missionário desistiu de seu intento, partindo da aldeia, e logo que partiu os índios sumiram também, subindo o rio e afastando-se da região.¹⁰²

Essas narrativas refletem o avanço carmelita que em seu início, em fins dos seiscentos, já ocorria com grande intensidade. No início do século XVIII, a Ordem do Carmo penetrara bastante nas regiões do Solimões e do rio Negro. Nesse contexto, a ordem possuía cinco missões organizadas naquele território: três missões no rio Negro (Santa Rita, Santo Elias e Nossa Senhora do Carmo) e duas no Solimões (Santo Ângelo e Santo Alberto de Aracary). Na missão de Santo Alberto encontravam-se aldeados índios Ibanoma e Guayapé, os mesmos que mataram o frade carmelita.¹⁰³

A presença dos missionários do Carmo na região tornara-se firme e constante, da mesma forma intensificaram-se os encontros de padre Samuel Fritz com aqueles religiosos, sempre com o jesuíta disposto a mostrar a falácia da causa lusitana.

Em 1702, Fritz desceu o rio até um povoamento yurimágua, no baixo Solimões, em perseguição a índios Omágua rebeldes, que falavam contra a autoridade dos missionários jesuítas e da coroa espanhola. Na aldeia, fora procurado por frei João Guilherme, que já possuía grandes feitos missionários naquela região. Foi sob os cuidados de frei Guilherme que se puseram os índios de Aryomaná. Também foi este carmelita que, após muitos esforços, conseguiu reduzir os grupos que haviam executado frei Francisco de Santo Anastázio.¹⁰⁴ Uma nova – e exaustiva – tarefa havia sido dada a este frade por seu provincial: convencer Samuel Fritz da legalidade e legitimidade das missões portuguesas nos rios Negro e Solimões.

O encontro dos dois não teve grandes resultados para frei Guilherme, pois Fritz continuava a negar a legitimidade lusitana sobre a região, afirmando que os próprios indígenas decidiram se manter sob sua tutela, a despeito dos esforços dos missionários carmelitas, pois teria sido ele a dar-lhes «las primeras noticias de la fé de cristo».¹⁰⁵ Aparentando concordar com a negativa de Fritz, frei Guilherme seguiu com o jesuíta em sua busca pelos índios fugitivos. A viagem demonstraria ao jesuíta o perigo que os

¹⁰² BPE, Cód. CXV/2-15, fls. 118-118v.

¹⁰³ AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ BPE, Cód. CXV/2-15, fls. [120v-121].

portugueses representavam. Ao chegarem à aldeia de San Pablo, Fritz recebeu a notícia de que dois portugueses que acompanharam frei Guilherme em sua viagem à região subiam o rio para além das aldeias yurimágua, matando e escravizando índios que o jesuíta considerava aliados.

Fritz nada pode fazer senão repreender o frade carmelita e pedir-lhe que interviesse em favor dos índios, o que frei Guilherme prometeu fazê-lo. Ao separar-se do frade, padre Samuel não podia prever a tempestade vindoura. Esperava que sua negativa tivesse surtido efeito, mas em uma viagem, em maio daquele ano, a um povoado yurimágua, novamente encontrou frei Guilherme que viera convidá-lo para um encontro com outros portugueses que insistiam em devassar aquelas terras.

A viagem ao ponto de encontro levou um dia e padre Samuel diz ter sido recebido com «muita honra y agasajo», pelo grupo de portugueses, composto por carmelitas e outras autoridades administrativas. O padre jesuíta respondeu da mesma forma que antes, expondo, desta vez por escrito, que «aquellas terras eran sen controversia de la corona de castilla».¹⁰⁶ Também devolveu «la ferramienta e otros generos» que portugueses costumavam comercializar com os Omáguas, dizendo ser aquele comércio contra «toda a la Ley en el domínio», e concluiu pedindo para que os portugueses aguardassem até que as coroas decidissem os limites fronteiriços daquele território.

O encontro, segundo Fritz, terminou com uma promessa dos portugueses de aguardarem pela decisão esperada. Confiante, o jesuíta retornou a suas missões, mas ao longo do caminho foi emboscado por soldados portugueses, liderados por um corista carmelita, chamado Antonio de Andrade, que de acordo com Samuel Fritz, acompanhava frei João Guilherme. O jesuíta conseguiu escapar do ataque, mas alguns dos índios que o acompanhavam foram mortos, e seu principal aprisionado. Um dia depois o prisioneiro fora devolvido por Andrade ao padre Samuel, em um encontro tenso e cheio de ameaças, em que o frade prometera levar todos presos e acorrentados, índios e jesuíta.

Aquela foi a primeira investida do carmelita Antonio de Andrade contra as missões jesuíticas na região. Atuava com violência e, segundo Samuel Fritz, ele e outro jesuíta responsável pelas missões, o padre Juan Baptista Sana, por diversas vezes confrontaram Andrade, «que com brio militar poco conforme a su estado hecho

¹⁰⁶ Idem, fl. 121v.

caudilho de unos mamelucos intentó repetidas veses apoderarse de toda la omágua»¹⁰⁷, sendo impedido pelos jesuítas e seus aldeados.¹⁰⁸ Sana, que substituiu Fritz em 1704, descreveu Andrade como um homem arrogante, que não teria terminado seus estudos, mas se comportava como se o tivesse feito, o que chocou Samuel Fritz e influenciou boa parte da descrição que o jesuíta faz dos religiosos carmelitas que confrontava.¹⁰⁹

Apesar dos embates constantes com Andrade, as armas não foram o único recurso utilizado pelos missionários carmelitas para tratar com seus rivais castelhanos. Diversas tentativas de negociações entre os religiosos ocorreram, apesar de não serem citadas por Fritz, que, em todos os casos, sempre se dispunha a esperar a decisão das coroas, mas voltava atrás.

Frei João Guilherme havia feito somente a primeira de muitas tentativas de acordo, porém é possível que o mais significativo desses esforços tenha sido feito por frei Vitoriano Pimentel. Frei Vitoriano foi provincial da Ordem do Carmo no Maranhão e Grão-Pará no início do século XVIII, e suas ações foram de grande valor para o florescimento das missões carmelitas.

O provincial era um homem respeitado tanto na colônia quanto no reino. Sua eleição para superior do Carmo do Pará, em 1701, demonstra que já havia despertado o respeito entre seus pares.¹¹⁰ Durante a primeira metade do século XVIII, em sua vida como missionário e religioso na colônia, conquistou respeito e favores tanto das elites coloniais quanto da própria coroa portuguesa. Seu prestígio no Pará era tanto que em

¹⁰⁷ O termo «omagua» nesse caso não se refere somente aos grupos indígenas, mas a toda província ou região dos Omagua. Este grupo ocupava 700 km de extensão, desde a foz do rio Atacuary, no Amazonas peruano, até a região de fonte boa entre a foz do rio Jutá e a do Juruá, ambos no baixo Amazonas. A. PORRO, «Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial», p. 76.

¹⁰⁸ BPE, Cód. CXV/2-15, fl. [122v]. De acordo com David Sweet, Antonio de Andrade estava mais próximo de um sertanista do que de um religioso

¹⁰⁹ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 425-26.

¹¹⁰ Segundo as constituições da ordem, a eleição para provincial ocorre por voto individual dos componentes da Província, com o candidato tendo que ter pelo menos a metade dos votos para ser eleito. Isso nos dá um indicativo de que o candidato precisava ter uma aceitação razoável entre os membros locais da Ordem para sua escolha. BN, Fundo Geral de Monografias, R. 24248 P., pp. 148-157; ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], *Manuscritos da Livraria*, n.º 283, pp. 72-80 (*Constituições dos Religiosos de N. Senhora do Monte do Carmo. Reconhecidas e emendadas por Decreto do Capítulo Geral celebrado em Roma no ano do jubileu de 1625. Dadas a luz Com autoridade do Rmo. Pe. Me. Fr. Gregório Canal Veneziano Geral da Ordem*). Apesar de ser documento de 1625, é provável que as constituições fossem válidas para o século XVIII. Segundo uma Memória escrita por um Provincial carmelita na segunda metade dos setecentos, não teriam sofrido alterações em 400 anos, passando apenas por flexibilizações de acordo com a realidade local em que ordem encontrava-se, fosse na península ibérica, fosse nas colônias americanas. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Província do Carmo, mç. 10 (Relação de Obrigações em Dinheiro para com a Província, 1775-1827), *Lembrança*.

1711 os membros da câmara de Belém do Pará pediam para que ele fosse eleito bispo na capitania.¹¹¹

Grande parte da influência que o carmelita havia conquistado na colônia vinha de seus esforços para a expansão da fronteira missionária no rio Negro e no Solimões, e de seu confronto direto com os jesuítas, principalmente com o padre Samuel Fritz, que via com grande respeito, mas também com grande cautela, pois acreditava serem os métodos de Fritz perniciosos ao processo de catequese das populações amazônicas.¹¹²

Segundo frei Pimentel, era grande a preocupação da coroa em prover aquele território de missionários. Ordens já teriam sido enviadas ao provincial do Carmo antecessor de frei Vitoriano Pimentel, frei José da Lima, mas este não pôde fazer grande esforço, pois não possuía missionários em número suficiente para cobrir toda a extensão de seu distrito.¹¹³ Apesar desta carência, os poucos missionários carmelitas que agiam na região pareciam alcançar muitos sucessos, ou ao menos o bastante para incomodar os jesuítas castelhanos.

Em 1702, com frei Pimentel já como vigário provincial, novas recomendações régias chegaram às suas mãos. No mesmo tempo chegaram o manifesto escrito de Samuel Fritz, recebido durante a negociação com frei João Guilherme, além de uma carta do próprio frei Guilherme, dando conta de seu encontro com Fritz. Frei Pimentel tinha noção da determinação com que o jesuíta defenderia sua posição e manter-se-ia a missionar na região em que a responsabilidade de cuidado e defesa pesava sobre os ombros do carmelita. Desta forma, frei Vitoriano Pimentel resolveu subir o rio até a zona de conflito para tratar pessoalmente da questão e mostrar-se digno da tarefa:

(...) mas como esse dano se poderia passar em um braço tão remoto, daquela conquista, sentia-se como dor de braço, e só a mim me chegava ao coração por sua Majestade, que Deus guarde, ter encarregado aquelas Missões e distritos à minha Religião, e desejava muito de que a todo o tempo, principalmente no do meu Governo, se visse que nem o Carmo faltava ao que devia, nem eu desatendia às obrigações do cargo que ocupava.¹¹⁴

¹¹¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1132 (Parecer do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta dos oficiais da câmara da cidade de São Luís do Maranhão, em que solicitam a nomeação, para bispo do Maranhão, do provincial da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, fr. Vitoriano Pimentel. Lisboa, 14 de dezembro de 1711).

¹¹² AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Idem.

Frei Pimentel levou a questão ao governador e à Junta das Missões. Na reunião de 20 de outubro de 1702, a Junta aprovou a ideia da jornada do frade, dando duas instruções bastante específicas ao provincial carmelita: que levasse a carta régia em que era ordenada a prisão de Samuel Fritz, caso o mesmo não desistisse de seus intentos, e levasse também a mesma ordem ao capitão da Fortaleza do Rio Negro, para que o oficial fosse executor da ordem caso necessário.

Com estas instruções, partiu frei Pimentel na manhã do verão amazônico de 23 de outubro do ano de 1702. A viagem, apesar de ter como principal objetivo o confronto com Samuel Fritz também serviria a frei Vitoriano Pimentel para visitar suas missões e fortalecer ainda mais o trabalho missionário no distrito carmelitano.

Podemos notar este objetivo na chegada do frade às missões no rio Negro. O provincial chegou naquela região em novembro de 1702, visitando as duas missões carmelitas na região: a missão de Nossa Senhora do Carmo e a de Santo Elias. Também fundou uma nova missão, dedicada a São João Batista. O frade explicou seu sucesso ao fundar a missão da seguinte forma:

(...) erigi outra (missão) de novo com o título de São João Batista o que consegui pelas dádivas que dei; porque vesti a todos os Principais, e a alguns abalizados, aos mais presente-ei, com que todos ficaram contentes, conduzindo muito para isto, verem que o interesse que eu tinha no que lhes dava não era mais que a sua redução para que abraçassem mais carinhosamente a nossa Santa Fé.¹¹⁵

Certamente havia por parte do carmelita interesse em converter aqueles índios à fé cristã, porém, onde o processo de cristianização poderia demorar muito tempo para trazer algum retorno, a sedução através da concessão de vantagens materiais produzia efeitos mais céleres. E rapidez era um fator desejado na conversão desses índios, principal elemento no processo de conquista, defesa e manutenção do território.

Segundo frei Vitoriano, «os machados, facas e espelhos holandeses conduzidos por Índios Bárbaros dos Matos», eram claro sinal de que eles comerciavam com os holandeses vindos do Suriname. Para impedir esse comércio, fora construída uma fortaleza no rio Negro, mais distante do que a primeira fortaleza naquele rio, porém aparentemente ineficaz em seu trabalho, pois «os (holandeses) de Suriname ainda (...) chegaram a ter prática com os índios do Rio Negro».¹¹⁶

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

Além da ameaça do contato dos índios com o herege holandês e a má situação do forte, desprovido de mão-de-obra para mantê-lo, a situação dos religiosos também era crítica, pois naquela região «padecem muito os Missionários» por dois motivos: pela natureza, principalmente o rio, «muito doentio, e todas as vezes que enche e vaza são infalíveis as febres e certas doenças; a água dele sendo clara parece preta como tinta, até o verde das árvores propende para o negro»; e pelo «gentio», que era polígamo, inconstante e por isso erodia o vigor dos missionários em «construir residências», pois estes índios não assentavam em um lugar permanentemente.¹¹⁷

Era necessário trazer aqueles índios para o lado português, criar uma aproximação e cativá-los, antes mesmo de convertê-los ao cristianismo, o que poderia ser feito com a troca de presentes realizada por frei Pimentel.

O provincial faz referência a este tipo de troca nos momentos seguintes de sua viagem. Em 3 de dezembro, o carmelita viajou do rio Negro ao Solimões, através do Amazonas, até a Missão de Santo Alberto, mais especificamente ao aldeamento de Manutá, onde ocorrera o assassinato de frei Francisco de Santo Anastázio, ao qual Samuel Fritz fez referência. Relatou frei Vitoriano Pimentel que «para domar este gentio vesti ao Principal e a seu filho, e com todos os mais despendi das drogas que levava, para os obrigar a receberem e a tratarem melhor outro Missionário, como de fato receberam e trataram (...)».¹¹⁸

Em 22 daquele mês chegou à missão de Santo Ângelo, onde também se viu obrigado a ser generoso com presentes, pois aqueles índios «tinham dado muita atenção às práticas do Padre Samuel». Às vésperas do natal, partiu para a missão de Santa Tereza que, segundo sua descrição, era o lugar onde «as práticas do dito Padre (Fritz) tinham feito maior dano». Frei Pimentel não cita claramente quais seriam essas práticas danosas, porém, a descrição do carmelita faz parecer que havia pouca preocupação de Fritz em catequizar os nativos. Para frei Vitoriano Pimentel, o jesuíta parecia permissivo com as tradições culturais locais. Por isso, o provincial carmelita deveria «vestir» tanto o principal da Missão quanto um protegido dele, além de ter de distribuir presentes valiosos a todos os índios da missão para não arriscar perdê-los para o missionário jesuíta, pois aqueles catecúmenos possuíam «ainda maior inclinação às persuasões do Missionário Castelhana».¹¹⁹

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem.

Mesmo doente, frei Vitoriano Pimentel prosseguiu sua viagem ao longo do rio Solimões. Já em janeiro de 1703, chegou a uma aldeia Aiquare onde presenteou todos os seus membros, conseguindo desta forma fundar ali uma missão dedicada a São José. Também fundou outra missão próxima, na aldeia de Peránamsasj, com o título de Santa Maria Madalena (...), sempre com a prática de aproximar-se através de presentes aos aldeados e suas lideranças, «sendo tudo necessário para aceitarem Missionário de melhor vontade, e menosprezarem as práticas do Padre Samuel».¹²⁰

O mesmo aconteceu com a última aldeia yurimágua alcançada por frei Vitoriano. Esta se encontrava devastada por um ataque yumá, que segundo o religioso era «gentio do curso que vive no mato sem domicílio».¹²¹ A paisagem encontrada pelo frade carmelita era descrita de forma aterradora: não encontrara nada mais que “caveiras frescas, miolos, sangue e intestinos pelo terreiro”. O frade pôde ver o destino dos índios capturados pelos Yumá, ao passar pela aldeia próxima, e testemunhar, a uma distância segura o suficiente para não ser visto ou perseguido, rituais antropofágicos praticados por aquele grupo. Mas teve contato direto com um índio Yumá quando chegou à missão de São Paulo dos castelhanos. Descreveu frei Pimentel o Yumá que vira como «pintado de vermelho e branco com cinco buracos em cada beijo, com uns espinhos metidos pelos buracos a feição de dentes de javali, que ainda não vi gentio nem mais horrível, nem mais feio e medonho».¹²²

No dia seguinte o carmelita chegou a uma pequena ilha, onde descobriu sobreviventes da aldeia yurimágua atacada, em companhia de um português cuja «espingarda» havia sido a salvação dos poucos sobreviventes do ataque, pois com a mesma arma, o colono pôs os atacantes em fuga. Frei Vitoriano Pimentel desceu esses índios à recém-fundada missão de Santa Maria Madalena, usando os mesmos recursos que utilizou para convencimento dos grupos que anteriormente visitou. Porém o frade não obteve o resultado esperado, já que aparentemente aqueles índios desistiram de seguir para a missão, após a partida do carmelita.

Aproveitando o fato, frei Pimentel fez uma breve apologia do trabalho missionário que «além do serviço que fazem a Deus fazem muito a El-Rei nosso Senhor em conservarem os índios a que não fujam para os matos, porque é sem dúvida que se os Missionários não foram, já muitas aldeias não existiriam». Como contraponto ao

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Idem.

¹²² Idem.

dever missionário, o provincial carmelita descreve o desafio que os missionários deveriam enfrentar na catequese do índio, principalmente dos Yurimágua

Todos os Solimões usam de muitas mulheres, todos são de beijo furado, e as fêmeas (...) fazem tão grandes buracos nas orelhas que lhes cabe por elas uma bola de fogo de Aro; usam o mesmo vestido que no Rio Negro, e aldeias que donde não vi mais cobertura que a que nossos primeiros pais trouxeram no paraíso terreal em que se conservaram em graça. Todas as aldeias se alagam no inverno, exceptuando a da missão de Santa Tereza, porque como o Yumá faz muito dano na terra firme procuram os Solimões segurarem as vidas, vivendo nas Ilhas do Rio das Amazonas, e quando alagadas andam de umas casas para as outras em canoas; e eis aqui porque (...) os Missionários padecem tantas doenças.¹²³

Também cita os Omágua (ou Cambeba), que descreve como monogâmicos, e cujas mulheres «todas usam de panos para se cobrirem logo desde meninas, circunstâncias estas que para a sua redução dão muito boas esperanças». Nesta altura frei Pimentel já se encontrava entre os Omágua e Yurimágua para quem Samuel Fritz missionava. Ao longo de sua viagem, diz ter encontrado cerca de 30 aldeias omágua, observando sempre a presença constante de utensílios que julgava serem originários de trocas com portugueses, como «machados, facas, velórios, traçados e vestidos dos Portugueses», não vendo nada que «fosse de Castelhanos». A exceção era uma «caixa de guerra», que um principal havia recebido de presente de Fritz. Porém, esse principal não se teria curvado ao jesuíta, pois ainda «permanecia pagão».

Similar à maneira utilizada com os Yurimágua, frei Pimentel questionava os índios sobre aqueles objetos, e ao receber como resposta serem utensílios portugueses, argumentava com os Omágua «que ali veriam quem eram seus compadres e amigos». A perspectiva do comércio com portugueses vinha acompanhada da obrigação em testemunhar a seu favor, além de uma possível aliança no futuro.

A viagem tornava-se cada vez mais custosa, com boa parte dos acompanhantes do frade, além do próprio, adoecendo ao longo do caminho, chegando ao ponto de um frade carmelita que o acompanhava perguntar-lhe se desejava voltar para ser enterrado em terra firme, no caso de vir a falecer. Frei Vitoriano negou-se a retornar, e decidido a seguir com sua jornada, chegou em 21 de fevereiro de 1703, uma quarta feira de cinzas, à aldeia de Santa Maria Maior, onde se achava Samuel Fritz.

¹²³ Idem.

O encontro entre frei Vitoriano Pimentel e o jesuíta Samuel Fritz era ao mesmo tempo de rivais e sacerdotes que possuíam aparente respeito mútuo, ao menos segundo a descrição que o carmelita fez do encontro. Frei Pimentel demonstrava respeito pelo jesuíta, dizendo ser Fritz «um varão apostólico dotado de um zeloso e caritativo espírito», porém estava ali para chegar a um acordo sobre os avanços do inaciano, que constantemente invadia territórios portugueses para missionar.

Frei Pimentel defendeu a posição lusitana, afirmando a possessão da região tanto por bulas papais que a definiam quanto pela conquista propriamente dita. Esta fora feita por Pedro Teixeira, explorador português que, no início do século XVII, viajou do Maranhão a Quito, e no percurso tomou posse daquelas terras em nome da coroa portuguesa. Frei Pimentel também alegava permitir a presença de Fritz nos territórios portugueses, desde que fosse unicamente para o exercício puro da catequese, pois «o fim que um Missionário deveria ter no seu Ministério era reduzir almas para Deus, e não pregar os graus e terços das demarcações».¹²⁴

Também intimou o carmelita ao jesuíta para que não navegasse o rio Solimões para além das missões que a Companhia já possuía, pois era ordem régia que fosse preso e deportado para Lisboa caso isso acontecesse. Além do mais, poderia também incorrer em punição por desrespeitar estatutos da Companhia, argumento embasado por uma carta do padre Antonio Coelho, superior da Companhia no Maranhão e Grão-Pará, que havia sido enviada a Fritz através do provincial carmelita.

O resultado do confronto é obscuro. Frei Pimentel o considerou um sucesso, pois sua chegada não só surpreendera Samuel Fritz como o deixou receoso com a perspectiva de prisão. Quando escrevia a crônica de sua jornada, dois anos após sua conclusão, o carmelita diz não ter recebido notícias de movimentações dos jesuítas castelhanos desde então. Em contraste com o relato do frade, não há menção do encontro no diário de Samuel Fritz, que não possui registros entre os anos de 1703 (ano do encontro entre os religiosos) e 1707.¹²⁵

Em 23 de fevereiro de 1703, dois dias após sua chegada à missão castelhana e do encontro com Fritz, frei Vitoriano iniciou sua viagem de retorno, recolhendo-se em seu convento em 31 de março, um sábado, véspera de Domingo de Ramos. Junto

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ No manuscrito da Biblioteca de Évora, o trecho relativo a esse período está em branco, somente com marcação dos anos, com a narrativa de Samuel Fritz sendo retomada somente em 1708. BPE, Cód. CXV/2-15, fl. 122. De acordo com o jesuíta Pablo Moroni, citado por Camila Loureiro Dias, as páginas do original estariam perdidas. C.L. DIAS, «Le Amazonie Avant Pombal», p. 219.

consigo, trouxe dois principais omágua, primeiros a descerem para a colônia lusitana. Ensinou-lhes a língua geral, e conseguiu que lhes fossem concedidas patentes – Capitão e Ajudante respectivamente – com uniformes e equipamentos custeados pelo próprio religioso. Segundo frei Pimentel, os parentes desses índios, vendo as vantagens conquistadas e que não haviam adoecido, decidiram-se por descer para as missões carmelitas.

A viagem de frei Pimentel, o levou a fortalecer o trabalho missionário de sua ordem na região e ao confronto direto com o jesuíta Samuel Fritz. Também o fez constatar, em carta à coroa de setembro de 1705, que «a liberdade dos índios daquele Estado vive muito oprimida», devido aos constantes desrespeitos às leis régias nos sertões amazônicos.¹²⁶ Os problemas listados por frei Pimentel eram muitos e incidiam sobre o que havia sido estipulado pelo Regimento das Missões, demonstrando que a aplicação da legislação indigenista enfrentava uma série de obstáculos.

O primeiro desses problemas encontrava-se nos aldeamentos de repartição, mais especificamente na divisão dos trabalhadores indígenas, em que parte destes deveria ser distribuída entre colonos, enquanto outra parte deveria permanecer no aldeamento, trabalhando na sua manutenção. Isso pouco acontecia, em geral com trabalhadores sendo totalmente utilizados pelos colonos, deixando suas famílias abandonadas nas missões, cujos aldeamentos estavam «dezertos de homens».

O missionário também questionou a escolha do cabo da Tropa de Resgate (oficial que a comandaria) naquele momento, escolhido pelo governador, aconselhado pelo padre superior das Missões da Companhia de Jesus. Para frei Pimentel, em geral, os oficiais escolhidos para o cargo não possuíam integridade moral o suficiente para exercê-lo. Estavam mais preocupados em escravizar índios para si próprios, independentemente de quem estivesse escravizando, fossem inimigos, fossem nações aliadas dos portugueses, no caso, a quem se declarava «guerra injusta», como diz frei Pimentel. O carmelita sugeriu que este oficial fosse escolhido pelo tribunal da Junta das Missões, pois além do governador e do superior jesuíta, seria submetido também à avaliação do bispo e dos padres superiores das ordens missionárias.

Outro componente da tropa de resgate também era visto como problemático por frei Pimentel: o missionário que a acompanharia. Este missionário era escolhido

¹²⁶ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082.

pela ordem ou congregação religiosa responsável pelo distrito missionário em que a tropa atuaria.

Porém, «nem sempre os podem as Religiões prover de homens doutos por se não despojarem totalmente deles; e assim se contentam muitas vezes com mandarem sacerdotes símplices, zelosos e de bons costumes». Assim, muitos sacerdotes que acompanhavam as tropas de resgate equivocavam-se ao avaliar a legitimidade de cativeiros de índios feitos por aquela tropa. Preocupava também que, além da ignorância sobre os mecanismos legais, os missionários sofressem pressões e ameaças dos oficiais da tropa para legitimar os cativeiros. A solução apresentada por frei Vitoriano é que os cativos deveriam ser avaliados também pela Junta das Missões, que daria a palavra final sobre a legalidade do cativoiro.¹²⁷

Outra preocupação do provincial carmelita era a presença de indesejados nos sertões, mais especificamente «pretos, forasteiros, criminosos e homens mal procedidos», que cometiam atrocidades contra índios e missionários, sem serem punidos pelas autoridades administrativas, mais preocupadas em atender seus interesses particulares e de seus protegidos.

Para diminuir a força desses obstáculos enfrentados pelos missionários, o carmelita sugeriu que fossem encerradas as missões no interior, aldeando todos os índios descidos próximos a Belém, pois estariam mais seguros dos ataques de saqueadores e escravizadores do que nas regiões mais distantes dos centros urbanos. Também poderiam suprir mais facilmente de trabalhadores aos colonos e auxiliar no processo de catequese, pois colocariam os missionários sob a supervisão de seus superiores. A decisão do Conselho Ultramarino, de novembro de 1705, era favorável às sugestões de frei Pimentel no que concernia à jurisdição da Junta das Missões, que deveria definir os cabos da tropa de resgate, assim como avaliar a legalidade dos cativeiros feitos e a repartição dos índios resgatados.¹²⁸

¹²⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082; Manoel Maria Werners resumiu os pontos principais desse documento em um dos seus trabalhos. David Sweet interpretou essa síntese como a fonte primária, escrita por frei Vitoriano Pimentel, e leu de forma equivocada, entendendo ser essa uma admissão de frei Pimentel do baixo preparo intelectual do clero carmelita. O trecho escrito por Werners e citado por Sweet é o seguinte: «frequentemente, não são capacitados para esta tarefa tão delicada, pois em geral, são sacerdotes simples, zelosos e de bons costumes, mas não doutos». A referência de Sweet ao trabalho de Werners também é imprecisa. D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 639, p. 675 (nota 26); M. M. WERNERS, «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões», p. 28.

¹²⁸ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082.

As observações de frei Pimentel revelam o objetivo e significados da jornada. De maneira similar à viagem de frei Manoel da Esperança, a jornada de frei Vitoriano Pimentel possuía como principal objetivo validar a posse da coroa portuguesa sobre a região. Porém, diferente de frei Esperança, que buscava, sobretudo, um reconhecimento do território onde o ofício missionário seria exercido pelos carmelitas, frei Vitoriano possuía como missão principal a confrontação com os castelhanos para garantir a segurança da fronteira colonial, ainda que não fosse um confronto por via das armas.

As ações e análises de ambos os padres mostram uma conjugação entre o projeto da coroa e o projeto da ordem, onde ocorria uma intersecção entre os interesses de ambas as partes. A administração secular pretendia garantir a manutenção e defesa do território colonial, enquanto o interesse da ordem religiosa voltava-se para a cristianização dos indígenas. Apesar de essa relação ser percebida no discurso de ambos os provinciais carmelitas, frei Vitoriano Pimentel mostrava-se mais claramente como representante de um poder colonial, determinado a levar a cabo seus interesses, ainda que de forma sutil negue esse intuito diante de Samuel Fritz. O historiador João Carvalho, ao tratar dos missionários carmelitas na região, diz que «os primeiros missionários foram mais agentes do Estado português, na implantação de uma estratégia de defesa territorial, do que promotores da fé e da libertação dos índios».¹²⁹

Não podemos dizer isso em relação a jesuítas e franciscanos, mais experientes quanto ao ofício apostólico na região. Porém, em relação à Ordem do Carmo, a inexperiência missionária e o grande desconhecimento local, tanto geográfico quanto sobre os habitantes, potencializavam as dificuldades que deveriam enfrentar na empresa missionária. Possivelmente, acompanhar o projeto de conquista, ao menos no início da experiência missionária, não era somente servir a esse projeto, mas viabilizar a instalação dos missionários da ordem na vasta e complexa região que lhes caía como um fardo.

Tempos após a expedição de frei Esperança, os territórios dos rios Negro e Solimões ainda eram uma zona de conflitos e disputas – e assim perdurariam por anos – e nesta zona os missionários carmelitas buscavam instalar-se diante de uma série de dificuldades percebidas por frei Vitoriano. O frade carmelita parecia interessado em vencer estes desafios com maior agilidade do que seus companheiros foram capazes.

¹²⁹ J. R. F. CARVALHO, «Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no Rio Negro no século XVIII», p. 190.

Existem muitas similaridades nas crônicas de ambos os provinciais, porém, podemos perceber diferenças marcantes, principalmente nos métodos que cada um utilizava para conquistar a amizade das populações indígenas. Frei Manoel da Esperança preocupava-se com a prática da catequese, e acreditava que ela era o suficiente para trazer aqueles índios para o lado português, ainda que deixasse tropas para salvaguardar o poder português na região. Porém, as dificuldades enfrentadas pelos missionários carmelitas pareciam mostrar que a catequese não era eficiente da forma que se acreditava, ou ao menos, não traria os resultados imediatos necessários. Frei Pimentel percebeu esse problema, e apesar de demonstrar preocupação com a cristianização daqueles índios, primeiro buscava cooptá-los, utilizando-se de meios mais mundanos, como a troca de presentes - utensílios ou gêneros comerciáveis como as drogas do sertão – e a distribuição de cargos. Com isso, garantia certo prestígio e status aos índios que viessem a se tornar aliados dos portugueses.

A concessão desses cargos, como no caso dos Omágua que acompanharam frei Vitoriano Pimentel em seu retorno, e dos privilégios que vinham com tais patentes, pode estabelecer fortes relações de clientelismo e amizade, criando uma proximidade maior entre colonizador e índios, que serviria aos propósitos missionários.

Da mesma forma, o ato de presentear os grupos visitados e «vestir» seus principais, demonstrando respeito a essas lideranças, fazia com que o frade conseguisse mais facilmente penetrasse naquelas aldeias, mesmo entre as mais próximas dos jesuítas castelhanos. Eram maneiras de criar distinção entre os principais e os índios que lhes eram subordinados, reforçando a liderança do principal. Também eram importantes instrumentos formadores de interlocutores políticos com os grupos indígenas que se queria aldear, mantidos mesmo depois de aldeados.¹³⁰ Ademais, eram formas de minar a influência que Samuel Fritz conquistou entre aqueles povos. Principalmente no que se referia aos presentes, frei Pimentel, pensando na importância que os utensílios distribuídos como presentes poderiam ter para os índios, pretendia convencê-los de que conseguiriam os instrumentos com portugueses e não com os espanhóis.

Fui pelo rio acima praticando todas as aldeias desta nação que fazem número de 30. E em todas achei machados, facas, velórios, traçados e vestidos dos portugueses, que de mão em mão se passavam àqueles distritos. E não vi nada que fosse de Castelhanos (...) Aproveitando-me eu então destes instrumentos, que via portugueses, nas suas mãos, tão necessários a seu modo de viver, lhes

¹³⁰ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 161.

perguntava que cousas tinha que tivessem sido dos castelhanos. E como me respondiam que nada, os concluía dizendo-lhes que dali veriam quem eram os seus companheiros e amigos, em cujos limites estavam, em que terras viviam e com quem se haviam de achar para os ajudar a viver. E com estes argumentos e demonstrações tão materiais, os fazia confessar que eram pertencentes aos portugueses e não espanhóis. Cujas confirmação era ir repartindo por estas aldeias machados, foices, facas, anzóis, alfinetes, agulhas, fitas, espelhos, relicários, anéis e pedaços de bacia de arame para as suas arecadas. E com estas dádivas e boas práticas os deixei tão bem dispostos para receberem missionários, que não acho nisto mais dificuldade, que a de os não haver. Que eles nenhuma repugnância tem para os aceitar.¹³¹

O comércio desses utensílios com os índios era fundamental para manter a influência dos portugueses.¹³² Com essas relações estabelecidas, o contato era facilitado. Desta feita, seriam maiores as chances de alianças, possibilitadas a partir dos métodos de negociação utilizados pelo provincial carmelita, e interessantes aos colonizadores, que viam nos índios o principal meio para conquista daquele território.

Ainda sobre os líderes indígenas que acompanharam o superior carmelita, em seu retorno a Belém, podemos notar a continuidade da importância que se dava aos vínculos sanguíneos entre os índios nas práticas apostólicas. Sobre esses índios, diz o frade que, após terem sido presenteados, recebido as patentes e aprendido a língua portuguesa, foram enviados de volta «as suas terras, (...) e vendo seus parentes tão acrescentados [os cambeba] se ofereceram já para virem com os Missionários ao Pará (...)».¹³³

Para o carmelita, os atos de vestir, conceder as patentes, ensinar a língua portuguesa, para além de um método de aproximação e criação de laços, também faziam parte do processo de civilização daqueles indivíduos. A imagem dos índios trazidos à capital e civilizados através de todo o aparato simbólico utilizado pelo provincial serviria como oposição àqueles que o carmelita encontrou em sua viagem, influenciados pelas danosas práticas de Fritz, como frei Vitoriano descreveu. O principal exemplo dessas práticas era o «medonho» Yumá aldeado que havia encontrado na missão castelhana de Laguna.

Apesar de percebermos a preocupação de frei Vitoriano com a manutenção do poder colonial, não podemos deixar de notar também seu interesse em angariar mais poderes aos missionários. Suas conclusões apontavam no sentido de submeter a ação das tropas de resgate à avaliação da Junta das Missões. Isso retiraria grande parte da

¹³¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082.

¹³² C. L. DIAS, «Le Amazonie Avant Pombal», p. 224.

¹³³ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

autonomia da tropa, da mesma forma que diminuiria o peso do poder governamental sobre o cativoiro dos índios, como acabou por acontecer, pois foram conclusões acatadas e incorporadas à jurisdição da Junta (à exceção da sugestão do fim das missões nos sertões distantes).

Não sabemos dizer se essas análises do frade partiram de uma genuína preocupação com o cativoiro dos índios, de um interesse maior em aumentar a influência dos religiosos missionários ou simplesmente de uma avaliação do que ele acreditava ser o melhor para a conquista. Talvez fosse um pouco de cada uma dessas motivações. O fato é que, ao longo de meio século, as ordens missionárias fixaram-se como expressivos grupos de poder na região e a Junta das Missões foi uma importante ferramenta para esse feito.

1.6. A guerra na fronteira

Apesar da importância da atuação de frei Vitoriano Pimentel, e do aumento do número de missões carmelitas na região até o ano de 1705, essa presença ainda não estava devidamente enraizada, encontrando-se sob constante ameaça dos espanhóis. A ação do provincial carmelita pode ter servido para uma melhor avaliação do contexto na região, porém não ajudou a pacificá-la. As narrativas de batalhas entre carmelitas e jesuítas, envolvendo tropas portuguesas e espanholas, marcam a narrativa de Samuel Fritz e despertaram a preocupação das autoridades administrativas da colônia. Essas batalhas desenrolaram-se de maneira intermitente, entre os anos de 1701 e 1712, alimentadas pela rivalidade entre Portugal e Espanha, durante a guerra de Sucessão Espanhola.

Em uma entrada de 1708, Fritz relatava a chegada em 15 de janeiro daquele ano, ao Povoado de Laguna, do Padre Pedro Bollante, que trazia notícias das violências praticadas pelo corista Antônio de Andrade.¹³⁴ De acordo com Bollante, o carmelita fustigava de forma incessante Omáguas e Yurimáguas, mesmo após o diálogo estabelecido entre Fritz e frei Vitoriano Pimentel. O padre Bollante dizia que Andrade, em dezembro do ano anterior, veio acompanhado de uma tropa formada por cem índios atrás de fugitivos Ibanoma. Como não conseguiram encontrar nenhum deles, mandou

¹³⁴ David Sweet assume que Andrade é «talvez (...) o único carmelita no Solimões», durante os próximos «vários anos». No entanto, a narrativa da guerra na região, feita por Samuel Fritz indica a presença de outros frades cuidando das missões carmelitas naquele espaço. D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 415.

que o cabo da tropa, José Pinheiro, invadissem, à meia noite, as casas de uma aldeia Yurimaguá que havia encontrado. Segundo Fritz:

(...) llevaron Consigo por bajo 18 famílias sin que los tres padres que se allavan presentes pudesen estorvarlos, (...) frei Antonio de Andrade de diante de todos dijo que a mí me buscava, y que sí algo uviese sucedido, prta teria para ir a Roma a negociar la absolucíon = de la provincia de los omáguas llevaron por esclavos, con vidência de armas, mas des cien presos (...).¹³⁵

Diante da ameaça, Samuel Fritz mandou o Padre Bollante a Quito para consultar a «Real Audiência», pedindo uma solução para enfrentar as forças portuguesas. Bollante retornou, em novembro de 1708, com a ordem de Espanha para que fossem despachados cem soldados e expulsar os portugueses daquelas terras.

Do lado português, o governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire recebeu ordens da coroa para expulsar os jesuítas da região dos Cambebas de uma vez por todas, assim como deveria expandir as fronteiras coloniais. A ordem foi enviada ao cabo de tropas Inácio Correia de Oliveira, que se encontrava com suas tropas no sertão. Oliveira viajou até as missões jesuíticas de san Pablo, ordenando que se retirassem dali em dois meses. Foi acompanhado de frei Andrade, que viajava mais lentamente parando em todas as missões Omágua, tentando descer o máximo de índios que conseguisse. Os jesuítas se retiraram, enquanto Oliveira permaneceu estacionado em San Pablo, aguardando novas ordens.¹³⁶

As tropas espanholas, compostas de 50 homens inicialmente, chegaram a Quito em junho de 1709, e partiram para os sertões, aumentando suas forças ao encontrar um contingente de apoio que esperava na missão de San Joaquin, os quais Fritz afirmava estarem pouco preparados para a guerra, por não saberem manejar ou nem mesmo possuírem armas de fogo ou espadas.¹³⁷

O primeiro contato com uma missão carmelita ocorreu em 6 de agosto, em um aldeamento administrado por frei João da Luz, que inicialmente recebeu bem o padre Fritz, mas depois de vê-lo acompanhado por uma tropa, apressou-se em tentar expulsá-lo. As tropas, sem Fritz, seguiram até o povoado mais próximo, aprisionando o cabo português Ignácio Oliveira, que se encontrava sem sua tropa, a não ser quatro soldados. Um deles conseguiu escapar durante a noite e espalhar a notícia do ataque espanhol por

¹³⁵ BPE, Cód. CXV/2-15, fls. 124v-125.

¹³⁶ D. SWEET, op. cit., p. 433.

¹³⁷ BPE, Cód. CXV/2-15, fl. 127.

outros quatro povoados da região, administrados por Antonio de Andrade, que naquele momento estava em Belém.

Durante sua passagem, além de expulsarem os soldados portugueses, os espanhóis aprisionaram vários Omágua rebeldes, que haviam ficado ao lado dos portugueses. No crepúsculo do dia 9 de agosto chegaram a um dos povoados de Açuare, onde se depararam somente com um velho missionário carmelita, chamado frei André, acompanhado de um jovem corista em uma missão deserta. Um dos Omágua fugitivos do ataque espanhol avisou a frei André dos invasores, dizendo, segundo Fritz, que os espanhóis matavam todos que encontravam, em ataques noturnos feitos aos aldeamentos. O aviso permitiu ao velho carmelita evacuar a missão antes da chegada da tropa guiada por Fritz.¹³⁸

O avanço espanhol manteve-se, com a prisão de um frade carmelita, frei Balthasar, no rio Japurá, que tentara, em vão, escapar com seus catecúmenos. No rio Negro, onde assistia frei João Guilherme, a tropa invadiu sua missão, prendendo o frade e «resgatando» os índios das missões, que incendiaram suas casas argumentando que não desejavam deixá-las para uso dos portugueses.¹³⁹ O capitão da tropa espanhola mandou os ornamentos da igreja para o governador do Pará, através do velho carmelita frei André, capturado anteriormente.

A campanha espanhola parecia ser um sucesso, até que, de volta à província dos Omágua, próximo à missão de San Joaquin, os Açuare recuaram, decidindo não continuar a subir com a tropa. O estupro da mulher de um cacique por um soldado espanhol levou os índios à beira da revolta. Prevendo um conflito inevitável entre Açuare e espanhóis, Samuel Fritz decidiu permitir que os índios partissem, abandonando a tropa. Após retornarem a San Joaquin, as tropas espanholas e os prisioneiros foram despachados em canoas para Napo e Quito. Entre eles, frei João da Luz, carmelita capturado anteriormente, que se encontrava enfermo, e o cabo Inácio Oliveira.

Dois anos depois, em 1710, Samuel Fritz partiu para Laguna e ali, a partir de março daquele ano, começou a receber notícias de novos avanços portugueses tanto por um padre jesuíta, quanto por aldeados de San Joaquin, que desciam o Solimões. Uma

¹³⁸ Idem, fls. 128-128v.

¹³⁹ Sweet considera uma hipótese diferente da versão de Fritz. Os Açuares podem ter sido forçados a seguir com a tropa, enquanto os próprios espanhóis incendiaram as casas da missão, evitando que os portugueses pudessem utilizá-las. Uma hipótese válida, considerando a violência praticada com aqueles índios em momento posterior. D. SWEET, op. cit., p. 434.

grande tropa, liderada por José Antunes da Fonseca, em que estava presente o temido carmelita Antonio de Andrade, partira com 10 canoas organizadas por Andrade, e em junho de 1710 alcançou a província dos Omágua, «amarrando índios e matando aqueles que resistiam», o que levou Fritz a pedir ajuda ao tenente de Borja e ao Provincial jesuíta, temeroso de perder a missão para o violento ataque. Em meio ao avanço português, o jesuíta João Batista Sana foi capturado.¹⁴⁰

Em 1711, Fritz recebeu a resposta do Padre Provincial da Companhia, que consultou a Real Audiencia. A resposta passada aos jesuítas era de que a coroa não estava em condições de apoiar com solidez as missões da Companhia, pois «las cajas reales no estan para gastos, y que es muí dificil el remitir gente a países tan distantes». Era provável que os cofres reais de Espanha estivessem vazios graças aos custos com a Guerra de Sucessão Espanhola, que já se estendia desde 1702. A Real Audiencia ordenou que o governador em pessoa devesse assumir a responsabilidade da defesa do rio Napo, utilizando como soldados para esta defesa os índios aldeados pelos jesuítas.

Naquele mesmo ano, sem ter recursos para continuar a luta, Samuel Fritz recuou de algumas missões, pois sua prisão fora ordenada por D. João V, caso insistisse em dar combate. Com isso, mais missões caíam nas mãos dos portugueses, e o rei ordenava que logo fosse feita a sua ocupação «com Missionários que hão de ficar no lugar dos Castilhanos (...) para conservarem na Religião Católica aos Índios e os reedificarem na fé». A maior preocupação da coroa era sem dúvida garantir a posse do território ocupado, recomendando ao governador «garantir toda a diligência por nos sustentarmos na posse em que estamos dessas terras».¹⁴¹

Na descrição feita por Fritz, em 1712, de um ataque português a uma fazenda da região de Iarapa, baseada nos relatos de índios Omágua que conseguiram fugir, diz que a tropa era formada por 300 homens entre brancos, índios e mamelucos, portando armas de fogo. Acompanhavam-nos três carmelitas, além de uma tropa menor (sem citação de número) que chegou após o maior contingente. Mataram os índios que resistiram e escravizaram os derrotados, enquanto a tropa menor saqueou a igreja da missão.

Uma carta régia para o governador do Maranhão e Grão-Pará, Cristóvão da Costa Freire, em 1710, confirmava o tamanho das tropas que o governador reuniu e

¹⁴⁰ BPE, Cód. CXV/2-15, fl. 130.

¹⁴¹ «Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a prisão dos padres Samuel Fritz e João Batista Sana e que em seu lugar se metam por Missionários os padres da Companhia». Lisboa, 19 de janeiro de 1711. *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., pp. 87-88.

enviou ao sertão, com 300 soldados compondo a tropa maior e 152 a tropa menor. Em sua maior parte compostas por «índios e mestiços», as tropas avançaram sobre a região em disputa, tomando parte das missões jesuítas para o controle português, o que incluía a missão de San Pablo, que passou à Ordem do Carmo com o nome de São Paulo de Olivença.¹⁴²

O rei demonstrava preocupação pelo tamanho da tropa. Recomendou ao governador cuidado para não enfraquecer outras áreas da conquista, reunindo forças militares naquela escala, pois a prioridade deveria ser a segurança da navegação no rio Amazonas – o que incluía o Solimões – onde se concentrava a maior movimentação de produtos vindos da floresta. Essa preocupação revela mais uma vez a importância dos missionários para o projeto de conquista e na segurança das regiões de fronteira. Apesar de ter demonstrado bastante interesse na manutenção do território, a coroa se acautelava no uso de forças militares, pois não possuiria contingentes nem recursos suficientes para garantir a segurança da colônia em diversas frentes. Assim, não era vã a urgência da coroa em instalar missionários nas antigas missões espanholas, em 1711.

Entre 1713 e 1715, foram assinados, como resultado do fim da Guerra de Sucessão Espanhola, os Tratados de Utrech. Entre outras determinações, os tratados estabeleciam a soberania dos portugueses no Cabo Norte, região entre o Amazonas e o Oiapoque, pondo fim ao conflito com a França na região, além de ter restituída a Colônia do Sacramento, posto português, capturada pelos espanhóis em 1705.¹⁴³ Mesmo sem especificar regras sobre as missões em disputa na bacia do Solimões, é provável que o acordo de paz tenha contido os ânimos, pondo fim às refregas e contendias entre portugueses e espanhóis (o que incluía missionários de ambos os lados), que se encerraram em 1714. Apesar das perdas consideráveis da Companhia (principalmente daquilo que chamam «*missionés bajas*» como a de San Pablo – San Joaquin e Laguna seriam «*altas*») e dos avanços portugueses, os jesuítas espanhóis não desistiram do trabalho de missionação. Contudo, perderam todas as suas missões no baixo Solimões, tendo seu avanço interrompido nessa região e no rio Negro.

Por outro lado, Antônio de Andrade, o temido corista carmelita que liderava ataques às missões jesuítas, pelas violências cometidas nessas missões foi recolhido

¹⁴² «Carta do Rei D. João V ao governador e capitão-mór do Maranhão e Grão-Pará, Cristóvão da Costa Freire. Lisboa, 13 de agosto de 1710». In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo I, 1968, pp. 132-133; Para o Governador do Estado do Maranhão. 13 de agosto de 1710». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., pp. 84-85.

¹⁴³ C. R. BOXER, «O Império Marítimo Português», p. 172.

ao convento do Carmo em Belém, e depois enviado para o reino por ordem régia, onde terminou seus estudos.¹⁴⁴ Retornou à colônia, como frei Antonio de Andrade e lá permaneceu até 1722, quando morreu em confronto com índios Yumá, que tentava descer para uma aldeia onde era missionário.¹⁴⁵

Quanto aos índios, estes foram os que mais sofreram perdas. Além dos ataques das tropas, Yurimágua e Açuare foram afetados drasticamente por uma epidemia em 1710. Os remanescentes, junto aos Omágua, estabeleceram-se entre missões espanholas e, principalmente, entre as missões carmelitas portuguesas. A fronteira foi finalmente estabelecida, tendo o rio Javari como marco, somente em 1750, pelo Tratado de Madrid.¹⁴⁶

O acordo revogou o antigo Tratado de Tordesilhas, e estabeleceu que a posse das terras definia as fronteiras e a soberania dos reinos na América colonial. Assim, a Espanha ficava com a Colônia do Sacramento, enquanto abria mão das áreas de missão, tanto dos Sete Povos das Missões, aldeamentos jesuíticos no Rio Grande do Sul, quanto da região já controlada pelas missões carmelitas portuguesas no Solimões e no rio Negro. Nessa área, as fronteiras foram determinadas de modo que «se deixem cobertos os estabelecimentos que atualmente tiverem os Portugueses nas margens deste rio [Japurá] e do Negro, como também a comunicação ou canal de que se servem entre estes dois rios; e que se não dê lugar a que os Espanhóis com pretexto, ou interpretação alguma possam introduzir-se neles, nem na dita comunicação».¹⁴⁷ No fim, as missões carmelitas foram decisivas na expansão da fronteira colonial.¹⁴⁸

¹⁴⁴ «Para o Vigário Provincial dos Religiosos do Carmo do Maranhão. Lisboa, 6 de outubro de 1716». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., pp. 145-146.

¹⁴⁵ Fritz diz que a ação desastrosa e violenta do frade carmelita levou a sua morte. BPE, Cód. CXV/2-15, fl. 131. O ouvidor do Grão-Pará, Francisco de Ribeiro Sampaio, em seu diário de viagem para o rio Negro, confirmou ter acontecido a morte do frade durante o período do governo de Bernardo Pereira Berredo (1718-1722), e pôs a culpa sobre a «inconstância» e o «espírito de rebelião» dos índios missionados pelo mesmo frade. Segundo Sampaio, em punição ao crime, Berredo enviou uma tropa que devastou a aldeia. Francisco Xavier R. SAMPAIO. *Diário da Viagem que em visita e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente geral da mesma, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no ano de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipografia da Academia, 1825, pp. 52-53.

¹⁴⁶ J. HEMMING, «Ouro Vermelho», p. 626.

¹⁴⁷ Tratado de Limites das Conquistas, entre os Muito Altos e Poderosos Senhores D. João V, Rei de Portugal, D. Fernando VI, Rei de Espanha, pelo qual abolida a Demarcação da Linha Meridiana, ajustada no tratado de Tordesilhas de 7 de junho de 1494, se determina individualmente a raia dos Domínios de huma e outra Coroa na América Meridional (...) assinado em Madrid em 13 de janeiro de 1750. Lisboa: Oficina de José da Costa Coimbra, 1750, art. IX, p. 24.

¹⁴⁸ Diferente da Companhia, pois da mesma forma que na colônia do sul, resistiam à implantação do tratado em suas áreas de missão no norte, no entanto de modo mais sutil, sabotando ao invés de pegar em armas. Marcos Carneiro de MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*. Brasília: Edições do Senado Federal, Tomo II, 2005, p. 194.

A vitória sobre os espanhóis teve resultados desastrosos para as missões jesuítas do lado castelhano. Já as missões carmelitas portuguesas floresciam. Em 1743, ao longo de sua viagem pelo Amazonas, Charles Marie de La Condamine dizia que cinco das seis missões carmelitas no Solimões «são formadas dos restos das antigas missões do Pe. Samuel Fritz».¹⁴⁹ La Condamine comparava o estado das missões do lado português com aquelas em território castelhano. O viajante se sentiu surpreendido ao chegar à aldeia de São Paulo, que lhe parecia mais rica que as missões espanholas.

Em São Paulo começamos a ver, em lugar de casas e igrejas de bambu, capelas e presbitérios de pedra, de terra e tijolo, e muros alveados com asseio. Fomos ainda agradavelmente surpreendidos por ver, no meio daqueles desertos, camisas de pano de Bretanha sobre todas as mulheres índias, malas com fechaduras e chaves de ferro em suas casas, e por achar aí agulhas e pequenos espelhos, facas, tesouras, pentes, e diversos outros utensílios da Europa, que os índios obtêm todos os anos no Pará, nas viagens que fazem até lá para levar o “cacau”, que eles colhem sem nenhuma cultura pelas margens do rio. O comércio com o Pará dá a estes índios e a seus missionários um ar de conforto que logo distingue as missões portuguesas das outras castelhanas do alto Maranhão, nas quais tudo se ressentia da impossibilidade em que vivem os missionários da Coroa de Espanha de conseguir qualquer dos cômodos da vida, não tendo nenhum comércio com os portugueses, seus vizinhos, rio abaixo: eles tudo procuram em Quito, aonde enviam gente uma vez por ano, e donde estão mais separados pela cordilheira do que estariam se houvesse um mar de mil léguas.¹⁵⁰

Os primeiros avanços carmelitas sobre a região, feitos entre conflitos diretos e tentativas de negociação, levaram a uma derrota inicial dos jesuítas espanhóis, que se viram perdendo parte de suas missões, enquanto a Ordem do Carmo fundou uma série de aldeamentos, trazendo as populações locais para sua proteção e jurisdição portuguesa. O sucesso dessa experiência fez com que os carmelitas permanecessem na região por toda a primeira metade dos setecentos, enquanto expandiam e asseguravam a manutenção dos limites da colônia portuguesa.

¹⁴⁹ Charles-Marie de LA CONDAMINE. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000, pp. 77-78.

¹⁵⁰ C. M. LA CONDAMINE, op. cit., pp. 76-77.

Capítulo 2 – A missão: pregar, orar, converter.

2.1. O carisma carmelitano.

Apesar do sucesso na instalação da empresa missionária carmelitana na Amazônia, as palavras do procurador da Companhia, ditas quando da distribuição dos distritos missionários nos fins do século XVII, faziam sentido: «os Religiosos do Carmo terão muita religião e virtude, mas não tem por instituto serem missionários».¹ A Ordem do Carmo não era conhecida por ter uma expressiva tradição missionária, seus religiosos eram mais habituados à vida claustral. A presença do Carmo no Maranhão demonstrava essa característica. A ordem teria levado quase um século para dar início a uma sistemática ação missionária, saindo dos seus conventos para fundar e administrar missões nos sertões amazônicos somente na última década dos seiscentos e sob ordem régia.²

Essa natureza da ordem é exposta pela própria regra, que em nenhum momento demonstra preocupação com o ofício apostólico, dedicando mais palavras à rotina claustral e à vida monástica.³ Segue um caminho diferente do estabelecido na regra franciscana,⁴ na qual existe uma preocupação com o ofício e a vida apostólica. A origem do clero carmelitano é eremítica e seu carisma contemplativo. A regra da ordem demonstra isso.

O mesmo pode ser percebido nas constituições da Ordem do Carmo.⁵ As maiores preocupações tratadas no texto das constituições referem-se à vida monástica, restringindo a liberdade de saída destes religiosos,⁶ seu contato com o mundo secular e

¹ BA, Cód. 50-V-35, fl. 372

² Sobre essa pouca expressividade do trabalho missionário carmelita nas missões, nos diz Isabel Sá: «Os carmelitas, teatinos e outras ordens religiosas mais pequenas (geralmente não portuguesas) chegaram aos territórios portugueses no século XVII, mas sua presença não era significativa quando comparada com os jesuítas, e as duas principais ordens mendicantes, os franciscanos e os dominicanos». Para a historiadora, a mobilidade das ordens mendicantes dava a estas vantagem sobre ordens monásticas em relação ao ofício missionário. Isabel de Guimarães Sá, «Estruturas Eclesiásticas e Acção Religiosa». In: Francisco BETHENCOURT & Diogo Ramada CURTO (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2007, pp. 272-273.

³ BN, Fundo Geral de Monografias, R. 24248 P.

⁴ Aldir CROCOLI, OFM (Org.). *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

⁵ ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 283.

⁶ Idem.

sua inserção no cotidiano daquele mundo,⁷ principalmente na aplicação dos sacramentos de responsabilidade do clero secular.⁸ Um quadro nada favorável à vida e à experiência missionária.

As crônicas e memórias escritas por historiadores carmelitas fazem pouca ou nenhuma referência às missões e ao trabalho missionário do Carmo Observante, enfatizando a ação no Grão-Pará e Maranhão. Frei Manoel de Sá, um dos cronistas portugueses mais importantes da Ordem do Carmo, reúne em seus escritos grande número de biografias sobre a ação carmelitana em Portugal e nas colônias, porém suas referências a uma ação missionária carmelitana são breves, destacando sempre o trabalho no Maranhão colonial.

Além disso, o frade cita algumas missões no Nordeste: a missão do Rio Real, e a missão da aldeia de Japarutuba, nas margens do rio São Francisco, ambas sob administração do convento da Bahia. A missão da Aldeia da Preguiça, sob responsabilidade do convento de Recife, da Aldeia do Seri, administrada pelo convento de Olinda, e a missão da «Bahia da Treyção», administrada pelo convento da vila de Goyana. Já a vigararia do Rio de Janeiro possuía a missão de Marviri, sob administração do convento da Vila de São Paulo.⁹ Também faz breve referência a dois missionários carmelitas portugueses, frei Sebastião da Conceição e frei Antônio da Purificação, mortos em 1591 em Argel, por «ódio» da «Santa Fé».¹⁰

Além de frei Manoel de Sá, não encontramos mais citações ou narrativas impressas sobre missões entre os índios conduzidas pelo Carmo Observante lusitano.¹¹ Essa pobreza de informações reforça o protesto do padre jesuíta de que não haveria de fato uma tradição missionária carmelitana. As missões no Estado do Brasil, citadas por frei Manoel, provavelmente serviriam ao sustento dos conventos que as administravam, não participando de uma ação missionária planejada e de maiores proporções.

⁷ Idem, pp. 19-22.

⁸ Idem, p. 29.

⁹ M. SÁ, «Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo», pp. 44-46.

¹⁰ M. SÁ, «Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal», pp. 356-357.

¹¹ A crônica sobre a presença carmelita na Ásia, mais especificamente na Mesopotâmia, cita também a presença de alguns membros lusitanos entre os missionários carmelitas na região. Frei Agathangelus de SANTA THEREZA. *Chronicle of events between the years 1623 and 1733 related to the settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia* (Tradução: Sir Herрман Gollancz). Oxford: Oxford University Press London, 1927.

Segundo o historiador carmelita frei Manoel Werners, «a vida de oração» era a «verdadeira Vida Carmelita». Ainda que a ordem não fosse exclusivamente contemplativa e alheia ao apostolado, seus maiores esforços eram dedicados à contemplação. Por conta dessa predileção, tensões diversas criaram-se quando o Carmo se via diante da obrigação de trabalhar com o cuidado e a salvação das almas.¹²

Werners referia-se à prática apostólica entre os cristãos. Se tal prática já causava tensão no seio da ordem, a vida como missionário entre o gentio das colônias mais distantes tornava-se ainda mais dificultosa e até mesmo improvável. David Sweet, por exemplo, acreditava que o perfil do religioso carmelita não permitiria à ordem criar um modelo eficaz de administração de missões, o que teria feito de seus aldeamentos mais instituições econômicas que missões catequéticas.¹³ Já Nádia Farage afirma não terem os carmelitas um projeto articulado para a administração das suas missões, tornando seus aldeamentos meros «centros de suprimento de mão-de-obra para os moradores», enquanto os frades se engajariam no comércio regional de escravos, envolvendo-se no tráfico clandestino.¹⁴

É importante lembrar que nesse período todas as ordens estavam envolvidas em casos de abuso e uso ilegal do trabalho compulsório indígena. Isso não quer dizer que não tivessem criado maneiras e projetos próprios para a instalação de suas missões nas conquistas. No caso carmelita, mesmo que não tenham ocorrido grandes inovações em seus métodos, atuaram de forma eficaz como missionários.

2.2. A Missão

Apesar das contrariedades em relação a uma possível prática missionária carmelita, a ordem alcançou considerável sucesso em seu trabalho na Amazônia setecentista. Em 1724, frei Manoel de Sá descreveu o distrito missionário carmelita no rio Negro

Tem ela (a Ordem do Carmo na colônia) missões em todo o Rio Negro, do Sertão dos Canarizes, e em todo Solimões. No Rio Negro tem as missões seguintes: uma na Aldeia dos Tarumás, outra na Aldeia dos Sarubapesenas;

¹² Segundo o historiador, a Ordem dos Carmelitas Descalços, capitaneados por Santa Tereza, não alimentavam conflitos entre ambos os modelos de vida. Pelo contrário, viam na missão apostólica uma obrigação necessária e vital. M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», pp. 45-48.

¹³ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 690.

¹⁴ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 33.

duas mais em outras duas aldeias da mesma nação. No Sertão dos Canarizes tem sete missões em diferentes aldeias dessa Nação e duas em outras tantas aldeias dos Carapizenas. No Sertão dos Solimões têm, em duas Aldeias, missões. Tem mais essa Vigararia o distrito de todo rio da Madeira e do Sertão dos Cambelás, em que tem fundado várias missões.¹⁵

As áreas de ação dos carmelitas já cobriam grandes extensões, indo do rio Negro até algumas das missões espanhola tomadas pelos portugueses, no Solimões. Em 1743, já haviam fundado ao menos 12 missões na região, com constante fluxo de descimento de índios, e partida dos aldeados para o trabalho na colônia.¹⁶ Segundo frei André Prat, historiador carmelita, essas missões «constavam de 26 povoações, sendo 3 villas, 9 logares e 14 aldeias», sendo os 14 aldeamentos administrados pelos frades «no temporal e espiritual», enquanto era provável que administrassem também as paróquias das vilas, já que pela distância e difícil acesso à região, era dificultosa a presença de padres seculares nessas paróquias.¹⁷

As missões carmelitanas na primeira metade dos setecentos dividiam-se entre os rios Negro e afluentes, Solimões e Madeira. No rio Negro as missões eram as de Nossa Senhora do Rosário dos Manaos, Santo Ângelo, Santo Eliseu de Mariuá, Santa Maria de Magdalena e Santo Elias do Jaú. Ainda na bacia deste rio encontrava-se a missão de Santo Alberto de Aracary (no rio Caburis) e Santa Rita dos Carajais (no rio Branco). No rio Solimões, estavam localizadas as missões de São Cristóvão, São Paulo de Olivença, Santa Tereza de Tefé, Santa Rosa de Lima e Santa Ana.¹⁸ (Figuras I e III)

Assim, no final da primeira metade dos setecentos, durante o auge da presença missionária na região, administravam mais missões que quase todas as outras ordens missionárias, ficando atrás somente dos jesuítas.

As missões serviam como ponta de lança para o avanço colonial nos sertões amazônicos, e como barreira ao avanço de outras nações européias e de nações indígenas inimigas, constituindo-se em verdadeira «instituição de fronteira», garantindo

¹⁵ M. SÁ, op.cit., 1724, p. 330. A região de missões do rio Madeira não era exclusiva dos carmelitas, havendo missões jesuíticas naquele distrito. O cronista também parece confundir a grafia dos nomes das sociedades indígenas aldeadas pelos missionários carmelitas: cambelá são os Cambeba (Omágua), enquanto Carapizena provavelmente devem ser Carapuna ou Aiquare.

¹⁶ D. 102, Canoas que despacharam para as missões do Carmo, 1743. In Marcio MEIRA (org.), *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993, pp. 86-87.

¹⁷ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp.34-35.

¹⁸ *Livro das Canoas*, op. cit., pp. 86-87; A. PRAT, op. cit., pp. 42-57; em 1751, Mendonça Furtado citava serem 15 as missões da Ordem do Carmo. M. C. MENDONÇA, «A Amazônia na Era Pombalina», Tomo I, p. 214.

assim a manutenção da presença portuguesa nas regiões mais distantes e de difícil acesso das conquistas.¹⁹

O caráter de «instituição de fronteira» nas missões amazônicas é forte nesse momento principalmente entre carmelitas e franciscanos de Santo Antônio. Os franciscanos antoninos possuíam suas missões na região conhecida como Cabo Norte, atual Estado do Amapá, objeto de disputas junto à França, que reivindicava o direito a uma parte daquele território.

No caso do distrito missionado pelos carmelitas, esta era uma região cuja defesa era ainda mais dificultosa. A ocupação ao longo do Solimões, de acordo com Hoornaert, «estava relacionada com a questão das fronteiras entre império espanhol e império português».²⁰ Hoornaert se refere à citada luta contra Samuel Fritz, descrita anteriormente, e que ao longo das primeiras décadas do século XVIII foi a principal fonte de preocupação para a coroa portuguesa e para os missionários do Carmo, no que se refere à região. Mas não foi a única.

Em 1750, o vigário geral carmelita, frei José da Madalena, visitador das missões do Carmo, avisava o governador sobre a forte presença holandesa na região do rio Branco, afluente do rio Negro. Segundo o padre, enquanto negociava o descimento de um grupo de índios, os holandeses revelaram-se, acompanhados de grande contingente de soldados, principalmente índios, além de cinco africanos. O grupamento descia o rio para comercializar com índios, mas também para fazer escravos. Sua presença era considerada uma ameaça ao «domínio» de Portugal na região e deveria prontamente ser combatida.²¹ A presença holandesa era vista como um problema aos domínios portugueses, ao longo das décadas seguintes, como mostrou Nádia Farage,²² porém sua presença poderia ser percebida com certa antecedência graças aos avanços dos missionários carmelitas.

Para além do papel de defesa, as missões também forneciam a principal força de trabalho da colônia naquele contexto. Nelas eram aldeados os índios que trabalhavam

¹⁹ C. BOXER, «A Igreja militante e a Expansão Ibérica», pp. 91-97; F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», p. 53.

²⁰ E. HOORNAERT, «As missões carmelitas na Amazônia», p. 165.

²¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 2993 (Ofício do Governador do Maranhão e Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão para o Secretário de Estado de Negócios do Reino e Mercês, Pedro da Mota e Silva. Pará, 11 de setembro de 1750); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 1932, D. 3075 (Carta do governador e Capitão General do Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado para D. José I. Pará, 13 de dezembro de 1751).

²² N. FARAGE, «As muralhas dos sertões».

na colheita das drogas do sertão, na plantação dos gêneros de primeira necessidade para o sustento da colônia, além de servirem como remeiros e escolta para transporte e comporem as forças militares de tropas de resgate e fortalezas. Segundo 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».²³

Os índios aldeados eram as colunas de sustento da colônia. Assim como em outros momentos do processo de colonização da América portuguesa, essa população não era utilizada somente pela força de trabalho, mas como povoadores, colonizadores a serviço da própria coroa portuguesa.²⁴ Este aspecto não foi diferente em outras regiões da colônia, principalmente naquelas em que a população escrava africana era pequena em relação à população indígena. Caso de São Paulo, por exemplo, onde, segundo John Monteiro, «a mão-de-obra indígena mostrou-se indispensável em todas as etapas da ocupação das terras pelos europeus e seus descendentes mestiços».²⁵

A importância da presença indígena influenciava a organização das missões, que eram distribuídas de forma a facilitar o descimento destes índios e seu aldeamento. Localizavam-se às margens de rios, em geral nas regiões de várzeas, áreas que ficavam alagadas durante parte do ano. Tal localização importava por vários motivos. Facilitava o acesso a recursos importantes como a água e a pesca, além da proximidade com terras mais férteis. Também facilitava o transporte através dos rios, feito principalmente em barcos nomeados «canoas», mais especificamente as «canoas de viagem», «burgantins» ou «brigantinas»²⁶. Essas canoas eram construídas em médio ou grande porte, carregando consigo até 50 pessoas, nos maiores transportes.

²³ B. PERRONE-MOISÉS, «Índios livres e Índios escravos», p. 118.

²⁴ Pedro PUNTONI. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão no Nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: Hucitee/Edusp/Fapesp, 2002, pp. 49-50. Isso não quer dizer que Portugal não tentasse povoar a colônia de outras maneiras, com migrantes vindos do reino. A entrada de açorianos, a presença de degredados e de migrantes de outras nações europeias mostra as formas variadas com que a coroa portuguesa tentou ocupar o Maranhão colonial. Sobre essas tentativas ver: A. C. R. REIS, «A Política de Portugal no Vale Amazônico», 1993; B. P. BERREDO, «Anais Históricos»; R. CHAMBOULEYRON, «Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial»; Rafael Chambouleyron. «Degredados, Açorianos e Migrantes: o povoamento português na região amazônica (século XVII)». In: José L.R. ALONSO e Rafael CHAMBOULEYRON (org.). *Trópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Ed. Açai/PPHIST/UFPA/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010, pp. 27-46.

²⁵ John. M. MONTEIRO. «Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na História de São Paulo». In: Paula PORTA (org.). *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 45.

²⁶ O padre jesuíta João Daniel e Charles-Marie de La Condamine descrevem a manufatura dessa embarcação, geralmente feita de angelim e com instrumentos de ferro, além de utilizar-se de velas para

As missões poderiam ser compostas de um ou mais povoados, havendo aldeamentos separados para abrigar povos antagonistas entre si, ou mesmo para melhor distribuir as populações aldeadas. Povoamentos de colonos próximos às missões e mesmo alguns adjacentes às mesmas (como citam frei Manoel da Esperança e frei Vitoriano Pimentel) eram frequentes, mas estes não poderiam misturar-se aos índios aldeados, ao menos não por lei, mais especificamente, pelo Regimento das Missões.²⁷

As populações dessas missões variavam constantemente, mas censos para esse período do século XVIII são raros, dificultando uma maior precisão sobre o número de índios aldeados. Também os constantes descimentos, as fugas de grupos inteiros e as diversas epidemias que atingiram a colônia na primeira metade dos setecentos contribuíram para essa inexatidão estatística.

Dessa forma, raras são as informações que nos chegam sobre o contingente populacional destes povoados. Uma exceção revela-se nos dados passados pelo vigário geral e provincial carmelita do Maranhão, frei Thomaz Jordão, em 1733, sobre os índios aldeados em três missões no rio Negro. O vigário geral, em visitação aquelas missões, constatou o sucesso de um missionário da região, frei Mathias de São Boaventura, que na missão de Santo Eliseu evangelizava 1.419 índios aldeados, Manaos em grande parte. Além disso, reconstruíra a missão de Santo Alberto de Aracary, destruída por uma epidemia de varíola, aldeando ali 368 almas e por fim, na de Santo Ângelo, 289.²⁸

A forma de construir as habitações e outros prédios dos povoados seguia um padrão. Em geral, as habitações eram distribuídas por família, com as paredes feitas em madeira ou reboco, cobertas com tetos de palha ou folhas de palmeira. Nessa mesma forma era erguida a moradia do missionário, por vezes tendo a casa construída com paredes rebocadas, e tetos de palha, ou nas maiores aldeias, telhas. As portas, feitas em madeira, na maioria dos casos não possuíam fechadura ou tranca.

As igrejas e capelas das missões também seguiam esse mesmo modelo. O altar era feito em madeira, sempre com um orago ou patrono da ordem – em geral, os profetas bíblicos Elias e Eliseu – ou uma imagem representando a devoção mariana

navegação, sendo maior e mais resistente que as canoas e embarcações utilizadas por índios e portugueses em outras regiões da colônia, ou mesmo pelas embarcações usadas pelos espanhóis. C.M. LA CONDAMINE, «Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas», p. 78; J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», vol. 2, pp. 47-56.

²⁷ *Regimento e Leys sobre as Missoens (...)*. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Manescal, 1724, p. 03.

²⁸ «Certificado do Vigário Provincial do Maranhão, Frei Thomaz Jordão, convento do Carmo do Pará, 7 de agosto de 1733». In: A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 88-89.

carmelita sobre o mesmo. Nas décadas de 1730 e 1740, as construções começaram a ser feitas em sua maioria de pedras, tijolos e paredes rebocadas, com tetos de palha sendo substituídos por telhas, tanto para habitações, quanto para as Igrejas, o que pode nos revelar um maior desenvolvimento econômico das missões carmelitas ao longo dessas décadas.²⁹ Percebe-se esse desenvolvimento, por exemplo, na construção de uma olaria, na missão de Santo Elias do Jaú, em 1741, por frei José da Madalena, destinada a fornecer o material necessário à construção de igrejas e casas nos aldeamentos daquela missão. Também serviria a todas as missões do rio Negro, onde os «missionários (...) poderão cuidar no aceio e segurança das suas residências e igrejas».³⁰

Em meio ao processo de constituição destas missões foi forjado um tipo de missionário carmelita, fruto do empirismo missionário da ordem na colônia, somado ao aprendizado com experiências e modelos propostos anteriormente, além das regras instituídas pela legislação indigenista portuguesa a partir do Regimento das Missões.

Nesse sentido, os carmelitas não diferenciavam a práxis missionária daquela consagrada em outras experiências. Começavam a aproximação a partir de missões móveis para o sertão, realizando o comércio e a troca de presentes, sendo este o passo inicial para convencer um determinado grupo indígena a mudar-se para o aldeamento. Essa prática já era preconizada por jesuítas no século XVI durante a ocupação do litoral. No Maranhão, já nos seiscentos, era utilizada como método de aproximação com os índios por inacianos e franciscanos.³¹ Sua efetividade comprovada provavelmente fez com que os carmelitas optassem por sua adoção sem maiores hesitações.³²

O jesuíta João Daniel a descreve com pormenores. O missionário seguia em missão volante até o grupo que se pretendia aldear, ou enviava um intermediador, em geral um português ou ameríndio que possuísse maior proximidade com aquele grupo e maior conhecimento da língua local. Após o contato feito, presentes eram distribuídos ao principal e seus filhos como demonstração das vantagens que poderiam possuir após

²⁹ A. PRAT., op. cit., pp. 59-64; C.M. LA CONDAMINE, «Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas», p. 76.

³⁰ «Certificado de frei Antônio do Araújo, Vigário Geral da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Vigararia e Missões do Estado do Maranhão sobre o trabalho de frei José da Madalena no sertão do rio Negro». In: A. PRAT, op. cit., p. 93.

³¹ O padre Felipe Bettendorf cita, por exemplo, a viagem do superior da Companhia em meados do século XVII, Pe. Manuel Nunes, a aldeia dos Guajajáras, onde «Ajuntou (...) os principais e índios que ia buscar, praticando e contentando-os com algumas dádivas que levava para lhes ganhar a vontade». J. F. BETTENDORF, «Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão», p. 82.

³² Segundo Prospero, «foran sobre todo las tropas móviles de los misioneros las que llevaron adelante los experimentos más importantes em la aculturación y en la conquista». A. PROSPERI, «El Concilio de Trento», p. 132.

o descimento.³³ Com a concordância do grupo em seguir para a missão, o descimento somente seria feito um ano depois, quando o próprio missionário retornasse à aldeia para guiar os futuros aldeados até a missão. Esse tempo era necessário para que as plantações que sustentariam os índios aldeados fossem preparadas e suas habitações construídas, trabalho feito por índios já aldeados.³⁴

Em geral, as missões ficavam entre quinze a vinte dias de distância das terras habitadas pelos índios que se desejava aldear, criando dificuldades para possíveis fugas, que ocorriam com frequência, principalmente quando estes grupos começavam a ser aplicados nos trabalhos necessários à manutenção da colônia.

A passagem do sertão à missão «representava um deslocamento não apenas no espaço, mas também de um horizonte sócio-cultural a outro»,³⁵ ou seja, as sociedades autóctones, reduzidas ao aldeamento, passavam por transformações em todos os âmbitos de sua vida e cotidiano. Essas mudanças ocorriam: pelo contato com outras culturas, por consequência das epidemias de que eram vítimas, pela imposição de um novo regime de trabalho e por novas formas de produção, pela interiorização de um novo aparato religioso e pelo reconhecimento de um novo status social, o de cristianizados e vassalos da coroa portuguesa.

A missão como espaço para essas transformações era constituída em uma estrutura paroquial. O missionário trabalhava a «cura das almas» como um pároco, herdando de forma similar a estrutura missionária utilizada desde o século XVI, em outras possessões coloniais. Esse método missionário fora aplicado, por exemplo, em Goa, onde, de acordo com Ângela Barreto Xavier, facilitaria a cristianização da população local «favorecendo a transição da conversão nominal para uma verdadeira conversão cultural».³⁶

³³ Além de vestimentas, os presentes mais valorizados, segundo Maria Regina Celestino, eram os instrumentos de ferro (M.R.C. ALMEIDA, «Metamorfoses Indígenas», p. 98), como descrito pelo testemunho de frei Vitoriano Pimentel, que ao longo de sua viagem no rio Solimões, presenteava os índios que encontrava com este tipo de instrumento. O frade também descobriu que aqueles grupos receberam anteriormente de portugueses (principalmente missionários) tais presentes. AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

³⁴ Segundo João Daniel, esse era o padrão seguido por todas as ordens missionárias, com pequenas variações ocorrendo de acordo com a experiência do missionário. J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», vol. I, pp. 60-61.

³⁵ J.M. MONTEIRO, «Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade», p. 48.

³⁶ A. B. XAVIER, «A Invenção de Goa», p. 168. Diferente do mundo europeu onde o missionário, ao fazer a missão, tratava sempre com o pároco local, no mundo indiano «o missionário era (...) o pároco». Idem, p. 204; ainda que, de acordo com Russel-Wood, a colonização portuguesa nas diversas regiões do império tenha se dado em formas diferenciadas, moldadas pelas realidades locais, e com a ocupação da colônia americana ocorrendo de forma mais agressiva e eficaz (A.J.R. RUSSEL-WOOD. «Padrões de

Era este formato que o jesuíta Antônio Vieira descrevia e exaltava em uma carta à coroa de 1660.³⁷ Seu principal objetivo era a almejada interiorização por parte do indígena do ordenamento social que se queria estabelecer. E na primeira metade do século XVIII possuía mais força por ser subsidiado pelo Regimento das Missões, o que garantia sua legitimidade e estabilidade jurídica diante dos possíveis ataques que pudesse sofrer por parte de moradores ou membros da administração local.

As missões dividiam-se em três formatos: as missões régias, as missões para o sustento da ordem – em geral próximas aos conventos e hospícios – e as missões de repartição, onde se encontravam os maiores contingentes populacionais indígenas. Os aldeados das missões régias trabalhavam diretamente a serviço do rei e da produção destinada ao reino. Era o caso, por exemplo, das missões franciscanas que mantinham o pesqueiro real no arquipélago do Marajó. As aldeias que mantinham os missionários em geral estavam próximas ou eram vizinhas a mosteiros e conventos.

As missões de repartição eram a principal fonte de fornecimento da força de trabalho indígena para a colônia. Delas saíam os remeiros e pilotos para as canoas, os soldados para as tropas, os trabalhadores para as lavouras dos campos e para a manutenção das cidades coloniais. A leva periódica de trabalhadores se dava de seis em seis meses no Pará e de quatro em quatro meses no Maranhão, de acordo com o período da colheita (principalmente das drogas do sertão). Ficavam cuidando das missões somente mulheres, crianças, e os velhos. Assim, também havia a preocupação de não deixar as missões totalmente desprovidas de trabalhadores homens, fato que acontecia com bastante frequência devido à constante demanda por mão-de-obra.

Ciro Flamarion Cardoso refere-se ao sistema de repartições na Amazônia setecentista como uma reminiscência das missões ibéricas em outras regiões da América, principalmente do *repartimiento* nas colônias hispânicas. Cardoso descreve esse sistema como «de utilização do trabalho indígena cuja lógica consistia em preservar a existência das comunidades indígenas sem privar os colonos da força de trabalho dos índios».³⁸ Certamente existem analogias entre o *repartimiento* espanhol e

Colonização no Império Português, 1400-1800». In: F. BETHENCOURT e D. R. CURTO, *A Expansão Marítima Portuguesa*, pp. 176-177), é possível observar similaridades e continuidades entre projetos e métodos de ocupação e povoamento das diferentes partes da conquista.

³⁷ Antônio VIEIRA. *Cópia de uma carta para El-Rei Nosso Senhor sobre as Missões do Ceará, do Maranhão, do Pará e do Rio Grande das Amazonas, escrita pelo Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Pregador de Sua Majestade e Superior dos religiosos da mesma Companhia naquela Conquista*. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, impressor Del-Rey Nosso Senhor, 1660.

³⁸ Ciro F. S. CARDOSO. *O trabalho na América Latina Colonial*. São Paulo: Ática, 1985, p. 89.

as repartições portuguesas, principalmente na disposição de seus componentes. Os índios eram isolados em comunidades ou missões, sendo supervisionados por um religioso missionário responsável pela administração material da aldeia e pelo bem espiritual dos aldeados. Estes serviriam periodicamente como trabalhadores aos colonos e ao projeto colonial.

É certo pensar em uma preocupação com a conservação destas comunidades indígenas, refletida no distanciamento em relação aos povoados brancos. Porém é importante definir que essa preocupação não mirava somente uma «preservação» dos povos. Afinal, povos de diferentes etnias eram aldeados juntos, sem muita distinção. O que se pretendia preservar era a missão, uma importante e lucrativa fonte de trabalhadores, além de um riquíssimo campo onde poderiam ser cultivados cristãos e vassalos para a coroa portuguesa, fazendo do processo de conversão importante base de sustentação do projeto colonial português.

2.3. O Missionário

O modelo de missionário esperado para o processo de catequese pode ser percebido através de regras institucionais criadas pela própria ordem. Um termo de aceitação de noviços para a ordem, de 1725, fornece informações sobre os principais critérios para a entrada de religiosos. Um questionário, indicado para o interrogatório de testemunhas, sobre o candidato, é revelador no sentido de apontar como principais preocupações os vínculos que este mesmo candidato possuísse, fossem sanguíneos, fossem sociais. Basicamente, reforçava a importância dos critérios de pureza de sangue para o religioso.

O inquiridor deveria questionar a testemunha sobre a origem do pretendente, dos pais, e avós do mesmo, principalmente se eram «cristãos velhos» e «limpos de sangue, sem raça de judeu, cristão novo, mouro, mulato, infiel ou de outra infecta nação»; sobre a legitimidade da ascendência do pretendente sobre estes parentes; se possuía alguma possível inimizade com os mesmos; e se era honesto ou possuía alguma pena ou condenação aplicada pelo Santo Ofício.³⁹

Essa era a investigação recorrente sobre a vida do pretendente ao hábito carmelita. Havia uma forte preocupação com a naturalidade do pretendente, sua

³⁹ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Província do Carmo, mç. 32 (Documentos Diversos, 1596-1790), *Regras*, Lisboa Ocidental, 14 de maior de 1725.

linhagem, se era filho legítimo, descendente de cristãos velhos e sem nenhuma ocorrência que pudesse incriminá-lo junto ao Santo Ofício. O cuidado quanto à «pureza de sangue» não era exclusividade da Ordem do Carmo. Desde os séculos XV e principalmente XVI a Igreja já buscava proteger seus quadros do sangue «contaminado». Na península ibérica, a maior preocupação era referente a judeus e islâmicos convertidos ao cristianismo e seus descendentes. Já nas colônias, as discussões davam-se em torno da entrada ou não de nativos – povos locais, nascidos de pais europeus e mestiços – nas hostes clericais, principalmente das ordens e congregações religiosas.

Ocorria por parte de determinadas ordens, como jesuítas e franciscanos, uma maior flexibilidade e aceitação com a entrada de convertidos e cristãos novos gerando divisões de opinião e conflitos no interior dessas agremiações. Já quanto à entrada de nativos das colônias, tanto a Companhia quanto os franciscanos e carmelitas criavam barreiras mais resistentes, e restrições de acordo com a região. Por outro lado, dominicanos e jerônimos impunham ainda mais dificuldades à entrada de não-europeus em suas fileiras.⁴⁰ Todas utilizavam a inquirição de *genere* como principal ferramenta para revelar a ascendência e as relações de sangue do noviço. Nesse interrogatório, aparecia uma maior ou menor preocupação com o tema.⁴¹ No caso da Ordem do Carmo, o interrogatório revela-se estritamente atrelado à proteção contra a entrada de membros de «infecta nação».

Apesar disso, ainda que não aceitasse a entrada de índios como frades carmelitas, aceitava sem maiores problemas a formação de um clero nativo, desde que formado por filhos de portugueses. É o caso de frei Inácio da Conceição, natural do Pará, que também acumulou cargos na Província do Carmo no Maranhão e Grão-Pará, como lente de teologia e Prior do convento de Belém em 1728, vigário em 1730 e vigário geral em 1732.⁴² Outro caso é o de Frei Pedro da Natividade, paraense,

⁴⁰ C. R. BOXER, «O Império Marítimo Português», pp. 262-285; José de FIGUEROA-RÊGO. «A honra por um fio»: os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, pp. 71-108.

⁴¹ FIGUEROA-RÊGO, op. cit., p. 24 e pp. 71-108. O caso dos jesuítas é exemplar: já em meados do século XVI, a Companhia possuía maior flexibilidade com cristãos novos, aceitando muitos entre suas fileiras, e dando pouca atenção a matéria durante os interrogatórios dos noviços. Essa tolerância era vista como um problema, gerando uma facção segregacionista no seio da ordem. Giuseppe MARCOCCI. «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI». In: *Revista da História das Idéias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. 25, 2004, pp. 254-255.

⁴² A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 248-249; Diogo Barbosa MACHADO. *Bibliotheca Lusitana, histórica, crítica e cronológica na qual se compreende a*

professou no Maranhão, e foi lente de Teologia e Filosofia, no convento de São Luiz. Além disso, foi Procurador das Missões e prior do convento de Belém.⁴³

Além das exigências sobre pureza de sangue para pertencimento ao Carmo, até o final da década de 1720, não ocorreu um esforço dos carmelitas para padronização do perfil missionário na região, não existindo um perfil definido do que se esperava de um missionário carmelita. Os anos iniciais dos setecentos concentraram-se na implantação das missões, enquanto os anos seguintes no fortalecimento das mesmas diante das diversas dificuldades que se apresentavam.

Esse mesmo período apresentou uma intensa disputa entre as diversas ordens e congregações missionárias, os colonos, e os governadores, principalmente Cristóvão da Costa Freire, governador do Estado entre os anos de 1707 e 1718, e Alexandre de Sousa Freire, governador entre os anos 1728 e 1732, que intensificaram o resgate de índios nos sertões para utilizá-los como escravos, apoiando para tanto muitos ataques ilegais a aldeamentos missionários.⁴⁴

Nesse contexto foram feitas muitas queixas contra o clero missionário de modo geral, e contra os carmelitas em particular, principalmente em relação a seu comportamento como missionários junto aos índios aldeados. Independente da sua veracidade, essas críticas surtiram efeito, com a coroa portuguesa ordenando aos superiores das instituições missionárias que cuidassem dos religiosos considerados problemáticos.⁴⁵

A resposta carmelita veio em 1728, com a instituição de atas ordenadas pelo vigário provincial do Maranhão, frei Inácio da Conceição, que organizavam a ação

notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da graça até o tempo presente. Lisboa: Oficina de Inácio Antônio Rodrigues, Tomo II, 1747, p. 535.

⁴³ A. PRAT, op. cit., p. 268.

⁴⁴ Para trabalhos mais detalhados sobre as outras ordens neste período, ver: A. C. F. REIS, «A Conquista Espiritual da Amazônia», 1997; D. A. RAIOL. «A Catequese de índios no Pará», pp. 117-183; E. HOORNAERT, op. cit., 1992; E. HOORNAERT, «Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais»; F. MATOS, «Os "Frades del Rei" nos sertões amazônicos»; J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará»; J. HEMMING, «Ouro Vermelho»; M. A. AMORIM, «A Missionação Franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão»; R. Z. CARVALHO JUNIOR, «Espíritos Inquietos e Orgulhosos»; S. LEITE, «História da Companhia de Jesus no Brasil», Tomo IV; Venâncio WILLEKE (OFM). *Missões Franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

⁴⁵ Algumas cartas régias dão indicativos dessas acusações, apontando que os missionários de forma geral, e os frades carmelitas e mercedários mais especificamente, utilizavam índios como bem lhes convinha («Para o governador do Maranhão. Porque se manda tirar os índios a alguns religiosos que deles se serviam como escravos. Lisboa, 13 de abril de 1723». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., p. 192) enquanto não cediam os índios trabalhadores necessários à manutenção da colônia e ao sustento dos moradores («Sobre se lhes ordenar [aos superiores das missões] façam com que seus súditos deem aos Moradores desse Estado os Índios que por ordem do Governador lhes manda dar. Lisboa, 18 de fevereiro de 1724». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., p. 197).

missionária da ordem.⁴⁶ Na introdução das atas, o superior carmelita expunha o seu caráter de reação às justas críticas recebidas:

Porquanto a experiência nos tem mostrado, que a causa das justas e repetidas queixas, que contra o procedimento de nossos missionários têm havido, são os temporais interesses que tratão por meio de seculares, em negócios ilícitos ao Estado, que profissão e totalmente alheios ao emprego de Pastores e Ministros Evangélicos; e que esta mesma ambição com que os ditos Missionários procuram utilizar-se, é também causa, porque em muitas Aldeias vivem os índios batizados em tão pouca Cristandade que não se Confessam nem desobrigam da Quaresma, e os novamente descidos dos matos para as Aldeias, passam anos e anos e morrem sem receber o Batismo, tudo por incúria e negligência dos missionários, que devendo aplicar todo o seu disvelo em administrar aos Indios Batizados o espiritual pasto da Doutrina e dos Sacramentos, e com igual cuidado instruir e catequizar aos Pagãos no conhecimento da Lei de Deus e da Fé de Cristo, despidos de todo zelo da salvação das almas, só tratam dos lucros que adquirem com o trabalho corporal dos mesmos índios.⁴⁷

A preocupação em moralizar o missionário e tornar eficaz o seu trabalho mostra-se ao longo de todo o documento. A primeira medida era referente ao trajar e ao modo de portar-se do missionário. Este deveria sempre portar o hábito negro, coberto por túnicas ou capas brancas, cosidas com linho, sinal de pureza e devoção mariana.⁴⁸ Essas vestes serviriam tanto como traje «para a edificação dos índios» quanto para «se amortalharem» no caso de falecimento nas missões. (Figura IV)

Eram impedidos de andar «sem o hábito religioso, passeando pelas aldeias com gabardos ou casacões de cores proibidos pelos religiosos», devendo sempre portar o hábito.⁴⁹ Essas recomendações demonstravam uma preocupação com o tradicional vestir carmelita e o porte moral daquele religioso, possivelmente pelos excessos cometidos por muitos clérigos, excessos estes reconhecidos por frei Inácio da Conceição. Por outro lado, revela uma preocupação maior com as depreciações que os missionários vinham sofrendo por parte de alguns setores da sociedade. Os detratores das ordens religiosas aproveitavam do comportamento moralmente condenável de

⁴⁶ O documento é citado na íntegra por frei André Prat. A. PRAT, op. cit., pp. 97-103. Frei Manoel Werners publica o mesmo documento, porém de maneira incompleta sem citar o título, referência, ou especificar melhor a data, citando somente o ano do mesmo. Também omite em grande parte as referências ao contexto, principalmente as críticas sofridas pela Ordem no período. M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», pp. 238-240.

⁴⁷ «Atas de frei Inácio da Conceição, Belém, 16 de outubro de 1728». In: A. PRAT, op. cit., p. 98.

⁴⁸ ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 283, pp. 34-35.

⁴⁹ A. PRAT, op. cit., p. 99.

alguns missionários nos aldeamentos para desmoralizá-los perante a administração régia.

A oposição entre colonos e missionários foi frequente durante a primeira metade do século XVIII. Essa tensão refletiu-se diversas vezes na ata, revelando apreensão com a presença de colonos nas missões. Desta forma, reforçando o que já fora instituído pelo Regimento das Missões décadas antes, proibiu-se a permanência de «seculares» nos aldeamentos por se reconhecer os problemas que a presença dos mesmos acarretava. A exceção ocorria quando os colonos serviam para «evitar-lhes [aos missionários] alguma traição que os Índios lhe possam fazer», ou seja, para reprimir revoltas ou levantes de índios aldeados, caçar índios fugitivos e combater os índios inimigos.⁵⁰

Apesar das restrições impostas, não era difícil encontrar não-índios nas missões, junto aos missionários, exercendo atividades como auxiliares, guias, ou intérpretes. La Condamine, em sua narrativa sobre a viagem ao rio Amazonas, diz que ao aproximar-se da missão carmelita de São Paulo, fora recepcionado por um «guia português», a serviço do missionário administrador daquela missão, consciente de sua chegada.⁵¹

Já em uma carta de 1735, um morador chamado João do Couto, ao encontrar-se em uma missão carmelita no rio Negro, tratara com um português chamado Manuel Rodrigues, um «auxiliar» de frei José da Madalena, o missionário responsável. Segundo Couto, este auxiliar era responsável, na ausência do carmelita, pela administração da missão, e era com o mesmo Manuel Rodrigues que tratava sobre a cessão de índios intérpretes para auxiliá-lo em um descimento que pretendia fazer.⁵²

Esses homens poderiam ser moradores de povoados locais. Também poderia ser o que Sweet chamou «*transfrontiersmen*», cuja melhor tradução seria sertanista ou tansfronteiriços. Estes homens da fronteira poderiam ser aventureiros, fugitivos da justiça, desertores, que viviam nos sertões, viajando de povoado em povoado, procurando por trabalho ou buscando lucrar com o comércio de escravos. Eram utilizados por missionários como canoeiros, trabalhadores, e soldados. Além de se

⁵⁰ *Regimento e Leys sobre as Missoens(...)*. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Manescal, 1724, pp. 3-4.

⁵¹ C.M. LA CONDAMINE, «Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas», p. 76.

⁵² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 19, D. 1799 (Requerimento do Procurador das Missões da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, frei Inácio de Santa Ana Seabra para o presidente e reverendíssimos deputados da Junta das Missões, ant. 1736, 3 de novembro, anexos).

misturarem com os religiosos, também se aliavam aos índios, principalmente os que guerreavam em busca de mais escravos.⁵³ No entanto, apesar de trabalharem com os missionários, veremos que estes homens também eram fontes de muitas adversidades.

Junto à presença de homens brancos, razão de problemas constantes para os missionários, outra preocupação presente nas atas eram as ações de nações indígenas inimigas. Além de permitir a assistência de soldados para combatê-los, o missionário deveria evitar a exposição do Santíssimo Sacramento nas igrejas das missões, «por serem situadas em partes ermas e desertas e estarem outrossim expostas a qualquer invasão de gentio bárbaro».

As atas também restringiam o contato do missionário com mulheres, limitando a presença feminina nas moradias do missionário. Apesar do papel importante que teria na manutenção da missão, a mulher era vista como um elemento perigoso à integridade moral do sacerdote. Mesmo que este fosse responsável por sua catequização, não lhes era permitido uma maior proximidade «porque semelhantes introduções e familiaridades tem dado ocasião a graves escândalos».⁵⁴ A presença de mulheres na habitação religiosa não era uma preocupação ligada somente ao ofício missionário. As constituições da ordem já proibiam uma maior proximidade, colocando a presença feminina como ameaça à reclusão e aos votos do religioso.⁵⁵ No caso do missionário, por estarem fora de seus conventos e morando junto aos índios catequéticos, não havia como evitar certa proximidade e convívio com mulheres aldeadas. Assim, o que se tentava era a restrição a uma convivência mais íntima, impedindo que índias fossem utilizadas por missionários como cozinheiras em suas habitações, ou que fossem acompanhando o religioso em viagens longas.

O trabalho da educação do índio aldeado e de sua cristianização ocupava papel central no dever missionário descrito pelo vigário geral. Os missionários deveriam diariamente praticar a doutrina com seus aldeados, catequizando-os ao mesmo tempo em que lhes ensinavam a língua portuguesa. Tanto a prática da doutrina quanto o ensino da língua eram ferramentas que faziam parte do processo de inserção do indígena na sociedade colonial. O caso do ensino da língua portuguesa é bastante problemático. Ainda que se insistisse em sua introdução e em seu aprendizado pelos índios, havia grande dificuldade na sua implantação. Para superar essas dificuldades, os missionários

⁵³ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 648.

⁵⁴ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 100.

⁵⁵ ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 283, p. 10.

utilizavam a língua geral amazônica – ou língua geral setentrional – como principal forma de comunicação para aproximação, no processo de catequese e no convívio cotidiano com os índios.⁵⁶ Isso fazia com que o uso da língua geral fosse método indispensável do apostolado.

Novamente o reflexo de experiências anteriores aparece para a ação missionária na região. Bernand e Gruzinski afirmam para o México quinhentista que «o conhecimento das línguas indígenas surgiu como um conhecimento prévio indispensável, indissociável das gentes».⁵⁷ A situação da Amazônia setecentista era bastante similar.

A coroa portuguesa reconhecia a eficácia do uso da língua geral, ainda que insistisse no ensino do português. Em uma série de ordens régias aos superiores das ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará, ordenava

(...) que os Missionários que houverem de por nas Aldeias que lhe estão entregues sejam muito práticos na língua dos Índios que houverem de missionarem como fazem os Padres da Companhia de Jesus; porque não sendo cientes na dita língua todo o trabalho que tiverem em as doutrinarem será inútil e sem fruto e que depois de estarem capacitados na verdadeira fé lhe ordenem ponham todo cuidado em que os ditos Índios saibam a Língua Portuguesa porque assim mais facilmente recebam com mais conhecimento a nossa religião.⁵⁸

O uso da língua geral, além de facilitar a convivência e o aprendizado, possivelmente facilitaria também outro importante momento do processo de catequese: a confissão. Sobre o sacramento da penitência, era o dever dos missionários ensinar nos domingos e dias santos, dias em que obrigatoriamente todos os membros da comunidade deveriam apresentar-se à doutrina. O discurso sobre a confissão abrangia seu significado, seu fim, e o sigilo ao qual o confessor obrigatoriamente se submetia. As atas não fazem nenhuma restrição sobre em que língua a confissão deveria realizar-se –

⁵⁶ A língua geral amazônica foi um ramo do tupi antigo, que se tornou um ramo linguístico a partir do século XVII, quando se afastou da língua geral paulista. Eduardo de Almeida NAVARRO. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, p. 537; chegou a ser a língua dominante nas capitâneas do Pará e de São José do Rio Negro, na segunda metade do XVIII. *Diccionario da Língua Geral do Brasil que se fala em todas as vilas, lugares e aldeias desse vastíssimo Estado*. Pará: manuscrito, 1771. In: bdigital.sib.uc.pt/bg3/UCBG-Ms-81/UCBG-Ms-81_item1/P17.html.

⁵⁷ Carmen BERNAND & Serge GRUZINSKI. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 420.

⁵⁸ «Para o Governador do Maranhão. Em que lhe recomenda que os Missionários que se houverem de por nas aldeias sejam práticos na Língua dos Índios. Lisboa, 2 de dezembro de 1722». In: *LGM, 2.ª Parte*, op. cit., pp. 189-190.

apesar de reforçarem a prática da língua portuguesa – mas é possível que fosse feita tanto em português quanto na língua geral, de acordo com o confitente.

Outro importante sacramento, o batismo, não poderia ser concedido sem que antes o pretendente abandonasse «todos os erros do gentilismo», ou seja, abdicasse de todas as crenças e práticas que tivesse na vida anterior à vida no aldeamento.⁵⁹ Para tanto, os catequéticos deveriam ser «bem instruídos nos artigos e dogmas» da «Santa Fé». É importante perceber que não era necessária somente a formação religiosa para a conversão dos aldeados. O batismo nesse caso servia como porta de entrada, o primeiro passo à sociedade colonial e a possíveis vantagens que a mesma pudesse oferecer a esses índios. O preço para alcançar esse novo mundo era abandonar seu modo de vida anterior.

Adriano Prosperi cita a transformação no longo prazo da aplicação desse sacramento. Enquanto no século XVI eram praticados batismos em massa, com resultados efêmeros nas colônias ibéricas, durante os séculos seguintes essas práticas foram se alterando para «una línea diferente de comportamiento que ligaba el bautismo a la catequesis e insistia en un ritual uniforme y completo».⁶⁰ Dessa forma, a aplicação do batismo já não bastava para cristianizar o índio, tornando-se um processo mais demorado. Adaptação importante, se considerada a dificuldade de conversão das nações indígenas.

O missionário não deveria, portanto, ausentar-se da missão, a não ser para confessar-se ou em caso de doença grave, quando poderia buscar o convento mais próximo para se tratar. A presença dos missionários nas missões era uma obrigação para a manutenção constante da catequese e do processo de interiorização da moral cristã. Também era uma garantia da integridade da aldeia, já que, nas ausências de religiosos, fugas e rebeliões aconteciam com bastante frequência.

Por fim, buscava-se impedir que os índios fossem tratados como escravos pelos missionários. Ao mesmo tempo em que se proibia que os missionários tomassem posse da produção das missões, também lhes impedia de «vender» os aldeados como escravos a qualquer branco que por ventura quisesse comprá-los. Essa preocupação é um indício de existirem missionários carmelitas a explorar o trabalho dos índios que pretendiam catequizar. Mais do que isso, talvez chegassem a comercializá-los como “peças”, ou seja, como escravos. Não se tratava de um excesso exclusivo dos

⁵⁹ M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», p. 240.

⁶⁰ A. PROSPERI, «El Concilio de Trento», p. 118.

carmelitas, pois comércios escusos feitos por missionários eram práticas generalizadas entre as outras ordens: franciscanos, jesuítas e mercedários.

Em geral, para se contrapor ao argumento de que praticavam tal comércio para enriquecimento, os missionários afirmavam que ele serviria à manutenção das missões, já que os recursos recebidos da coroa não seriam o suficiente para tanto. Ainda assim, houve preocupação por parte dos superiores das ordens missionárias de tentar interromper ou impedir as práticas de comércio ilícitas de drogas do sertão e de venda de escravos índios.

Além das atas, outro momento determinante para organizar a missionação carmelita foi a instituição de um procurador geral para as missões da Ordem do Carmo, que administraria as missões carmelitas na mesma forma como ocorria com as missões jesuíticas. O primeiro procurador geral é nomeado no final da década de 1720.⁶¹ Em geral eram escolhidos para o cargo religiosos com experiências missionária e administrativa em relação à vigararia do Maranhão. Também deveriam ter um histórico impecável em termos de comportamento moral. Esperava-se que este religioso «atenda mais ao aumento e crédito das missões (...) que pelos interesses e conveniência particular».⁶²

Era a este procurador que respondiam todos os missionários carmelitas diretamente e, caso houvesse a necessidade de recorrer à Junta das Missões, ele era o responsável por fazê-lo. Por outro lado, apesar de ser o principal supervisor da administração das missões da ordem, o procurador não recebia nada da produção dessas missões sem a presença dos padres clavários,⁶³ responsáveis por auxiliá-lo para a averiguação da produção das missões, para que houvesse o maior número possível de religiosos quando essa fiscalização ocorresse.⁶⁴ Para a coroa, a centralização

⁶¹ Não há nomes nem citações a estes primeiros procuradores carmelitas, mas são citados em ordem régia para os mercedários pela importância que representavam para as missões de maneira geral, e pela urgente necessidade em que os padres mercedários precisavam eleger um procurador para suas missões. «Carta do rei D. João V para o Comissário dos Religiosos de Nossa Senhora das Mercês no Maranhão. Se manda regular aos missionários das Mercês pelos da Companhia. Lisboa Ocidental, 17 de agosto de 1730». In: *LGM*, 2ª. Parte, op. cit., p. 249.

⁶² Dentro deste perfil encaixava-se frei André da Piedade, eleito em 1737. «Ofício de frei Antônio de Araújo, Vigário Provincial de Nossa Senhora do Carmo do Maranhão e Grão-Pará, justificando a escolha de frei André da Piedade como procurador geral das Missões carmelitas. Convento da cidade de St.ª Maria de Belém do Grão-Pará, 21 de outubro de 1737». In: A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 105-106.

⁶³ Padres tesoureiros nos conventos carmelitas, responsáveis pelas contas da comunidade. Raphael BLUTEAU. *Dicionário da Língua Portuguesa (Recopilado por Antônio de Moraes Silva)*. Lisboa: Typographia Lacerdina, Tomo Primeiro, 1813, pp. 403-404.

⁶⁴ A. PRAT, op. cit., p. 102.

administrativa das missões a partir do procurador geral evitava as «desordens» das quais muitas queixas surgiram entre as décadas de 1710 e 1720.⁶⁵

Podemos observar a prática do exercício missionário através de dois documentos publicados por frei André Prat, referentes a missionários carmelitas. O primeiro é um atestado de 1741, de frei Antônio de Araújo, provincial do Carmo maranhense, sobre Frei José da Madalena, missionário no rio Negro, na missão de Santo Elias do Jaú. Frei Madalena era missionário havia mais de 18 anos, um longo período de carreira. Ali, como citamos anteriormente, fez crescer a missão, construindo igreja e casas telhadas além da famigerada olaria. Era considerado um dos missionários mais respeitados entre os carmelitas.⁶⁶

Foi missionário em diversas missões, a exemplo de Mariuá, Santo Alberto de Aracary, Santo Ângelo e Santo Elias dos Turumazes, onde trabalhou por pelo menos 8 anos. Transferiu a missão de Santo Elias para a boca do rio Jaú, pelo fato dos aldeados adoecerem com frequência no local anterior e para tratar dos problemas causados pelo capitão e pelos soldados da fortaleza do rio Negro que, assim como as tropas que por ali passavam, eram responsáveis por «desordens» nos povoados indígenas próximos. A experiência de frei José da Madalena como missionário foi sua principal arma contra aqueles oponentes e sem ela, «não venceria os embaraços com que pretenderam impedir a dita mudança».⁶⁷

A rotina do frade com os aldeados se revezava entre a educação e as práticas catequéticas. Pela manhã praticava a doutrina católica, enquanto à tarde, educava os aldeados na igreja, o que incluía o ensino da língua portuguesa. Utilizava-se do canto com frequência, pois «todos os dias de manhã e de tarde se frequenta e ensina na Igreja, donde indispensavelmente se canta o terço a N. S., além de outras muitas devoções que nela exercitam e cantam os seus Aldeados». Já aos «sábados, domingos e dias santos», fazia também com que os catecúmenos cantassem no decorrer da missa.⁶⁸

Durante a semana santa juntava os missionários do distrito «para ali receberem a absolvição geral da Ordem e assistirem aos Ofícios Divinos (...) com geral edificação de todos os brancos e índios que assistem e presenciam as funções da Semana Santa». É

⁶⁵ LGM, 2ª. Parte, op. cit., p. 249.

⁶⁶ A. PRAT, op. cit., pp. 92-95.

⁶⁷ A. PRAT, op. cit., p. 93; não há referência sobre o motivo da objeção que os militares faziam à presença do frade, mas David Sweet diz ser provável que o povoado próximo servisse como «fonte de trabalho e mulheres» aos militares da fortaleza, gerando a oposição à presença do missionário. D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 649.

⁶⁸ A. PRAT, op. cit., p. 94.

provável que os índios fossem os aldeados, enquanto os brancos fossem os soldados da fortaleza, além de moradores de povoados locais. Segue a descrição também da celebração do dia da Virgem do Carmo:

E no dia de Nossa Mãe Sr.^a faz também ajuntar os mesmos missionários na Missão de Nossa Senhora do Carmo do Camará, para lhes conferir o mesmo benefício da absolvição geral e solenizarem sua festa com Sermão e Missa cantada; com cujas funções, não deixa de fazer grandes despesas; porque além dos jantares que dá nos ditos dias aos religiosos e a seus aldeanos, em quinta feira maior, veste 12 índios, a quem lava os pés no mesmo dia, e inculcando em todas as referidas ações, o grande zelo e fervor que tem nas coisas de Deus.⁶⁹

É notória a relativa riqueza da missão de frei Madalena, exposta pelas «grandes despesas» que a missão constantemente gerava. Da mesma forma, é possível perceber a frequente preocupação do religioso em manter seus aldeados em uma rotina de acordo com a doutrina católica e práticas civilizacionais.

Outro caso interessante é relatado no atestado de frei Francisco de Santo Elias, vigário provincial carmelita na década de 40 do século XVIII, em favor de frei Domingos de Santa Tereza, missionário no rio Solimões.⁷⁰ Nomeado para a missão de São Paulo dos Cambebas – São Paulo de Olivença – em 1734, frei Domingos deparou-se com severas dificuldades para seu trabalho. A missão para a qual fora nomeado era a mais longínqua das missões carmelitas, encontrando-se próxima as missões jesuítas espanholas. Além da distância e da presença jesuíta, o carmelita também deveria enfrentar a situação em que a missão se encontrava, sem missionário desde 1733, em ruínas, com poucos aldeados.⁷¹

Segundo o atestado, o frade carmelita foi bem-sucedido na reestruturação da missão. Conseguiu trazer de volta grande parte dos antigos índios aldeados, que retornaram às suas aldeias, após longo tempo de ausência de missionários. Construiu casas «de sobrado» para habitação dos índios aldeados e reformou a velha igreja da missão

acabada com a perfeição e grandeza que permitem aqueles sertões, com sua pia batismal, retábulo, tribuna, altar e banquetas, com parte principal para a realização e direção das obras a grande inteligência e caridade do missionário,

⁶⁹ A. PRAT, op. cit., p. 95.

⁷⁰ Outro documento citado por Manoel Werners, na mesma condição do anterior. M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», pp. 240-245.

⁷¹ De acordo com David Sweet, o missionário tinha sido frei Salvador do Monte Carmelo, e foi recolhido por acusações de mau comportamento e analfabetismo, feitas por um jesuíta espanhol e trazidas por Belchior Mendes de Moraes, cabo de tropa, ao governador José da Serra. D. SWEET, op. cit., 675.

que delineou e trabalhou nelas, e pelos anos adiante, foi ornando e paramentando a igreja com aquele asseio e grandeza com que de presente se acha. Mandou vir de Portugal à sua custa, a prodigiosa imagem de vulto de nossa Mãe Santíssima e Senhora do Carmo, que colocou na capela-mor, debaixo de um docel, colocando juntamente de parte do Evangelho a imagem de São Paulo, Padroeiro da Missão, e da Epístola a da Santa Efigênia, ambas de vulto, com a sua lâmpada à Romana.⁷²

A produção e os ganhos da missão certamente permitiam a frei Domingos os gastos com as ricas ornamentações da igreja e a construção das casas. Mais um sinal da prosperidade das missões carmelitas naquela década. Nesse aldeamento conseguiu reunir, segundo frei Francisco de Santo Elias, 400 índios. Frei Domingos também fundou um novo aldeamento, chamado «São José dos Tucunas», onde, de forma similar a outras missões carmelitas, foram reunidos 300 índios entre Tucuna, Maienina e Tomana, etnias consideradas hostis aos portugueses.

O doutrinamento nas missões começava logo pela manhã, com três sessões: uma ao amanhecer, outra pela tarde e a última à noite, depois do jantar, diariamente. Também diariamente assistiam missa à tarde, onde «cantavam o terço a Nossa Senhora».⁷³ Além da instrução diária, aos domingos e feriados, realizavam procissões antes das missas, acompanhadas de ladainhas e antífonas cantadas pelos mesmos aldeados. Nas missas se seguia o formalismo litúrgico, inserindo-se os índios nesse formalismo, não só através das canções que executavam como pelas vestes próprias utilizadas para a ocasião.

As cerimônias fúnebres eram igualmente permeadas desse formalismo. O corpo do morto, acompanhado pela procissão, em «forma de irmandade», seguia até a sepultura. Durante o sepultamento, o coro indígena cantava o *Memento Mei Deus* e *Subvenite Sancte Dei*. Sufrágios eram concedidos à alma do morto durante oito dias, com três missas ao longo desses dias. Todas as segundas-feiras do ano, os aldeados faziam procissão pelas almas dos mortos, segundo o vigário carmelita, de forma similar às procissões realizadas em conventos portugueses.

A música e o canto foram ferramentas importantes no processo de catequese e aprendizado. Da mesma forma que frei Domingos e frei José da Madalena, outros missionários carmelitas faziam uso desses instrumentos.

João Daniel cita o intenso uso desses artifícios pelos jesuítas espanhóis que missionavam no Solimões, pois «como sabem que os índios se levam muito e se atraem

⁷² M. M. WERNERS, op. cit., pp. 241-242.

⁷³ M. M. WERNERS, op. cit., p. 241.

com músicas, e instrumentos músicos, ensinam esta arte aos meninos, e a usam ainda quando adultos».⁷⁴ Quanto aos carmelitas, segundo Arthur Cezar Ferreira Reis, possuíam, em Tefé, centro administrativo das missões do rio Solimões, uma orquestra cujos instrumentos foram manufaturados pelos índios aldeados. O mesmo vale para Mariuá, sede das missões do Rio Negro, cuja igreja local tinha um coro formado por índios, e que se apresentou na recepção a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, durante sua chegada em 1751.⁷⁵

A mulher, apesar de ser vista como um perigo ao missionário, cumpria um importante papel nesse contexto. Os homens ausentavam-se do aldeamento durante longos períodos para trabalhar em lavouras ou servir nas canoas e nas tropas de resgate. Isso fazia com que as mulheres fossem as principais responsáveis pela manutenção doméstica das aldeias. Com isso eram elas que aprendiam o ofício do canto. Sobre esse aspecto do trabalho missionário, João Daniel diz

Um missionário português carmelita, por segurar o trabalho do ensino sem o receio de se ausentarem os músicos mandava ensinar e industrializar em lugar dos meninos as meninas; e escolhendo para isso as mais sonoras, serviam, cantavam e oficiavam os divinos ofícios, com o fazem as freiras nos seus conventos, e na verdade só deste modo se poderia conservar nas missões portuguesas a música, que nos índios é perdida, só isentando-os do serviço dos brancos, e tirando-lhe o remo das mãos, como bem respondeu um missionário português a um governador que sobre este ponto o consultava.⁷⁶

De acordo com o jesuíta, a constante ausência de homens nas missões tornava mulheres e crianças os principais protagonistas do processo catequético. A necessidade dessa ausência ocorria por estes homens serem necessários na composição das forças militares da colônia e nos diversos serviços à sua manutenção, passando meses, e em alguns casos, anos distantes do aldeamento.⁷⁷ Era provável então que nas mulheres e crianças fossem concentrados os esforços para a conversão.⁷⁸

⁷⁴ J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», p. 95.

⁷⁵ A. C. F. REIS, «A Conquista Espiritual da Amazônia», p. 31.

⁷⁶ A. C. F. REIS, *op. cit.*, p. 96.

⁷⁷ Além do tempo que os aldeados precisavam passar trabalhando fora das missões estipulado pelo regimento, muitas eram as queixas sobre índios aldeados serem mantidos longe das missões com o tempo de trabalho já encerrado, e mesmo serem mantidos como escravos.

⁷⁸ Não há trabalhos sobre as relações de gênero no interior das missões amazônicas, em grande parte por não haver fontes para a realização dos mesmos. Um trabalho interessante a ser citado é o artigo de Márcia Mello, «Desvendando outras Franciscas: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa», de 2005. M. E. A. S. MELLO, *art. cit.*, 2005, pp. 1-16.

No caso das crianças, é importante considerar outro fator: o ideal de que o processo civilizacional, ou seja, a formação do indivíduo «civilizado» deveria acontecer desde a infância, com a devida instrução religiosa passada às crianças. Nesse caso, a doutrina ensinada através do canto seria uma das formas mais eficazes de aprendizado, junto às outras práticas de execução diária, como a instrução, as procissões e missas, assimilando-se à práxis catequética pós-tridentina paroquial.⁷⁹

Como a música, forte elemento na doutrina dos aldeados, as imagens também tinham papel importante. A boa apresentação dos missionários assim como a conservação de imagens e sudários utilizados nas missas e doutrinas eram fundamentais para a instrução dos índios «em que a fé entra mais pelos olhos que pelos ouvidos».

Além de tratar da instrução do índio na confissão católica, frei Domingos também lhes servia como médico, aplicando sangrias e outros remédios ou tratamentos necessários aos seus aldeados.

A disciplina religiosa no aldeamento reforçava a vida em comunidade e fazia da missão o eixo central em torno do qual gravitava a experiência religiosa cotidiana dessa comunidade. De forma similar às paróquias, que poderiam funcionar como uma ferramenta de controle sobre o território diocesano,⁸⁰ a missão tornava-se um instrumento para aumento da influência do trono português e da Igreja católica nas regiões coloniais mais distantes.

A importância da missão e o resultado do trabalho de catequese da Ordem do Carmo são explícitos nas palavras de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador entre os anos de 1751 e 1759, que fazia uma visitação ao rio Negro, em 1754, para a demarcação das fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Madri. Diz o governador:

Os da administração do Carmo estão pelo que diz respeito a Igreja em que V. Ex.^a os viu e ainda alguma coisa mais adiantados, investem principalmente as mulheres aos ofícios Divinos, ajudando as Missas solenes cantadas, entoando diversos hinos e antífonas de N. Sr.^a e sabendo muito bem a doutrina em Português, e sendo os primeiros Índios a quem ouvi dizer os Mandamentos da Lei de Deus e da Santa Madre Igreja, e se soubessem o português estavam completamente instruídos nos principais Mistérios da Nossa Santa Fé Catholica, porém como não falam nem entendem uma única palavra portuguesa, ficam dizendo tudo isto de oitiva da mesma forma que rezam os hinos latinos, como consequência todo este trabalho perdido e os miseráveis na crassa ignorância em que estavam dantes, mas ao menos consola-me de ouvir dizer aquilo porque

⁷⁹ F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», pp. 69-72.

⁸⁰ Segundo Federico Palomo, as paróquias tornaram-se «o último elo da cadeia de governo e de controle do território diocesano». F. PALOMO, op. cit., p. 115.

exercida a ordem de S. Mg.de para o estabelecimento da língua portuguesa, estão estes (...) avançados (...).⁸¹

Mesmo com as dificuldades linguísticas enfrentadas pelo Carmo, de acordo com o governador, suas missões avançavam na educação dos aldeados e na implantação da língua portuguesa. Em uma das aldeias menores, um missionário carmelita

(...) tinha dado princípio a um seminário adonde conserva 15 rapazes, dos quais sete se acham alguma coisa adiantado em ler e escrever, como V. Ex.^a verá das matérias que lhe remeto. Eu ajustei com ele que acrescentássemos o n.º, mandando vir das outras aldeias alguns rapazes órfãos, e que pelo que respeitava aos primeiros vestidos, eu lhes daria a minha custa, e quanto a subsistência que deveriam concorrer as Aldeias dadonde eram naturais, e espero qualquer dia cheguem estes hóspedes para aumentar aquela pequena comunidade.⁸²

Era preocupação de Mendonça Furtado que se abrissem escolas entre as missões do sertão para o ensino da língua portuguesa. Não parecia convencido de que isso ocorreria com facilidade em outras áreas de missão, porém demonstrava maior confiança nas missões carmelitas do rio Negro. Dizia o governador:

Não achei ainda estabelecidas as escolas, mas um dia desses se abre a dessa aldeia, e espero que em pouco tempo se estabeleçam as outras deste Rio, por que eu insto aos Missionários pela execução da ordem de S. Mag.e, e [permita] a infinita bondade que pelas casas de N. Sr.^a do Monte do Carmo entre a estas desgraçadas e infelizes gentes a felicidade espiritual e temporal (...).⁸³

Consideramos o peso da opinião de Mendonça Furtado por ter o governador partido às missões do Grão-Pará imbuído de certa animosidade contra as ordens missionárias. Ao longo de sua viagem, teceu comentários mordazes e críticas ferrenhas ao trabalho de todo o clero missionário, além de queixar-se por ser recebido com má vontade por jesuítas e franciscanos.⁸⁴ A exceção – ao menos no que se refere a críticas – foram os carmelitas.

Os esforços do governador visavam fortalecer a influência da coroa sobre a região, fazendo com que «se sentisse a ligação do território a Lisboa, território onde se

⁸¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Rio Negro (Avulsos), Cx. 01, D. 13. (Ofício do governador do Maranhão e Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o bispo D. Frei Miguel de Bulhões e Sousa. 01 de setembro de 1755).

⁸² AHU, Conselho Ultramarino, Rio Negro (Avulsos), Cx. 01, D. 13.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Idem.

cumprissem as determinações régias». ⁸⁵ É provável que o reconhecimento de Mendonça Furtado seja um indicativo de que as missões carmelitas, entre as missões da região, seriam aquelas que mais se adequavam a esse objetivo.

2.4. Desafios à ação missionária

O sucesso na implantação do complexo missionário carmelitano a partir do fim do século XVII não veio sem desafios a serem enfrentados com bastante frequência. Da mesma forma que os outros missionários, os carmelitas defrontaram-se com problemas diversos em seu apostolado: as dificuldades da paisagem amazônica, que por si só trazia uma série de obstáculos naturais às entradas no interior; o trato difícil com os povos indígenas, seja por se apresentarem hostis aos missionários, seja por sua considerável «inconstância» no processo de interiorização da fé católica; a rivalidade com outros setores da sociedade colonial, nomeadamente membros da administração colonial e elites locais, que viam na força de trabalho indígena a solução para o desenvolvimento da colônia.

As disputas internas com membros da administração colonial e com as elites locais eram uma das principais barreiras ao avanço missionário na região. Ao mesmo tempo em que esses grupos deveriam apoiar a ação missionária, frequentemente entravam em conflito com os religiosos pela administração das missões. Esses conflitos eram alimentados tanto por motivos pessoais, quanto por uma visão diferente sobre o desenvolvimento econômico local. Quaisquer que fossem os motivos, na maior parte das vezes, gravitavam em torno do controle sobre os índios aldeados.

As determinações do Regimento das Missões e de suas leis complementares intensificaram ainda mais essas rivalidades, pois tornavam as missões responsabilidade exclusiva dos missionários. Muitos foram os casos em que autoridades administrativas, tropas de resgate e colonos, custeando expedições particulares de resgate e aprisionamento de índios, atropelaram as leis régias e atacaram missões. Diz um missionário franciscano sobre a situação de uma de suas missões, assolada por uma tropa de resgate

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

⁸⁵ Joaquim Romero MAGALHÃES. *Labirintos Brasileiros*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 203.

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.⁸⁶

Porém, enquanto os missionários acusavam governadores, militares e moradores de agirem com violência extrema contra os aldeados, movidos somente por ambição ou ganância, também havia a contrapartida. Eram constantes as acusações aos missionários que, segundo seus detratores, portavam-se como mercadores e escravocratas, usufruindo e obtendo lucro com o trabalho de seus catecúmenos e com a produção das missões. Essas acusações geraram preocupação no seio da ordem, e, como visto anteriormente, levaram à elaboração das atas para as Missões do Maranhão.

Observe-se, como exemplo dessas acusações, uma carta de Manoel Antunes da Fonseca, ouvidor geral do Grão-Pará, em 1737, para a coroa. Nela, denunciava com base em informações passadas pelos vereadores da câmara de Belém, que os frades carmelitas estariam «fazendo peças dos índios», vendendo-os para pagar suas dívidas. Tal crime só se agravaria por terem descido naquele ano muitos índios, explorando-os ainda mais. Antunes acreditava nas palavras dos camaristas, afirmando que vieram todas ao mesmo tempo. Os denunciantes por sua vez, seriam «isentos» por serem contra os «cativeiros injustos».⁸⁷

A acusação de «fazer peça dos índios» significava dizer que os missionários estariam escravizando-os e vendendo-os como «peças», mercadoria. O discurso é claramente uma forma de dilapidar o prestígio dos padres, pois semelhantes acusações foram feitas ao longo das décadas anteriores sempre acompanhadas da solução para o problema: secularizar a administração das missões. Essa era uma das exigências que se fazia com frequência à coroa. Em 1710, os oficiais da câmara de Belém denunciavam o comportamento degradante dos missionários de forma geral na colônia, sugerindo as seguintes soluções:

(...) 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

⁸⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 11, D. 1063, (Carta do Comissário Provincial do Convento de Santo Antônio, frei Joaquim da Conceição para o rei D. João V. Convento de Santo Antônio do Pará, 6 de outubro de 1729).

⁸⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1879 (Carta do ouvidor geral síndico da capitania do Grão-Pará, Manoel Antunes da Fonseca, para o rei D. João V. Belém do Pará, 10 de outubro de 1737).

missionam os padres da Companhia de Jesus se repassam na forma da lei 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.⁸⁸

O historiador paraense oitocentista Domingos Antonio Raiol, o Barão do Guajará, resumiu as acusações feitas aos missionários. Enquadrou nelas os padres jesuítas (diferenciando estes do padre Vieira e seus contemporâneos), carmelitas e mercedários, culpando-os de exploração da mão-de-obra indígena e de enriquecimento próprio através do trabalho dos índios.⁸⁹ Raiol percebia essas acusações como um sinal da decadência dos aldeamentos. Antes vistos como defensores, os missionários corrompiam-se ao explorarem a mão-de-obra indígena para lucro próprio, decretando o início da degradação das aldeias.

Certamente, muitas dessas acusações procediam, outras tantas, porém, eram de caráter duvidoso, mesmo fraudulento. É o caso, por exemplo, de Paulo da Silva Nunes, morador que ao longo das décadas de 1720 e 30 conduziu incessantes ataques aos jesuítas, envolvendo também outros núcleos missionários.⁹⁰ Suas acusações de enriquecimento ilícito por parte do clero missionário foram acompanhadas de dados muitas vezes fraudulentos.⁹¹ Ainda assim foram utilizadas no expurgo que a Companhia viria a sofrer durante o período pombalino.

⁸⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 5, D. 449 (Carta dos Oficiais da Câmara de Belém ao rei D. João V, 12 de fevereiro de 1710).

⁸⁹ «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». D. A. RAIOL, «A catequese dos Índios no Pará», p. 132. Apesar disso, o barão não isentava os moradores, afirmando serem seus interesses semelhantes aos dos missionários: «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». Idem, p. 177.

⁹⁰ Mais detalhes sobre Paulo da Silva Nunes e sua luta contra a Companhia de Jesus ver: Joel Santos DIAS. *Os “verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão”: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. Belém: UFPA Dissertação de Mestrado, 2007; J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará».

⁹¹ Silva Nunes enviou diversas relações de bens do clero missionário para o Reino em uma tentativa de expor a corrupção do mesmo, porém recebia como resposta cartas régias acusando suas informações de serem falsas e exigindo notícias verdadeiras. Ainda assim, era apoiado por vereadores da cidade de Belém que tentavam validar suas informações. BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA [BPE], Cód. CXV/2-13, pp. 224-237 (Cálculo do importantíssimo cabedal que englobam os missionários, os seus prelados e comunidades das negociações que fazem com os índios e índias na (...) as chamadas Missões, nas cidades, vilas e fazendas, que tem no Estado do Maranhão (...)).

2.5. Tropas de Guerra e Resgate

A Ordem do Carmo demonstrava também sinais de atrito com o poder secular. Observamos isso em frei Vitoriano Pimentel quando este retornou de sua viagem às missões no rio Negro. Como dito anteriormente, o frade denunciou constantes «desobediências» às leis régias no sertão. Um dos alvos de crítica de frei Pimentel eram os cabos de guerra, responsáveis por liderar as tropas de resgate, pelo apresamento dos índios e sua repartição com o auxílio de um capelão jesuíta que parecia atender somente a seus interesses particulares. Estes cabos deveriam ser selecionados com mais cuidado, e pela Junta das Missões.⁹²

As tropas de guerra e resgate e a instituição da guerra justa a índios declarados inimigos⁹³ eram alguns dos recursos mais utilizados pela administração colonial para conter os levantes indígenas. Constituíam, ao mesmo tempo, a principal forma de angariar escravos, supostamente entre os grupos inimigos dos portugueses, apesar de escravizarem também os aldeados. Utilizadas desde meados do século XVII, essas tropas deveriam, de acordo com o Regimento das Missões, fazer entradas regulares nos sertões. Em geral, eram compostas por brancos, mestiços e índios aldeados, forros e escravos.⁹⁴ Tinham um cabo nomeado como oficial da tropa. Por determinação régia, a tropa deveria sempre ser acompanhada por um jesuíta como capelão, o que nem sempre acontecia, por não haver nenhum inaciano disponível, ou disposto a acompanhar as tropas. Neste caso outro religioso, necessariamente com experiência missionária, era escolhido. O papel do capelão era julgar os cativos realizados. A avaliação dos cativos dava-se em um arraial, erguido no sertão para esse fim. Após o parecer dos missionários, os libertos eram conduzidos às missões, enquanto os cativos seriam levados à cidade para venda em praça pública.

⁹² AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082.

⁹³ As tropas de guerra eram reunidas para combater os índios hostis ou aqueles considerados inimigos dos portugueses. As tropas de resgate, para resgatar índios escravizados por outros grupos indígenas, que perceberam vantagens nesse tipo de comércio. No entanto não eram coisas separadas, uma tropa que tivesse ido ao sertão «resgatar» índios, poderia ser utilizada para a guerra. Da mesma forma, poderia escravizar povoações inteiras de forma clandestina. Sobre a ação e o sentido das tropas de guerra, ver: B. PERRONE-MOISÉS, «Índios livres e Índios escravos», p. 123-128; D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 579-626; Vanice Siqueira de MELO. *Cruentas Guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2011.

⁹⁴ Segundo Vanice Siqueira, o recrutamento de índios forros para as tropas servia ao controle social de indivíduos considerados marginais à sociedade colonial. V. S. MELO, op. cit., p. 94.

De acordo com João Daniel, a inquirição feita pelo jesuíta aos índios aprisionados dava-se da seguinte forma:

(...) como foram apanhados dos seus inimigos: se em guerra, que tivessem entre si, ou se por assalto inopinado. Se os brancos os induziram a fazer aquela guerra, ou qual fora a causa dela. Se estavam, ou não nos currais para serem comidos (...) ou se os brancos os tinham apanhado à força, ou por prática. Se os seus mesmos principais e régulos os tinham entregado aos brancos por troco de algumas drogas, com todos os mais quesitos, pontos, e miudezas requisitas em negócio de tanto peso, e ponderação, qual é a liberdade, ou perpétuo cativo de um homem.⁹⁵

Notamos na inquirição realizada pelos missionários a constante preocupação em saber se houve ou não ilegalidade por parte da tropa no cativo dos índios. Também é notória a preocupação em saber se esses índios não foram retirados de missões em que já estivessem aldeados, pois o papel da ação militar seria somente dar combate ao índio «bárbaro» – considerado inimigo da coroa e dos portugueses – e resgatar os prisioneiros, que se tornavam escravos de seus «libertadores».⁹⁶ A preocupação não era sem motivo, pois «eram já exorbitantes e intoleráveis os excessos e excessivos abusos».⁹⁷

As violências citadas pelo padre jesuíta aumentaram a partir da década de 1720, quando, após um grande surto epidêmico de varíola, houve uma queda considerável da população de índios aldeados e escravos, criando a necessidade de contingentes novos e maiores de trabalhadores e, por consequência, o aumento de descimentos e tropas de resgates, formadas tanto oficialmente quanto por particulares.⁹⁸

A desculpa perfeita para o avanço das tropas viria em 1722, com a morte do frade carmelita Antonio de Andrade. Lembrado por sua atuação violenta no período do confronto contra Samuel Fritz, frei Andrade conseguira estabelecer missão entre os Yumá, após o recuo dos jesuítas castelhanos. Poucas são as informações sobre o que de fato ocorrera. Após o término da luta com os jesuítas espanhóis, foi recolhido em 1716 ao convento por ordem régia, pois continuava a agir violentamente contra os Omágua (em grande parte aldeados nas missões da Ordem do Carmo). Voltaria a missionar anos

⁹⁵ J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», vol. I, p. 312.

⁹⁶ O resgate era uma das principais formas de escravidão. O índio prisioneiro de guerra, liberto de seus captores – em geral outros grupos indígenas – pela tropa, era vendido e deveria trabalhar um determinado período para seu comprador, pagando assim os custos de seu salvamento, e sua liberdade posterior. O tempo de cativo variava de acordo com o preço pago pelo cativo. B. PERRONE-MOISÉS, art. cit., pp. 127-128.

⁹⁷ J. DANIEL, op. cit., p. 313.

⁹⁸ R. CHAMBOULEYRON, «Formidável contágio», p. 995.

depois, após estadia no reino.⁹⁹ Em 1722, o carmelita foi assassinado por um grupo de índios Aíçuare e Yumá, que tentava aldear para a missão que administrava. É bem possível que os índios revoltosos tenham se levantado contra práticas violentas que o frade possivelmente usou para levá-los às missões.

Naquele ano foi deslocada para o sertão do rio Solimões uma tropa de guerra, liderada por Diogo Pinto de Gaia, para punir os índios rebeldes. A tropa começou a atacar os sertões aprendendo povos do lago Cupacá, abaixo do rio Juruá, região em que frei Andrade foi morto. O capitão aprisionou principalmente Yumás, Aíçuare e Maguazes, sem distinção entre os índios que tinham assassinado o carmelita e grupos inocentes. Apesar disso, a Junta das Missões, de forma unânime, decidiu pela legalidade dos cativeiros.¹⁰⁰

A relação das ordens missionárias com as tropas era bastante tensa. Utilizavam as mesmas para combater índios que pudessem se opor a seu avanço ou ao trabalho de catequese. Enxergavam nessas tropas instrumentos eficazes contra a resistência de nações indígenas mais hostis. O posicionamento dos jesuítas, tentando declarar a todo custo a guerra justa aos Mura em 1738, no rio Madeira e a decisão da Junta sobre declarar diversas nações indígenas como inimigas, no sertão do Piauí, em 1739, são exemplos claros disso.¹⁰¹

Em relação à Ordem do Carmo, momento em que mais consistentemente apoiaram o avanço de tropas oficiais, além das tropas de guerra na primeira década do Setecentos, foi ainda no início da década de 1720, mais especificamente na luta contra os Manao, no vale do rio Negro.

Os Manao eram considerados uma etnia guerreira que habitava o rio Negro e seus afluentes, desde o rio Uarirá até o Chiuará. Possuíam contato intermitente com as missões carmelitas.¹⁰² Um missionário já tinha sido morto no ano de 1716, enquanto tentava descer um núcleo manao.¹⁰³ Por outro lado, frei Matias de São Boaventura tinha

⁹⁹ «Para o Governador do Maranhão. Participa ao Governador que ao Vigário Provincial do Carmo se ordena faça apartar da Missão dos Solimões e Cambebas o Padre Frei Antonio d'Andrade e proveja outro em seu lugar (...)». *LGM*, 2.^a Parte, pp. 142-143.

¹⁰⁰ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 483-484.

¹⁰¹ Sobre essas guerras, ver: Marta Rosa AMOROSO. *Guerra Mura no Século XVIII, Versos e Versões: representação dos Mura no imaginário colonial*. Campinas: UNICAMP, Dissertação de mestrado, 1991; Marta Rosa AMOROSO. «Corsários no Caminho Fluvial: Os mura do rio Madeira». In: M. C. CUNHA, op. cit., p. 300; V. S. MELO, «Cruentas Guerras».

¹⁰² Provavelmente pertenciam ao tronco linguístico Aruak, e eram migrantes da região do rio Orinoco. A. PORRO, «Dicionário Etno-histórico da Amazônia colonial», pp. 63-64; D. SWEET, op. cit., pp. 515-518.

¹⁰³ D. SWEET, op. cit., p. 523.

aldeado o chefe manao Camandrí, e com a ajuda do líder indígena fundou a missão de Santo Eliseu de Mariuá ou Santo Eliseu dos Manao.¹⁰⁴

Nesse período já eram escravizadores, praticando a captura de índios para comercializar com as tropas de resgate portuguesas e os holandeses vindos da Guiana. Estavam inseridos em um comércio clandestino de escravos, que se estenderia da colônia holandesa no rio Essequibo, ao Pará.¹⁰⁵ Também possuíam considerável força de combate, o que impedia avanços maiores dos portugueses para conter o grupo. Assim, praticavam ataques rápidos e assaltos a pequenas tropas, povoados e até mesmo a aldeamentos menores, cujos índios cristianizados e de «provada docilidade», os manao poderiam vender como escravos.¹⁰⁶

Os portugueses acusavam os manao de se aliarem com os holandeses para atacarem suas posses e escravizar os índios aldeados. Pelo lado holandês, não parecia haver um comércio direto com os manao. Os batavos negociavam com os Caribe, grupo habitante das margens do Essequibo e da região da Guiana, que viviam em constantes rivalidades com os Manao. Estes pareciam negociar com indígenas do próprio rio Negro, sem contato direto com os holandeses.

A primeira tropa, capitaneada por Manoel Braga, avançou sem sucesso sobre a região. Sua missão era negociar com os manao. Embora tenha conseguido estabelecer alianças com alguns chefes indígenas, não demorou a ser atacado. A notícia logo chegou ao Pará. Em 1723, o governador João da Maia da Gama organizou pequena tropa, liderada pelo cabo Belchior Mendes de Moraes, com a missão de proteger as missões carmelitas e os povoados portugueses atacados, além de buscar o testemunho de pessoas confiáveis – de modo geral, portugueses, cristãos velhos – sobre a guerra.¹⁰⁷

Um pouco antes da chegada da tropa, a missão carmelita de Aracary foi atacada pelas forças de Ajuricaba, o principal líder manao. Moraes perseguiu as forças indígenas e capturou as 25 canoas que as compunham, exigindo o retorno dos índios cristãos capturados. Com a troca feita, o cabo se instalou na região, para além da missão carmelita, e ergueu um arraial, onde deu início a um periódico comércio de escravos com os Manao.

Enquanto isso, o governador organizava uma tropa maior, sob a liderança de João Paes do Amaral, com o padre jesuíta José de Souza como capelão, para fortalecer a

¹⁰⁴ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 54.

¹⁰⁵ D. SWEET, *op. cit.*, p. 525.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 530.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 538.

defesa do território, até que Gama conseguisse permissão para declarar legalmente a guerra justa ao líder indígena. A força partiu em 1725, chegando no mesmo ano ao arraial erguido por Belchior Mendes de Moraes.

Apesar das tensões entre as tropas portuguesas e os índios, negociações começaram a ser feitas, partindo principalmente do padre José de Souza, que se mostrava eficaz no trato com os índios. Ajuricaba, conhecido por navegar carregando a bandeira holandesa, aceitou trocá-la pelo estandarte português, jurou obediência a D. João V e negociou 50 escravos indígenas com o padre jesuíta.¹⁰⁸ No entanto, nesse mesmo período de negociação, o governador continuou a receber queixas de moradores da região e de padres carmelitas, sobre a continuidade dos assaltos manao.¹⁰⁹ De acordo com David Sweet os missionários carmelitas eram os mais insistentes em que a guerra fosse logo travada e os índios inimigos aprisionados. Apesar do temor que os religiosos possuíam dos ataques manao, temiam mais a chegada de uma tropa maior, que exigisse mais recursos e soldados das missões carmelitas, e que pudesse causar ainda mais danos às populações indígenas não aldeadas.¹¹⁰

Mas a guerra ainda demorou a vir. O negócio feito entre o padre José de Souza e Ajuricaba parecia ter sucedido. No entanto, Ajuricaba não entregou os índios escravos como prometera. Além disso, atacou aldeamentos indígenas que estavam sob a proteção do jesuíta. Diante do embuste, Souza pediu ao capitão Amaral que respondesse atacando. O capitão nada pode fazer, senão enviar ao governador Maia da Gama as notícias sobre o fracasso das negociações.

Àquela altura, o governador tinha motivos suficientes para fazer a Junta das Missões concordar com a guerra justa. Em 1728, reuniu uma expedição sob o comando do capitão Paes do Amaral, composta em grande parte de soldados indígenas vindos das missões jesuítas, que partiram para os sertões do rio Negro.¹¹¹ As forças Manao não conseguiram resistir ao ataque e foram desbaratadas pelos sertões, e perseguidas pela tropa de Amaral. Um grande número de índios Manao foi aprisionado, entre os líderes estava Ajuricaba.¹¹² A morte do principal manao se daria logo depois, em circunstâncias

¹⁰⁸ J. HEMMING, «Ouro Vermelho», pp. 642-643.

¹⁰⁹ D. SWEET, op. cit., p. 539-541; J. HEMMING, op. cit., p. 643.

¹¹⁰ Idem, p. 542.

¹¹¹ Idem, p. 643.

¹¹² Alexandre Rodrigues Ferreira diz terem sido 2.000 o número de manao aprisionados. Alexandre Rodrigues FERREIRA. «Diário da viagem filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro». In: *Revista Trimestral de História e Geografia, ou Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & C, Tomo 48, Parte 1, 1885, p. 52; porém, de acordo com David

obscuras. Segundo testemunho do cabo, o principal, mesmo em correntes, tentou um novo levante nas canoas da tropa, e sem sucesso preferiu a morte que ser preso, atirando-se ao rio, agrilhado, e sendo levado pela correnteza.¹¹³

A guerra contra os manao envolveu não só os carmelitas, mas diversos grupos presentes na colônia, como jesuítas e oficiais da administração, pois as forças de Ajuricaba representavam considerável ameaça à região. Estavam no caminho das tropas de resgate portuguesas, resistindo aos seus avanços e intentos escravistas.¹¹⁴ Era também uma ameaça contra a fronteira portuguesa, que via o avanço de um suposto aliado holandês, ainda que inexistente.¹¹⁵ Da mesma forma, era um ataque contra as missões carmelitas, o que por si só representaria um avanço do índio bárbaro contra um núcleo civilizador. Esse último fator cria o cenário de um sertão inóspito, e que precisava da intervenção portuguesa no espaço. Assim, era uma guerra em grande parte considerada legal e justificada.

A guerra sem dúvida foi um desastre para a população indígena. Se parte da população manao foi levada acorrentada para Belém, um contingente ainda maior, não atingido diretamente pela guerra, se colocou sob a proteção dos missionários carmelitas. É provável que, no período referido, os grandes descimentos feitos pelos principais missionários na região – frei José da Madalena, frei Domingos de Santa Tereza e frei Matias de São Boaventura — fossem de grupos manao evadidos dos territórios devassados pelas tropas que avançaram sobre o sertão.¹¹⁶ Em 1768, o padre José Monteiro de Noronha, em visita ao rio Negro, descreveu grande parte da população das vilas da região como sendo compostas por índios Manao. Essas vilas seriam Moura, Carvoeiro, Poiares, Barcelos, Moreira, Tomar, Airão e Lamalonga, antigas missões carmelitas rebatizadas após o processo de secularização das missões.¹¹⁷ (Figura III)

Sweet, João da Maia da Gama, no fim de sua administração dizia terem sido trazidos ao todo 4.000 escravos índios, ao longo de seus seis anos de governo, o que faria a estimativa de 2.000 somente pela guerra contra os manao muito alta. Sweet então considera, que ao invés de 2.000 podem ter sido 200 os índios capturados. D. SWEET, op. cit., p. 544.

¹¹³ A história da confederação Manao e da guerra de Ajuricaba é bem mais longa e mais rica. No entanto, e apesar da região em que se deu, as menções aos ataques conduzidos pelos manao às missões carmelitas são raríssimas, quase inexistentes. Assim, resumimos a história para melhor compreensão de nosso trabalho. Para narrativas mais detalhadas sobre a guerra, ver: D. SWEET, op. cit., pp. 515-545; J. HEMMING, op. cit., pp. 636-647.

¹¹⁴ D. SWEET, op. cit., p. 537.

¹¹⁵ J. HEMMING, op. cit., pp. 641-642.

¹¹⁶ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 88-95.

¹¹⁷ J. M. NORONHA, «Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província», pp. 65-72.

O desastre que a ação das tropas causava à população indígena dos sertões e das missões fazia com que os missionários ficassem mais resistentes ao seu uso. No final da década de 1720, após a ação de diversas tropas oficiais, os missionários perceberam que as missões poderiam ser atingidas, pois os cabos muitas vezes não faziam diferença entre um índio aldeado e um inimigo. De acordo com David Sweet, os carmelitas apoiaram a ação das tropas no rio Negro, sem restrição, pois temiam a resposta indígena.¹¹⁸ No entanto, as fontes mostram um outro direcionamento na conduta dos frades. Os missionários carmelitas, da mesma forma que outros institutos missionários se opuseram ferrenhamente à ação das tropas, tentando contê-las e até mesmo controlá-las, para proteger suas missões.

Em 1729, o vigário geral do Carmo, frei Inácio da Conceição aumentava o coro de missionários, junto a franciscanos e jesuítas, que denunciava a brutalidade das ações de uma tropa de resgate, que desde o final de 1728 devastava os sertões. Liderada pelo cabo Belchior Mendes de Moraes e organizada pelo governador Alexandre de Souza Freire, a tropa tinha como principais objetivos buscar escravos no sertão e combater os índios Maiapena, que supostamente mostravam-se inimigos.

Freire, segundo o carmelita, atropelava sua jurisdição, intrometia-se no «governo das missões», nomeando através de portarias «dois súditos», religiosos que deveriam acompanhar a escolta. Um deveria seguir ao rio Solimões e fazer a colheita de cacau para o governador, e outro como capelão de tropa militar que o próprio Freire despachou para o Rio Negro. Assim, «sendo de sua eleição o capelão, entra-se o cabo da dita tropa Belchior Mendes de Moraes a fazer fereza nas nações, que com mais comodidade e conveniência sua pudesse (...) cativar».¹¹⁹

Apesar de não o deixar explícito, aparentemente frei Inácio da Conceição chama os religiosos escolhidos pelo governador de «súditos» por serem seus subordinados, frades carmelitas. Quanto ao religioso enviado para a colheita no sertão do rio Solimões não foi possível identificá-lo, porém o capelão da tropa é o frei Inácio Xavier dos Anjos, que tinha sido imposto à tropa pelo governador, por ser jovem e sem

¹¹⁸ D. SWEET, op. cit., p. 559.

¹¹⁹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 17, D. 1799 (Requerimento do Vigário Paroquial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo do Estado do Maranhão frei Inácio da Conceição para o rei D. João V. Post. 1729, outubro).

o preparo e experiência necessários às missões, o que o faria uma marionete de Moraes.¹²⁰

Mendes de Moraes assolou diversas missões ao longo do Amazonas e do Solimões. Frei Joaquim da Conceição, comissário provincial antonino, escreveu sobre as ações do cabo

Viu-se as aldeias de V.M. assoladas e destruídas pelos mesmos que mais se jactam de seus vassalos. 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.¹²¹

Quanto aos índios aldeados pelo Carmo, segundo frei Inácio da Conceição, foram 75 os capturados de forma ilegal, independente dos apelos do procurador das Missões do Carmo, frei Salvador do Monte Carmelo, que tentara convencer o cabo da ilegalidade de suas ações.

Entre esses índios encontrava-se Cabacabaxy, principal na missão de Santa Rosa Viterbo, definido pelo vigário carmelita como «fiel vassalo de S.M».¹²² Cabacaxy não fora preso em uma das missões, mas no forte do Gurupá, com um grupamento de índios, enquanto se dirigia a Belém para denunciar ao governador as ações violentas de Belchior Mendes de Moraes, provavelmente sem saber do envolvimento deste com Alexandre de Sousa Freire. Moraes trouxera esses índios para Belém, onde foram vendidos como escravos a mando do governador, que se encontrava em São Luís.

Frei Inácio da Conceição, junto com os superiores da Companhia de Jesus e das casas franciscanas de Santo Antônio, Piedade e Conceição, não desistiram e protestaram contra o ato, que ignorava todas as disposições legais, como a aceitação da Junta e a avaliação de missionários.¹²³

¹²⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Rio Negro (Avulsos), Cx. 01, D. 03 (Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V. Lisboa, 21 de março de 1730); André Prat, historiador da ordem, confunde o capelão da tropa de Moraes, frei Inácio Xavier dos Anjos com frei Antonio Xavier dos Santos, outro missionário carmelita que viveu no mesmo período. Frei Anjos vinha do convento maranhense, onde Sousa Freire exercia certa influência. A. PRAT, op. cit., 249.

¹²¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 11, D. 1063.

¹²² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão, (Avulsos), Cx. 21, D. 2149 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa 14 de fevereiro de 1734).

¹²³ AHU, *Conselho Ultramarino*, Rio Negro, Cx. 01, D. 03.

Em resposta o governador enviou, de São Luís, um parecer em defesa do cativo, apoiado por autoridades leigas e eclesiásticas. Os missionários no Pará insistiam em seus protestos, alegando que no Maranhão não se tinha conhecimento detalhado do crime, e exigiam o retorno de Sousa Freire para Belém, de onde um novo parecer deveria ser emitido, acompanhado da avaliação da Junta das Missões. Souza Freire, por seu lado, ignorava os apelos dos missionários, mantendo a defesa do cativo.

O governador era conhecido por sua postura autoritária. Apesar disso, era politicamente articulado. O jesuíta Jacinto de Carvalho fala sobre o poder que Freire exercia na Junta das Missões

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.¹²⁴

Ainda que se possa considerar que o governador exercesse seu poder com autoritarismo, esse poder não se manteria sem uma base de apoio sólida, base que talvez ele tivesse entre outros setores da sociedade. O provincial antonino frei Joaquim da Conceição queixava-se de outras autoridades locais, bem como do governador.

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.¹²⁵

Assim, para manter políticas favoráveis a si, é bem provável que Sousa Freire tenha se valido de uma rede de relações que estabeleceu entre autoridades e elites locais. O governador possuía laços com famílias poderosas do Estado (principalmente na capitania do Maranhão) e conquistava aliados através de trocas de favor. Frei Inácio da Conceição, o vigário carmelita, acusava-o de ter comprado votos da Junta utilizando

¹²⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (avulsos), Cx. 13, D. 1173 (CARTA do visitador-geral das missões da Companhia de Jesus, padre Jacinto de Carvalho, para o rei. Lisboa, 18 de fevereiro de 1731).

¹²⁵ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará, Cx. 11, D. 1063.

índios escravos como moeda. Com isso aprovou um parecer que lhe era favorável, independentemente do posicionamento contrário dos representantes do clero missionário na Junta das Missões no Pará.¹²⁶

Isso explicaria, por exemplo, as dificuldades que o vigário geral da ordem do Carmo enfrentava ao apelar para o ouvidor geral da capitania, que por sua vez insistia em não poder desfazer o negócio. Diante dessa situação, aproveitando-se de uma breve estadia em Lisboa, no início do ano de 1729, onde tratava com o superior da ordem sobre as atas que serviriam de guia aos missionários na Amazônia, frei Inácio recorreu diretamente à coroa, recebendo resposta positiva aos seus apelos: a decisão régia era favorável aos missionários, ordenando a libertação dos índios cativos e sua devolução aos aldeamentos, além da expulsão de Moraes da tropa de guerra, o recolhimento do governador a Belém e sua substituição.¹²⁷

Apesar da decisão régia, a ação das tropas de resgate não se encerrou nem diminuiu. Em 1730, o novo governador, José da Serra, tentaria enviar novamente Moraes aos sertões para combater índios cavicena – cenário do qual trataremos adiante. Em 1732, frei José da Paiva Real, carmelita missionário no rio Japurá, pedia à coroa permissão para retornar à aldeia de Santa Ana. Ali exerceu anteriormente o ofício de missionário até ser expulso pelo ataque de uma tropa de guerra liderada pelo cabo Gregório Moraes Rego, acompanhado por um padre jesuíta chamado Lucas Xavier, como capelão de tropa. Gregório Rego destruiu o aldeamento, escravizando os aldeados

¹²⁶ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 17, D. 1769

¹²⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 17, D. 1769; Alexandre de Sousa Freire era um homem com fortes interesses econômicos na escravidão dos índios. D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», p. 547; envolveu-se em uma série de querelas, rivalizando com parte do clero regular maranhense e com os jesuítas não somente pelo problema das tropas de resgate, mas por suas ligações, em São Luís, com a família Andrade. Os Andrade rivalizavam politicamente com diversos setores da sociedade maranhense, inclusive contra jesuítas e franciscanos. Sobre os Andrade, ver: J. S. Dias, «Os “verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão”»; J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará»; Desta feita, não eram somente carmelitas que atuavam junto à coroa para derrubar Sousa Freire. Diz 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, lhe foi nomeado sucessor. Alexandre de Sousa Freire retirou-se da colônia desautorado e ressentido (...)». J. L. AZEVEDO, op. cit., p. 181.

e expulsando o missionário. Frei Paiva Real desejava retornar à missão para reconstruí-la.¹²⁸

Chama a atenção nos debates sobre a influência do governador na questão indígena e na ação das tropas de guerra e resgate o posicionamento do bispo, D. Frei Bartolomeu do Pilar. O prelado veio para o Pará em 1721, após um longo período de atuação no Convento do Carmo, em Pernambuco.¹²⁹ Frei Pilar enquadrava-se em um perfil para o cargo que, segundo José Pedro Paiva, refletia o modelo de bispos selecionados para as regiões coloniais entre os reinados de D. Pedro II e D. João V.¹³⁰ Pertencente a uma ordem regular para ter melhor trato com as ordens missionárias na conquista, possuía longa experiência no magistério e no governo de sua ordem no ultramar.¹³¹ Essa experiência era desejável para a seleção, o que fazia de frei Bartolomeu do Pilar a melhor opção.¹³²

Percebendo o estado de pobreza de Belém e os grandes problemas estruturais que a cidade possuía, via na falta de escravos a fonte destes problemas. Para o bispo, o trabalho escravo facilitaria a vida dos moradores, que pelas grandes dificuldades em que viviam, pouca atenção davam à vida religiosa.¹³³ Também seria a solução para as reformas que a cidade precisava. Segundo o provincial da ordem de Santo Antônio, frei Joaquim da Conceição, o Bispo defendia na Junta das Missões os resgates ilegais feitos pelos moradores. De acordo com o antonino, a posição do bispo seria essa, pois era necessário «(...) compensar os gastos que o morador nos descimentos haviam feito, e que mais sossegados estavam os índios nas fazendas dos moradores do que nas aldeias (...)».¹³⁴ Frei Conceição lança a seguinte crítica ao ordinário e ao governador:

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

¹²⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 13, D. 1242 (Requerimento do Religioso da Ordem do Carmo, frei José da Paiva Real para o Rei D. João V. Ant. 1732, março, 12).

¹²⁹ Ali frei Bartolomeu do Pilar acumulou cargos e ofício diversos, como lente de Filosofia e Teologia, qualificador e comissário do Santo Ofício, examinado sinodal do bispado de Pernambuco, e comissário provincial da Ordem do Carmo no mesmo Estado. M. SÁ, «Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo», pp. 80-81.

¹³⁰ José Pedro PAIVA. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, p. 480.

¹³¹ M. SÁ, op. cit., pp. 80-81.

¹³² J. P. PAIVA, op. cit., pp. 505-506.

¹³³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 755 (CARTA do Bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. Belém do Pará, 29 de agosto de 1725).

¹³⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 11, doc. 1063.

caminho para maldades, quais se seguiam (...), pois ficava lugar para daqui em diante todos os moradores mandarem fazer descimentos e amarrações de índios por autoridade própria, e requerê-los em Junta para o seu serviço, porque nos descimentos tinham feito gastos.¹³⁵

Aparentemente, D. frei Bartolomeu do Pilar não despendia grandes esforços para defender as missões da ação escravocrata das tropas de resgate – o que justificaria a crítica do provincial franciscano. Em certa medida, suas críticas eram justificáveis. D. Frei Bartolomeu parecia ver no usufruto da mão-de-obra do índio a solução para os problemas da colônia. Também possuía interesse nessa força de trabalho. Em 1723, antes mesmo de chegar à colônia, escrevia a coroa, pedindo que lhe fossem concedidos trinta trabalhadores indígenas para construírem a morada episcopal e a catedral da cidade, além de lhe servirem durante as viagens pelo interior. O pedido foi concedido no ano seguinte, mas sua execução desagradou ao ordinário.¹³⁶ Obedecendo às ordens régias, o governador do estado, João da Maia da Gama, reuniu os índios pedidos pelo bispo, com 10 vindos de missões jesuíticas e franciscanas, mais próximas de Belém, e outros 20 índios vindos das missões carmelitas nos rios Solimões e Negro.¹³⁷ A composição do grupo feita pelo governador desagradou o bispo que se queixava à coroa

Consta-me que o Governador e Capitão General escreveu ao Vigário Geral do Carmo mandasse vir das Aldeias dos Solimões e Rio Negro, que distam desta cidade mais de oitocentas léguas trinta índios, para que estes sejam os que me sirvam, sendo contra a Ordem de V. M. que nos manda e aos meus sucessores dos que servem aos Moradores por salário, e são dos que estão nas aldeias circunvizinhas a esta cidade, e os dos Solimões e Rio Negro, pela sua distância, nem são, nem nunca foram desta ocupação, assim pela sua grande distância como pela sua brutalidade, que para fazerem qualquer coisa será primeiro necessário exercitarem três anos e outro tanto não aturam eles.¹³⁸

D. Fr. Bartolomeu mostrava grande consternação com o envio de índios das missões carmelitas e desejava a devolução daqueles índios às missões, além de sua substituição por índios aldeados das missões circunvizinhas à capital. Em sua defesa,

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, Ds. 679, 680, 681 (Requerimentos do Bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. 23 de março de 1724).

¹³⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 837 (CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, para o rei D. João V. Belém do Pará, 10 de setembro de 1726).

¹³⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 752 (CARTA do Bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. Belém do Pará, 28 de agosto de 1725).

Maia da Gama alegava não ter trabalhadores suficientes para suprir a demanda do ordinário, pois a população indígena das missões próximas a Belém declinou drasticamente em virtude da epidemia que atingiu a região alguns anos antes.¹³⁹

É possível que o objetivo de D. Frei Bartolomeu do Pilar fosse preservar as missões carmelitas, ordem da qual fazia parte e com a qual mantinha, como bispo, bom relacionamento na região. De fato, o ordinário somente levantou a voz contra a ação dos moradores quando os atingidos pela ação das tropas ou pelas decisões dos governadores eram índios das missões carmelitas ou aqueles que estavam sob os seus cuidados.

Foi assim quando, em 1729, fez nova reclamação à coroa, dizendo ser «a tirania e a desatenção de alguns moradores tanta, que os mandam catequizar [os índios a serviço do bispo] com promessas para irem nas suas canoas ao sertão a colheita do cacau, cravo e salsa», deixando o ordinário sem a mão-de-obra que lhe servia.¹⁴⁰

Sentindo-se atingido, e diante do avanço de tropas oficiais e particulares sobre as missões do Carmo, a ação do bispo foi contrária àquela que, segundo frei Joaquim da Conceição, teria tomado na Junta das Missões: o bispo sugeriu à coroa que os moradores pagassem ao Episcopado 200 réis por índio tomado e por dia que esse índio fosse mantido afastado do serviço do bispo. O mesmo valeria para as missões: para cada catequético que o líder de tropa tomasse da missão deveria ressarcir a mesma os mesmos valores sugeridos para o bispado.¹⁴¹ Não há indicações sobre a aceitação das sugestões de D. Fr. Bartolomeu por parte da coroa.

A atitude do antístite revela uma preocupação que se encontra além de suas responsabilidades. Ao mesmo tempo em que via na força de trabalho dos índios a substância para o desenvolvimento da região, dedicava esforços para salvaguardar as missões do Carmo, esforços estes que não pareciam direcionados à integridade de outros distritos missionários. O bispo não parecia se opor à ação das tropas e à escravização dos índios. Mas o uso dessa força de trabalho não era sua única preocupação. Via no processo de cristianização do índio passo importante para sua entrada na sociedade colonial, mesmo que se tratasse de escravos. Tanto que, em 1727, ordenava aos capelães das tropas de resgate o batismo e doutrina dos resgatados antes

¹³⁹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 837.

¹⁴⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 11, D. 1056 (CARTA do Bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. Belém do Pará, 5 de outubro de 1729).

¹⁴¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 11, D. 1056.

que entrassem para o serviço dos moradores. Recomendava também a estes que fizessem o mesmo com seus escravos.¹⁴²

As queixas do bispo e dos missionários não se dirigiam somente às tropas oficiais. Estas não eram as únicas expedições que devassavam os sertões em busca do ouro vermelho. A demanda levava também à organização de resgates particulares, subsidiados por qualquer morador que tivesse recursos e prestígio para tal,¹⁴³ além de permissão régia, pré-requisito ignorado com considerável frequência.

Diz Márcia Mello que em fins dos seiscentos e início do século XVIII a prática dos resgates particulares era expressiva. O aumento do número de pedidos de licenças para realização de resgates por parte dos moradores mostra que nesse período havia uma demanda crescente pela mão-de-obra indígena. Fatores como o alto grau de mortandade indígena – principalmente por epidemias – e a diminuição das tropas oficiais, negligenciadas por governadores do período, contribuíram para esta demanda.¹⁴⁴

Cenários semelhantes se formaram ao longo do século XVIII. Durante as duas primeiras décadas, as tropas oficiais foram enviadas com menos frequência aos sertões. Os governadores não demonstravam interesse em seu uso, provavelmente por não entrarem na repartição de escravos. Por outro lado, o controle missionário sobre os aldeamentos dificultava o acesso a trabalhadores aldeados. A epidemia de varíola, que eliminou grande parte dos trabalhadores indígenas nesse período, alterou este quadro. Em 1721, D. João V ordenou que se organizassem anualmente tropas de regaste para a entrada no sertão. Porém, essa medida não foi suficiente para suprir a demanda por trabalhadores.¹⁴⁵ Os moradores intensificaram os esforços, na busca por mais escravos.

Entre diversos exemplos dessas empresas, citamos as organizadas pelos Couto, família que fazia parte da elite local paraense. No início da década de 1730, a família Couto era uma das mais ricas e prestigiosas da região. Como donos de terra, precisavam dispor de mão-de-obra para aplicar em suas lavouras. Assim, foi concedida ao chefe da

¹⁴² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 10, D. 925 (CARTA do Bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. Belém do Pará, 16 de setembro de 1727).

¹⁴³ Márcia Mello diz: «As licenças de resgates particulares não eram concedidas indiscriminadamente para todos os moradores, somente para aqueles em que a Coroa percebia algum potencial e capacidade para o desenvolvimento econômico da região (...), os grandes proprietários eram os privilegiados». M.E.S MELLO, «Fé e Império», p. 284.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ «Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe ordena que infalivelmente se fação as tropas de resgate anualmente. Lisboa, 13 de maio de 1721» In *LGM*, 2º vol., p. 181.

família, padre Manoel do Couto,¹⁴⁶ através de alvará régio, a mercê de administrador de 50 casais de índios que cultivavam suas plantações de cacau, pois sem tal força de trabalho não poderiam ser cultivadas. A mesma mercê havia sido concedida a seu pai, mas não a ele, daí a necessidade de adquiri-la. Em troca, o padre se comprometia a construir uma igreja, e ser pároco dos índios trabalhadores. Manoel do Couto também pediu que lhe fosse permitido descer duzentos casais de índios para aumentar o número de trabalhadores na fazenda. A coroa concedeu parcialmente, permitindo o descimento de cem casais. Quem deveria fazer esse descimento seria um jesuíta, que além de descer os índios, deveria levá-los a uma aldeia da Companhia e ali averiguar se desejavam permanecer sob os cuidados do padre Couto. Ao serem transferidos para sua administração, o padre deveria doutrinar esses índios, além de pagar seus salários. Também não deveriam ir todos os índios para o trabalho, alguns ficariam nas missões, cuidando do seu sustento, além do sustento de mulheres e crianças, enquanto outra parte trabalharia na fazenda de Couto, seguindo o padrão estipulado no Regimento das Missões.¹⁴⁷

Assim, em 1734, o padre Manoel do Couto enviou ao rio Solimões uma canoa liderada pelo cabo Manoel Pereira Velloso, munido de alvará régio e portaria do governador José da Serra, para que pudesse fazer o descimento de índios para uma de suas fazendas. Chegando à aldeia de Guajaratuba – pertencente à missão de Santo Elias do Jaú – Pereira Velloso apresentou-se ao missionário frei José da Madalena, com as ordens que lhe foram enviadas. Em resposta o religioso concedeu ao cabo um casal de índios que o guiaram para uma aldeia distante, lugar exótico e de língua incompreensível para Velloso, mas onde este pretendia recolher os índios a serem descidos.

Na aldeia foram recolhidas em torno de 43 pessoas, entre homens, mulheres, jovens e crianças pequenas, levadas em direção à missão carmelita. Após chegar com os índios a Guajaratuba, o cabo foi contestado pelo missionário local. O religioso alegava serem os índios descidos catequéticos de sua missão, e o casal de índios que servia como guia ao cabo, doutrinados para a missão e não para descerem junto com Velloso. Desta forma, a tropa retornou a Belém, sem os índios que pretendiam descer.

¹⁴⁶ Manoel do Couto era um padre secular, do «hábito de São Pedro», e natural da colônia. AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 19, D. 1799.

¹⁴⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 19, D. 1799.

Frustrado em sua tentativa de realizar o descimento, Manoel do Couto acusou, em requerimento à Junta das Missões, o missionário carmelita de tê-lo enganado, ludibriando o cabo para que este fizesse um descimento para a missão carmelita à custa de Couto. Além disso, recorreu ao governador José da Serra tentando cumprir com o que lhe fora prometido. E assim, naquele mesmo ano, o governador enviou ordem a frei Madalena para que este permitisse o descimento pretendido por Manoel do Couto. Por outro lado, deu ordem ao superior jesuíta para que escolhesse um missionário como capelão para a tropa organizada por Couto, e para evitar violências contra os índios.

A resposta do missionário carmelita veio em uma carta de 10 de abril de 1735. Frei Madalena comprometia-se a não negar o pedido do padre de conceder índios para ajudar como guias e tradutores no descimento, principalmente entre os Aryu e Cauxis. Fazia uma observação em relação à aldeia de Guajaratuba

É sem dúvida que dos que estão aldeados em Guajaratuba deixaram ainda lá nos sertões entre os índios alguns parentes como é de costume em todos os descimentos estes ha de (...) advertir que de nenhum modo hão de ir para baixo, salvo se vossa merce traz ordem de os amarrar, porque de outra forma, vendo eles os parentes na aldea não se hão de animar a querellos deixar.¹⁴⁸

O missionário também admitiu que permitiria tal negócio por obrigação com a coroa, mas deixava avisado a Manoel do Couto os empecilhos da empresa, lembrando-lhe que aquela era a primeira vez que fazia «diligência» naquela região, e «se não leva gente, será por não lhe fazer a diligência lícita», ou seja, por não saber tratar com aqueles povos.¹⁴⁹

Em uma segunda carta, de 10 de junho de 1735, frei José da Madalena pedia ao padre Couto que fizesse um «exame de consciência» sobre o que requisitava. Queixava-se por ser aquele o primeiro conflito em que se envolvia, durante seus quatorze anos de trabalho missionário, em «matéria de tapuia». O missionário jogava a culpa do problema em Manoel Pereira Velloso, cabo da canoa. Segundo frei Madalena os índios descidos foram enganados pelo cabo que trabalhava sob o mando do Padre Couto. Por isso, exigia que Couto devolvesse os índios ao seu lugar que é a floresta, de onde os tirou ou à missão que pertencem, Guajaratuba. A partir da declaração do carmelita, é possível deduzir que os índios não ficaram na missão como declarava Manoel do Couto.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem.

A ideia de «descimento sob mentira» também é reforçada por uma nota lateral no processo que diz o seguinte: «por isso não se valeu dos PPs da Companhia», como mandava o alvará régio, e como aparece nas acusações, já que aparentemente, o cabo chegou sozinho à missão carmelita sem companhia do missionário, o que lhe permitiria agir com maior liberdade diante dos índios que pretendesse descer. Quanto à resposta de frei Madalena ele a conclui, afirmando que a proposta de Couto era «contra as leis reais e contra a vontade do meu Prelado [o superior carmelita na época, frei Antônio de Sá]». ¹⁵⁰

Apesar dos protestos do missionário, ele não impediu a nova entrada e cedeu o principal Ipá, da nação Aryú, como guia para a nova escolta organizada pelo padre Manoel do Couto e liderada por seu irmão João, junto ao cabo Manoel Pereira, novamente, sem que um missionário inaciano os acompanhasse. Quando recebeu a nova escolta, o frade avisou aos chefes da tropa que haviam poucos índios naquela região, todos parentes do citado guia. Esses índios já estavam doutrinados, mas não descidos, trabalho em que o carmelita planejava aplicar-se no devido tempo.

Ignorando os avisos de frei Madalena, João do Couto optou por aprisionar aqueles índios, conduzindo-os à missão para depois levá-los a cidade. Chegando à missão, descobriram que frei Madalena não estava, enquanto o lugar era cuidado por um auxiliar chamado Manuel Rodrigues. Argumentando que as cheias sazonais poderiam levar ao alagamento da aldeia, João do Couto resolveu partir com os cativos, apesar dos protestos de Rodrigues, antes da chegada do missionário. Ao descobrir o ocorrido, frei Madalena seguiu a tropa, com a esperança de impedir seu avanço, pois não admitiria a ação da tropa sem que antes avaliasse os cativos feitos por João Couto.

A tropa dos Couto chegou à Fortaleza do Gurupá, e lá se apresentou ao capitão Miguel Chavez, que por sua vez não viu problemas nos documentos que portavam. Porém, quando frei José da Madalena alcançou a mesma fortaleza, convenceu o capitão da ilegalidade do cativo e argumentou com Chavez, lembrando ao militar ser sua responsabilidade a punição daquele crime, pois o cabo percorria os sertões «impune», devendo o capitão fazer valer a lei régia. Chavez atendeu ao pedido do religioso e impediu a continuação da viagem da tropa, libertando os índios cativos, que foram trazidos de volta à missão.

¹⁵⁰ Idem.

No ano seguinte, em 1736, a Junta das Missões questionou o padre Manoel do Couto por não ter organizado a tropa de acordo com as ordens régias. O padre respondeu, declarando que por questões de comodidade e pressa não viu necessidade em procurar um missionário jesuíta. Além do mais, era religioso, ainda que secular, mas já havia feito dois descimentos, assim estando apto para julgar o caráter dos descimentos feitos pelo cabo. Por fim, o distrito missionário era carmelitano, fora da alçada jesuítica, e os descidos passariam pelo crivo de frei José da Madalena. Como o religioso não permitiu que fossem descidos os índios, então não se devia culpar os cabos de escolta.

Couto aproveitou a oportunidade para atacar o carmelita, declarando que frei Madalena nomeou como guia o principal de forma a já saber o que iria acontecer, propositalmente, para ficar com os índios aldeados, e aqueles índios ainda estariam supostamente, na missão do carmelita. Segundo o padre Couto, quem cometeu engano foi o missionário, por «faltar com os lingoas e guias». Insistia que se o reverendo negasse os índios, que pagasse todos os gastos feitos não só no descimento, mas na construção de uma aldeia feita pelo padre Couto para os trabalhadores que fossem descidos. Também acusa os carmelitas, diante da Junta das Missões, de trabalharem ilegalmente com um castelhano (cujo nome não cita) que escravizava índios clandestinamente e a quem teria encontrado quando passou por Tefé, missão do Carmo. Mesmo apresentando o testemunho de um morador para validar seu argumento, a acusação parece ter pouco efeito, pois a Junta das Missões não a levou em consideração.

Em defesa de frei José da Madalena, levantou-se o procurador das Missões do Carmo, frei Inácio de Santa Ana Seabra. O procurador, além de confirmar o testemunho de seu subordinado, também reforça a ilegalidade dos cativeiros pela ausência do jesuíta na tropa. Por fim, acusa João do Couto de agir com má-fé e enganar os índios para levá-los como cativos, sem que fossem avaliados pelo missionário responsável.

Em sua defesa, a família insistia na culpabilidade de frei José da Madalena e dos índios guias que, aparentemente, utilizavam-se da ignorância dos membros da tropa sobre a língua local para descer seus parentes à missão. O argumento, porém foi inócuo e pouco eficaz. A Junta das Missões decidiu, em despacho de 20 de janeiro de 1737, que o descimento feito por Padre Manoel do Couto era considerado nulo e os índios deveriam ser mantidos nas missões em que estavam. Quanto ao custo das despesas, o frade deveria pagar somente os gastos feitos do momento do encontro com os índios até

estes chegarem à missão, já que lá estavam. Eram isentos de pagar o restante das despesas, cobertas pela fazenda real.¹⁵¹

O avanço das tropas de resgate sobre os sertões era motivo de constante preocupação dos missionários. Adotavam estratégias similares de oposição tanto a resgates particulares quanto às tropas oficiais. A primeira delas era a resistência na Junta das Missões. O tribunal era um dos principais recursos de defesa de missionários e índios aldeados. Através dele podiam controlar a ação das tropas e diminuir a influência de autoridades seculares. No entanto o jogo político na Junta das Missões nem sempre era um método de controle eficaz, como visto no caso da tropa de Belchior Mendes de Moraes. Por isso, os missionários se utilizavam de outros métodos para resistir. Sua aliança com os índios aldeados era um fator importante nesse momento. A familiaridade dos missionários com sua região distrital e com os povos indígenas que a habitavam permitia-lhes conter ou mesmo impedir o avanço das tropas e o cativo de índios. É o que frei José da Madalena fez às tropas enviadas pelo padre Manoel do Couto. Para uma ordem pouco afeita ao fardo apostólico, os missionários do Carmo pareceram estabelecer fortes alianças com os índios para manterem, ainda que com bastante dificuldade, a integridade de suas missões.

2.6. Ameaças na fronteira

Ameaças internas, como as tropas de resgate, oficiais ou particulares não eram as únicas forças confrontadas pelas missões. Militares deserdados, assaltantes, além de colonos estrangeiros compunham outras ameaças que pendiam sobre o projeto conduzido pelos missionários. No caso do distrito carmelita, as longas distâncias das capitais coloniais, a proximidade de áreas fronteiriças e a extensa região que deveriam ministrar tornavam suas missões ainda mais vulneráveis. Essa vulnerabilidade vinha da fragilidade do controle do Estado português sobre a região, onde dificilmente a lei poderia ser aplicada com maior rigor e o pequeno contingente de tropas inviabilizava uma defesa eficaz.

Frei Vitoriano Pimentel já citava em 1705 a presença de criminosos e fugitivos da justiça causando grandes problemas aos missionários.¹⁵² Grupos de homiziados, em geral desertores e condenados, índios fugitivos e outros criminosos, por si só poderiam

¹⁵¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 19, D. 1799.

¹⁵² AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 10, D. 1082.

representar perigo às missões. Sweet considera que alianças entre estes homens, os transfronteiriços – como citado anteriormente – e os religiosos aconteciam com frequência. Chega mesmo a traçar um paralelo entre ambos, afirmando que os carmelitas estavam próximos de serem como aqueles indivíduos.¹⁵³ No entanto, como nos diz frei Pimentel, esses homens da fronteira e a influência que poderiam exercer sobre índios aldeados ou nações inimigas colocava em risco a presença missionária, sem contar os interesses escravistas de alguns desses elementos, bastante similares àqueles pertencentes às elites locais.

O caso de um capitão chamado Manoel Caetano é exemplar. Desertor, ele fugira para a região do rio Negro, missionada pelos padres do Carmo, e lá, sem autorização qualquer que fosse, aprisionava índios aldeados e escravizava-os. Suas forças eram compostas de criminosos e fugitivos, muitos aceitos através do comércio de índios escravos, como ocorreu com o outro soldado fugitivo, chamado Manoel Torres, que comprou a proteção de Caetano com escravos. Frei Jacome da Pureza, missionário carmelita que confrontou o capitão diz que o mesmo o desafiara. Manoel Caetano disse ao carmelita ser o «governador deste rio Negro e que não conhecia pessoa alguma com jurisdição de lhe impedir os seus projetos».¹⁵⁴ Caetano não chegou a ser aprisionado, apesar das notícias de suas ações serem bastante breves.

Esses homens causavam atritos constantes com as missões e os índios da região. Em 1753, o capitão da infantaria do Pará, Manuel Pereira de Abreu escrevia ao governador do estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a ação de «dezertores» no vale do rio Negro.¹⁵⁵ Ao longo de sua viagem, encontrou com Francisco Portilho. Portilho era considerado pelos frades do Carmo uma grande ameaça à região, pois desde 1747 avançava sobre povoados indígenas para capturar índios e vendê-los como escravos ou descê-los para suas aldeias particulares. Também demonstrava hostilidade e pouco respeito pelos missionários carmelitas da região.¹⁵⁶

¹⁵³ D. SWEET, «A rich realm of nature destroyed», pp. 691-692.

¹⁵⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 21, D. 1966 (Ofício do secretário do governo do Estado do Maranhão José Gonçalves da Fonseca para o Secretário do Estado da Marinha e do Ultramar Antonio Guedes Pereira. Arraial de Nossa Senhora do Monte do Carmo e Santa Ana, 29 de junho de 1738).

¹⁵⁵ BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], Manuscritos, Seção XIII (Coleção Pombalina), PBA 622, fls. 10-13v.

¹⁵⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2757 (Requerimento do procurador geral das missões do Carmo no Pará para o rei D. João V. 28 de abril de 1747).

O Capitão Abreu relatava que Portilho era acompanhado por uma comitiva de 35 canoas, e apesar de negar, levava nelas uma grande quantidade de índios aprisionados que pretendia comercializar como escravos.¹⁵⁷ Sem poder confrontar o desertor por falta de homens e armas, o capitão deixou Portilho passar e seguiu viagem para a aldeia carmelita de Bararoá, onde encontrou refugiada uma índia chamada Maria. A índia viveu com Francisco Portilho até o soldado violentar suas filhas. Após a violência, as três mulheres escaparam da aldeia que Portilho fundou e foram perseguidas por índios Ariquena, «lhe deram tal caça por ordem do dito [Francisco Portilho] que as amarraram e as levou para baixo a título de suas escravas, e pelo dito rio abaixo fez coisas merecedoras de castigo».

Os carmelitas por várias vezes denunciaram o escravizador ao governador e ao bispo do Estado. Frei José da Madalena, o chefe das missões do Carmo no rio Negro se dizia «cansado já do poder de Portilho que este é o que atemorizava os índios das aldeias junto com suas más práticas».¹⁵⁸ Apesar da ameaça representada por Francisco Portilho, seu poder despertou o interesse do governador, que via no desertor uma forma de incrementar as forças militares do Estado, que naquele período estavam em situação precária. Nas seis aldeias que tinha sob seu controle, Portilho possuía em torno de 700 índios. Mendonça Furtado então obteve o indulto para o criminoso e o retirou da região do rio Negro, transferindo Portilho e todas as nações indígenas que o seguiam para a Fortaleza de Macapá, com o intuito de combater um mocambo na região.¹⁵⁹ Assim, Mendonça Furtado afastou o escravizador das missões carmelitas e do comércio de índios escravos no rio Negro, integrando Francisco Portilho às forças oficiais do estado.¹⁶⁰

As ações de Francisco Portilho estavam longe de ser exceção. O capitão Manuel Pereira de Abreu descreveu mais uma considerável lista de indivíduos que se assemelhavam ao perfil de Portilho, causando todo tipo de violência contra os índios e problemas aos missionários. Diz ter se deparado com José da Costa, que assaltava as

¹⁵⁷ De acordo com o capitão da fortaleza do Tapajós, que recebera a notícia de frei José da Madalena, Francisco Portilho levava consigo entre 300 e 900 pessoas. BNP, Manuscritos, PBA 622, fls. 33-34.

¹⁵⁸ BNP, Manuscritos, PBA 622, fl. 22.

¹⁵⁹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 35, D. 3272 (Carta do governador do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o rei D. José I. Pará, 3 de novembro de 1753).

¹⁶⁰ Isso claro não impediu criminoso de continuar a criar problemas, dessa vez na região para onde tinha sido mandado. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 38, D. 3567 (Carta do Bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa para o rei D. José I. Pará, 4 de agosto de 1755).

missões carmelitas para fazer escravos para si. Costa tinha em seu poder um índio capturado da missão de Bararoá, que o capitão Abreu resgatou e mantinha em sua companhia. Segundo o índio, José da Costa possuía outras índias da missão que o serviam. A informação segundo o capitão fora confirmada por outro índio fugitivo, que escapou do jugo de Costa, atirando-se da canoa em que estava quando o criminoso se defrontou a primeira vez com Manoel Pereira de Abreu.

Não eram somente os sertanistas a representarem ameaça às missões na fronteira. Grupos estrangeiros ainda vagavam pelos limites da colônia portuguesa, ameaçando-as. Apesar das vitórias carmelitas sobre os jesuítas castelhanos na fronteira, no início do século XVIII, a presença jesuítica ainda era forte, com a fundação de novas missões. Mesmo assim, perderam muitas missões na década de 1710, tornando-se um perigo presente, porém contido. O antigo território jesuíta, que abarcava a missão de San Pablo, era controlado, na década de 1730, pelos carmelitas, que expandiam ainda mais suas missões.¹⁶¹ O braço castelhano da Companhia deixou de ser um problema após o tratado de Madrid, em 1750.

Mas, como citado anteriormente, naquele mesmo ano, sinais de novas aproximações holandesas apareciam. Frei José da Madalena – vigário geral e visitador das missões da Ordem do Carmo – informava sobre a forte presença holandesa no distrito missionário da ordem, mais especificamente no rio Branco, afluente do rio Negro, onde holandeses realizavam comércio constante com os índios, além de terem escravizado algumas nações que resistiam a seu avanço.¹⁶²

O vigário exercia seu ofício na região, mais especificamente no «sertão dos saravilhanos», doze dias de viagem subindo o rio Branco a partir do rio Negro. Hospedara-se na aldeia de um principal chamado Dadaru, que aceitou a oferta do missionário de descer para a missão de Santo Alberto, desde que frei José aguardasse até a chegada de outros principais que seriam levados à missão. Passaram-se quatro dias de espera, quando na manhã do quinto dia chegou à aldeia um grupamento de guerra holandês, formado por três brancos, cinco africanos e muitos índios. Atacaram a aldeia, mas apesar do enfrentamento, não ocorreram baixas. Segundo o vigário carmelita, os índios que evangelizava fugiram, abandonando-o à mercê dos holandeses. Frei José inquiriu os «hereges» sobre o que estavam fazendo, ao que obteve a resposta de estarem

¹⁶¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 21, D. 1997 (Carta do governador João de Abreu Castelo Branco para o rei D. João V. Belém do Pará, 29 de setembro de 1738).

¹⁶² AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 2993.

ali para fazer escravos e dariam combate a quem tentasse impedi-los. Os holandeses viajavam durante o período de cheia dos rios, pois é quando as áreas de várzea são cobertas e permitem melhor navegação. Não levaram muitos índios, somente um resgatado e um amarrado, mas para o vigário representavam um perigo real ao domínio português no rio Negro, perigo este que deveria ser combatido.

O relato do padre causou comoção entre os oficiais da administração colonial, mas o governador do Pará à época do recebimento do relato, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, via-se sem poder agir, pois os custos para a defesa do território seriam muitos altos, e as rendas do Estado não permitiam tal empresa, encarecida ainda mais pela distância que se deveria percorrer até alcançar a região ameaçada.¹⁶³

Apesar de, nesse momento, a ação holandesa restringir-se a pequenos ataques e escaramuças, constituía um problema persistente para os padres carmelitas, que viam suas missões no norte assaltadas sem poder tomar medidas mais enérgicas contra o inimigo. Por outro lado, o governador aparentava não ter interesse em bancar uma defesa tão cara para proteger fronteiras tão distantes da colônia.

De acordo com Nádia Farage, apesar dessas pequenas escaramuças, o conflito nunca chegou de fato à realidade. A influência dos holandeses estaria mais demarcada pelos produtos que comercializavam com os índios do que por uma presença física de fato. Os holandeses nunca tentaram aldear índios ou convertê-los. Estavam mais interessados em práticas mercantes, investindo no escambo para a formação de sua rede de influências com os povos indígenas. Ainda assim, tais práticas seriam vistas por portugueses e espanhóis como expansionistas.¹⁶⁴ Frei Vitoriano Pimentel já demonstrava esse tipo de preocupação em sua viagem pelo rio Negro em 1702, dizendo o seguinte sobre a fortaleza naquele rio:

(...) é a última e mais longínqua que temos em todo o sertão; a qual se fez a fim de impedir o comércio que os holandeses de Syrinhame tinham com os habitantes daquele Rio, que ainda hoje continua da mesma sorte, porque vi em seu poder machados, facas, e espelhos holandeses conduzidos por Índios Bárbaros dos matos, porque os de Syrinhame ainda até agora não chegaram a ter prática com os índios do Rio Negro, mais por respeito da distância que por medo da Fortaleza.¹⁶⁵

¹⁶³ AHU, Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 3075.

¹⁶⁴ N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», p. 89.

¹⁶⁵ AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

Além do comércio de utensílios e ferramentas, havia também um forte comércio de escravos. Farage especula que ao longo da implantação das missões carmelitas, principalmente nas primeiras décadas dos setecentos, os religiosos entraram nesse comércio que envolvia tanto os povos indígenas quanto os holandeses, tornando suas missões ricos pontos de comércio dos produtos de comerciantes holandeses.

Isso aconteceria porque, segundo a autora, o processo de expansão portuguesa para o rio Negro, ocorrido entre o fim do século XVII e o primeiro quartel do século seguinte se desenvolveu de forma desordenada, através do «apresamento de índios por particulares, agindo no mais das vezes clandestinamente e à revelia dos objetivos e determinações do Estado». Inseridos nesse contexto, sem um projeto missionário próprio, os carmelitas teriam participado ativamente dessas práticas ilegais e do comércio com os holandeses, do qual lucrariam consideravelmente.¹⁶⁶ Para tanto, Farage cita a biografia de dois indivíduos que se enquadravam perfeitamente a esse modelo: Francisco Ferreira e frei Jerônimo Coelho. Ferreira, um explorador e escravista, atuava ilegalmente no sertão do rio Negro, aprisionando índios para vender como escravos, os quais seriam recebidos e vendidos por frei Coelho, então missionário da aldeia de Santo Elias dos Tarumazes, nos últimos anos da década de 1710.¹⁶⁷

Com exceção dos casos citados pela autora, não há sinais de que as missões carmelitas tenha se inserido no comércio de produtos vindos do Essequibo, ao menos não de modo voluntário e em grande escala, como especulou Farage. Em certidão de 1704, feita por João Monteiro de Azevedo, capitão da Infantaria da Ordenança, as ferramentas e os gêneros necessários às missões do Carmo apareciam como de origem portuguesa, comercializados junto a um negociante português chamado Francisco Félix.¹⁶⁸ Já em 1743, como citado anteriormente, Charles Marie de La Condamine dizia ser o comércio com Belém que fornecia todos os instrumentos e bens necessários às missões carmelitas no rio Negro, fazendo com que aquelas missões se encontrassem em melhor condição do que as missões espanholas, cuja comunicação com Quito era difícil.¹⁶⁹

¹⁶⁶ N. FARAGE, op. cit., pp. 56-61.

¹⁶⁷ N. FARAGE, op. cit., p. 60; A. PRAT, op. cit., p. 250.

¹⁶⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 5, D. 402 (Certidão do Escrivão da Câmara de Belém do Pará e Capitão da Infantaria da Ordenança João Monteiro de Azevedo. Belém do Pará, 22 de Julho de 1704).

¹⁶⁹ C. M. LA CONDAMINE, «Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas», p. 77.

Quanto ao comércio de escravos indígenas, é certo que os religiosos carmelitas estivessem envolvidos nele, de maneira legal. Mas não há dados para saber o tamanho do mercado clandestino nem a inserção de qualquer uma das ordens missionárias neste mercado. É notória a resistência dos missionários em entregar trabalhadores índios pedidos por moradores e para serviços oficiais. No caso da Ordem do Carmo, especificamente, utilizavam-se do argumento de que a distância das missões carmelitas os desobrigava de cederem índios, não importava se era para os moradores, ou se para o serviço da coroa e da administração colonial.¹⁷⁰ Como dizia o provedor da Fazenda Real do Pará, em 1736, Matias da Costa e Sousa, para quem os missionários de modo geral «tem entendido que os índios são seus vassallos, e quando os dão para o serviço de V. M. o fazem por favor, não querendo outrossim fazer diferença entre este e o dos moradores (...)».¹⁷¹

Mas as missões, como todo o resto do universo colonial, dependiam do trabalho indígena e se desenvolveram com este labor. No entanto a relação com a escravidão do índio não impedia qualquer uma dessas ordens, e mais especificamente a Ordem do Carmo, de construir um projeto missionário que permitisse a organização sistemática dos aldeamentos. Pelo contrário, esse projeto dependeria em grande parte dos índios para o sustento das missões. E aqui fazemos outra crítica a Farage. Se o avanço de tropas no início do XVIII seguiu de forma desordenada, a ocupação feita pelas missões carmelitas aparentava ser bem mais organizada. Essa sistematização já aparecia na descrição feita por frei Vitoriano Pimentel. O frade mostrava de um lado a preocupação com a ocupação e defesa do território, enquanto por outro reforçava a necessidade de evangelização e vassalização dos índios. Para Pimentel, era necessário «um Padre Missionário que vivesse entre estes brutos tolerar lhe este seu modo de vida (...) esperando sempre que o tempo junto com seu desvelo abra os olhos a este gentilismo (...)».¹⁷² A ordenação do trabalho missionário carmelita ganhou ainda mais força com as atas de 1728, instituídas por frei Inácio da Conceição, e que definiam normas para a composição das missões, como mostrado anteriormente.¹⁷³

¹⁷⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 706 (Carta do Provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, frei Manoel Rosa de Viterbo, para o rei D. João V. Belém do Pará, 25 de agosto de 1724).

¹⁷¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 19, D. 1751 (carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Matias da Costa e Sousa pro rei D. João V. Belém do Pará, 8 de setembro de 1736).

¹⁷² AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

¹⁷³ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 97-103

Da mesma forma, não se pode dizer que não havia uma preocupação por parte da coroa com a ocupação do território dos rios Negro e Solimões. Já em 1696, a expedição liderada pelo governador do estado, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, da qual fez parte frei Manoel da Esperança, demonstrava o interesse do governo em ocupar um território que pudesse ser ameaçado pela presença de outros europeus, como espanhóis e holandeses. A iniciativa de ocupação desse território, no entanto, cabia aos missionários, até mesmo por serem os religiosos um recurso mais barato para a Fazenda Real. Enquanto as ações bélicas só se dariam vigorosamente a partir da década de 1720 com a organização de tropas de guerra e resgate, no fim do XVII e início dos setecentos, a coroa era cautelosa no uso de forças militares, procurando defender principalmente a região do rio Amazonas. Para o rio Negro mandava ordens insistentes aos superiores carmelitas, determinando o envio de missionários àquelas terras, que mantivessem o trabalho nas missões, garantindo assim a posse portuguesa, ameaçada pelos jesuítas espanhóis e por uma evanescente ameaça holandesa.¹⁷⁴

2.7. Conflitos entre o missionário e o índio.

O trabalho expansivo da Ordem do Carmo junto aos índios não foi pacífico. Os relatos do início do trabalho carmelita mostram sinais de conflitos desde as primeiras entradas feitas pelos carmelitas nas zonas de missionação. Diversas são as tensões que aparecem durante seu trabalho missionário

Em meio à guerra entre clero e mundo secular pela administração das missões, os indígenas não se mantiveram passivos. Agiram e reagiram a todo momento, fosse para fazer acordos e alianças, incorporar-se à missão e ao papel de vassalo quando conveniente ou pelear quando necessário. Nessas interações nascem os conflitos entre missionários e índios.

Já afirmamos a importância desses índios e da força de trabalho indígena para o universo colonial. Não é de surpreender, então, que os casos de escravidão protagonizados por missionários fossem muitos. Apesar de aparecer no discurso de missionários como jesuítas e franciscanos, a justificativa de que a produção das missões servia ao trabalho missionário, a verdade é que alguns destes religiosos deixaram seus

¹⁷⁴ AHU, Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082; ABAPP, Tomo I, op. cit., pp.132-133; LGM, 2.ª Parte, op. cit., pp. 84-85; LGM, 2.ª Parte, op. cit., pp. 87-88.

interesses pessoais prevalecerem. Lucraram com o uso do trabalho indígena, com o comércio de bens gerados desta exploração e da venda de escravos.

Apesar de não negar os interesses escravistas dos colonos seculares portugueses, a coroa reconhecia o abuso de poder e do trabalho dos índios feitos por missionários, que além de tudo, privavam os moradores «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».¹⁷⁵ As ocorrências de escravidão realizadas por missionários eram diversas. Em alguns casos, contradiziam mesmo a oposição entre moradores e missionários, percebida pela coroa. Esse aspecto era mais notado em uma comunidade como a Ordem de Nossa Senhora do Carmo Observante, que tinha entre seus membros portugueses nascidos na colônia.

Em setembro de 1755, frei Ângelo de Santo Alberto, carmelita, escrevia a Mendonça Furtado, governador, pedindo para que lhe fosse restituído um escravo deixado de herança por sua mãe. Segundo o religioso, a índia Dionísia, assim como seus filhos João e Bonifácio pertenciam à casa de sua família, junto a outros cativos. Quando da morte de sua mãe, e da partilha de escravos entre os irmãos do frade, Dionísia e seus filhos, de acordo com frei Ângelo, deveriam ficar sob sua tutela. No entanto, o superior da Ordem do Carmo, frei Antônio de Andrade foi quem recebeu os índios, colocando-os a serviço dos missionários. Dionísia e João, pequeno e doente, ficaram no convento, enquanto Bonifácio foi enviado para uma das missões no rio Negro.¹⁷⁶

O religioso alegava que possuía direitos sobre os escravos e para defender esses direitos usava diversos argumentos. Primeiramente, os jovens eram filhos de uma índia descida por seu pai, Bento Gomes Correia, «maior servidor Del Rey» em seu tempo, de acordo com o frade, o que lhe dava direitos sobre os índios. Ser religioso também não seria um impedimento, pois era «estilo praticado» em todos os conventos carmelitas que não vivessem em «omnia comunnia», onde seus religiosos poderiam usufruir de parte da herança familiar. Essa seria uma flexibilidade importante, «principalmente em toda a América, onde se não dá aos Religiosos o necessário, senão

¹⁷⁵ «Carta do rei D. João V para o governador do Maranhão. Lisboa, de 6 de fevereiro de 1713». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., p. 113.

¹⁷⁶ BNP, Manuscritos, PBA 622, fls. 83-84.

o mui preciso da cela, ração e sepultura». Por fim, o frade alegava estar velho e doente, e não conseguia manter-se sem ajuda.¹⁷⁷

Frei Ângelo encerrou sua demanda rogando a Mendonça Furtado que ordenasse ou pedisse, de acordo com a conveniência do governador, aos superiores da ordem carmelita que lhe entregassem Bonifácio, o mais saudável da família, para que servisse às necessidades do frade.

O pedido de frei Ângelo é fundamentado principalmente em seus direitos de nascença. A herança que recebe lhe seria por direito principalmente pelo pai ter sido homem de prestígio no universo colonial. Bento Gomes Correia foi dono de terras, almoxarife da Fazenda Real, capitão do Forte de Nossa Senhora das Mercês, postos que lhe conferiam determinados privilégios, invocados por frei Ângelo.¹⁷⁸ O carmelita, também alegava que em muitos conventos da ordem na América havia a liberdade do uso de herança, no entanto essas práticas eram condenadas pelas Constituições do Carmo, que estabeleciam não poder nenhum religioso possuir bens, nem mesmo por herança, sendo tudo revertido ao convento que habitaria, atitude seguida pelo superior de frei Ângelo.¹⁷⁹

Percebemos através da demanda de frei Ângelo que, apesar do voto de pobreza e das restrições impostas pelo poder régio ao emprego, por missionários, de índios escravizados, o uso de trabalhadores cativos para ganho próprios não era estranho aos frades. Em outros casos, os religiosos se aproveitavam de seus privilégios como missionários para favorecer a si próprios e aqueles que lhes eram próximos.

Em 1738, Gregório da Costa Gularte, morador da cidade do Pará, encaminhou uma petição à Junta das Missões, solicitando que «lhe fossem restituídas três peças, que se achavam desencaminhadas com o serviço dos ditos Padres [carmelitas]», no convento em Belém. As três «peças» em questão seriam jovens indígenas, que Gularte dizia serem os filhos de trabalhadores cativos de sua propriedade, recebidos por doação de seu irmão, frei André da Costa, religioso carmelita, quando este ainda era vivo.¹⁸⁰

Atendendo ao pedido de Gularte, o tribunal interpelou frei Caetano de São José, superior da Ordem do Carmo, cuja resposta trazia um interessante questionamento

¹⁷⁷ Idem, fl. 83v.

¹⁷⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 7, D. 638 (Requerimento do Tenente Bento Gomes Correia para o rei D. João V. 22 de fevereiro de 1723).

¹⁷⁹ ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 283, p. 6.

¹⁸⁰ «Termo de Junta das Missões. Belém, 31 de maio de 1738». In: P. D. WOJTALEVICZ, «The Junta de Missões», p. 97.

ao reclamante: frei Caetano perguntava se Gularte «pedia as peças mencionadas como forras ou como escravas, e neste segundo caso, apresentasse os títulos de escravidão» para comprovar sua demanda. O frade sabia que sem os títulos, e sendo os índios livres eles teriam o direito a escolher onde viver. Apesar disso, Gularte apresentou os documentos requeridos, mesmo que não reconhecidos pelo superior carmelita.

Os votos dos deputados da Junta das Missões dizem muito sobre o caso. O governador do bispado, João Rois Covette, o governador do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, e os deputados franciscanos, votam a favor de Gularte, pois o morador apresentou os papéis comprovando a escravidão dos índios. Os representantes da Companhia e de Nossa Senhora das Mercês são favoráveis à Ordem do Carmo, pois os documentos de escravatura, apresentados ao tribunal lhes pareciam irregulares, principalmente ao não serem reconhecidos pelo superior carmelita. O jesuíta, Carlos Pereira reforça sua posição, afirmando que os índios deveriam ser devolvidos às aldeias de origem. O Ouvidor geral, Diogo Freire da Cunha, se posicionou a favor de Gregório Gularte, no entanto chamava a atenção para alguns pontos:

(...) se deve mandar restituir [os trabalhadores], porque fica sendo mau exemplo ausentarem-se os Índios por sua própria autoridade do poder das pessoas em que estavam, com bom ou mau título; e enquanto a validade das ações, como este não é o ponto principal de que aqui se trata (...), se não por via de apelação conhecer dos casos que dizem relação às Liberdades dos Índios, de ver esta partes litigar este direito em Juízo competente, ficando sempre o direito salvo aos Índios para tratarem de sua liberdade.¹⁸¹

No fim, o tribunal votou a favor de Gregório Gularte, no entanto indicou que o caso fosse levado ao procurador dos índios, «para por estes procurar a sua Liberdade em juízo competente». O pedido de Gregório Gularte mostra como um frade carmelita, utilizando-se de seu posicionamento como missionário, ajudou seu irmão, concedendo-lhe índios aldeados, provavelmente livres, como escravos. Apesar do reconhecimento da Junta sobre a demanda de Gularte possuir lacunas, os documentos que portava concedidos por seu irmão, frei André da Costa, foram suficientes para que ganhasse a causa, e o retorno dos cativos para seu jugo.

Os votos dos representantes da Junta também são reveladores. Os representantes dos missionários na Junta colocaram-se em grande parte na defesa das missões. No caso dos representantes franciscanos, é provável que tenham realmente

¹⁸¹ P. D. WOJTALEVICZ, op. cit., p. 98.

concluído ser verdadeira a posse alegada por Gregório Gularte. O voto negativo dos representantes da Companhia e das Mercês era uma forma de reafirmar a posição missionária, no entanto pode estar atrelado ao possível apoio a uma ordem mais próxima como a do Carmo. Qualquer medida tomada pelo tribunal da Junta das Missões que pudesse prejudicar os carmelitas, também poderia prejudicar jesuítas e mercedários, ministros de aldeamentos nas zonas missionárias próximas ao distrito carmelita. Assim, manter uma relação amigável entre essas ordens no interior da Junta das Missões seria uma forma de fortalecer sua posição nas decisões referentes ao tribunal, ainda que esses favorecimentos não fossem uma unanimidade.

As autoridades administrativas, de modo geral, tendiam a ficar ao lado dos moradores nas questões referentes aos índios. Mas chama a atenção o voto do ouvidor geral. Diogo Freire citou ter sido por «sua própria autoridade», ou seja, por iniciativa própria, que os trabalhadores indígenas buscaram abrigo entre os frades carmelitas, distanciando-se assim do serviço que prestavam a Gregório Gularte, provavelmente visto como uma vida de cativo por esses indígenas. Lembrou o ouvidor também, que mesmo tendo de voltar ao controle do morador, os índios possuíam recursos legais para tentar reconquistar sua liberdade através do procurador dos índios.

Para aqueles indígenas incorporados pela sociedade colonial, a vida nas missões e entre os missionários era uma alternativa mais amena ao trabalho nas lavouras dos seculares, uma chance de constituir um «espaço de liberdade» em um contexto que lhes era cada vez mais hostil.¹⁸² No caso dos índios referidos pelo processo na Junta, é possível que nunca tivessem conhecido outra vida a não ser aquela entre o trabalho para Gularte e a experiência com os missionários, que provavelmente apresentou-se como uma melhor escolha.

Percebemos assim que na relação com os missionários, havia mais espaço de ação e negociação para os indígenas, mesmo que esses missionários também fossem causadores de danos às sociedades autóctones. Esse espaço permitia aos índios uma maior iniciativa e mobilidade em sua introdução ao mundo colonial, inclusive escolhendo por onde começariam tal processo.

Tal flexibilidade pode ser percebida em um requerimento de 1744, apresentado à Junta das Missões, por parte de frei João de Arronches, missionário da missão de Gurupatuba, dos franciscanos de Nossa Senhora da Piedade. Frei João

¹⁸² M. R. C. ALMEIDA, «Metamorfozes Indígenas», p. 136.

declarava ter feito descimento entre as nações indígenas do rio Caburis, tributário do Negro, quando foi procurado «por um principal com alguns parentes, que ha bastantes anos se achavam metidos no mato, sem ânimo de voltarem outra vez para as missões dos R. P.º do Carmo» ou para qualquer outra missão portuguesa, sendo convencidos por aquele líder, de nome Oanna, a seguir viagem até Gurupatuba, missão dos frades piedosos. O franciscano requeria ao tribunal a permissão do descimento, tendo a Junta respondido positivamente, reforçando que se ocorresse alguma contestação por parte dos frades carmelitas, seria matéria a ser tratada oportunamente.¹⁸³

Os anos entre o fim da década de 1730 e início de 1740 foram marcados pela ação de tropas de resgate no interior e um surto epidêmico de varíola, que certamente atingiram as sociedades indígenas com violência. Esses fatores impulsionaram diversos povos a buscarem o auxílio dos missionários, inclusive o grupo liderado por Oanna. No entanto, uma possível desavença no interior das missões carmelitanas pode ter levado aquele grupo a se afastar destes religiosos, optando pela proteção de outro instituto religioso.

O ato não foi aceito pelos padres do Carmo. Protestaram na Junta das Missões em 1745, alegando ter a ação do piedoso prejudicado as missões do Carmo, pois frei João atuava em um distrito que não era o seu, aldeando índios já sob a jurisdição dos carmelitas e permitindo, indevidamente, a ação de tropas de resgate no distrito carmelita. O despacho da Junta é favorável ao Carmo, advertindo aos franciscanos piedosos para que não repetissem o ato de frei João. A reprimenda foi fundamentada em ordem régia de 1701, que proibia a atuação de ordens missionárias fora dos distritos que lhes foram concedidos durante a divisão do final do século XVII.¹⁸⁴

Muitas foram as nações que entraram em acordo com os colonizadores. Porém, nem todas as nações indígenas aceitaram a presença estrangeira, declarando-lhe guerra. Alguns grupos aliaram-se a outros europeus para combater os portugueses. Aqueles que aceitaram a presença lusitana também, em ocasiões diversas, lideraram levantes e rebeliões de dentro das próprias missões. Além das ameaças internas e de outras nações europeias, os missionários viram-se frente à ameaça das nações indígenas inimigas, formadas por índios aos quais chamavam «bárbaros» ou «índios do corso». A ideia de «barbárie» era frequentemente evocada para designar o inimigo. Mesmo

¹⁸³ «Termo de Junta das Missões. Belém, 5 de outubro de 1744». In: P. D. WOJTALEVICZ, «The Junta de Missões», p. 135.

¹⁸⁴ «Termo de Junta das Missões. Belém, 18 de agosto de 1745». In: P. D. WOJTALEVICZ, op. cit., p. 142.

aqueles que se rebelaram dentro das missões, para os missionários rebelavam-se porque desejavam retornar a «costumes bárbaros» ou «selvagens».

As notícias de rebeliões e fugas de índios aldeados são muitas e ocorrem nas missões de todo o clero missionário. Em geral, eram motivadas por maus tratos, cativéis ilegais por parte de moradores e missionários, exploração excessiva dos aldeados, divergências quanto ao modo de vida dos índios, epidemias – onde a mortandade dentro das missões era expressiva. Além disso, poderia ocorrer simplesmente a percepção por parte dos índios de que as vantagens conquistadas não valiam o preço pago com as violências sofridas.

Essas contrariedades poderiam ter como consequência a simples fuga dos índios ou resultados mais trágicos, como a morte do missionário responsável pela aldeia. Não foram poucos os jesuítas e franciscanos martirizados nas missões. Os missionários carmelitas também passaram por problemas similares.

Durante a primeira metade do século XVIII são escassas as notícias de rebeliões e fugas de índios das missões carmelitanas. Quando ocorriam, em geral, eram sobre fugas acontecidas durante o ataque de tropas de resgate, como a de Belchior Mendes de Moraes. No entanto, fugas poderiam ocorrer como um sinal do pouco interesse que determinados grupos tivessem em permanecer na missão ou a serviço da administração colonial. Em 1755, frei Domingos de São Paio queixava-se ao governador da deserção de alguns índios de sua missão quando participavam de uma tropa:

Ex.º Sr., lembrado estou de que V. Ex.^a me disse que para o serviço de El Rei desse os índios mais ladinos, assim o fiz na chegada do Tenente Aniceto Franco de Távora, como ele poderá manifestar a V. Ex.^a, porem não obstante isto sempre eles fizeram o que quiseram, que passando o dito tenente à boca do lago de Tapê lhe fugiram seis que levava desta missão, e eu não sei que remédio se lhe há de dar a cerca deles serem tão fujões.¹⁸⁵

O carmelita chama a atenção para o desprezo que aqueles indígenas tinham por sua autoridade e pela autoridade do oficial da tropa. Em contraste com aqueles grupos que simplesmente procuravam se afastar da influência portuguesa, existiam dentro das missões, de modo geral, e nas carmelitas particularmente, aldeados que de uma forma ou de outra almejavam, se não a liberdade, o governo de nações indígenas e

¹⁸⁵ BNP, Manuscritos, PBA 622, fl. 87.

o enfrentamento com os portugueses, zombando de regras e destituindo autoridades que não fossem de seu agrado.¹⁸⁶

Dos casos de carmelitas «martirizados», um dos mais conhecidos é o do frei Antônio de Andrade. Sua morte pelas mãos de Yumá e Aiquares revela que as violências cometidas contra os índios, sua escravidão assim como o processo de marginalização dessa população no cerne da sociedade colonial geravam respostas igualmente violentas.

Um exemplo disso foram as ações violentas em que estava envolvido um criminoso chamado Joaquim José. Na noite de oito de setembro de 1741, em um pequeno engenho de propriedade da Ordem do Carmo, às margens do rio Guajará, era levado adiante um crime considerado «hediondo» pelas autoridades locais. Joaquim José, «mameluco», invadiu a casa em que dormia frei Antônio do Sacramento, responsável pelo engenho, e o assassinou com facadas no peito e nas costas. Com a ajuda de uma escrava índia do lugar, entrou e saiu com grande facilidade, sendo surpreendido na fuga ao ser descoberto por outra índia serva do engenho. Maria, uma índia forra, encontrou o assassino e sua cúmplice, mas diante da ameaça de morte feita por Joaquim, Maria não interveio, preocupando-se somente em correr ao socorro de frei Sacramento, que àquela altura, jazia morto em sua cama.¹⁸⁷

O crime permaneceu sem esclarecimento durante anos. Mas em 1747, Joaquim cometeu novos assassinatos, o que fez com que fosse preso. Não demorou a sair da prisão, pois sua culpa não foi comprovada. O mameluco sumiu sem demora, deixando poucos rastros. Vendo-se obrigado a investigar o criminoso, o ouvidor da capitania em 1747, Timóteo Pereira de Carvalho, fez uma devassa sobre o assassinato de frei José do Sacramento. Através dela reforçava a imagem de bárbaro de Joaquim, com a certeza de que voltaria a cometer crimes, «suposto seu gênio e sangue, se não tiver algum castigo; pois é mameluco e nada tem o que perder». Joaquim era filho de um padre secular, chamado Gregório Pinto, e uma índia escrava do padre. Para Pereira Carvalho, era o sangue indígena que caracterizava o comportamento do foragido.¹⁸⁸

¹⁸⁶ M. R. C. ALMEIDA, «Metamorfoses Indígenas», p. 145.

¹⁸⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2769 (Carta do ouvidor geral do Pará, Timóteo Pereira de Carvalho para o rei D. João V. Pará, 26 de agosto de 1747); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 3041 (Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. José I).

¹⁸⁸ AHU, Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2769.

Entre os anos de 1747 e 1749, Joaquim José foi novamente feito prisioneiro. Sua extensa lista de crimes fez Luiz Duarte, sucessor de Pereira Carvalho, chamar ao acusado de «fascinoroso». O acusado era alvo de uma série de processos por «furtar escravos alheios e fugir com eles, atemorizando a vizinhança onde morava, a qual dele se temia pelas traições com que havia feito as mortes em que se achava inflamado, sendo muitas as que se lhe imputam».¹⁸⁹ Desta vez, não escaparia da pena, pois seria enforcado em praça pública pelos crimes cometidos.

Assim, na manhã do dia 22 de maio de 1749, Joaquim José foi conduzido à praça central da cidade, para cumprir sua sentença, acompanhado de outro índio criminoso, que logo morreria por estar doente, mas foi trazido para servir de algoz ao condenado. Enquanto era conduzido ao cadafalso, o condenado notou que as portas da Igreja de Santo Alexandre, da Companhia de Jesus, se abriam e agindo rápido junto com aquele que seria seu executor, livrou-se de seus captores. Agora aliados, Joaquim e o outro índio fugitivo correram à igreja, atravessando o átrio e atirando-se à nave, onde imploraram por proteção aos padres jesuítas responsáveis pelo lugar, recorrendo à imunidade eclesiástica que o terreno sagrado possuía.

A atitude desesperada de Joaquim José gerou uma grande comoção. O juiz ordinário, Marcelo Maia, responsável pela condenação e execução da sentença tentou levar de volta os acusados, mas foi impedido pelos padres da Companhia, que entenderam ser justo o apelo de Joaquim. Auxiliados por padres seculares que estavam na igreja naquele momento e por outros membros da irmandade da Misericórdia, os jesuítas expulsaram o juiz e os oficiais que o acompanhavam, fechando as portas da igreja para proteger os refugiados. Francisco Pedro Gorjão, governador do Estado em 1749, ao saber do ocorrido mandou soldados cercarem a igreja, para impedir que Joaquim e seu companheiro de fuga, escapassem. Uma medida inútil. Os fugitivos conseguiram furar o cerco e escaparam das autoridades.

Por conta da desastrosa tentativa de execução e da fuga dos criminosos, nova devassa fora feita pelo ouvidor geral Luiz Duarte. Quando a enviou para a coroa, o governador Pedro Gorjão mostrava grande consternação com o fato e preocupação com as possíveis consequências que aquele caso poderia ter entre os índios:

Da mesma devassa com que a V. M. dá conta o Ouvidor Geral, constará a V. M. todo o referido facto com as circunstâncias que não só o fazem escandaloso,

¹⁸⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 3041.

mas da mau exemplo para uma terra como esta, tão pouco civilizada, aonde os Índios julgam não pelo discurso, mas pela vista material do que se sucede.¹⁹⁰

No ano de 1751, Joaquim José novamente estava em correntes. A coroa ordenou que sua execução fosse logo realizada e advertiu aos padres jesuítas sobre o erro que cometeram, lembrando-lhes de que a imunidade eclesiástica não poderia ser concedida a quem tivesse cometido um assassinato premeditado.

A história do mestiço Joaquim José expõe muitas das diversas formas de inserção e resistência à sociedade colonial, utilizadas por índios, de modo geral marginalizados por aquela sociedade, mesmo quando eram livres. Não há engano, aqui. Apesar de filho de pai branco, Joaquim era descrito e tratado como índio pelas autoridades que o perseguiram. Os adjetivos utilizados em referência ao criminoso eram termos como «mameluco», «índio», «gentio» e «negro da terra».

A ação de resistência mais óbvia era a luta contra a escravidão. Joaquim era conhecido por libertar índios cativos, ou furtá-los como dizia o ouvidor. É provável que o assassinato do padre carmelita, motivo principal para a perseguição a Joaquim, fosse um plano para a fuga da índia que o acompanhou durante a execução do crime. Esta cúmplice sumiu, sem deixar pistas.

Se libertava escravos e matava escravizadores, Joaquim também não se conteve ao buscar o auxílio de missionários e da própria igreja quando necessário. O recurso da imunidade, evocada por Joaquim, estava descrito nas constituições do arcebispado de Lisboa, que eram observadas na diocese do Grão-Pará, sufragânea daquele arcebispado ao longo do século XVIII, e estava inserida entre os privilégios que o clero português possuía. A frequência da busca a essa imunidade, visível mesmo no reino, era tão intensa que acabaria por exigir a imposição de certas restrições a esse recurso, como uma determinada limitação de dias para a imunidade e o cancelamento da mesma quando o acusado se aproveitasse para continuar a cometer crimes.¹⁹¹

Apesar de recorrer à proteção, a condenação de Joaquim era certa. A natureza do crime, um assassinato premeditado, caracterizava o homicídio como voluntário e anulava a proteção concedida pela imunidade eclesiástica.¹⁹² Os padres deveriam

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ *Constituições do Arcebispado de Lisboa, Título XV*. Lisboa: Oficina de Paulo Craesbeeck, 1656, pp. 51v – 52.

¹⁹² MARQUES, Simon (S.J.). *América Pontifícia. O Tratado completo dos privilégios da América Latina (com tradução de frei Domingo Aracena)*. Santiago Del Chile: Imprensa Nacional/Calle de La Moneda, 1868, p. 69.

entregar o criminoso ao juiz ordinário, como exigia a autoridade. Porém, independente deste fato, os jesuítas resolveram proteger Joaquim ajudando-o a escapar.

Não fica clara a razão dos padres da Companhia em manter a proteção, mesmo que ilegal. O índio certamente conhecia o recurso. Filho de um padre, criado no interior da sociedade colonial, a imunidade dos territórios eclesiásticos não deveria ser estranha a Joaquim, que em seu momento derradeiro, viu no colégio da Companhia uma alternativa à força. O que não ficava claro era a ação dos religiosos, jesuítas e seculares, que deram abrigo a criminoso tão temido e odiado.

O pedido de proteção em solos sagrados era mais que comum. No Pará foram diversos os criminosos que recorreram a estes recursos. Em 1739, para justificar a imunidade concedida a um criminoso em seu convento, frei Francisco da Rosa, franciscano de Santo Antônio, escrevia que no «território do convento» os religiosos teriam «jurisdição quase episcopal».¹⁹³

Se observarmos os privilégios concedidos ao corpo eclesiástico e às igrejas, podemos compreender melhor as palavras do frade. Igrejas e clérigos possuíam uma série de isenções e imunidades. Nenhum ato da justiça secular, indivíduo (ainda que fosse um patrono de determinada Igreja ou casa provincial) poderia tomar propriedades pertencentes a esse corpo, nem prender clérigos, nem cercar conventos, mosteiros ou igrejas, e muito menos invadi-los ou realizar prisões dentro dos mesmos recintos. Ainda que houvesse necessidade em alguns casos de consulta à justiça secular, como era o caso de Joaquim José, a jurisdição eclesiástica era quase inviolável pelos poderes laicos, e a pena para essa violação era a excomunhão, além de, em determinadas situações, ressarcimento financeiro.¹⁹⁴

A manutenção desses privilégios era cara às comunidades religiosas, que viam qualquer atentado aos mesmos como um atentado contra a própria ordem. O esforço em proteger o condenado e seu companheiro de fuga era muito mais um esforço para proteger a inviolabilidade do espaço sagrado, principalmente quando não havia por parte dos padres, certeza da natureza do crime cometido pelos índios.

As ações em que Joaquim José estava envolvido nos mostram que os indígenas que estavam inseridos no universo colonial possuíam formas diversas de tratar com as dificuldades impostas por aquele contexto. As resistências às violências do

¹⁹³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 22. D. 2075 (Carta do governador da capitania José da Serra para o rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739).

¹⁹⁴ *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, op. cit., pp. 48-55.

processo colonial era uma dessas formas. Poderiam também recorrer a meios alternativos utilizando-se de elementos daquele processo a seu favor, como os mecanismos de ação e proteção eclesiásticos. Existiam também outras formas, como a contestação de regras e autoridades dentro das missões.

Em 1730, o frei João Caldeira, missionário da aldeia de Santa Rita de Carajais, escrevia ao governador do Estado, José da Serra, pedindo para que fossem tomadas providências quanto ao principal daquele aldeamento, Theodozio, que já havia cometido muitos crimes, e ameaçava de morte o missionário.¹⁹⁵ Theodozio declarava constantemente e em público que mataria frei João, depois fugiria junto com toda sua nação e aliar-se-ia aos holandeses, além de que «ficaria tiranicamente ocupando e substituindo o lugar do morto Ajuricaba». Fugido o índio do aldeamento, a vida do missionário carmelita tornou-se mais tranquila. Mas ainda temeroso, o frade escreveu ao governador, pedindo que informasse a coroa do perigo representado por este índio, para que o rei mandasse prendê-lo e não mais restituí-lo à missão.

A decisão régia condenou Theodozio pelos «insultos cometidos», e por não se conseguir manter o índio nos aldeamentos, deveria ser preso e mandado «para as galés», como punição. Ainda que esta não fosse suficiente para seus crimes, mantê-lo-ia afastado da colônia, onde poderia representar séria ameaça.

Não é conhecido o motivo que levou o principal a demonstrar hostilidades em relação ao missionário. Porém é interessante notar que, para assustar frei João Caldeira, Theodozio recorria às imagens de um dos grandes inimigos portugueses naquele contexto: Ajuricaba, o principal manao fonte de temores até alguns anos antes.¹⁹⁶ Ajuricaba foi dado como morto já fazia três anos, mas o medo dos assaltos manao ainda perdurava na região do rio Negro. As constantes referências a Ajuricaba eram uma forma de Theodozio demonstrar ao missionário que não o temia nem respeitava.

A imagem do líder indígena utilizada como desafio à autoridade missionária advém da própria ameaça que os povos considerados bárbaros ou inimigos dos portugueses representavam. Certamente, moradores e autoridades administrativas viam como solução para esses inimigos a declaração de guerra, fundamentados na instituição

¹⁹⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos) Cx. 12, D. 1129 (Carta do governador Alexandre de Sousa Freire ao rei D. João V. Belém do Pará, 10 de setembro de 1730).

¹⁹⁶ De acordo com Nádia Farage, não havia uma aliança de fato entre Ajuricaba e os holandeses, com a relação entre estes e os manao restringindo-se a um comércio indireto, com os Caribe como intermediários. N. FARAGE, «As muralhas dos sertões», pp.64-66.

da guerra justa. Mas, entre os missionários, essa não era uma unanimidade. Temerosos sobre o que a ação de tropas de guerra poderia acarretar às aldeias, o clero missionário nem sempre era favorável à sua intervenção.

Observamos esse cuidado na ação contra os Mura, em 1738. Desde o início do século XVIII, os Mura vinham assolando missões jesuíticas e povoados portugueses nas regiões dos rios Madeira, Solimões e Tocantins. As autoridades administrativas acreditavam que era preciso combater essa nação, considerada inimiga dos portugueses. Por outro lado, vários superiores missionários recomendavam cautela na guerra contra esses índios.¹⁹⁷

O provincial franciscano da casa de Nossa Senhora da Conceição no Pará, frei Brás de Santo Antônio, escreveu à coroa a propósito da devassa tirada sobre o conflito contra os Mura, processo que segundo o comissário, não fora claro sobre os reais motivos do conflito. O franciscano defendia a presença de missionários nas zonas de conflito, acompanhados de apoio de tropas, para uma pacificação não violenta dos Mura, mas por meio da catequese. Isso implicava na ideia de superioridade do trabalho missionário sobre o poder militar no que se referia a trazer os índios para o lado dos portugueses.

Além do mais, não se poderia fazer guerra defensiva nem ofensiva (ou seja, neste caso não havia motivo para a «guerra justa») por não se ter esclarecido, pela devassa feita, a real situação do conflito naquela região. Para o frade, a maioria dos deputados da Junta não conhecia a realidade das zonas de conflito por serem moradores de Belém, e por consequência, distantes daquela região. As poucas testemunhas do caso eram partes queixosas, moradores atingidos pelo ataque dos índios, pois teriam invadido seus territórios em busca de minas e de cativos, o que comprometia a veracidade de seus testemunhos, impedindo assim que houvesse 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 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.

¹⁹⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 21, D. 2010 (Carta do Comissário provincial da Conceição Frei Brás de Santo Antônio para o rei D. João V. Convento de São Boaventura, Pará, 8 de outubro de 1738).

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 apreciável, que justificasse por parte da Coroa medidas de uma guerra ofensiva.¹⁹⁸

Além de contestar a devassa, o religioso lembrava que os Mura já haviam sofrido a guerra por parte dos brancos, principalmente para que estes angariassem cativos, o que iniciou todos esses conflitos levados a cabo pelos próprios Mura. O provincial reforçou a importância de missionários acompanhados de soldados na região, para que os índios fossem convencidos a depor armas e descer 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.¹⁹⁹

Pensando a realidade do Estado do Maranhão, é possível compreender que a necessidade da guerra ao chamado “gentio do curso” carregava sua importância não só na organização econômica da região, mas na defesa do território colonial português, pois estes grupos, considerados bárbaros, representavam uma ameaça à conquista. É 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

¹⁹⁸ M. R. AMOROSO, «Corsários no Caminho Fluvial: Os mura do rio Madeira», p. 300.

¹⁹⁹ M.R.C. ALMEIDA, «Metamorfoses Indígenas», p. 187.

A diversidade das ações 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 curso*, por exemplo em geral eram pintados como indômitos e bárbaros; já os do Cabo do Norte apareciam para muitos como instrumento do interesse dos franceses.²⁰⁰

Com isso, fatores como interesses particulares, projetos para determinada região e as ameaças de presenças hostis, indígenas ou europeias, influenciavam na composição da imagem dos índios e do que se objetivava para as sociedades autóctones. Se pelo interior da colônia vagavam corsários que ameaçavam a integridade dos povoados e missões portuguesas, estes deveriam ser dizimados. Já nas áreas de fronteira era necessário cooptar os povos nativos contra outras nações europeias, e aqueles que não cooperassem tornavam-se alvos da tropa de resgate.²⁰¹ Nas zonas de missão da Ordem do Carmo, é possível observar que esses casos muitas vezes se confundiam.

Porém, mesmo considerando a importância econômica e estratégica da guerra justa, os missionários pensavam-na com cautela. O carmelita frei Vitoriano Pimentel, apoiava o cuidado sugerido pelo provincial franciscano. Apesar de ter votado a favor de declarar a guerra justa aos Mura, recomendava que se tomasse cuidado na aplicação da punição, evitando que outras nações fossem atingidas sem que tivessem envolvimento nas ações dos índios do curso.²⁰²

Esse cuidado originava-se de experiências passadas desses religiosos com a ação das tropas. Se, em alguns casos, a Ordem do Carmo e outros missionários recomendavam cuidados nessas ações, em outros eram contra a ação das tropas e a declaração da guerra justa, reforçando sempre que o trabalho apostólico era mais eficaz.

Foi o caso da decisão sobre os índios Cavicena, nação habitante do rio Negro, aldeada pelos religiosos carmelitas. Segundo o governador do Estado a partir de 1730, José da Serra, os Cavicena faziam assaltos e pequenas escaramuças às missões portuguesas desde a década de 1720, quando o Carmo iniciou seu trabalho apostólico entre o grupo. Após o ataque aos Maiapena, em 1729, Alexandre de Sousa Freire tinha tentado organizar nova tropa sob a liderança de Belchior Mendes de Moraes, para

²⁰⁰ Rafael CHAMBOULEYRON & Vanice S. MELO. Aleivosias 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.

²⁰¹ V. S. MELO, «Cruentas Guerras», p. 10-11.

²⁰² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 21, D. 2003. (Ofício de Frei Vitoriano Pimentel para o Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar Antônio Guedes Pereira. Carmo do Pará, 4 de outubro de 1738).

combater os Cavicena que se mantinham hostis à presença portuguesa, mas os missionários do Carmo criaram tantos obstáculos na Junta das Missões que o objetivo não pode ser cumprido.²⁰³

Nenhuma medida foi tomada contra os Cavicena até meados da década de 1730, quando os aldeados se rebelaram, «mataram seu Missionário do Carmo e vários portugueses, queimando a Aldeia de São Cristóvão de Imbirativa e a Igreja de que profanaram, e roubaram as vestimentas e vasos sagrados (...)».²⁰⁴ Disposto a castigar os ofensores, o novo governador, José da Serra levou a matéria para a Junta das Missões, objetivando por em prática o plano de Sousa Freire para combater os Cavicena. Dos membros da Junta, votaram a favor o governador, os jesuítas e os três provinciais franciscanos. Foram contra o provincial mercedário, o ouvidor geral e o bispo D. Fr. Bartolomeu do Pilar, por sua vez também carmelita.

A negativa de mercedários e principalmente carmelitas inicialmente pode parecer contraditória. O que levaria o representante do Carmo a votar contra uma medida que aparentemente lhe beneficiaria, punindo índios inimigos? A resposta encontrava-se na decisão complementar tomada pela Junta das Missões. Confirmado o avanço da tropa, a mesma deveria descer aos sertões do rio Negro para castigar os agressores, levando consigo o regimento escrito pelo governador anterior, Alexandre de Sousa Freire. O castigo deveria ser imposto a todas as nações indígenas da região, menos aquelas aldeadas de acordo com as ordens e leis régias.

Segundo o governador, «desta maneira se os frades do Carmo falam a verdade no descimento e aldeamento dos seus índios ficará satisfeito seu empenho contra a guerra, e se não falarem a verdade será castigada a sua aleivosia [dos índios] e sacrilégios que cometeram». Com isso, não se desperdiçariam os gastos feitos com composição de nova tropa e os «bárbaros» seriam convencidos de que qualquer sinal de agressão contra os «vassalos de sua majestade» era passível de punição.²⁰⁵ Assim, aproveitando-se das agressões cometidas pelos Cavicena, Serra conseguiu organizar legalmente uma ação para atingir o maior número de grupos possível e, por

²⁰³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 20, D. 2041 (Despacho do Conselho Ultramarino para o Procurador da Coroa. Lisboa, 17 de Dezembro de 1732).

²⁰⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 20, D. 2028 (Carta do Governador do Estado do Maranhão, José da Serra para o rei D. João V. Belém do Pará, 21 de setembro de 1732).

²⁰⁵ AHU, Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 2041.

consequência, angariar um maior número de escravos, mesmo entre aqueles cujo descimento pudesse estar em processo de negociação com os missionários.

O descimento e recolhimento de índios nas missões era um processo de lenta negociação, que poderia durar semanas, meses ou mesmo anos. A ação das tropas de guerra e resgate acabava sendo desastrosa a essas negociações, pois devastava grande parte da população nativa através da guerra e da escravização. Além disso, os sobreviventes dos grupos atingidos se tornavam mais arredios ao contato com os portugueses de maneira geral, o que atrapalhava o trabalho missionário.

Foi o que, provavelmente, levou os Cavicena a colocarem-se sob a proteção dos missionários carmelitas, durante a década de 1720, da mesma forma que fariam os Manao, anos depois. Considerados perigosos e hostis à presença portuguesa, e relativamente distantes das áreas de disputa com outras nações europeias, a forma de guerra levada a cabo contra esses índios por Belchior Mendes de Moraes foi a mais violenta possível, visando eliminar aquela população. O aldeamento supervisionado pelos missionários pode ter sido visto como uma forma de proteção ainda que parcial, contra a ação da tropa. Com o fim da tropa de Moraes, abria-se novamente a possibilidade desses índios serem livres, o que os levaria ao motim da missão de São Cristóvão.

O superior carmelita sabia que, apesar da rebelião, o contato tinha sido iniciado e haveria chances de serem retomados com sucesso. Chances que seriam destruídas não somente com o grupo rebelado, mas com todos os índios da região caso nova tropa fosse destacada para confrontá-los. Isso justificava a decisão da Ordem do Carmo de se posicionar contra a guerra e abdicar da punição do crime cometido contra um missionário, em favor da manutenção das missões e do trabalho apostólico.

Durante seu ofício como missionários na Amazônia colonial, os carmelitas pouco inovaram. Aproveitando-se de experiências já pré-estabelecidas, trabalharam seu apostolado na região de modo a garantir as fronteiras da colônia portuguesa e a fidelidade de boa parcela dos índios aldeados, alcançando relativo sucesso nesta empresa, ao menos até a década de 1740. Isso não quer dizer que agiram sempre como agentes de um projeto colonial.

Em muitos casos aliaram-se aos grupos indígenas, opondo-se às ações da administração colonial e de grupos de moradores interessados no trabalho compulsório dos índios. Em outros, aproveitaram-se desses índios para interesses particulares. Certamente, essa multiplicidade de relações estabelecidas pelo clero carmelitano

fortaleceu sua posição na colônia. No epicentro do conflito pela administração dos aldeamentos, os missionários frequentemente se opuseram aos setores laicos da sociedade colonial. Porém, não é possível ignorar outra faceta dessa relação: como corpo clerical majoritário na colônia, as ordens religiosas muitas vezes viram-se responsáveis pela cura das almas dos colonos. Esse é um aspecto importante da presença desses religiosos e que pode revelar ainda mais sobre sua presença na colônia.

Capítulo 3 –«Infrutuosa Companhia»: missionários e moradores no cotidiano da colônia.

3.1. Padres e moradores: um problema historiográfico.

Em 1698, morria o ouvidor geral do Pará, Mateus Dias da Costa, vitimado pelo surto epidêmico de varíola, que atingiu grande parte da população da colônia desde o ano de 1695.¹ Seguiram-se à morte do ouvidor «inquietações maiores», envolvendo o bispo do Maranhão, D. Frei Timóteo do Sacramento, e a Ordem do Carmo do Pará, que sepultou o corpo de Costa em seu convento. O imbróglio tinha como mote a excomunhão do ouvidor, sentenciada pelo bispo, e que não impediu os frades carmelitas de realizarem seu sepultamento no convento do Carmo.² Diante do que considerava uma ofensa e sinal de desobediência, D. Timóteo escreveu para os superiores carmelitas no Pará, notificando-os

(...) para que dentro em três dias que lhes assignava pelas três canônicas admoestações fechassem as portas de sua Igreja, e cerrassem nela bem até a celebração dos officios divinos, aliás procederia contra eles com censuras; e as suas ovelhas mandava em a dita Pastoral com pena de excomunhão maior (...) reservada (...) não entrassem na dita igreja, nem nela assistissem aos divinos officios, assignando por razão de (...) o estar na tal igreja enterrado o ouvidor que morrera publico excomungado, não cometendo ao vigário [do Carmo] mais poder, que para ser a tal pastoral, nem naquela cidade ouvia então Juiz algum, nem prelado eclesiástico.³

¹ O surto iniciado em 1695 perdurou durante todo o fim do século XVII, com consequências atroz para região. Rafael CHAMBOULEYRON et all. «“Formidável Contágio”», p.987-1004.

² A excomunhão do ouvidor ocorreu em 1696, quando Dias da Costa posicionou-se contra as determinações de D. Frei Timóteo do Sacramento em manter indivíduos presos «por culpas que tocavam a sua jurisdição [do bispo]». Através do Juízo da Coroa, o ouvidor libertou os prisioneiros e tentou obrigar o bispo a retirar as censuras sobre eles. D. Frei Timóteo se recusou a cumprir a decisão, excomungando Mateus Dias da Costa, e os outros oficiais do Juízo da Coroa. J. F. BETTENDORFF, «Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão», pp. 675-676.

³ BIBLIOTECA DA AJUDA [B.A], Cód. 51-XI-34, fl. 428 (Resposta às perguntas sobre a excomunhão com que o Bispo do Maranhão, D. Frei Timóteo do Sacramento, castigou os religiosos de Nossa Senhora do Carmo do Maranhão, por terem dado sepultura eclesiástica na Igreja do seu convento da cidade de Belém ao Dr. Mateus Dias da Costa, Ouvidor Geral do dito Estado, declarado excomungado; com o parecer de que, ainda, ainda que os religiosos estivessem real e verdadeira (sic) excomungados pela bula de Clemente VIII, pela bula de Martinho V e pela bula da Ceia, nunca o bispo os podia declarar por incursos nela, e se o chegou a fazer, tudo foi nulo e de nenhum vigor, fls. 428-431).

O vigário geral do Carmo, frei José de Lima obedeceu às ordens de D. Timóteo, fechando as portas do convento. Apesar disso, tentou defender sua ordem diante das censuras episcopais. Escreveu uma série de petições ao ordinário, encaminhadas através do prior do convento no Maranhão, argumentando que o ouvidor, quando de sua morte, já não se encontrava mais excomungado. No entanto, todos os apelos de frei José foram inúteis, negados pelo bispo por este sempre contestar o pronome de tratamento com que o vigário carmelita o tratava.

Percebendo o prior maranhense que as negativas do bispo visavam somente «reter os religiosos na violência e opressão que os tinha posto», recorreu então ao Juízo da Coroa para que interviesse contra as ações arbitrárias.⁴ Ao descobrir a ação carmelita, o bispo recorreu a bulas papais que impediam a Ordem do Carmo de recorrer a juízes seculares em questões eclesiásticas e excomungou os superiores carmelitas do Pará e Maranhão. Ordenou que seus conventos se mantivessem fechados e os religiosos impedidos de realizar seu trabalho. Mesmo com três sentenças favoráveis do Juízo da Coroa aos carmelitas, D. Frei Timóteo manteve sua decisão.

Apesar da postura repressora do ordinário, os carmelitas resistiram. Inicialmente, recusaram-se a «se irem absolver à matriz» junto ao bispo.⁵ Por essa atitude e por terem sepultado o ouvidor, o vigário geral frei José de Lima recebeu louvores do rei pela «prudência» e «moderação religiosa» com que tratava os excessos do bispo, que por sua vez «obrou sem jurisdição e sem justiça, e com alguma nota de vingança menos pia contra a Memória de um Ministro já sepultado».⁶

Após a chegada de carta régia de 20 de abril de 1700, na qual o rei ordenava ao bispo que finalizasse a interdição dos conventos e diante da resposta negativa do ordinário, os carmelitas desobedeceram à sentença episcopal. Reabriram seus conventos em São Luís e Belém e voltaram a exercer seu ofício como religiosos junto à população.⁷ Além disso, tentavam modificar a localização do convento de Santo Antônio de Alcântara, na capitania de Tapuitapera, para alcançar um maior número de devotos e facilitar seu trabalho de evangelização entre os moradores e índios. A empresa contava com o apoio do governador do Estado, além de diversos membros das elites locais,

⁴ BA, Cód. 51-XI-34, fl. 428v.

⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1025 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II. Lisboa, 13 de novembro de 1700).

⁶ «Carta régia de 12 de novembro de 1699». In: A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 237.

⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, (Avulsos), Cx. 10, D. 1025; B. P. BERREDO, «Anais Históricos», p. 295.

entre oficiais, funcionários da administração e donos de terras. Por outro lado D. Frei Timóteo era contrário à transferência e tentou impugná-la sem sucesso.⁸

O antagonismo do bispo não se restringia à ordem do Carmo ou ao ouvidor Mateus Dias. Durante sua estadia no Maranhão e Grão-Pará, D. Frei Timóteo do Sacramento excomungou indivíduos de vários setores da sociedade.⁹ O governador do Estado, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, condenava o ordinário como «o autor dessas desordens».¹⁰ De acordo com o governador, D. frei Timóteo desobedeceu ordem régia para que revogasse as excomunhões. Foi julgado por essas censuras, declaradas injustas em 1700 pela coroa.¹¹ Segundo Bernardo Pereira de Berredo, D. Frei Timóteo, cansado dos conflitos em que se envolveu e de ter sua jurisdição contestada pelo clero regular e por oficiais do estado, recolheu-se ao reino em 1700.¹² Arlindo Rupert diz que era a intenção do bispo apelar diretamente à coroa, demandando uma comissão para julgar seu caso, pedido que foi indeferido.¹³ Apesar de assentar de forma definitiva no reino, o bispo inicialmente não renunciou à sua posição, mantendo o governo da diocese do Maranhão até o ano de sua morte em 1713.¹⁴

⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D.999 (Carta do governador ao rei D. Pedro II. 14 de fevereiro de 1700).

⁹ Um capitão queixava-se de constantes desobediências por parte de moradores por ter sido excomungado pelo bispo, AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão, Cx. 4, D. 356; em 1700, Salvador Dias, almoxarife da Fazenda Real do Maranhão, solicitava a anulação de sua excomunhão, ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1013 (Carta do Almoxarife da Fazenda Real para o rei D. Pedro II. 20 de outubro de 1700); também excomungou o provincial da Província de Santo Antônio, AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1025.

¹⁰ Arquivo Histórico Ultramarino [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 4, D. 356 (Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II. Lisboa, 14 de outubro de 1699).

¹¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1019 (Ofício do general Gomes Freire de Andrade para o secretário do Conselho Ultramarino Lopes Favre. 21 de outubro de 1700).

¹² B. P. BERREDO, «Anais Históricos», p. 297

¹³ Arlindo RUBERT. *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica (Século XVII)*. Santa Maria: Gráfica Editora Pallotti, 1981, p. 184.

¹⁴ Em 1707 o bispo escrevia à coroa pedindo o pagamento da cônica do Maranhão que lhe era devida por seis anos, pois precisava daqueles recursos para seu sustento no reino. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1089 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 17 de março de 1707); Em 1709 D. frei Timóteo continuava a solicitar o pagamento dessas cônicas, além de licença da coroa para ir à Roma requerer a renúncia do cargo episcopal ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1102 (Parecer do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 19 de fevereiro de 1709); De acordo com Cezar Augusto Marques, apesar de manter o título, a influência de D. Frei Timóteo sobre a diocese do Maranhão era inócua, com antagonistas do ordinário sendo colocados do governo do bispado, enquanto o bispo buscava sua renúncia. Cezar Augusto MARQUES. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. São Luís: Tipografia do Frias, 1870, p. 56; já Madalena Larcher e Arlindo Rubert, têm uma posição diferente, defendendo que o bispo não se afastou da diocese colonial, nomeando procuradores e governadores do bispado até o ano de sua morte, em

O embate entre os religiosos do Carmo e o bispo do Maranhão, além de demonstrar os possíveis antagonismos que surgiam entre as facções do clero, revela também a diversidade de relações estabelecidas entre membros do clero missionário e os setores laicos da sociedade colonial. É comum associar a História do Pará e do Maranhão coloniais às constantes lutas entre esses grupos pelo controle sobre os índios aldeados. A rivalidade era a característica definidora daquela sociedade.

O jesuíta João Daniel mostrava o quão marcante era esse antagonismo, que emergia em suas descrições sobre as missões na Amazônia. Para ele, os colonos eram «infrutuosa companhia»¹⁵ e não mereciam «os títulos de bons patriotas».¹⁶ Suas ações tornavam as missões amazônicas extremamente dificultosas e pouco frutíferas, «matéria muito contenciosa, e odiosa com os governos, com os ministros, com os militares, com os seculares, e com todos; porque todos querem obrigar os índios a seus interesses (...)».¹⁷

Essa visão ditou o tom de grande parte dos trabalhos escritos sobre o período. Referindo-se especificamente à Companhia de Jesus, João Lúcio de Azevedo observou que «A luta entre eles [jesuítas] e a população leiga é o fato central, em torno de que todos os mais gravitam».¹⁸ Essa afirmativa ganhava ainda mais força para o momento posterior à publicação do Regimento das Missões e de sua legislação auxiliar, quando

O missionário era senhor absoluto assim das almas como dos bens de seus administrados. Na mão dele se concentrava todo o produto das aldeias; a chatinagem, base do lucro, desaparecia da comunidade, sujeita ao regime patriarcal. E ai dos que transgredissem a proibição. O padre não deixaria de requerer a aplicação de pena de degredo aos nobres, de açoites aos simples peões, impostas na lei. Forçados a abandonar a aldeia, vinham os aventureiros do sertão aumentar o grupo dos descontentes, e avivar a hostilidade, nunca extinta entre a população secular e os membros das ordens religiosas (...)»¹⁹

1713. A. RUBERT, op. cit., pp. 184-185; Maria Madalena P. J. O. LARCHER. «Antropónimo: D. Fr. Timóteo do Sacramento (1653-1713)». In: *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*. Lisboa: CHAM/Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 1 (www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconceito=146).

¹⁵ J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», 2004, p. 349.

¹⁶ J. DANIEL, op. cit., p. 353.

¹⁷ Idem, pp. 350-351; Segundo o jesuíta, isso tornava essas missões menos interessantes aos jesuítas que deveriam voltar seus esforços a outros lugares mais frutíferos, onde não houvesse a oposição que enfrentavam naquela região, nem onde existissem tantos missionários que poderiam substituí-los. Idem, pp. 345-352.

¹⁸ J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará», p. 13.

¹⁹ J. L. AZEVEDO, op. cit., p. 157.

Dessa forma, a administração das missões nas mãos dos missionários – que não mais se restringiam aos padres da Companhia – seria o combustível para as animosidades com os colonos. O caráter dessas disputas também é destacado por Domingos Antônio Raiol:

As aldeias moviam-se sob a influência pertinaz de dois poderes que se contrariavam e feriam sem tréguas: eram o campo escolhido para as contendas dos colonos e missionários, que em lutas incessantes entre si, formavam duas poderosas forças, ambas interessadas no trabalho dos índios, os quais eram sempre as vítimas imoladas às ambições e caprichos de uns e outros, sem defesa nem recurso, quer ganhassem estes ou aqueles.²⁰

Segundo o Barão do Guajará, os interesses de ambos os grupos eram similares, divergindo em relação à exclusividade do uso do trabalho indígena, novamente centro dos conflitos. Outra diferença seria o esforço missionário em educar e cristianizar o indígena, preocupação inexistente no colono.²¹

Para John Hemming, essa oposição consistia entre «as solicitações mais exageradas dos colonos», em geral, tentativas abusivas de uso do trabalho indígena e a posição contrária dos missionários, principalmente da Companhia, postura que durante o início do XVIII arrefecia e mostrava-se mais flexível diante da influência dos colonos e da ausência de uma figura como Antônio Vieira, que pudesse se opor com mais vigor.²²

Jaime Cortesão, analisando a relação entre colonos e missionários, opôs franciscanos e jesuítas. Os primeiros, imbuídos de «humildade e tolerância» e dispostos a «realizar a Cristo na Terra», estariam ao lado dos moradores, inspirando-os através das «virtudes franciscanas», e das autoridades administrativas, os «defensores da liberdade». Já os inacianos possuíam pretensões autônomas, escravistas e imbuídas de teor teocrático. O «discurso liberal» franciscano opunha-se à «teocracia jesuíta».²³

O historiador inglês Charles Boxer inverte estes papéis, vindo partir dos jesuítas a única posição «consistente» em relação à defesa dos indígenas, enquanto os moradores seriam «apoiados intermitentemente» pelas ordens mendicantes, negligentes

²⁰ D. A. RAIOL, «A catequese dos Índios no Pará», p. 141.

²¹ D. A. RAIOL, art. cit., p. 143.

²² J. HEMMING, «Ouro Vermelho», 2007, p. 609.

²³ Jaime CORTESÃO. *História das Bandeiras*. Lisboa: Portugalia Editora, s.d., vol. II (Obras Completas de Jaime Cortesão), p. 245-246.

quanto às ações escravistas dos colonos.²⁴ Segundo Boxer, essa oposição se aprofundou a partir das divisões de áreas de influência entre os missionários, feitas nos anos de 1693 e 1695, mais vantajosas aos jesuítas segundo a visão das outras ordens.²⁵

Eduardo Hoornaert, historiador ligado à CEHILA, também segue em linha similar, porém enquadrando a ação missionária no projeto colonial português. De acordo com Hoornaert, os jesuítas «opuseram-se ao esquema e entraram em conflito grave com a administração do império português».²⁶ Por outro lado, os franciscanos estavam inseridos no projeto colonial, agindo no processo de conquista do território e escravização dos ameríndios. Da mesma forma, a Ordem do Carmo. Para Hoornaert, os «carmelitas reduziram os índios a uma nova divisão do trabalho, na qual os brancos se aproveitavam de um trabalho forçado por parte dos indígenas com ínfima remuneração, e que aqui qualificamos de trabalho forçado de repetição».²⁷

Dessa forma, percebe-se que tradicionalmente a historiografia restringiu a relação entre o século e o clero missionário à perspectiva do confronto pelo trabalho e liberdade dos índios. Porém, essas relações podem demonstrar diferentes matizes, por vezes distantes do problema das missões.

Para Arthur Cezar Ferreira Reis, os missionários, além de responsáveis pela catequese dos índios, tinham como dever a «assistência intelectual aos moradores».²⁸ Referindo-se especificamente ao Carmo, Reis diz que desde seus momentos iniciais na colônia «dedicaram-se à educação da mocidade» e ao «ativo exercício em torno da moralização dos costumes dos colonos».²⁹ Não eram os únicos. O Colégio de Santo Alexandre, da Companhia de Jesus, foi responsável por disseminar as letras tanto entre religiosos quanto entre os filhos das elites locais.

Assim é possível compreender o convívio entre clero e colonos para além da questão do trabalho indígena. No papel de sacerdotes, os missionários também estavam encarregados da orientação espiritual e da educação dos colonos. Para Rafael Chambouleyron, a vivência religiosa dos povoados portugueses «se alimentava (...) da

²⁴ C.R. BOXER, «A Idade de Ouro do Brasil», p. 290.

²⁵ C.R. BOXER, *op. cit.*, p. 302

²⁶ E. HOORNAERT. «Primeiro Período: A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial». In: HOORNAERT (org.). *História da Igreja no Brasil na Primeira Época*. Petrópolis: Ed. Paulinas/Vozes, 1992, p. 78.

²⁷ E. HOORNAERT, «As missões carmelitas na Amazônia», p. 172.

²⁸ A. C. F. REIS, «A Conquista Espiritual da Amazônia», p. 7.

²⁹ A. C. F. REIS, *op. cit.*, p. 26

atuação dos missionários». ³⁰ Entender as relações estabelecidas a partir da vida religiosa possibilita esclarecer aspectos e problemas fundamentais da sociedade colonial amazônica. ³¹

A influência destes clérigos sobre a sociedade colonial acontecia por diversas vias, colocadas em segundo plano por grande parte da historiografia, que direcionou suas análises para a oposição nascida em torno do uso do trabalho indígena. Esses vínculos poderiam ser compostos dentro do cotidiano religioso, ou poderiam ter outras origens também. Por exemplo, a partir de laços familiares ou de alianças.

Pensando a ordem do Carmo nesse contexto, é notável que diferente das outras comunidades missionárias presentes na região, especificamente franciscanos e jesuítas, os carmelitas estavam abertos a receber membros oriundos das famílias de colonos. É o caso de frei Inácio da Conceição. Nascido no Pará, foi vigário da Província do Carmo nos anos de 1730 e 1744. Devido a alguns laços familiares, conseguiu superar momentos difíceis para os missionários e abrir canais de comunicação com as autoridades coloniais. ³²

Já o atrito entre o ordinário e a Ordem do Carmo no Pará no final dos seiscentos, provocado pela intransigência do bispo, revela que os padres carmelitas estavam dispostos a manter seu *status quo* e seus privilégios em relação à autoridade episcopal. Ainda que para isso tivessem de confrontar o bispo e sofressem uma penalidade que lhes fosse bastante restritiva como a excomunhão. Analisar a construção dessas relações é importante para a compreensão da ação religiosa entre os colonos, independente das posturas sobre a administração das missões. Não se trata de desvincular a ação missionária deste problema, mas de compreender as diferentes nuances de sua presença na Amazônia setecentista. Assim, em meio ao turbilhão provocado no estado pelas censuras episcopais, o governador Coelho de Carvalho mostrava grande preocupação, não somente pelos conflitos provocados, mas pelos «danos» causados às «almas do Povo», impedido de encontrar-se com os religiosos. ³³ A preocupação com o bem estar das almas dos moradores parecia justificada. Um dos

³⁰ Rafael CHAMBOULEYRON. «Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)». In: *Lusitania Sacra*, 2ª. Série, 15 (2003), Separata, p. 186.

³¹ R. CHAMBOULEYRON, art. cit., p. 190.

³² A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», pp. 248-249; D. B. MACHADO, «Bibliotheca Lusitana», Tomo II, p. 535; ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U.], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2725 (Requerimento do Provincial do Carmo para o rei D. João V. 2 de junho de 1746).

³³ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1025.

motivos para tal era a possibilidade dos colonos afastarem-se da cristandade, devido à sua convivência com os índios e às dificuldades impostas pelo espaço colonial. Em relato de uma viagem que fez ao Pará, em 1730, D. Rodrigo de Cristel afirmava que «em aquele vastíssimo estado de inumerável gentildade sem Missas é só Cristão uma (...) mínima parte e desta todos são no nome, e pouco nas obras (...)». Esse quadro apresentava-se, segundo D. Rodrigo, porque sem as repartições e o uso do trabalho indígena, o estado era «estado de ilusão». Dessa forma, a necessidade da escravidão, e a ambição advinda deste processo brutalizariam os moradores.³⁴

Muitos fatores poderiam influenciar no afastamento dos colonos do seio da Igreja. A extensão da conquista tornava difícil a instalação de paróquias que alcançassem todos, principalmente aqueles que habitavam as regiões mais distantes dos centros urbanos. Por outro lado, o parco número de clérigos seculares não era suficiente para suprir a demanda de párocos, o que criava a necessidade de substituir esse clero por membros das ordens missionárias, cuja capilaridade no interior da conquista era maior e mais eficaz.

Em 1717, após chegar de uma viagem pelo interior da capitania do Pará, o vigário geral carmelita no estado, frei Inácio da Conceição, escrevia para a coroa, relatando seu encontro com os moradores do povoado de Vigia. Os colonos, dizia, expressavam «a grande desconsolação em que viviam por não ter nessa terra religioso que os confessassem, pregassem e doutrinassem (...)».³⁵ Aparentemente o pároco responsável pelo povoado não dava conta do número de famílias sob sua responsabilidade, principalmente daquelas que viviam em áreas mais distantes.³⁶

Os colonos insistiam para que se construísse um hospício no povoado e ali «habitassem dois ou três religiosos capazes para os ditos ministérios no que teriam grande consolação, e particularmente pela devoção daqueles moradores para com N. Sr.^a Do Carmo e sua religião». Para tanto, os oficiais da câmara de Vigia, com o apoio de

³⁴ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [A.N.T.T], Coleção Lamêgo, mf. 43, D. 04, fl. 9. (Relatório de D. Rodrigo de Cristel sobre as capitanias do Pará e Maranhão, informando não ter tido êxito sua atuação junto à maioria dos moradores. Comentava a repartição dos índios, a situação dos missionários e do clero em geral; a falta de gêneros, de assistência temporal e espiritual, e tecia críticas à atuação do bispo do Maranhão. 1730).

³⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [A.H.U], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 12, D. 1161 (Requerimento do Vigário geral carmelita frei Inácio da Conceição para o rei D. João V. 13 de novembro de 1730).

³⁶ Segundo o vigário, o povoado era composto por «cento e cinco fogos», além de índios livres e escravos, que se somados alcançavam uma população em torno de «mil almas». AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 12, D. 1161.

todos os moradores, logo cederam terreno para o início da empresa, aguardando somente a permissão régia.

Segundo a relação de frei João de Almeida Loureiro, apresentada em 1785 ao ouvidor geral do Estado, Mathias José Ribeiro,³⁷ esse pedido inicial não teve resposta. A resposta positiva da coroa veio somente em 1720, mas encontrou a oposição de Bernardo Pereira de Berredo, governador do Maranhão entre 1718 e 1722. Berredo dizia que os frades «mentem no que intentavam», desejando colocar o mínimo de religiosos possíveis na cidade para aproveitar-se ao máximo dos recursos que os moradores de Vigia lhes concederiam.³⁸ É provável que a oposição do governador tenha sido um dos motivos principais, senão o principal, para que o pedido dos moradores não fosse concedido prontamente.

Novo apelo é feito a D. frei Bartolomeu do Pilar, bispo do Pará, durante uma visitação do ordinário à cidade de Vigia em 1727. Assim, em 16 de setembro de 1727, com concordância de D. frei Bartolomeu, a câmara da cidade escreveu nova representação à coroa reforçando o pedido feito dez anos antes. Porém a situação se manteve.

Após longa insistência tanto dos camaristas quanto do pároco da cidade, o próprio bispo concedeu a esperada permissão e pediu ao vigário geral dos carmelitas no Maranhão que enviasse religiosos à vila. O primeiro carmelita chegou em 1733, estabelecendo-se nas mesmas terras que, anos antes, foram concedidas pela câmara ao Carmo. Ali «armou o dito religioso seu oratório particular, em que dizia missa, e vivendo com agrado daquele povo, a quem acudia com disvello nas suas necessidades espirituais, e nas temporais que podia».³⁹ Após arrematar casas e transformá-las em moradia na cidade, os carmelitas ali se estabeleceram durante todo o século XVIII. Mantinham sempre dois religiosos, em geral servindo de auxiliares ao pároco da cidade.⁴⁰

Outra carta, dessa vez de anos mais tarde, mostra a importância da presença missionária no sertão no que concernia à manutenção de práticas cristãs. Frei José da Magdalena, superior carmelita em 1755 escrevia ao governador dando notícia de uma série de celebrações realizadas pelos missionários carmelitas no fim daquele ano.⁴¹

³⁷ ANTT, Projecto Reencontro, mf. 120, fls 15-17v.

³⁸ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 12, D. 1161.

³⁹ ANTT, Projecto Reencontro, mf. 120, fl.16.

⁴⁰ A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 140.

⁴¹ BNP, *Manuscritos*, PBA 622, fl. 108.

Dizia o frade que recebera na manhã do dia 9 de dezembro, na Igreja da missão de Mariuá, nove casais de portugueses, entre nativos da colônia e reinóis. Realizavam a aplicação necessária de alguns sacramentos, pois alguns ainda precisavam ser batizados, para depois se casarem. Os casamentos seriam realizados nas Igrejas das missões de Mariuá, da Pedreira e de Bararoá, de acordo com orientações do superior. A presença de missionários no sertão, além de servir à conversão e cristianização das sociedades indígenas, cuidava também das necessidades religiosas dos colonos habitantes daquelas paragens.

3.2. D. Frei Bartolomeu do Pilar

Era preciso buscar remédios para os desafios apresentados pela colônia à cristianização da sociedade. Certamente, a extensão do Maranhão e Grão-Pará, à semelhança de outras regiões da América portuguesa, dificultava a ação dos poucos párocos existentes nas capitânicas, e do bispo, que possuía sua residência em São Luís.⁴²

Assim, em 1717, a coroa decidiu dividir o governo diocesano do estado. Não era a primeira tentativa. Em 1684 e 1705, o rei, D. Pedro II, apresentou à Santa Sé proposta de divisão do bispado e a criação da diocese do Pará, no entanto a proposição sofreu resistência por não serem as cômputas oferecidas pela coroa suficientes à manutenção das dioceses do Maranhão e do Pará caso sofressem a divisão.⁴³ Já a proposta de D. João V não sofreu oposição do ordinário do Maranhão, D. José Delgarte. Apesar de a criação do bispado do Pará ter ocorrido somente em 4 de março de 1720 pela bula *Copiosus in misericordia*, desde o ano de 1717, frei Bartolomeu do Pilar, um

⁴² De acordo com Evergton Sales, apesar dos obstáculos enfrentados em território colonial, a igreja, «em conformidade com o modelo tridentino», não «deixou de cumprir sua missão de disciplinamento, de enquadramento religioso», utilizando-se dos meios à sua disposição, como o trabalho missionário, a ação inquisitorial e a atuação do clero diocesano. Evergton Sales SOUZA. «A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)». In: Antônio Camões GOUVEIA, David Sampaio BARBOSA, José Pedro PAIVA (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014, pp. 186-187

⁴³ Antônio Rodrigues de Almeida PINTO. «O Bispado do Pará». In: *ABAPP*, Tomo V, p. 10; A. RUBERT, «A Igreja no Brasil», pp. 185-186; Maria Madalena P. J. O. LARCHER. «Tensões entre o episcopado e o clero missionário na Amazônia na transição do século XVII para o XVIII». In: *Congresso Internacional de História: Missionaçãõ Portuguesa e Encontro de Culturas (Actas)*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/ Fundação Evangelizaçãõ e Culturas, 1993, Tomo III, p. 690.

carmelita açoriano, já era cotado pela coroa para portar a mitra do bispado do Grão-Pará.⁴⁴

Frei Bartolomeu era natural da Vila de Velas, na Ilha de São Jorge, pertencente ao bispado de Angra. Nasceu em 21 de setembro de 1667, sendo filho de João De Ávila Bettencourt e Maria Silveira de Sousa, cristãos velhos. Recebeu o hábito da Ordem de Nossa Senhora do Carmo aos 19 anos, no convento da Vila do Faial, na ilha da Horta, em 31 de outubro de 1686. Professou na mesma ordem um ano depois, em 1º de novembro 1687. Naquele convento destacou-se nos estudos da gramática latina, em Filosofia e em Teologia. Em 21 de outubro de 1691, ingressou na Universidade de Coimbra, formando-se em Teologia, em 1694. Foi escolhido pelo padre Bartolomeu de Quental, fundador da Congregação do Oratório em Portugal, como Lente de Filosofia e Teologia do Colégio da Congregação em Pernambuco, para onde foi enviado, no ano de 1696. Permaneceu em Pernambuco por doze anos, período em que lecionou Filosofia e Teologia. No fim desse período, retornou ao Convento da Ordem do Carmo em Lisboa, onde foi condecorado como doutor em Teologia no ano de 1702. No ano seguinte, retornou a Pernambuco, onde foi qualificador e comissário do Santo Ofício em 1704. No período em que ali viveu, também foi comissário e visitador dos Conventos do Carmo, na capitania, ao longo de seis anos.

Entre as décadas de 1710 e 1720 o bispado do Maranhão mostrava-se de difícil gestão. Extenso, de viagens prolongadas e difíceis, com paróquias distantes umas das outras, exíguas em recursos, o Estado era pouco atraente a religiosos seculares que quisessem se responsabilizar por cuidar daquelas freguesias. Diante dessas dificuldades, apontadas inclusive pelo bispo do Maranhão, D. José Delgarte, em 1716, D. João V optou por dividir o bispado.⁴⁵

Com isso, nomeou em 1717, frei Bartolomeu do Pilar bispo do Grão-Pará. Por bula de 4 de março de 1720, do papa Clemente XI, foi criado o bispado do Pará, desmembrado do bispado do Maranhão e sufragâneo do arcebispado de Lisboa. Por

⁴⁴ Três obras são fundamentais para construir a narrativa sobre a biografia de D. Frei Bartolomeu do Pilar: A. R. A. PINTO, art. cit., pp. 5-33; Fr. Luís de SANTA TERESA. *Elogio do Ilustríssimo Senhor D. Fr. Bartolomeu do Pilar*. Lisboa Ocidental: Na Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Patriarca, 1734, p. 14 In: BIBLIOTECA DA AJUDA [BA], Cód. 55-III-26, n.º 10.; M. SÁ, «Memórias Históricas dos ilustrísimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo», p. 75-85.

⁴⁵ José Pedro PAIVA. «D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750)». In: Bruno FEITLER & Evergton Sales de SOUZA. *A Igreja No Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, pp.36-37.

breve do mesmo dia D. Fr. Bartolomeu do Pilar foi confirmado como Bispo.⁴⁶ Foi criado o cabido da Sé, com «4 dignidades, 10 cônegos presbíteros, 6 cônegos diáconos, 4 cônegos subdiáconos, 16 beneficiados, 16 capelães, com um subchante, 9 capelães músicos, com um deles como mestre da capela, 8 moços de coro, 2 mestres de cerimônia, 4 penitenciários menores, 1 altarreiro, 1 organista, 3 sacristães, 1 porteiro de maça, 3 varredores e 1 sineiro».⁴⁷

Em 22 de dezembro de 1720, frei Bartolomeu do Pilar foi sagrado bispo do Pará, na Igreja Patriarcal de Lisboa, por D. Tomás de Almeida. A notícia só chegou no Estado no ano posterior. O bispo, em carta de 9 de fevereiro de 1721, nomeou como procurador frei Vitoriano Pimentel que assumiu o governo do bispado em 13 de julho de 1721, representando o bispo, na Catedral da Graça em Belém. Seus trabalhos como governador do bispado eram realizados na igreja de S. João, pois a igreja da matriz estava arruinada. Nessa época era o frade também comissário do Santo Ofício, além de vigário geral do Carmo, no Maranhão. A nomeação do bispo foi recebida com as celebrações pedidas: as casas particulares e da câmara se iluminaram por três dias, assim como os barcos nos portos. Nas fortalezas, salvas de vinte e um tiros eram dadas três vezes durante três dias. No último dia

as tropas formaram em grande parada no largo da matriz, na qual se reuniram Capitão General, Câmara, a oficialidade da guarnição, ordens regulares, confrarias, nobres e plebeos; e ali se entoou Te Deum Laudamus em ação de graças por um tão grande benefício, cujo ato concluído as tropas deram três descargas de alegria, e todos se retiraram satisfeitos e exultando de contentes.⁴⁸

A escolha de frei Bartolomeu do Pilar para o bispado recém-erigido se deu dentro de um modelo específico de eclesiásticos para o ofício. Ainda que não se possa afirmar que houvesse um modelo claro no século XVIII, com a coexistência de tendências várias, se verifica para o contexto da América portuguesa certas preferências.⁴⁹ José Pedro Paiva diz que na maior parte do governo de D. Pedro II, até os primeiros 15 anos do reinado de D. João V, ou seja, até 1720, período da escolha de frei Pilar, prevaleceu um modelo tradicional de seleção dos diocesanos. Este modelo era

⁴⁶ BA, Cód. 55-III-26, n.º 10; M. SÁ, op. cit., p. 82. De acordo com Evergton Sales, provavelmente motivações políticas, como a expansão e manutenção das fronteiras coloniais e uma melhor administração dos atritos entre missionários e colonos, tenham influenciado na criação de novas dioceses, mais especificamente do novo bispado paraense. E. S. SOUZA, art. cit., p. 182.

⁴⁷ A. R. A. PINTO, «O Bispado do Pará», p. 11.

⁴⁸ Idem, p. 12.

⁴⁹ J. P. PAIVA, «Os bispos de Portugal e do Império», p. 155.

composto por algumas características fundamentais como o pertencimento a uma ordem regular, inclinação a indivíduos formados em teologia e uma origem mais modesta do que os escolhidos para dioceses reinóis.⁵⁰

O histórico de frei Pilar o enquadrava nesse perfil e fazia do carmelita apreciável opção para a diocese do Grão-Pará. Sua matura idade indicava ter já algumas experiências prévias, que poderiam ser úteis para alcançar resultados adequados na administração diocesana. Dessa experiência prévia, certamente sua formação religiosa e acadêmica, além da prática administrativa nas áreas coloniais eram bons pré-requisitos para sua nomeação.

De acordo com Paiva, nesse período ocorreu uma pequena preponderância de clérigos franciscanos e carmelitas para as dioceses coloniais, o que pesava a favor de frei Bartolomeu. Ser teólogo também era importante, assim como sua instrução pela Universidade de Coimbra, hegemônica na formação do episcopado. A pertença a uma ordem religiosa e formação em teologia tornaram-se características marcantes para a seleção dos diocesanos.⁵¹ Os teólogos eram considerados mais aptos que os canonistas às áreas de missão, onde existia a necessidade de evangelização e erradicação do paganismo.⁵²

Junto a isso, no caso de frei Bartolomeu do Pilar é provável que tenham pesado também critérios políticos. O hábito de carmelita lhe servia pelo status da Ordem do Carmo na região. Sua proximidade com o Carmo paraense se mostrava na escolha de frei Vitoriano Pimentel como procurador e seu representante, além de governador do bispado em sua ausência. Como missionários, os carmelitas possuíam considerável influência no Pará e em meio às missões. Contudo, não eram considerados tão poderosos quanto os jesuítas. O envio de um carmelita para o bispado abriria mais um canal de diálogo com os missionários, e pesaria no equilíbrio de poder na colônia, contrabalançando o poder dos jesuítas. Também serviria aos intentos da coroa, fortalecendo seu domínio sobre o território, principalmente exercendo influência sobre uma camada social tão importante como o clero missionário.

Outro fator de distinção foi a sólida carreira que tinha percorrido. Os anos de leitor no colégio da Congregação do Oratório, o trabalho como comissário e visitador dos conventos carmelitas em Pernambuco e os serviços ao Santo Ofício como

⁵⁰ J. P. PAIVA, «D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em Tempo de Renovação (1701-1750)», pp. 32-33; J. P. PAIVA, op. cit., pp 503-516.

⁵¹ J. P. PAIVA, art. cit., p. 57.

⁵² Ibid., p. 33

comissário e qualificador, renderam ao carmelita a experiência com a prática da administração eclesiástica, o magistério e o trabalho apostólico na colônia. A vivência prévia no ultramar ensinava perícias fundamentais, requeridas aos ordinários desejados naquelas dioceses.⁵³

Assim, sua experiência no magistério, na administração da ordem carmelita em Pernambuco, a formação como teólogo e o pertencimento a uma ordem regular que missionava na região, seguramente foram os principais fatores na escolha de frei Bartolomeu do Pilar para a diocese do Pará.

O bispo carmelita, agora D. fr. Bartolomeu do Pilar, partiu de Lisboa em direção à colônia na manhã do dia 5 de junho de 1724. Em sua posse, ordens régias que lhe asseguravam o direito de nomear «dignidades, cônegos e mais ministros», além de ordens ao governador do Estado para que garantisse «nos devidos tempos, embarcação, gente, e mantimento para poder fazer as visitas pastorais ao sertão», além de índios para criados dos padres do cabido.⁵⁴

O longo intervalo entre a sagração de D. Frei Bartolomeu do Pilar como bispo do Grão-Pará, em 1720, e sua partida para a capitania, somente em 1724, ocorreu por, aparentemente, nesse período, estar o bispo angariando, junto à coroa, os recursos que considerasse necessários à viagem e a estadia em Belém. Em fevereiro de 1722, o Conselho Ultramarino respondia a um requerimento do bispo, no qual pedia uma ajuda de custo para a viagem, além dos paramentos e materiais necessários para a missa, que não eram produzidos na colônia. D. frei Bartolomeu do Pilar também pedia uma esmola equivalente à concedida a qualquer bispo que fosse fundar uma diocese no ultramar, como era seu caso. O Conselho concordou com suas solicitações.⁵⁵ Em 1723, D. Bartolomeu rogava à coroa que lhe fosse concedida para seu amparo a mesma quantidade de peixes que o governador do Estado tinha direito, pedido concedido no ano seguinte.⁵⁶ Por fim, no início de 1724, solicitava à coroa a construção de uma nova catedral, assim como trabalhadores indígenas para esse projeto e para a reparação das

⁵³ J. P. PAIVA, art. cit., p. 57; J. P. PAIVA, «Os bispos de Portugal e do Império», p. 506.

⁵⁴ Idem, pp. 15-16.

⁵⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 7, D. 597 (Consulta [reformada] do Conselho Ultramarino para o rei D. João V. Lisboa, 12 de fevereiro de 1722).

⁵⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 7, D. 654 (Requerimento do bispo do Pará, D. Frei Bartolomeu do Pilar para o rei D. João V).

moradias dos prelados.⁵⁷ D. frei Bartolomeu partiu apenas quando portava decisões favoráveis a todas essas demandas.

Chegou a Belém no dia 29 de agosto de 1724, com toda sua comitiva de padres nomeados em Lisboa, e com essa mesma comitiva foi morar no Convento do Carmo, onde fez morada efetivamente. No dia 16 de setembro, tomou posse de sua diocese, e no dia 21 daquele mês fez a entrada solene, vista por todos os moradores da cidade. Por fim, no dia 22 rezou o ofício divino na nova catedral que se construía para substituir a antiga.

No mesmo mês, iniciou visita pastoral, em Belém, para corrigir os abusos em igrejas e capelas, visitando todas. Ainda no ano de sua chegada, morreu o bispo do Maranhão, D. José Delgarte. O vigário que ficaria responsável pelo governo do bispado também adoeceu, (e viria a morrer em 1728, em Portugal). Assim, D. Fr. Bartolomeu assumiu o governo do bispado do Maranhão, que ficaria como sede vacante até 1738. Durante esse período, D. Frei Bartolomeu visitou o Maranhão a cada dois anos. Em 1725, quando as casas do bispado ficaram prontas, os padres do cabido se mudaram, no entanto, o bispo preferiu continuar morando no convento carmelita.

A chegada de D. Frei Bartolomeu ao Pará é marcada por rituais de afirmação do poder episcopal. A celebração durante a posse do governo do bispado, assumido pelo procurador, a presença de autoridades laicas, militares, ordens religiosas, membros do clero secular, e a população em geral, toda essa encenação fazia parte da consagração do poder episcopal perante aqueles grupos. Mais ainda, era uma forma de manifestação do próprio poder régio, através de seus emissários, quer fossem o bispo, D. Frei Bartolomeu do Pilar, ou seu procurador, frei Vitoriano Pimentel.⁵⁸

Não há descrições pormenorizadas da entrada solene do primeiro bispo do Pará, apesar de sabermos que ele a fez logo após sua chegada. Contudo, o papel do bispo é revelado nos privilégios que lhe eram garantidos durante as festividades e celebrações. D. frei Bartolomeu do Pilar levava consigo ordem régia que indicava à

⁵⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 679; ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 680 (Requerimento do Bispo do Pará, D. frei Bartolomeu do Pilar para o rei D. João V. 23 de março de 1724); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 681 (Requerimento do Bispo do Pará, D. frei Bartolomeu do Pilar para o rei D. João V. 23 de março de 1724)

⁵⁸ Avanete Pereira SOUSA. «Poder Local e Poder Eclesiástico na Bahia Setecentista: os matizes de uma convivência». In: B. FEITLER, E. S. SOUZA. «A Igreja No Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia», pp. 116-117.

câmara da cidade, ao governador e aos membros das ordens religiosas que lugar o ordinário assumiria em festividades

(...) tendo de assistir a alguma festividade assim na Catedral como em outra igreja, a qual fosse o Bispo ou o Cabido, nela não tomasse assento em cadeira, mas somente em banco de espaldar coberto, se assentaria o Ouvidor, como presidente e os Vereadores, mais os indivíduos de que se compusesse a Municipalidade, se conservariam em pé, e que esse banco seria em tudo semelhante ao dos Beneficiados, e que deveria ser colocado sempre fora da Capela Mor e do lugar em que estivesse o Coro.⁵⁹

Se as festividades eram formas de expressão cívicas, demonstrações do lugar e do poder de cada um dos grupos componentes da sociedade colonial, ao bispo, como representante supremo da Igreja e importante braço da coroa, cabia um lugar de destaque, simbolizado pelo banco de espaldar coberto. Este item se distinguia das cadeiras simples em que sentavam os representantes do poder secular. Todo restante se manteria em pé.

Um modelo similar a essa expressão encontramos na organização da Junta das Missões, importante órgão colonial. Nela, a representação máxima do poder régio estava incorporada no governador, sentado à cabeceira da mesa, em sinal de superioridade hierárquica em relação ao restante dos deputados da Junta. Quanto mais próximo da cabeceira estivesse o deputado, mais próximo se encontrava do poder régio, sinal de distinção superior. Entre os religiosos que participavam da Junta, o bispo possuía a maior distinção. Além da posição, o tipo de cadeira já indicava dignidades e posições diferenciadas do seu ocupante. Para os deputados, simples tamboretos, enquanto o governador e o bispo – ou seu representante – utilizavam cadeiras de espaldar, como nas festividades.⁶⁰

Uma das maiores preocupações do diocesano era o fortalecimento do catolicismo na colônia. Para isso tomou algumas medidas importantes ao longo de seu governo. Como indicado antes, o ordinário proveu de párocos e auxiliares algumas paróquias maiores e mais distantes, como as de Cameté e Vigia, enviando carmelitas e mercedários para aquelas vilas, tanto para servir como auxiliares dos párocos locais

⁵⁹ A. R. A. PINTO, «O Bispado do Pará», p. 22.

⁶⁰ Sobre a hierarquização e o significado dos lugares de assento dentro da Junta no Pará, ver Magda RICCI. «Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII». In: *Fórum Landi: Anais Eletrônicos*. Belém: Fórum Landi, 2003, p. 9; M. E. A. S. MELLO, «Fé e Império», pp. 179-200; sobre a sociedade de cortes em Portugal, sua hierarquização e significados: Pedro CARDIM. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.

como para trabalhar na educação das crianças.⁶¹ Também combateu casos de corrupção entre o clero secular, no que resultou na expulsão ou renúncia de parte desses religiosos.⁶² O crescimento de Belém também fez com que D. frei Bartolomeu criasse a freguesia de Santa Ana, na cidade, estabelecendo novo cura para aquela freguesia, em 1727. Durante as visitas pelo interior da capitania, realizou procissões nas cidades de Vigia e Cametá. Nelas, para dar o exemplo, fez a peregrinação de pés descalços, e com uma corda áspera presa ao pescoço.⁶³ Práticas ascéticas eram comuns entre frades do Carmo, cujo carisma voltava-se à meditação e à mortificação da carne, e o bispo refletia esse carisma em suas ações.

Também preocupava a D. frei Bartolomeu as condições de vida na capital, Belém, que dificultavam as práticas doutrinárias entre os moradores. Escrevia para a coroa, em 1725, reclamando do péssimo estado em que se encontravam as ruas da cidade, pois naquelas condições eram «a causa de se privarem muitas vezes as almas, e de faltarem a cumprir com os preceitos da Igreja». Já se queixara sem sucesso ao governador e à câmara da cidade, e decidiu apelar ao rei para buscar resultados. A situação era mais prejudicial ainda para as mulheres, que em grande parte não possuíam escravos que pudessem levá-las em redes e, por consequência, recusavam-se a sair para não aparecerem descompostas, nem estragar seus vestidos. Com isso, não frequentavam as procissões.⁶⁴

Afligia-se com índios e homens brancos que passavam longo tempo nos sertões e não cumpriam suas obrigações com a quaresma. Apelava ao rei, em 1727, para ordenar a todas as tropas que fossem aos sertões resgatar índios ou fazer a colheita das drogas do sertão, que seus componentes realizassem as obrigações devidas nas igrejas e missões espalhadas pelo interior da capitania. E que trouxessem consigo o «bilhete do

⁶¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 831 (Carta do bispo do Pará para o rei D. João V. Belém do Pará, 5 de setembro de 1726); ANTT, Projecto Reencontro, mf. 120, fls. 15-16.

⁶² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 764 (Carta do ouvidor geral da capitania do Pará, José Borges Valério, para o rei D. João V. Belém do Pará, 8 de setembro de 1725); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 12, D. 1091 (Requerimento do clérigo do Hábito de São Pedro, padre Julião dos Santos, para o rei D. João V. 6 de março de 1730); A. R. A. PINTO, art. cit., pp. 25-28.

⁶³ A. R. A. PINTO, art. cit., p. 30; BA, Cód. 55-III-26, n.º 10.

⁶⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 755.

padre» responsável, acusando o cumprimento daquelas obrigações ou a sua dispensa, para o controle dos padres curas, em Belém.⁶⁵

Os índios eram grande fonte de inquietações. Tanto era assim, que buscava interferir sobre a vida religiosa dessas populações, tanto dos escravos quanto dos índios aldeados, o que gerava atritos com as instituições missionárias. As dificuldades do trabalho de missão fizeram com que o papado concedesse aos superiores das ordens religiosas extensiva autoridade, abrangendo privilégios e diversas isenções em relação ao poder episcopal.⁶⁶ Tais privilégios poderiam ser, sem dúvida, fonte de controvérsias – como o foram em diversos casos – se levarmos em conta a possibilidade de os regulares verem esses privilégios como um sinal de completa independência dos aldeamentos e missões em relação ao bispado, respondendo somente à coroa e ao rei, como grão-mestre da Ordem de Cristo.⁶⁷

No Grão-Pará, esses mecanismos de autonomia dos regulares nem sempre alimentaram tensões entre os missionários e o episcopado.⁶⁸ Ainda assim os conflitos surgiam e o bispo pouco poderia fazer sobre essa jurisdição. Exercia influência no máximo através da Junta das Missões, cujo voto pesava tanto quanto o voto do governador. No entanto, tentou fazer valer seu poder sobre as missões.

Em 1724, ainda em Lisboa, prevendo os choques que poderiam ocorrer contra os missionários quando chegasse à colônia, requeria à coroa maior influência tanto sobre as missões religiosas quanto sobre os religiosos que as administravam. Com isso, o bispo tentava «buscar o caminho mais seguro do bem espiritual das suas ovelhas (...) e os meios conducentes para a redução do gentilismo». Requeria quatro poderes: que os missionários precisassem de sua licença para realizar as confissões no interior das missões; a possibilidade de visitar as missões, como faria com paróquias comuns, aplicando a disciplina devida sem interferência ou obstáculo dos missionários; que pudesse repreender os superiores das ordens religiosas, caso encontrasse missão sem administrador; ter voto na Junta das Missões igualado ao do governador. Além dessas

⁶⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 10, D. 923 (Carta do Bispo do Pará, D. Fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. Belém do Pará, 15 de setembro de 1727).

⁶⁶ C. R. BOXER, «A Igreja militante e a Expansão Ibérica», p. 86.

⁶⁷ Hugo FRAGOSO. «Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará». In: E. HOORNAERT, *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, p. 141.

⁶⁸ Pelo contrário não era difícil encontrar alianças formadas entre o bispo e o clero missionário. Sobre alguns desses casos no estado: Márcia Eliane S. MELLO. «Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa». In: *Comunicações apresentadas na 27.ª reunião da SBPH*. Rio de Janeiro: SBPH, 2008; R. Z. CARVALHO JUNIOR, «Espíritos Inquietos e Orgulhosos», pp. 141-146.

medidas, D. Frei Bartolomeu também pedia para que os missionários que fossem às missões passassem por uma rigorosa avaliação, sob a supervisão de «pessoas doulas», escolhidas por ele.⁶⁹

Esses pedidos iniciais do bispo são claras tentativas de interferir no poder regular sobre as missões. Aparentemente não há uma resposta definitiva ao bispo, pois em 1725 os jesuítas escreviam à coroa pedindo para que D. Frei Bartolomeu fosse impedido de realizar a visitação em suas missões, argumentando que os missionários possuíam privilégios pontificais e régios em relação ao poder episcopal, não precisando de sua licença para ministrar a confissão. A contenda se estendeu até 1730. Inicialmente, a coroa pareceu atender ao pedido do bispo, contudo uma ordem régia naquele ano ordenava-lhe que suspendesse a visitação até que uma decisão final fosse tomada pelo rei.⁷⁰ Não encontramos a decisão final sobre a questão, mas essa não foi a única tentativa de interferência episcopal sobre a ação missionária.

Em provisão de outubro de 1727, D. Frei Bartolomeu do Pilar tentou impor aos missionários ordem para que lecionassem a língua portuguesa nas missões, medida antiga que a administração colonial vinha tentando impor há anos aos missionários. Inicialmente, a ordem do Carmo aceitou sem resistência, no entanto, franciscanos e jesuítas recusaram-se a cumprir a provisão, vendo naquela medida uma intromissão do ordinário em um campo que não lhe cabia. No auge do conflito jurisdicional entre bispos e missionários, aquele era mais um elemento de atrito.⁷¹

Já em 1726, o bispo publicou uma pastoral, obrigando todos os donos de escravos índios que não fossem batizados a batizá-los. Tinha medo de novo morticínio como o ocorrido durante a epidemia em anos anteriores, quando muitos escravos índios morreram sem o batismo. Nomeou «alguns sacerdotes, para que oito dias antes da vigília de Pentecostes os examinassem para se batizarem no sábado depois da benção da Pia na forma que ordena a Igreja no Pontifical Ritual Romano». Porém, de acordo com uma carta sua enviada ao rei, em 1727, foram poucas «as almas pias» que o fizeram, deixando as «almas dos escravos em grande prejuízo» pela negligência de seus «senhores». O bispo rogava à coroa para que enviasse um segundo missionário com as tropas, encarregado de registrar os nomes dos índios capturados, distribuídos ou vendidos entre os moradores, para que existisse um controle dos indivíduos carentes de

⁶⁹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 686 (Requerimento do Bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, para o rei D. João V. 9 de abril de 1724).

⁷⁰ «Para o Bispo do Grão-Pará. Lisboa, 30 de março de 1730». LGM, 2.^a Parte, op. cit., pp.245-246.

⁷¹ A. R. A. PINTO, «O Bispado do Pará», pp. 24-25.

batismo. D. Frei Bartolomeu do Pilar acreditava que aqueles índios precisavam se habituar a viverem como «católicos», visto que «Deus foi servido de os livrar dos lugares da gentildade».⁷² A resposta do rei atendia aos apelos do bispo, ordenando ao governador que fossem enviados com as tropas vigários escolhidos pelo ordinário para fazer os registros necessários.⁷³

É importante chamar a atenção para o fato de D. Frei Bartolomeu abraçar aquelas missões como fazendo parte de seu bispado, e os índios aldeados como «ovelhas» de seu rebanho. O esforço para influenciar as missões era também uma forma de reforçar a autoridade episcopal, quase inexistente na região. No contexto pós-tridentino, a organização territorial da Igreja alicerçava-se sobre o bispado, a unidade diocesana. Para o bispo, seria natural incorporar as missões a essa unidade. Era uma forma de reforçar seu poder, consolidando sua esfera de influência e submetendo o clero local à sua jurisdição, da mesma forma que o restante da população, indígena ou não. Consolidada sua influência, D. Frei Bartolomeu do Pilar poderia exercer eficazmente a administração e a justiça diocesana.⁷⁴

As requisições feitas à coroa em 1724 e as ingerências realizadas nos anos posteriores apontam nesse sentido, assim como a resistência das comunidades missionárias, à exceção do Carmo, indicam uma continuidade das ações episcopais neste projeto. Com isso, D. Frei Bartolomeu aproximava-se de um modelo de prelado caracterizado por uma forte ação como «bom governador e defensor do seu poder jurisdicional na esfera da Igreja».⁷⁵

Como representante do poder régio na colônia, não bastava ao ordinário compor o governo diocesano, mas devia também ajudar a solidificar a influência da coroa sobre a região. Isso tornava ainda mais urgente o processo de submissão do clero missionário e das sociedades indígenas, considerando a importância desses setores para a conquista, principalmente na ocupação e defesa do território e na colheita das drogas do sertão. O poder episcopal era instrumento eficaz de comunicação e exercício de poder entre a coroa e seus vassallos. Este era um elemento a ser levado em conta principalmente pela considerável autonomia que as missões tinham não só em relação

⁷² AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 10, D. 925.

⁷³ «O bispo mandará o vigário geral ou outro qualquer ministro à sua escolha lançar em livro especial as listas dos índios descidos (...)». In: *ABAPP*, op. cit., Tomo 2, pp. 230-231.

⁷⁴ F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», p. 32-34.

⁷⁵ J. P. PAIVA, «Os bispos de Portugal e do Império», p. 152.

ao reino, mas à administração colonial. As ações do bispo tencionavam aumentar o controle exercido sobre as missões religiosas.⁷⁶

Nessa esfera, a atuação da Ordem do Carmo é relativamente obscura. É provável que a convivência com os carmelitas paraenses possa ter influenciado bastante sobre as ações de D. Frei Bartolomeu. Afinal, o bispo pertencia à ordem e comungava de seu modo vida. Além disso, habitava no convento carmelita em Belém, mais um fator para acreditar que poderia haver uma harmonização entre as decisões do ordinário e a boa vontade do restante do instituto carmelitano para com o bispo.

O interesse do bispo sobre as missões fundamentava-se principalmente no fato de que, para o prelado, os índios eram o sustentáculo indispensável à economia colonial. Narrando seu retorno de uma visita feita ao Maranhão, em 1732, diz que passou pela vila de Caeté, «que era vila só no nome». A condição do povoado era de total penúria, com poucos moradores e sem um pároco. Quando conversou com alguns representantes da vila, lhe foi requisitado para que enviasse pároco que pudesse «lhes aplicar os sacramentos», pois cumprindo esse papel havia somente um missionário, malquisto pelos habitantes da vila, pois nem sempre zelava por seus deveres religiosos.

D. Frei Bartolomeu diz que Caeté não possuía cônica, o que tornava praticamente impossível qualquer padre decidir administrar aquela paróquia. Na verdade, a responsabilidade de pagamento da cônica do pároco e da manutenção da Igreja pertencia ao donatário da capitania do Caeté, José de Melo de Souza. Entretanto, Souza deixou a paróquia sem o amparo necessário. Mesmo assim, os moradores se comprometiam a pagar o valor de sete mil réis, mais pescados e caça para sustentar o pároco. Essa negociação já havia convencido anteriormente um padre, que desistiu porque não recebeu o pagamento prometido e, sem ter como se sustentar, abandonou a vila, encomendando-a ao missionário.⁷⁷

Para o bispo parte da culpa sobre aquele quadro recaía sobre o missionário, um jesuíta, que se aproveitava da boa vontade e dos recursos dos moradores para benefício próprio, sem cumprir com sua obrigação, qual seja, ceder índios da missão que administrava, que trabalhassem para o sustento dos moradores da vila. O bispo se comprometeu a selecionar um vigário para a vila, promessa que não pôde cumprir, pois logo após seu retorno a Belém veio a falecer. Apesar disso, o apelo do bispo não seria

⁷⁶ F. PALOMO, op. cit., p. 31; J. P. PAIVA, op. cit., pp. 192-208.

⁷⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1378 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 14 de março de 1733).

inútil, pois o Conselho Ultramarino decidiu pelo confisco da capitania de José de Souza, caso este não cumprisse com suas obrigações com a paróquia.⁷⁸

Apesar de o ordinário ter exposto diversas vezes sua posição sobre a necessidade do trabalho indígena para a colônia, esforçava-se em salvaguardar os índios das missões carmelitas, como demonstramos em capítulo anterior, onde se queixava do governador por este ter-lhe cedido índios do rio Negro, em 1725, quando desejava que os trabalhadores viessem de missões mais próximas.⁷⁹

D. frei Bartolomeu do Pilar morreu no ano de 1733, após uma longa visitação pelo Maranhão e pelo Pará no ano anterior, quando adoeceu. Os bispados do Pará e Maranhão permaneceriam como sedes vacantes até o final da década de 1730, quando novos ocupantes viriam assumi-los. Apesar dos esforços do prelado para enquadrar o corpo clerical e a população em um determinado padrão comportamental e moral, os desvios na sociedade se mostravam um desafio difícil de confrontar.

3.3. Apóstatas, excomungados e indisciplinados.

A necessidade de religiosos nos povoados mais distantes do Estado criava também situações por vezes constrangedoras e até mesmo clandestinas. O poder diocesano na colônia era necessário para enquadrar estes casos, apesar de não ser completamente eficaz. Nem sempre foi por meios legais e com interesse cristão que os missionários se aproximaram dos colonos. Muitas vezes, como faziam nas missões, aproveitavam da necessidade de sua presença nesses povoados e se introduziam nas comunidades com interesses escusos. Nem mesmo a ação do bispo, ao longo dos anos de sua permanência, pode evitar as ações desses religiosos.

Em 1732, apresentava-se ao Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa, o frade carmelita Feliciano Pinheiro, um religioso português que fazia alguns anos atuava no Pará, sendo morador do convento da ordem em Belém. Pinheiro apresentava-se para confessar seus erros em matéria de sacramentos. Segundo sua confissão, vivia na

⁷⁸ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1378. Os atritos na vila de Caeté entre moradores e jesuítas se estenderiam por anos. Em 1742 o governador do estado do Pará, João de Abreu Castelo Branco descrevia a expulsão dos jesuítas pelos moradores da vila, atitude que reverteu, restaurando os missionários ao aldeamento. Também cita o governador o um clérigo secular tinha sido levado pelo donatário da capitania do Caeté, para ocupar o posto de vigário da vila. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2323 (Carta do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V. Pará, 22 de outubro de 1742).

⁷⁹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 8, D. 752.

«miséria» e na «tentação do demônio», peregrinando pelo «sertão do Brasil por onde andava (...) a precipitar-se na culpa de dizer muitas missas sem ordem alguma, porque nem as menores teve (...) de assomar». E assim, entre os anos de 1730 e 1731, «dizia missa, cinquenta ou sessenta vezes, a maior parte delas nas terras do Maranhão até a Paraíba, por onde caminhou setecentas e cinquenta léguas (...)».⁸⁰ No estado da Paraíba, frei Pinheiro buscou abrigo no convento dos religiosos carmelitas reformados, onde rezou «mais dez ou doze missas». Depois, abrigou-se no engenho de Santo André, no interior da capitania, onde assumiu o lugar de capelão, rezando as missas aos domingos e dias santos por mais dois meses.

Também disse ter servido como confessor, tanto «nas matas do Pará» quanto no sertão da Paraíba, sem ter a devida permissão para o ofício. No Pará, foi confessor de dois religiosos das Mercês, além de um religioso carmelita chamado André da Costa. No Maranhão, confessou o capitão Francisco Vaz, mais três índios escravos do capitão. Na Paraíba, no engenho de Santo André, confessou duas mulheres, além de outro religioso das Mercês e um índio escravo deste religioso.

Em sua confissão perante o tribunal, o frade mostrava ter consciência da gravidade de seus atos, alegando, porém, tê-los obrado «por se ver em grande pobreza e necessidade e por lhe terem roubado os tapuias». Então, diante da falta de recursos, começou a rezar missas e atuar como confessor para se sustentar no sertão, o que conseguira com as esmolas advindas das atividades realizadas.

Apesar de reconhecer seus erros em confissão, Frei Feliciano Pinheiro se defendia alegando ter errado por necessidade, já que se encontrava no sertão do Pará, sem recursos ou guias. Viajava de povoado em povoado, e sabia que as esmolas que lhe seriam concedidas, caso somente pedisse, seriam poucas e insuficientes para as longas jornadas. Dessa forma, decidiu por fazer missas e confissões, de onde arrecadaria renda mais significativa dos fiéis. Por isso, apesar de reconhecer como pecado o que fizera, não entendia ter cometido «erro na fé», pois errara devido à «miséria» em que se encontrava.

No entanto, ao ser questionado o porquê de rezar as missas no convento carmelita na Paraíba e no engenho de Santo André, insistindo no erro e na fraude por «fingimento», quando já não era mais necessário, o frade alegava ter agido sob

⁸⁰ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Proc. 8169, fl. 7.

«tentação do demônio». Utilizaria este argumento para justificar sua atitude a partir daquele momento.

O carmelita, apesar de suas alegações de parcial inocência, foi condenado pelo tribunal. Admitia ter conhecimento do pecado e mesmo assim ludibriou os fiéis, levando-os a cometer a idolatria, adorando o «vinho de missa», por «não estar Deus presente nas missas» realizadas. Também admitia realizar confissão sem permissão para tanto. O tribunal declarou todos esses atos como indicativo de transgressão. Quanto àqueles que o frade teria cometido por influência do demônio, também declarou o tribunal que os cometeu conscientemente. Assim, deveria sofrer as penalidades cabíveis.

No fim, frei Feliciano Pinheiro recebeu como sanções a abjuração de leve, instrução na fé católica, penitências espirituais, além de ter que «remediar no foro da consciência o que for possível».⁸¹

A relativa facilidade com que frei Pinheiro, sem ser notado, percorreu o interior de várias regiões e uma quantidade considerável de povoados – considerando o número de missas realizadas – reforça a imagem de um sertão colonial sem uma forte presença do clero secular e dependente da ação dos religiosos regulares. Nesse contexto, a necessidade de pastores espirituais criava a importância da ação de missionários substituindo o clérigo secular, cuja presença era mínima. Um indicativo de como a ação missionária tornou-se importante ferramenta no enquadramento religioso de uma população dispersa pelo vasto território do Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁸²

Frei Pinheiro, por sua vez, pode ter percebido em tal vazio uma forma fácil de angariar recursos. Teria sido mais simples, barata e menos custosa a jornada para a capital de qualquer uma das capitanias pelas quais passou, fosse Pará, Maranhão ou Piauí. Principalmente para o convento em Belém, no Pará, onde o frade residia. Esta foi uma escolha do carmelita também questionada pelo inquisidor. Sua opção em fazer uma longa jornada à Paraíba, e lá insistir na fraude, expõe a forma com que o padre se aproveitara da ausência da Igreja nas longas extensões dos interiores da colônia. Mesmo porque a ausência de um clero secular que atuasse nessa região facilitava suas encenações. E esses casos não eram tão incomuns.

Em 1747, foi aberto outro processo, dessa vez contra o corista da Ordem do Carmo, frei Francisco de Santa Ana, pelo mesmo crime de abuso da ordem do

⁸¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 8169, fl. 50.

⁸² E. S. SOUZA, «A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)», pp. 187-188.

sacramento, anteriormente cometido por frei Pinheiro. Frei Francisco era acusado de ter rezado missa e «confessado sacramentalmente», sem permissão para esses ofícios, pessoas que assistiam na Fazenda de Luiz Cerqueira de Brandão e na Fazenda de Santana de Paracatú, além de outros lugares, todas nos sertões do Maranhão. Descoberta a fraude, o religioso fugiu para as Minas dos Goyazes, no Tocantins, desaparecendo por anos.⁸³

Durante as investigações, surgiram novas acusações contra o religioso, principalmente relacionadas ao crime de solicitação. Uma das testemunhas, o padre Custódio Fernando Villa, pároco da freguesia de Miranda, acusava o religioso e dizia que em viagem pelo interior da capitania, encontrou

(...) em casa de João Marins Fagundes a um frade religioso de Nossa Senhora do Carmo, cujo nome ignora, ainda moço, que estava confessando na dita casa as pessoas que se ofereciam, fechado em um quarto, onde ele testemunha entrara (...) e achara [o carmelita] confessando a uma mulher com as portas cerradas e lhe pareceu a ele testemunha que lhe estava metendo as mãos nos peitos e que não se afirmara bem, mas presumindo mal dele e vendo não trazia licença do Ordinário não consentiu que confessasse nem fizesse missa na sua freguesia.⁸⁴

A decisão final, em despacho de 1748, era para que se procedesse à captura de Frei Francisco de Santa Ana, ou Francisco de Correia Brito, que ainda naquele ano encontrava-se foragido.⁸⁵

Outro aspecto importante, somado ao vazio clerical nos sertões, era o fato de os religiosos dos institutos missionários não estarem submetidos à autoridade episcopal, o que lhes dava maior liberdade de ação.⁸⁶ Submetiam-se apenas aos superiores de suas ordens e à própria coroa, neste caso, por força do padroado régio. Mesmo assim não era difícil encontrar casos de religiosos que ignorassem as ordens de seus superiores.

Em 1713, o governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, alguns momentos antes de partir de São Luís em direção a Belém, recebeu um pedido do

⁸³ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Proc. 5667.

⁸⁴ Apesar de o padre alegar ignorância sobre o nome do religioso, outras testemunhas confirmaram ser frei Francisco de Santa Ana. ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. 5667, fls. 10-10v.

⁸⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. 5667, fl. 53.

⁸⁶ Pollyanna Gouveia mostra essa frágil jurisdição do Bispo sobre os frades através do número de processos que sofreram no Tribunal Episcopal do Maranhão. Em um universo de 429 processos, somente quatro foram contra religiosos. Isso em um universo em que as transgressões cometidas por estes religiosos eram bastante numerosas. Pollyanna Gouveia MENDONÇA. «Ordens Religiosas e transgressão no Maranhão colonial». In: *Tempo*, vol. 16, n. 32. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012, p. 120.

provincial carmelita no Estado, frei Antônio de Sá, «religioso de virtude e de exemplares costumes», segundo Costa Freire.⁸⁷ Nele, o provincial queixava-se de um subordinado, frei Pedro da Natividade, que tentou enviar ao convento de Belém para que de lá atuasse nas missões da ordem no Rio Negro. Frei Pedro se recusou a cumprir as ordens de seu superior e recolheu-se no convento das Mercês em São Luís, protegido por dois religiosos mercedários.

O governador interveio em nome do provincial, mas sem sucesso, e o carmelita insubordinado mantinha-se fora do alcance de seu superior. Indignado com a decisão de seu súdito, frei Antônio de Sá o excomungou, como punição pela desobediência. Apesar disso, frei Natividade não parecia incomodar-se, mantendo-se em clara desobediência e desprezo pelas ordens de seu provincial, aplicando sacramentos e celebrando missa, além de atuar como confessor, tudo com aparente anuência dos mercedários.

O provincial carmelita então se queixou à coroa, acusando os mercedários de defenderem «uma causa tão injusta», protegendo um frade «apostatado e excomungado». A decisão do conselho ultramarino só veio em 1715, favorável a frei Antônio. Ordenava-se que frei Pedro da Natividade deveria ser recolhido ao convento do Pará, enquanto os dois mercedários que o protegeram fossem expulsos para o reino.⁸⁸

Além das dificuldades impostas pela região, o pouco número de padres seculares e a relativa liberdade que possuíam os missionários na colônia, livres da vigilância episcopal, devemos considerar outro fator, quando pensamos nas transgressões cometidas por esses religiosos: a corrupção e a indisciplina de parte considerável do clero regular. José Pedro Paiva afirma que na aurora do século XVI esse quadro era ainda mais degradante. E mesmo as reformas quinhentistas pelas quais as ordens passaram não erradicaram esse mal, que se estendeu pelo século XVII e por meados do XVIII, servindo ao declínio daquelas ordens e congregações no terceiro quartel dos setecentos.⁸⁹

Assim, somavam-se à indisciplina perante superiores os relatos sobre comportamentos moralmente condenáveis por parte de alguns frades nos povoados portugueses. No ano de 1718, o Conselho Ultramarino decidia o destino de frei José de Santa Catarina. O carmelita era acusado pelo governador do Maranhão de «difamar

⁸⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1158. (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 21 de fevereiro de 1715).

⁸⁸ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 11, D. 1158.

⁸⁹ José Pedro PAIVA. «Os Mentores». In: Carlos Moreira AZEVEDO (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 201-206.

algumas casas honestas e honradas» na cidade de São Luís, principalmente «a de uma mulher viúva chamada Rosa Maria, com quem notoriamente trata escandalizando não somente aos parentes daquela viúva, mas também aos moradores daquela cidade».⁹⁰ A sentença dada ao frade era a expulsão do convento da cidade e sua recolha ao convento mais distante dali que possuísse a Vigararia do Carmo no Maranhão.

Em 1752, Francisco Xavier de Mendonça Furtado condenava a todas as comunidades religiosas e, particularmente, a Ordem do Carmo, neste quesito. A exceção era a Companhia, que se mantinha reservada, cuidando de forma austera de seus aldeados. De acordo com o governador

Todos estes padres, à exceção da Companhia que nesta matéria salvam mais as aparências, têm dentro nas suas fazendas infinitos índios e índias aquartelados, e como estas gentes são costumadas a banharem-se todos os dias, não fazem cerimônia as índias de virem debaixo das janelas dos mesmo religiosos e porem-se nuas na borda do poço a tomarem seu banho em duas gamelas, e isto por um costume inalterável; e dia de N. Sr.^a Do Carmo, estando eu naquele convento, na janela do Vice-Provincial, vi duas destas escandalosas figuras, e dizendo aos padres que aquilo era indecente, me responderam que as índias estavam naquele costume.⁹¹

A condenação de cunho moral não era a única a ser lançada sobre os religiosos. No campo político essas atitudes poderiam levar os religiosos a entrarem em choque direto com os interesses de particulares ou públicos, principalmente de membros da administração colonial. Em 1695, de acordo com o governador do Maranhão, frei Antônio da Piedade, vigário provincial carmelita, assumiu de forma autoritária o governo do bispado. Sem saber como o frade havia ascendido daquela forma,⁹² o governador afirmava que o vigário, de «homem bom», tornou-se «muito mau», cometendo muitos «excessos» naquele estado. Entre estes estavam confrontos diretos

⁹⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 12, D. 1203 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V. Lisboa, 19 de outubro de 1718); As atas elaboradas por frei Inácio da Conceição, em 1728 visavam também combater esse tipo de comportamento. A. PRAT, «Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil», p. 100.

⁹¹ M. C. MENDONÇA, «A Amazônia na Era Pombalina», Tomo I, pp. 337-338.

⁹² Frei Antônio da Piedade foi elevado aos cargos de governador, provisor e visitador geral do bispado por D. frei Francisco de Lima. D. frei Francisco foi escolhido bispo do Maranhão em 1691, sagrado em 1694, mas nunca chegou a assumir o governo do bispado, ou mesmo ir ao Maranhão, pois foi declarado bispo de Pernambuco em 1695, indo diretamente àquela capitania em 1696. Assim escolheu frei Antônio da Piedade como governador do bispado do Maranhão por provisão de 21 de março de 1693. A. PRAT, op. cit., p. 208; D. B. MACHADO, «Bibliotheca Lusitana», Tomo I, 1741, p. 350.

com os camaristas da cidade de São Luís, a construção de feitorias ilegais de cravo e cacau, além de escravizar índios de maneira injusta e clandestina.⁹³

As acusações eram tão graves, que frei Manoel da Esperança, sucessor de frei Piedade quando este assumiu o governo do bispado, o encarcerou, liberando-o somente para uma suposta viagem a Roma, sob alegação de que precisava resolver problemas do bispado, como governador da diocese. Preocupado com a libertação do frade e com os atritos que aquele ato poderia despertar, o governador optou por avisar a coroa com antecedência.⁹⁴ Não sabemos se frei Antônio chegou a concluir sua viagem a Roma, mas certamente viajou ao reino. Dali não retornou ao Maranhão. O frade seguiu para a Bahia, de onde era natural, lá permanecendo como missionário até sua morte, em 1724.⁹⁵

A deterioração de parte do corpo regular explica em parte porque religiosos cometessem os mais diversos crimes contra a instituição à qual pertenciam, assim como contra seus fiéis. Esse fato era constatável tanto no reino quanto na colônia americana, onde eram numerosos esses delitos.⁹⁶ Os casos de indisciplina, abusos, ofensas e confrontos envolvendo estes religiosos era um reflexo deste quadro.

3.4. «Infinitas misérias»: o combate às epidemias.

A participação das ordens e congregações missionárias no cotidiano da colônia era intensa, e não se resumia somente a questões religiosas. Sua presença era importante em uma empresa cheia de riscos e dificuldades para os colonos, como o processo de povoamento e ocupação do território. Uma dessas dificuldades foram as grandes epidemias de varíola na região, a famigerada bexiga, devastadora não somente entre as populações indígenas, mas também entre as comunidades de colonos. Existem registros de diversos surtos epidêmicos na região, entre os séculos XVII e XVIII, mais especificamente durante as décadas de 1660, 1690, 1720 e 1740.⁹⁷ A letalidade dos surtos epidêmicos de varíola já era conhecida na Europa, onde atingiu seu auge em meados dos setecentos, matando de 10% a 15% da população, principalmente crianças,

⁹³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 8, D. 895 (Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II. Lisboa, 5 de dezembro de 1695).

⁹⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 8, D. 895.

⁹⁵ A. PRAT, op. cit., pp. 207-208; D. B. MACHADO, op. cit., Tomo I, p. 350.

⁹⁶ P. G. MENDONÇA, «Ordens Religiosas e transgressão no Maranhão colonial», p. 135.

⁹⁷ R. CHAMBOULEYRON, «Formidável contágio», p. 988.

menos imunizadas.⁹⁸ Nas Américas, os surtos atingiam principalmente as populações autóctones, alastrando-se não só pelas cercanias dos povoados coloniais, mas avançando sertões adentro. Durante a primeira grande epidemia no Maranhão, ocorrida em 1661, segundo o jesuíta João Felipe Bettendorf, as fatalidades eram tantas «e com tanto desamparo que já não havia quem enterrasse os corpos mortos, assim dos índios forros das aldeias, como dos escravos das casas e fazendas dos moradores, os quaes mesmo em pessoa os traziam de noite a enterrar».⁹⁹ Por ser fortemente dependente do trabalho indígena, a economia colonial era afetada de maneira incisiva por esses surtos.

Em 1696, em carta para o Conselho Ultramarino, o governador Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho citava o avanço de índios inimigos sobre o sertão do Maranhão, e a dificuldade em resistir a eles, já que os portugueses não tinham como suprir suas tropas «por ficarem as aldeias quase despovoadas com as bexigas».¹⁰⁰ Segundo Felipe Bettendorff, a epidemia espalhou-se pelo Estado do Maranhão e Grão-Pará, avançando sobre as capitanias do Maranhão, Tapuitapera, Caeté, Joannes, por fim chegando ao Pará.¹⁰¹

O poder destrutivo do surto refletia-se na descrição que o jesuíta fez das regiões em torno de Cameté, onde «começou a entrar (...) a força das bexigas, que varreram tudo, não perdoando até os mesmos brancos e brancas, dos quais vieram alguns a morrer».¹⁰² Nas capitais do Estado, o quadro era igualmente desalentador. Diz Bettendorff que era «também feita a cidade do Pará um hospital de bexigosos, sem exceptuar-se os conventos dos religiosos, aos quaes abrasava o mal, com os demais».¹⁰³

Sobre a epidemia de 1725, relatava o governador João da Maia da Gama, que na cidade de Belém a varíola disseminou-se com rapidez, alcançando até mesmo as fazendas de alguns moradores. Porém, não se estendeu mais pelo fato da maioria de moradores e índios evitarem o comércio da cidade e manterem-se à distância, no sertão. Ainda assim o número de mortes era alto, atingindo tanto os índios dos aldeamentos, quanto os que trabalhavam nas canoas que trafegavam pelo sertão. Suas consequências

⁹⁸ Alfred W. COSBY. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 209.

⁹⁹ J. F. BETTENDORFF, «Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão», p. 201.

¹⁰⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino, Maranhão (Avulsos)*, Cx. 9, D. 928 (Carta de Antonio Albuquerque Coelho de Carvalho para o Conselho Ultramarino. São Luís do Maranhão, 22 de junho de 1696, carta anexa).

¹⁰¹ J. F. BETTENDORFF, op. cit., pp. 585-589.

¹⁰² Idem, p. 592.

¹⁰³ Idem, p. 587.

foram dramáticas para os habitantes de Belém, pois «todos fugiam da cidade e não vinha ninguém a ela, e padeciam todos infinitas misérias (...)».¹⁰⁴

O impacto do surto é descrito por José Borges Valério, ouvidor da Capitania do Pará, em carta ao rei, na qual relatava sobre a epidemia «ter levado nesta cidade [de Belém] muitos brancos, e mais de mil escravos, principalmente índios que são o instrumento necessário a todo o comércio e sustentação dos povos, sem o que não se pode subsistir».¹⁰⁵

O surto dizimou grande parte da população indígena das cidades. Com isso, aumentou a demanda por trabalhadores, ainda mais durante os períodos de colheita das drogas do sertão. Essa necessidade aparecia, por exemplo, no pedido que o provincial carmelita fez ao governador do Estado, em 1726, em que indicava a intenção de seguir ao sertão e resgatar duzentos casais de índios para utilizá-los como escravos nos diversos conventos da ordem no Estado.¹⁰⁶

Os surtos epidêmicos ocorridos durante a década de 1740 tiveram resultados similares. Em 1742, há um breve contágio de varíola, mas logo controlado pela introdução da vacina contra a doença. Porém, explode no ano de 1748 uma epidemia de sarampo, de acordo com o padre lisboeta Manuel Ferreira Leonardo, dizimando a população das cidades e do interior e tendo consequências drásticas sobre a economia local. Sobre isso, dizia Pe. Leonardo, em 1749

Nos mais mantimentos se experimentou o mesmo excesso de carestia, toda causada pela morte dos Índios, que estes são os que conduzem para a Cidade quanto nela se precisa. Eram as lágrimas dos moradores frequentes; porque alguns, a quem a ventura tinha debaixo do seu patrocínio, ficarão reduzidos a lamentável ruína; porque toda a riqueza da terra consiste na multidão dos escravos, e súditos.¹⁰⁷

¹⁰⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 757 (Carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, para o rei D. João V. Pará, 2 de setembro de 1725).

¹⁰⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx 9, D. 768 (Carta do ouvidor geral da capitania, José Borges Valério, para o rei D. João V. Belém do Pará, 8 de setembro de 1725).

¹⁰⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 855 (Carta do governador do Estado, João da Maia da Gama para o rei D. João V. Belém do Pará, 13 de setembro de 1726).

¹⁰⁷ BIBLIOTECA DA AJUDA [BA], Cód. 55-IV-37, D. 18 (Manuel Ferreira LEONARDO. Notícia Verdadeyra do Terrível contágio que desde outubro de 1748, até o mês de maio de 1749 tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Belém e Grão-Pará, extraída das mais fidedignas memórias. Lisboa: Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha, N. S., 1749), p. 3.

Sobre a quantidade de mortos entre colonos e principalmente indígenas repassou as seguintes informações:

Dezejosos todos de saberem o número dos mortos, principiaram a extrair memórias dos Reverendos Parócos das duas Freguesias, a Sé, e o Rosário da Campina, e se soube chegava ao número de cinco mil pessoas, excetuando todos os escravos dos Conventos, da Vigia, Cameté, como também das fazendas dos Rios Guamá, Guacará, Moajú, Capim, e outros muitos. Passando das roças às missões, na da Gorupatuba, que é dos Religiosos Capuchos da Piedade, faleceram seiscentas pessoas; na de Mariuá dos Religiosos do Carmo trezentas; e finalmente todas têm chegado ao último extremo; esta é a causa porque são poucas as canoas que vem a Cidade, porque lhes faltam remeiros. Tudo isto, com maior certeza, excede os números de quinze mil mortos; sem fazer lembrança dos Sertões, que como vivem incógnitos pela impenetrabilidade dos matos, parece impossível fazer-se específica memória.¹⁰⁸

O padre concluiu dizendo que, ainda no ano de 1749, o efeito do surto fazia-se sentir, com a população de aldeados e trabalhadores reduzida, o comércio e o transporte de mantimentos e de drogas do sertão quase inexistente, além de uma grande carestia destes produtos, agravada pela perda de canoas que serviam ao transporte do mesmo.¹⁰⁹ O número de mortos parecia devastador: 4.900, na cidade de Belém e aldeamentos próximos, segundo estimativas do novo governador do Estado e sucessor de Maia da Gama, Francisco Pedro Gorjão.¹¹⁰ Ainda segundo Gorjão, no interior da capitania, em Cameté, Caeté e nos sertões do rio Negro não se podia estimar o número de mortos principalmente pelas distâncias que tanto impediam um avanço mais rápido do contágio, quanto dificultavam a troca de informações.¹¹¹ Essa estimativa veio somente no ano seguinte. De acordo com relações feitas pelos superiores das ordens e congregações religiosas, o número de vítimas entre índios dos aldeamentos e nas cidades era de 18.377, apesar de esse ainda não ser o número total, conforme o

¹⁰⁸ BA, Cód. 55-IV-37, D. 18, p. 4.

¹⁰⁹ Idem, p. 8.

¹¹⁰ De acordo com Gorjão, havia cerca de 900 residências familiares na cidade de Belém («fogos») em 1748, no entanto menos da metade da população sobreviveu após a passagem do sarampo, pois somente 450 das casas ainda possuíam residentes. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 31, D. 2910 (CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, para o rei D. João V. Pará, 26 de abril de 1749).

¹¹¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 31, D. 2910.

governador.¹¹² O jesuíta João Daniel, em seu registro sobre a região, daria um número maior: 30 mil mortos somente nas missões e em seus arredores.¹¹³

Os quadros calamitosos em que a colônia se encontrava durante os períodos de epidemia, geravam crises ainda maiores. Atingidas com maior violência pelas pestes, as sociedades indígenas distanciavam-se dos centros coloniais, voltando às florestas e dificultando o trabalho dos missionários. Sobre isso se queixava frei Vitoriano Pimentel, em 1705:

(...) querendo eu, na Missão de São José, batizar uma menina que estava doente não queria o Pai que o fosse senão em uma pouca de água que ele trazia em sua casa; é sabida a razão, era porque em uma das doenças malignas que houveram naquela aldeia tinha o Missionário batizado vinte e sete crianças in *articulo mortis*, e como assim morreram todas, meteu-se-lhes na cabeça que o batismo os matava, e por isso este não queria que eu lhe batizasse a filha, senão naquela água, porque lha tinha benzido, ou para melhor dizer amaldiçoado.¹¹⁴

O padre João Daniel culpava os brancos pela disseminação das pestes, e dizia que os colonos

(...) lhes introduzem [nas missões] a peste com grandíssimo incômodo para os índios, e missionários; para aqueles, porque lhe metem a peste em casa; para estes, porque os fazem andar em uma roda viva, e contínuo desassossego, correndo todos os sítios e visitando os doentes, assim para lhes assistirem com o sacramento, como para lhes remediarem com as mezinhas do corpo.¹¹⁵

Nesse cenário, religiosos regulares destacaram-se bastante, demonstrando ter grande influência sobre o cotidiano de uma sociedade que, em muitos momentos, via-se aprisionada em uma paisagem apocalíptica.

Um dos aspectos mais notáveis da ação desses religiosos é sua participação no combate medicinal a essas doenças. A disseminação de hospitais e casas de cura pela região, desde o século XVII, ocorria principalmente por iniciativa dos missionários. Os conventos das ordens, localizados nas principais cidades das capitâneas serviam para acolher os doentes. Aqueles que não possuíssem conventos construía hospícios, que poderiam servir a estes mesmos propósitos, como era o caso dos Franciscanos de N. S.

¹¹² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 3001 (Carta dos oficiais da Câmara de Belém do Pará para o rei D. José I. Belém do Pará, 15 de setembro de 1750).

¹¹³ J. DANIEL, «Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas», vol. I, p. 385.

¹¹⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 10, D. 1082.

¹¹⁵ J. DANIEL, op. cit., vol. I, p. 385.

da Conceição e da Piedade em Belém. De forma similar funcionavam o hospício carmelita em Cametá e o antonino no Gurupá.

Os religiosos carmelitas, em especial, destacaram-se nesses casos por terem sido os primeiros a introduzir a inoculação no combate à varíola no Estado. Foi um carmelita o responsável pela introdução das medidas de tratamento contra os surtos epidêmicos ainda durante a década de 1720. Possivelmente essas medidas referiam-se à inoculação. Segundo Charles Marie de La Condamine

Há quinze ou dezesseis anos que um missionário carmelita dos arredores do Pará, vendo todos os seus índios morrer um após outro, e tendo lido numa gazeta o segredo da inoculação, que fazia então muito barulho na Europa, julgou prudentemente que, usando tal remédio, tornava pelo menos duvidosa uma morte que era certa empregando os remédios ordinários. Um raciocínio tão simples deveria ter ocorrido a quantos são capazes de reflexão, e que viam o destroço da moléstia sabendo dos sucessos do novo tratamento; mas esse religioso foi o primeiro na América que teve a coragem de executá-lo. Ele já perdera a metade dos índios; muitos outros caíam diariamente; ele ousou fazer inocular a varíola em todos aqueles que ainda não tinham sido atacados, e destes não perdeu um só. Outro missionário do rio Negro seguiu o seu exemplo com o mesmo resultado.¹¹⁶

Com isso, segundo o cronista, esperava-se que utilizassem das mesmas medidas para combater a epidemia de varíola de 1743 – fato que o mantinha preso à cidade. Porém, durante sua permanência não viu sinais da aplicação dos métodos utilizados pelo frade carmelita décadas antes.¹¹⁷ É provável que a reintrodução do método de inoculação contra a varíola tenha ocorrido nos meses posteriores à partida de Condamine. Alexandre Rodrigues Ferreira citou ter sido frei José da Magdalena, superior das missões carmelitas no Rio Negro no período, o responsável pelo feito que diminuiu significativamente o número de vítimas fatais em relação às epidemias anteriores, tornando este último surto «menos mortífero», ainda que tivesse causado «grande estrago, principalmente no sertão».¹¹⁸

¹¹⁶ C.M. LA CONDAMINE, «Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas», p. 114; Foi no início do século XVIII que o método da inoculação chegou na Europa e começou a ser testada como medida profilática às epidemias de varíola. Condamine descreve o método, demonstrando que fora provavelmente este que o carmelita introduziu na colônia. Stephan Cunha UJVARI. *A História e suas epidemias: a convivência do homem com os microorganismo*. Rio de Janeiro: Ed. SENAC Rio/ Ed. SENAC SP, 2003, pp. 129-131.

¹¹⁷ C.M. LA CONDAMINE, op. cit., pp. 114-115.

¹¹⁸ Alexandre Rodrigues Ferreira alegava ter sido aquela a primeira vez que a vacina foi introduzida no estado, informação que entra em choque com o relato de Condamine. A. R. FERREIRA, «Diário da viagem filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro», p. 29.

Apesar da ação religiosa no combate às doenças ser importante, é na cura das almas que ela se destaca. A preocupação com a salvação das almas tanto dos índios quanto dos moradores tornava-se tão urgente quanto a cura do corpo, diante do cenário tétrico e apocalíptico nascido das epidemias. Sua urgência aumentava à medida que o fantasma da peste retornava constantemente, assumindo a face de punições divinas aos moradores pelas violências cometidas aos trabalhadores indígenas ou aos missionários.

Essa representação mental aparecia constantemente nos relatos e testemunhos de época. Bettendorf, por exemplo, notou que a «peste das bexigas» era a punição com a qual «Deus castigava todo o Estado por terem os moradores expulsado os padres Missionários da Companhia», sendo um «castigo tão notório, que não se pode negar».¹¹⁹ O jesuíta reforçava esse caráter punitivo da epidemia, que atingiu com ferocidade certos alcoses da Companhia:

Neste tempo das bexigas no Pará morreu afogado em seu sangue, e sem confissão, José de Souza, um dos que no anno de 1662 me prenderam no Gurupá (...); e também faleceu Guilherme Rodrigues Bravo, provedor mór do mesmo Estado, o qual foi enterrado em nossa Igreja, tendo muito pouco merecido, pois ele foi quem mais se opoz, quando se tratou na Junta, se nos não havia de conceder os chãos que pedia o Padre Reitor Manoel Nunes (...); não quis o Padre superior senão mostrar como, conforme a doutrina de Christo Senhor Nosso, fazemos bem aos que nos fizeram mal.¹²⁰

Mas não cabe exclusivamente ao jesuíta pensar a peste como algo muito maior ou de caráter escatológico. O governador do Estado, em 1725, João da Maia da Gama, também reafirmava esse discurso:

É sem dúvida que a Majestade divina muito ofendida das tiranias, e assaltos que estes moradores faziam nos sertões tirando (...) a liberdade aos miseráveis índios debaixo de engano (...) quis Deus mostrar a igualdade de sua justiça tirando os miseráveis índios do injusto cativoiro, levando-os para sua (...) glória, e castigando como Pai Misericordioso os injustos senhores, privando-os das utilidades que tiravam do trabalho e do suor dos miseráveis.¹²¹

E a situação agravava-se, pois os moradores

(...) esperando a dez ou doze anos por um de safra, e a abundância de cacau sempre foi pouca, e sendo este [ano] abundantíssimo lhe tirou os meios de se aproveitarem dele, castigando nesta forma a sua ambição porque senão

¹¹⁹ J. F. BETTENDORF, «Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão», p. 242.

¹²⁰ J. F. BETTENDORF, op. cit., p. 589.

¹²¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 757.

contentavam com a fertilidade e abundâncias de mantimentos que Deus lhe dava (...).¹²²

Junto ao governador, o ouvidor geral da capitania, José Borges Valério, também acusava o caráter divino da epidemia, notando «a grande consternação em que se acham (...) estes moradores, pois quis a mão de Deus castigá-los com o terrível contágio de bexigas».¹²³

Assim, em meio à constante presença da punição divina e da morte, a ação dos religiosos era de suma importância para a proteção espiritual e salvação das almas. Bettendorf indicava essa importância durante a epidemia de 1695, quando

Deu também [a peste] na Capitania do Caeté, onde o capitão-mór e moradores, que dantes tinham perseguido ao Padre João Carlos, não acharam outro remédio de seus corpos e almas senão ele, cuja muita caridade e experiência de curar lhes valeu para não morrerem tantos como nas mais partes.¹²⁴

Mas os jesuítas não eram os únicos citados por Bettendorff. Segundo o padre, um franciscano, frei Boaventura assistia a todos os atingidos no pesqueiro real, «não lhe sofrendo seu grande zelo apostólico que morresse alguém sem o remédio da salvação».¹²⁵ Já em 1725, o governador expressava gratidão pela presença do leitor de teologia da Companhia, pois graças a este religioso havia padres na colônia para cuidar dos «enfermos» e «moribundos». Ainda de acordo com o relato de Maia da Gama

continuamente, de dia e de noite, andavam catorze padres da Companhia por todas as casas, confessando, catequizando, batizando, e ajudando o bem morrer (...), com suas mãos lavando e limpando a muitos, indo buscar lenha, buscar panela, acender fogo, fazer os caldos (...) porque em muitas casas não havia quem fizesse nada disso, estando em muitas dez ou doze enfermos deste hediondo, horroroso e pestilento mal (...).¹²⁶

Segundo o governador, não eram só os inicianos a realizar estes atos. A ação dos missionários de forma geral junto aos habitantes da colônia, fossem moradores ou índios, era constante, pois «todos estes Padres da Companhia, frades, clérigos, certificavam os sinais evidentes de predestinação dos índios, conhecimento da morte,

¹²² Idem.

¹²³ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 768.

¹²⁴ J. F. BETTENDORFF, op. cit., p. 586.

¹²⁵ Idem, p. 587.

¹²⁶ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 757.

desengano da vida, confiança em Deus e esperança de salvação (...) com uma disposição sobrenatural». ¹²⁷

Além dos trabalhos domésticos, cuidados médicos e aplicação de sacramentos, era papel dos religiosos também interceder por suas ovelhas. Em 1748, durante a grande epidemia de sarampo, a participação dos religiosos nesse sentido é ainda mais intensa. Múltiplas procissões, missas e cultos foram organizados, na tentativa de aliviar os desastres causados pela epidemia.

O primeiro a tentar tomar as rédeas da situação fora o próprio bispo. Vendo os vereadores de Belém sem conseguir manter o controle sobre a cidade pelas perdas materiais e humanas, D. Frei Guilherme de São José conclamou o povo a participar de preces públicas pela cidade, «para que estas inclinassem a piedade de Deus sobre tanta ruína». ¹²⁸ Também organizou uma procissão deprecatória, em nome dos moradores, realizada no dia 6 de setembro de 1748. Saíram às ruas, com os cônegos carregando sobre os ombros as imagens de N. Sr.^a de Belém, padroeira da cidade na época, Santa Ana pelos enfermos e curados, Santo Antônio, pelas crianças e São Sebastião pelos sacerdotes seculares e regulares. Por fim, celebrou missas, «sempre com a comemoração de peste». ¹²⁹

Os padres da Companhia recolheram-se ao Colégio de Santo Alexandre e seu superior convocou das missões o Padre Gabriel Malagrida, que durante três dias pregou sermões aos habitantes da cidade.

Franciscanos de Santo Antônio também organizaram, por seu lado, várias procissões deprecatórias. Durante a primeira partiram logo à meia-noite do convento de Santo Antônio, descalços, carregando a imagem do cristo crucificado, com destino à igreja da Misericórdia, onde rezaram missa. Nos dias consecutivos realizaram mais três procissões, dessa vez sempre seguidos pela Ordem Terceira, e levando as imagens de N. Sr.^a da Conceição, São Francisco e de N. Sr. Dos Passos. No primeiro dia encaminharam-se à Igreja do Rosário dos Brancos, no segundo à Misericórdia e, por fim, à pequena igreja de São João. Os frades declaravam todos esses atos como «deprecações ao Céu, para que extinguisse as causas intensas de tanto ardor». ¹³⁰

Mercedários, por sua vez, sofreram perdas entre suas fileiras com a epidemia, porém realizaram atividades para sua defesa e do povo. Em 9 de novembro, começaram

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ BA, Cód. 55-IV-37, D. 18, p. 4.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ BA, Cód. 55-IV-37, D. 18, p. 5.

as preces no convento, além de exporem publicamente o cruzeiro e a imagem da soledade. No dia 18, após finalizarem as súplicas partiram em procissão pública, descalços, à meia noite, pelas igrejas da cidade, cantando o *Miserere*. Diante do flagelo imposto pela epidemia e devido aos insistentes pedidos do povo, realizaram essa procissão, levando consigo o ostensório para o Divino Sacramento.

Os carmelitas fizeram suas súplicas entre os dias 19 e 28 de novembro, expondo sempre a imagem do Senhor dos Passos. No último dia de súplicas, realizaram procissão à meia noite, descalços, carregando a mesma imagem, além do Cristo crucificado, nos braços do vigário carmelita, até a igreja da Misericórdia, enquanto cantavam o *Miserere*. Terminada a procissão, recolheram-se a seu convento, onde rezaram missa e flagelaram o corpo.

Apesar de todos os esforços das ordens religiosas e das penitências pagas pelos moradores, a peste assolava a colônia de forma ainda mais agressiva. Os céus pareciam ignorar de maneira inclemente as súplicas constantes dos colonos. Estes recorreram novamente à Ordem do Carmo, cujos frades realizaram mais três procissões em dezembro de 1748, além dos sermões frequentes de frei Pedro de Santo Eliseu. Ainda sem resultados, organizaram uma última grande procissão. Carmelitas partiram da ermida de São João, carregando a imagem de N. Sr.^a da Oliveira, em direção à igreja do Rosário dos Pretos, onde mantiveram-se por nove dias em súplica. Após isso, uniram-se aos franciscanos da Conceição e levaram a imagem do cristo crucificado do convento de São José à igreja da Misericórdia, à meia noite. Também levaram do Rosário à Misericórdia a imagem de N. Sr.^a de Nazaré, em um ritual que durou nove dias, sempre acompanhados de penitentes e membros das ordens terceiras.

Combater com medidas espirituais o que provavelmente interpretavam como um castigo divino continuava se mostrando ineficaz, e as consequências do contágio mantiveram-se ao longo do ano de 1749, com uma grande redução das populações dos aldeamentos e das cidades, a interrupção por dois anos da colheita das drogas do sertão, e a restrição do transporte de mantimentos e bens para o sustento da colônia.¹³¹

A procissão como ação para confrontar os grandes surtos epidêmicos eram comuns na cristandade medieval e na Europa moderna.¹³² E os sacerdotes poderiam ser percebidos como «heróis» ou «covardes» nesses momentos de grandes perigos e

¹³¹ BA, Cód. 55-IV-37, D. 18, p. 8; AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 31, D. 2910.

¹³² Daniel T. REFF. *Plague, Priests, Demons: sacred narratives and the rise of Christianity in the old world and the new*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 182-183.

mazelas, dependendo de suas atitudes em relação aos atingidos pelas moléstias.¹³³ Essa percepção podia ser alterada de acordo com o contexto. Se jesuítas, aliados a outros clérigos, trabalharam no cuidado aos doentes durante a década de 1720, na epidemia de 1748 pareciam mais distantes, sem acompanhá-los. Um distanciamento marcado por um histórico de constantes conflitos, que havia se intensificado nas últimas décadas. Já uma maior dedicação era expressa da parte de outras ordens religiosas, principalmente franciscanos e carmelitas, que nesse período demonstravam maior proximidade com os colonos, ao menos no campo religioso.

Por outro lado, o conteúdo simbólico das procissões é revelador sobre o que se tentava passar em um momento de crise. Também era uma forma de controle da população colonial, evitando possíveis tentativas de rebelião por parte dos moradores, que não só viam-se atingidos diretamente pela epidemia, como indiretamente, com a colheita das drogas do sertão e a produção de itens de primeira necessidade estancadas, graças ao que pareciam ser seguidas punições por seus pecados.¹³⁴

Assim, o clero representava aquele setor da sociedade que poderia interceder junto a Deus em nome dos moradores e dos índios cristianizados. As imagens de cada um dos santos padroeiros das respectivas ordens levadas às procissões e cultos expressavam esse papel de mediadores entre fiéis e a divindade. Mas não são as únicas com um peso simbólico naquele contexto. A imagem de São Sebastião, por exemplo, conduzida pelo bispo, era tradicionalmente associada à proteção contra a peste, com o mártir sendo evocado sempre em situação de grandes surtos epidêmicos.¹³⁵ Já o apelo constante a N. Sr. dos Passos mostrava a presença forte de devoções de caráter cristológico, largamente disseminadas pelo reino e por suas colônias desde os seiscentos.¹³⁶ Ainda mais presentes estavam as devoções marianas, sendo invocadas nada menos que quatro ao longo das procissões: N. Sr.^a de Belém, N. Sr.^a da Conceição, N. Sr.^a da Oliveira e N. Sr.^a de Nazaré.

Nesse contexto, as expressões da piedade mariana enquadram-se nas duas principais características que permitiram a permanência e o grande alcance dessas devoções no interior do catolicismo tridentino: a diversidade de uma devoção que

¹³³ Jean DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp.194-201.

¹³⁴ Uma das principais explicações para a peste, segundo Delumeau, «assegurava que Deus, irritado com os pecados de uma população inteira, decidira vingar-se». J. DELUMEAU, op. cit., p. 201.

¹³⁵ Idem, p. 168.

¹³⁶ F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», pp. 94-95.

enquanto apresentava-se universal, ganhava contornos e detalhes localistas, com características regionais fortes; o papel de «advogada e intercessora dos pecadores», que a figura de Maria possuía, tão necessária naquele momento.¹³⁷

É importante ressaltar aqui o peso das devoções marianas nas práticas carmelitas. Como membros de uma ordem devotada à Virgem, os religiosos do Carmo recorriam constantemente às suas invocações, tanto para dar nome às suas missões quanto para as liturgias e manifestações religiosas do cotidiano. Tal atitude poderia, inclusive, ser considerada obrigação por alguns membros da ordem.¹³⁸

3.5. Confrarias e irmandades.

Apesar de serem os condutores, os sacerdotes não atuavam sozinhos nessas manifestações. Eram diversas as formas de interação vivenciadas pelos setores laicos da sociedade que, como visto na narrativa da procissão contra a peste, participavam ativamente na forma de confrarias e ordens terceiras.

As irmandades possuíam grande importância e papel variado no cotidiano das sociedades do período moderno. Algumas de suas principais atribuições eram as práticas de piedade e caridade, fortalecimento da vivência católica trabalhada a partir da orientação doutrinal dos fiéis, do estímulo à aceitação dos sacramentos, do culto aos mortos, além de diversos outros exercícios devocionais.¹³⁹

Através destas associações, seus membros possuíam certos privilégios e garantias de seguridade espiritual e material. Também promoviam a vivência religiosa, através da participação em atividades devocionais e piedosas, principalmente aquelas favorecidas pela orientação tridentina. Reforçavam laços no interior de grupos sociais e setores profissionais, intensificando o sentimento de pertença a determinado grupo, e perpetuando assim certo corporativismo, social ou profissional. Eram formas de exercer sociabilidades e estabelecer relações de clientelismo e poder.¹⁴⁰

¹³⁷ Idem, p. 96.

¹³⁸ M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», p. 61.

¹³⁹ Pedro PENTEADO. «Confrarias». In: Carlos M. AZEVEDO (Dir.). *Diccionario de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001, vol. 1, p. 460.

¹⁴⁰ F. PALOMO, «A Contra-Reforma em Portugal», p. 122; Juliana M. MORAES. «Os irmãos das ordens terceiras de São Francisco e as relações familiares no Império Português, Século XVIII». In: *Família, Espaço e Património*. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2011, pp. 235-240; Pedro PENTEADO. «Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação». In: *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2.ª Série, n.º 7, 1995, p. 15.

Além disso, nos casos das ordens terceiras carmelita e franciscana, constituíam redes de conexão entre os dois lados do atlântico. Quando de sua aceitação nas fileiras destas associações, o irmão professo tinha acesso aos benefícios materiais e espirituais das outras confrarias pertencentes às citadas ordens religiosas. Isso auxiliava, de um lado, a migração de colonizadores, criando certa estabilidade para aqueles que partiam a uma terra estranha onde houvesse uma irmandade que pudesse recebê-lo. Por outro lado, foi fundamental na expansão e aceitação das confrarias e irmandades através dos territórios coloniais.¹⁴¹

Com isso, sua composição na colônia, de maneira geral, englobava a parcela da sociedade referente a portugueses ou seus descendentes, de diversas camadas sociais, fossem os mais pobres, fossem os pertencentes a elites econômicas e políticas locais, podendo ser laicos e religiosos. Isso é notório, por exemplo, ao observar os membros da confraria carmelita do Império do Divino Espírito Santo, irmandade esta localizada na missão de Santo Elias do Jáu, próximo ao rio Negro.¹⁴² A confraria era composta principalmente de oficiais e soldados das tropas coloniais, além de donos de terra, comerciantes e religiosos.¹⁴³ É o caso de Estevão da Silva Jacques, comerciante¹⁴⁴, amigo de vários governadores do Estado, principalmente de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, com quem aparentava amizade próxima, utilizando-se deste recurso para conseguir reconhecimento e cargos por seus serviços no estado.¹⁴⁵

¹⁴¹ William S. MARTINS. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (1700-1822)*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 89.

¹⁴² ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Província do Carmo, Livro 11 (Livro das esmolas que se dão ao Divino Espírito Santo e das despesas que delas se fazem, o qual mandou fazer o Rvm. P. Frei Antônio de Araújo sendo o Prv. Da vigararia e Missões. Ano de 1737).

¹⁴³ Ainda que não tenhamos ideia da diversidade social dos membros dessa irmandade. A participação nas irmandades leigas, de modo geral, não se dava exclusivamente por parte das elites locais, como aparecem em alguns dos casos mais notórios, mas poderia englobar também indivíduos sem nenhum tipo de status social. Para estes, o pertencimento a essas irmandades e confrarias significava também uma chance de ascensão social. Fábio KUHN. «Um corpo, ainda que particular»: irmandades leigas e Ordens Terceiras no Rio Grande do Sul colonial. In: *História Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, vol. 14 (2), 2010, p. 122.

¹⁴⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 32, D. 3026 (Carta de Luís Antônio de Araújo para o rei D. José I. Lisboa, 28 de fevereiro de 1751); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 49, D. 4524 (Carta de Estevão da Silva Jacques para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 28 de junho de 1761).

¹⁴⁵ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 45, D. 4159 (Ofício de Estevão da Silva Jacques para o ex-governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 14 de fevereiro de 1760).

Outro exemplo interessante é o de João Pereira de Araújo. Filho de portugueses, morador do estado, foi meirinho da ouvidoria e correição do Pará¹⁴⁶, depois alcançando a patente de capitão, estabelecendo-se na fortaleza do rio Negro, onde, provavelmente, convivia com missionários carmelitas e entrou para a confraria do Espírito Santo.¹⁴⁷ Não foi o único. Outro capitão da fortaleza do rio Negro, Manoel Dias Cardoso, também fez parte da irmandade, entre as décadas de 1740 e 1750.¹⁴⁸ A presença de ambos os oficiais demonstrava uma considerável circulação de membros de poderosas famílias e representantes do poder político entre os componentes da confraria.

Se a existência de irmandades garantia a seus membros certa proteção material, também assegurava benefício similar aos membros das ordens primeiras. Diante dos desafios relacionados ao trabalho missionário, garantir a aliança de capitães de fortaleza e tropas, comerciantes e habitantes locais, facilitava a introdução e o trabalho do clero missionário nas áreas coloniais, além da exploração e comércio dos produtos que essas missões viessem a gerar.¹⁴⁹

As rendas da confraria do Divino Espírito Santo eram compostas principalmente de esmolas e o comércio de índios escravizados entre seus membros, e com terceiros. Este comércio ocorria de forma esporádica, através de negociações diretas ou leilões. Além desses meios, outra fonte de renda era a produção da missão de Santo Elias, mais especificamente, as colheitas de cacau e salsa. Entre 1737 e 1756, essa foi uma das fontes de renda mais lucrativas para a confraria, gerando em média valores entre 44\$000 e 70\$000 réis.

Já as despesas eram variadas. Alguns gastos menores eram referentes a empréstimos para membros, ou pagamentos por empréstimos feitos. A maioria servia à manutenção da igreja da missão, provável lugar de culto dos irmãos, gastos com a celebração do Divino Espírito Santo e pagamento das missas realizadas pelos frades, que serviam como sufrágio «para irmãos vivos e defuntos». Os custeios dessas missas somavam os maiores gastos. Entre 1742 e 1750, anualmente, eram pagos 40\$000 réis para que os sacerdotes celebrassem as missas, ocorrendo uma despesa maior no ano de 1751, com o gasto de 44\$000 réis. As receitas da confraria expõem certa circulação de

¹⁴⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1850 (Carta de Gonçalo José da Silveira Preto para o rei D. João V. Lisboa, 16 de maio de 1737).

¹⁴⁷ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 26, D. 2419 (Requerimento de João Pereira de Araújo para o rei D. João V. 1 de junho de 1743).

¹⁴⁸ ANTT, *Província do Carmo*, Livro 11, fls. 6-7v.

¹⁴⁹ W. S. MARTINS, *op. cit.*, p. 94.

recursos, porém nenhum considerável acúmulo de patrimônio pela mesma, a não ser uma provável posse de escravos indígenas.¹⁵⁰

Elementos como a organização administrativa e um melhor detalhamento de quem eram os irmãos desta confraria não ficam esclarecidos pela ausência de fontes sobre essas informações. O Livro de Esmolas nos revela pouco nesse sentido. Os frades carmelitas ficavam encarregados da procuradoria e da tesouraria da irmandade, enquanto os membros de maior prestígio, como os citados acima, ocupavam a posição de Imperador, sendo responsáveis pelo financiamento e organização das principais festividades e celebrações da associação, além de serem figuras centrais durante os festejos.

Similar é a situação da Ordem Terceira do Carmo, no Pará. Encontramos poucas informações sobre a mesma, com raras referências a seu estatuto ou a quaisquer outros documentos produzidos pela confraria. Porém, um requerimento do provincial do caramelo paraense, frei Felipe de Santa Teresa, à coroa, escrito em 1746, que cita uma mesa de eleição de 1744, revela algumas informações interessantes, tanto sobre a composição da confraria, quanto sobre suas relações com a Ordem Primeira.¹⁵¹

Os irmãos do braço paraense da Ordem Terceira do Carmo se enquadravam em um perfil similar às associações de outras regiões. Deveriam ser portugueses ou descendentes destes, obedecendo aos critérios de pureza de sangue. Faziam parte de certa nobreza da terra, pertencentes a famílias com considerável tradição política e militar na região, além de eles próprios acumularem cargos e benefícios, ou serem donos de propriedades.¹⁵²

Dissecando a mesa de eleição da ordem, em 1744, temos dois sargentos-mores: Agostinho Domingos Cerqueira e José Miguel Aires. Agostinho Domingos possuía um patrimônio considerável, distribuído entre casas na cidade de Belém, terras próximas ao rio Guamá, além de um grande número de escravos indígenas.¹⁵³ Já o prior da ordem

¹⁵⁰ ANTT, Província do Carmo, Livro 11, fls. 40-44.

¹⁵¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2725.

¹⁵² Características similares são encontradas nas ordens terceiras pertencentes aos institutos franciscano e carmelita na Bahia, em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul. Guardadas as devidas peculiaridades de cada região, o critério da «pureza de sangue» pesava na escolha e aceitação dos candidatos. F. KUHN, «Um corpo, ainda que particular», p. 128; Juliana de Mello MORAES. *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e S. Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho, Tese de Doutorado, 2009, pp. 395-405; W. S. MARTINS, op. cit., pp. 129-135.

¹⁵³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 9, D. 790 (Requerimento de Agostinho Domingos de Cerqueira para o rei D. João V. 1 de janeiro de 1726); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 22, D. 2022

naquele ano, Miguel Aires, fora capitão da Fortaleza do Gurupá e da Ilha Grande de Joanes, em 1737, sendo sargento-mór no ano em que assumiu o priorado dos irmãos terceiros, além de capitão de tropas na década de 1740. Possuía casas na cidade de Belém, que alugava para a Ordem do Carmo. Também possuía algumas fazendas cuja produção era utilizada para o comércio no interior da capitania.¹⁵⁴ Junto a estes, também aparece o nome do capitão-mor da capitania de Caeté, Gabriel Antônio de Castro.¹⁵⁵

Além dos oficiais, surgem outros proprietários de terras e donos de engenhos, como o subprior em 1744, Custódio Vicente Anastácio, que possuía terras às margens do rio Guamá, além de um engenho de açúcar sem localização exata, mas em regiões distantes de Belém, junto a uma feitoria de aguardente.¹⁵⁶

Junto aos irmãos de origem secular, também aparecem membros pertencentes ao clero. É frequente a presença de clérigos seculares e regulares nas irmandades e confrarias, mesmo que de ordens e comunidades diferentes daquela a qual a irmandade estava atrelada. Observando a Confraria da Boa Morte, irmandade jesuíta que perdurou no Pará até a década de 1750, é possível notar diversos carmelitas, franciscanos e mercedários, entre seus membros.¹⁵⁷ No caso específico da Ordem Terceira, aparecem dois religiosos seculares: o padre José Souza de Azevedo, e o padre José Gonçalves, cônego da Sé e secretário da Ordem Terceira no ano de 1744.

(Requerimento do sargento Mór Agostinho Domingos de Cerqueira para o rei D. João V. 1 de janeiro de 1739); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 25, D. 2355 (Requerimento de Agostinho Domingos de Cerqueira para o rei D. João V. 28 de janeiro de 1743); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 56, D. 5094 (Ofício do governador do Estado do Pará, Maranhão e Rio Negro, Ataíde Sousa Coutinho, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 28 de maio de 1764).

¹⁵⁴ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1865 (Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, para o rei D. João V. Belém do Pará, 12 de setembro de 1737); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 22, D. 2110 (Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Salvador de Sousa Rebelo, para o rei D. João V. Belém do Pará, 14 de outubro de 1739); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 24, D. 2278 (Requerimento de José Miguel Aires para o rei D. João V. 25 de janeiro de 1742).

¹⁵⁵ A patente não é citada no requerimento, somente em um documento posterior. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 49, D. 4477 (Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 4 de junho de 1761).

¹⁵⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1275 (Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Matias da Costa e Sousa, para o rei D. João V. Pará, 20 de setembro de 1732); ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 16, D. 1447 (Requerimento de Custódio Vicente Anastácio para o rei D. João V. 10 de dezembro de 1733).

¹⁵⁷ ARQUIVO DO TRIBUNAL DE CONTAS [ATC], Junta da Inconfidência, mç. 67, n.º 240.

Essa configuração, ainda que bastante incompleta e cheia de lacunas, pode ser considerada uma amostra da composição dos irmãos terceiros do Carmo. Nela, percebe-se participativa e atuante uma parcela importante da sociedade colonial. As ordens terceiras possuem um perfil elitista, sendo espaços das elites coloniais. O pertencimento a elas representava *status* por parte de seus membros.¹⁵⁸ Manter relações de proximidade com esses setores, por meios doutrinários ou por construção de amizades, era importante para os missionários de modo geral e para os carmelitas em particular. Se essas alianças facilitavam a ação missionária, é possível supor que os antagonismos criados pela disputa da administração das aldeias poderiam ser atenuados ao longo da convivência no seio de tais irmandades.

Porém, nem sempre essas relações eram harmônicas. O requerimento de frei Felipe de Santa Teresa, de 2 de junho de 1746, é um exemplo disso. O documento revela um conflito entre as ordens terceira e primeira, gerado a partir do interesse dos irmãos terceiros na compra de sepulturas no terreno do Convento do Carmo, em Belém. Segundo o frade, o sargento-mor, Agostinho Domingo Cerqueira, após vencer a eleição para prior da ordem, em 1734, «entrou (...) na pertença de que se lhe haviam de vender para sepultura dos irmãos da ordem trinta das da igreja do referido convento». Os intentos de Cerqueira foram negados, e seus sucessores não insistiram na negociação, abandonando-a.

Porém, logo após vencer novo mandato, em 1740, o sargento-mor voltou a insistir no tema, ouvindo nova negativa, dessa vez do comissário da ordem, frei Vitoriano Pimentel. Cerqueira não desistiu da negociata e voltou ao tema alguns dias depois, insistindo com a mesa da ordem terceira e com os superiores do Carmo para que aceitassem vender as sepulturas aos terceiros.

Os apelos insistentes do sargento-mor foram negados. Diante dessa situação, o militar tentou sabotar os eventos da ordem, recusando-se a participar deles. Após isso, iniciou um «motim», e reuniu outra parte dos irmãos que lhe eram mais próximos para alterar as vestes da procissão, tentando adulterar também imagens como a dos «setes passos da sorte».¹⁵⁹

Cerqueira, além de liderar o motim da ordem, desertou do cargo de prior e, com permissão do bispo, assumiu as funções da Igreja de São João. Em consequência,

¹⁵⁸ F. KUHN, «Um corpo, ainda que particular», p. 128; J. FIGUEIRÔA-RÊGO, «A honra por um fio», pp. 171-172.

¹⁵⁹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2725.

abandonou seus deveres com o convento do Carmo. A ordem terceira por sua vez, recusou-se a compor mesa para realizar nova eleição, e voltou atrás somente por intermédio do próprio sargento-mor. Com nova eleição, José Miguel Aires, ainda capitão-mor em 1740, foi eleito prior. Para surpresa dos carmelitas, Aires agiu como seu antecessor e insistiu na compra do terreno, o que foi novamente negado. Com isso, o prior emitiu um breve, enviado ao bispo do Pará, pedindo a separação entre os prédios das ordens terceira e primeira do Carmo. A ação não foi bem aceita. Frei Felipe acusou os terceiros de incitarem a «cizânia» entre as ordens apesar da existência de «campo suficiente», de acordo com o frade, para as sepulturas que precisassem, sem ter que comprar mais terras do convento.

Preocupado com o prestígio da ordem e a integridade do «povo católico», além do respeito devido por voto feito pelos membros da ordem terceira, frei Felipe pedia à coroa a anulação do breve e o impedimento de sua execução, pois aquela situação causava «grande escândalo». O carmelita usava como exemplo, crise similar ocorrida no convento do Carmo na Bahia, quando «os líderes amotinados», exigindo termos similares aos amotinados paraenses, foram presos e forçados a assinar termo de promessa, comprometendo-se a nunca mais cometer tais crimes, sob pena de exílio por cinco anos em Angola. O religioso suplicava que a mesma pena fosse aplicada aos amotinados da ordem terceira no Pará.

A discussão ficou suspensa por quatro anos e, em 1744, nova eleição foi realizada. A mesa administrativa fora reunida em 15 de outubro daquele ano, na capela da ordem terceira, composta por novos irmãos eleitos. Chegou à mesa o provincial do Carmo naquele ano, frei Inácio da Conceição, trazendo consigo o termo de aceitação que os membros eleitores deveriam assinar. Dois irmãos, Paulo Rodrigues e Jorge Pereira, demonstraram «repugnância» por assinarem o termo de aceitação da eleição, provavelmente por não concordarem com o novo processo. Nesta mesa, foram eleitos José Miguel Aires, como prior, Custódio Vicente Anastácio, como subprior, Francisco de Oliveira, como definidor, e José Alves como secretário.

Apesar da nova eleição, os irmãos reunidos continuavam a insistir na polêmica venda. Para que o assunto fosse encerrado, Frei Inácio da Conceição prontificou-se a ler as cláusulas do termo da eleição, além do que fora estabelecido entre as ordens primeira e terceira. Por fim lembrou aos membros desta última que a Ordem Primeira era quem financiava a construção e a reforma da capela da Ordem Terceira.

Não encontramos mais nenhuma pista que indique ter a discórdia se estendido por mais tempo. É provável que os membros da confraria tenham aceitado por fim os argumentos do superior carmelita, principalmente por ser a ordem primeira responsável pelos gastos com a capela dos terceiros. O conflito por motivo aparentemente banal revela a importância que a participação em ordens terceiras representava para seus membros. Frei José de Jesus Maria, em tratado sobre a importância das ordens terceiras carmelitanas, expôs a relação entre frades da ordem primeira e os associados da ordem terceira como um vínculo simbiótico, pertencente ao corpo místico da ordem carmelita.¹⁶⁰ Essa imagem metafórica era composta por elementos concernentes à mística e às devoções carmelitanas: a Virgem Maria, a quem a ordem seria dedicada e dirigida¹⁶¹; os profetas Elias e Eliseu, considerados patriarcas da ordem; os irmãos e irmãs professos, espalhados entre as facções de observantes e descalços, entre os braços feminino e masculino, e finalmente, a ordem terceira.

Assim, neste «corpo místico da religião, [os membros] se ajudam, para que todos se venham a salvar, comunicando uns aos outros o merecimento das boas obras que fazem».¹⁶² Com isso abria-se aos associados dessa confraria a possibilidade de ganhos espirituais, recebidos a partir das obras realizadas e do pertencimento à mesma.¹⁶³ No caso específico dos mortos, significava a indulgência plenária quando enterrado com o hábito da ordem e a intervenção mariana para as almas no purgatório.¹⁶⁴

Também ocorriam ganhos materiais. O pertencer a essas confrarias simbolizava prestígio, e isso se refletia mesmo em elementos fúnebres como os lugares em que seus membros fossem sepultados. Por seu lado, os religiosos utilizavam-se desses aspectos para exercer controle sobre os irmãos terceiros e manterem fortalecida e unificada a confraria, fonte de rendas importantes para a ordem primeira além de ser um dos principais meios de influência sobre figuras proeminentes na sociedade colonial.

Com isso, é possível admitir que o pedido de separação da capela dos terceiros, feito por seu prior, tenha sido compreendido pelos superiores carmelitas como o

¹⁶⁰ Similar ao corpo místico da Igreja, ao qual pertenciam todos os católicos. Frei José de Jesus MARIA (O. Carm.). *Thesouro Carmelitano, manifesto e oferecido aos irmãos e irmãs da venerável Ordem Terceira da Rainha dos Anjos, Mãe de Deus, Senhora do Carmo*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Ofício, 1750, pp. 80-90.

¹⁶¹ M. M. WERNERS, «A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal», p. 60.

¹⁶² J. J. MARIA, op. cit., p. 81.

¹⁶³ W. S. MARTINS, «Membros do corpo místico», p. 75.

¹⁶⁴ J. J. MARIA, op. cit., p. 115.

princípio de uma fissura no corpo místico. Essa cisão poderia comprometer o Carmo nos aspectos materiais, sociais e espirituais de sua existência no Pará.¹⁶⁵ Por isso o empenho de frei Felipe de Santa Teresa em impedi-la e pedir duras penas para aqueles que considerava amotinados. Por sua vez, frei Inácio da Conceição lembrava-lhes dos votos de obediência feitos aos superiores carmelitas, cobrando seu cumprimento.¹⁶⁶

Se as confrarias eram formas do clero regular de estabelecer proximidades e laços com a sociedade laica, nem sempre essas relações eram harmônicas ou amistosas. Desavenças eram comuns, tanto com membros das confrarias — com quem havia uma maior proximidade — quanto com outros setores da sociedade. Geralmente, os motivos para esses desentendimentos estavam relacionados à administração das aldeias indígenas. Para além dessa questão, o patrimônio dos institutos religiosos também causavam rupturas constantes, não só com os colonos, mas com oficiais do Estado.

3.6. «Vexações» e «usurpações»: o patrimônio missionário em litígio.

Um dos principais motivos para os conflitos no Maranhão era a disputa por bens e possessões. Religiosos constantemente envolviam-se em questões de posse de terra. Esses conflitos se davam contra moradores e contra outros grupos clericais, de modo geral, missionários. Mostramos em trabalho anterior que com as casas franciscanas instaladas no Maranhão, esse era um dos principais motivos de discórdia.¹⁶⁷ Com a Ordem do Carmo a situação era similar.

Em 1732, os oficiais da câmara de Belém, escreviam uma representação à coroa, acusando jesuítas e carmelitas de tentarem tomar as terras dos moradores, utilizando-se de documentos sem validade para aquele intento. De acordo com os oficiais da câmara, os jesuítas faziam uso de antigos manuscritos para comprovar sua presença na região, sem atentar para as novas cartas de sesmarias concedidas pela coroa. De forma semelhante atuavam os carmelitas no rio Negro, tentando expulsar moradores de terras que seriam suas, segundo doações antigas da coroa.¹⁶⁸

¹⁶⁵ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2725.

¹⁶⁶ A cobrança rígida dessa obediência era comum nos estatutos das ordens terceiras, permanecendo mesmo ao longo do século XIX em alguns estatutos como no Rio de Janeiro. W. S. MARTINS, op. cit., p. 482.

¹⁶⁷ R. Z. Carvalho JUNIOR, «Espíritos Inquietos e Orgulhosos».

¹⁶⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1316 (Carta dos oficiais da Câmara de Belém para coroa. Belém, 24 de setembro de 1732).

Os moradores, ao contrário dos religiosos, possuíam novas cartas de sesmarias. Também possuíam muitas culturas nas terras, diferente dos carmelitas que, de acordo com a câmara, não as utilizavam. Rogavam à coroa que impedisse os religiosos de levarem adiante suas intenções, pois os moradores precisavam daquelas terras para seu sustento. Além do procurador dos ofícios da câmara, o documento é assinado também pelo ouvidor geral, que demonstrava apoio ao pedido.

A estratégia das ordens religiosas era bastante similar entre si. Jesuítas, carmelitas e mesmo franciscanos apelavam sempre para a antiga presença que as ordens tinham naquele território, que remetia às primeiras décadas do século XVII.¹⁶⁹ Diferente de grande parte das famílias de povoadores, vindas entre a segunda metade dos seiscentos e o início do século XVIII.¹⁷⁰ Nesse caso, em especial, as acusações são direcionadas principalmente aos jesuítas, que de acordo com a denúncia, mostravam interesse sobre as terras e sobre os povos indígenas que ali habitavam. Também de maneira similar era a defesa dos colonos sobre sua posse. Argumentavam que naquelas terras faziam sua produção, «construindo fazendas de canaviais e cacoais de onde pagavam os impostos reais».¹⁷¹

Também na década de 1730 os frades carmelitas viram-se envolvidos em outros episódios de disputas por terra, mais especificamente na região do rio Inhangapi, afluente da margem direita do rio Guamá.

Em 1731, concedendo o pedido de frei Tomás Jordão, superior da ordem carmelita do Pará, D. João V ordenou ao ouvidor geral do Estado, Luís Barbosa de Lima, que viajasse para as terras citadas pelo frade, para fazer a medição e recolher testemunhos para realizar o tombamento pedido, estabelecendo os limites necessários. Porém, se encontrasse algo suspeito deveria suspender a demarcação e avisar imediatamente a coroa.¹⁷²

O processo de demarcação foi impedido por Catarina da Silveira, uma viúva que pleiteava parte das terras como herança do falecido marido. Nela, segundo Catarina, tinha construído junto com o marido e mais dois colonos, um engenho de cana, cuja

¹⁶⁹ Em 1740, os frades de Santo Antônio utilizaram o mesmo argumento para resguardar terrenos do convento de São Luís no Maranhão. R. Z. CARVALHO JUNIOR, op. cit., pp. 73-77.

¹⁷⁰ Apesar de a coroa portuguesa já demonstrar preocupação em povoar o Maranhão desde 1640, foi somente a partir da segunda metade do século XVII que políticas mais frequentes e consistentes de povoamento foram realizadas. R. CHAMBOULEYRON, «Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial», pp. 29-30.

¹⁷¹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1316.

¹⁷² ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 23, D. 2199 (Requerimento do Prior do Carmo para o ouvidor geral do Pará. 6 de outubro de 1740).

produção era utilizada para o comércio e o pagamento dos dízimos. Ainda de acordo com Catarina, os religiosos carmelitas, que por muitos anos deixaram aquelas terras devolutas, somente voltaram a interessar-se após a produção dar frutos.¹⁷³

Julgando o embargo feito pela viúva, o ouvidor geral decidiu por um parecer contrário a Catarina. Sem provas da posse e sem apoio de outros colonos, que resolveram logo aceitar tornarem-se foreiros dos carmelitas, Catarina via-se cada vez mais em desvantagem no pleito contra os religiosos. Optou então por novo embargo, dessa vez contra a decisão de Barbosa de Lima. O ouvidor deferiu o mesmo, aguardando que a suplicante apresentasse novas provas.¹⁷⁴ Diz Lima que desta feita mandou que as partes escolhessem novos procuradores, além de eleger uma terceira parte, para avaliar a demanda. Foi Jacob Correia de Miranda, «homem de bom juízo e com muita experiência, por ter servido muitas vezes de Juiz Ordinário e Orfãos», que avaliou as terras no mesmo valor que os procuradores das partes. Diante da avaliação e da ausência de novos argumentos por parte de Catarina, Barbosa de Lima decidiu por indeferir seu embargo, favorecendo novamente a Ordem do Carmo.¹⁷⁵

Sem esmorecer, a viúva então recorreu diretamente à administração central, apresentando seu caso.¹⁷⁶ Alegava ter a terra sido concedida como sesmaria fazia mais de 17 anos, enquanto os padres se assentavam no argumento de que a mesma propriedade lhes fora deixada como herança por governadores no século anterior, «fazia oitenta ou noventa anos», mais provavelmente em 1658, segundo o parecer do ouvidor geral.¹⁷⁷ Para Catarina, por mais poder que esses governadores tivessem não poderiam deixar terras para a Igreja, pois só deveria ter terras quem pagasse os dízimos, de que o clero era isento. Também não tinham a licença necessária da coroa para pedir posse da terra, de acordo com a legislação vigente.¹⁷⁸

Por não terem licença, os padres do Carmo mantinham as terras devolutas, e por ordem régia de 1711, os eclesiásticos não podiam receber bens de raiz a não ser que

¹⁷³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1375 (Requerimento de Catarina Silveira ao rei D. João V. Belém, 10 de março de 1733).

¹⁷⁴ «Informe ao Governador sobre a petição de Catherina da Silveira (...)». In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém: Arquivo Público do Pará, Tomo VI, 1908, pp. 197-198.

¹⁷⁵ ABAPP, Tomo VI, pp. 199-200.

¹⁷⁶ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1375.

¹⁷⁷ ABAPP, Tomo VI, p. 197.

¹⁷⁸ Por ordem régia de 1715, os religiosos deveriam confirmar no reino suas cartas de sesmaria no prazo máximo de dois anos a partir daquela data, além de pagarem os dízimos devidos, sob pena de confisco das terras, que seriam entregues a outrem. «Marca-se prazo de dois anos para que os Prelados das Religiões mandem confirmar suas Cartas de datas no Reino (...)» In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém: Arquivo Público do Pará, Tomo I, 1902, pp. 148-149.

pagassem os dízimos como os seculares. Caso mantivessem as terras devolutas, estas deveriam ser entregues àqueles que as lavrassem e produzissem, aumentando os lucros da Fazenda Real.¹⁷⁹ Foi no processo de vigência dessa lei, que Manoel Fialho da Silveira, marido de Catarina recebeu as terras em disputa por encontrarem-se devolutas.

E mesmo diante desse argumento legal, a viúva acusava os religiosos de moverem ação contra moradores, «vexando» os mesmos, que em sua maioria concordaram em tornarem-se seus foreiros, com exceção dela própria e seus colonos, que se recusaram a dobrar-se perante a ofensiva dos carmelitas. A mulher não acusava apenas os frades. Também atacava Jacob Correia de Miranda, supostamente a parte isenta responsável por nova avaliação das terras, de ser «íntimo amigo» dos carmelitas que «a reduziu a tão diminuta estimação». Para a viúva, somente a avaliação de Miranda e a incompetência do procurador que a representava no caso, justificavam a decisão do ouvidor geral. Uma escolha equivocada, segundo Catarina, além de uma grande injustiça, pois aqueles eclesiásticos possuíam muitas terras, sobre as quais não pagavam dízimos, para prejuízo da Fazenda Real. Catarina encerrou sua apelação pedindo pela intervenção régia, para acabar com as «opressões» cometidas pelos carmelitas.¹⁸⁰

Catarina da Silveira não era a única a travar batalha por terra contra os religiosos do Carmo. Em 1737, mais queixas de moradores da mesma região, representados pelos oficiais da câmara de Belém, eram apresentadas ao rei. Suas acusações são similares às da viúva, culpando os frades carmelitas por tentarem tomar suas terras com «injustas e violentas vexações», supostamente forjando contratos e escrituras para garantir a posse das terras, tanto das demarcadas quanto algumas que ainda estavam por ser delimitadas. Era daquelas terras, diziam os camaristas, que os colonos tiravam seu sustento, além da renda da plantação de cacoads.¹⁸¹

Todas essas queixas foram aparentemente infrutíferas. Em uma lista de foreiros da Ordem do Carmo, de 1740, feita pelo ouvidor da época a pedido de frei Manuel do Nascimento, prior do convento do Carmo em Belém, muitos dos antigos queixosos, inclusive Catarina da Silveira, aparecem citados. Declarou o ouvidor Sousa Rebelo, no fim da lista, que foi «tão notório o desinteresse do Convento na feição do dito Tombo

¹⁷⁹ «Para o governador e capitão general do Maranhão. Sobre pagarem dízimos as Religiões daquele Estado das terras que possuem. Lisboa, 27 de junho de 1711». *LGM*, 2.^a Parte, op. cit., p. 88.

¹⁸⁰ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1375.

¹⁸¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1910 (Carta dos oficiais da câmara de Belém do Grão-Pará para o rei D. João V. Belém, 4 de novembro de 1737).

que não se usurpou terras a morador algum, mas que a nenhum vexou, nem oprimiu com demandas (...)».¹⁸² Os pedidos dos moradores continuaram, com demandas de cópias de cartas de sesmarias no ano de 1742. A resposta foi positiva, com a coroa enviando as respectivas cartas, no entanto não há pistas sobre a conclusão da situação, se fora ou não revertida pelas autoridades locais.¹⁸³

Essas contendas levantam questões importantes para a dinâmica interna da colônia. A constante disputa entre o clero missionário e a sociedade secular parecia ser ainda mais alimentada pelos antagonismos criados nesses pequenos conflitos. Se a exclusividade da administração dos aldeamentos era vista pelos moradores como uma forma de privilégio concedido aos religiosos, o aumento das posses destes em detrimento dos moradores, já bastante empobrecidos, agravava ainda mais as tensões de ambas as partes.

É um pressuposto ainda mais válido, no caso narrado, por se tratarem de terras que serviam para a construção de engenhos e para a colheita de cacau, importante produto de exportação da colônia. Frei Mathias Kiemen destacou a acentuação desses conflitos, lembrando que, por esses fatores, os colonos alimentavam um profundo rancor para com os missionários na primeira metade dos setecentos.¹⁸⁴

No entanto, se conflitos são mostrados por um lado, por outro temos alianças e relações próximas entre esses grupos. Catarina acusava Jacob Correia de Miranda de ser amigo próximo dos religiosos carmelitas. O mesmo indivíduo é citado pela Câmara, em 1732, como sendo um dos moradores que representavam contra a Companhia de Jesus, em um conflito muito similar ao de Catarina contra a Ordem do Carmo.¹⁸⁵

O problema do pagamento dos dízimos por parte dos religiosos sempre foi uma questão delicada. Era constantemente utilizada pelos moradores para acusar o clero regular de enriquecimento ilícito, já que possuíam grande número de propriedades cuja produção era voltada ao comércio, mas eram isentos de pagar os dízimos em grande parte dessas propriedades. Mesmo nas situações em que deviam pagar o dízimo, as

¹⁸² AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 2199.

¹⁸³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 24, D. 2279 (Requerimento de João da Cunha Freitas e Inácio da Silva para o rei D. João V. 29 de janeiro de 1742).

¹⁸⁴ «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». Mathias C. KIEMEN (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.

¹⁸⁵ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1316.

diversas cobranças por parte dos poderes administrativos, vindas do reino ou da administração local, não surtiam o efeito desejado, com muitas queixas sobre a recusa dos religiosos em efetuar o pagamento.

Essa resistência dos religiosos já aparecia no final do século XVII. Após queixas diversas de autoridades locais, D. Pedro II escrevia para o governador do Maranhão, em 1692, mandando que se cobrassem os dízimos devidos por jesuítas, mercedários e carmelitas, referentes a posses que haviam herdado junto com os encargos. Caso não o fizessem, os mesmos bens deveriam ser confiscados.¹⁸⁶

Havia uma considerável preocupação com a expansão das posses dos religiosos, recorrente em grande parte pelo traspasso de terras, casos em que moradores beneficiados com cartas de sesmarias deixavam as mesmas como herança para alguns dos institutos regulares.¹⁸⁷ Essa inquietação era provocada pela insistência dos religiosos em não pagarem os dízimos, recorrendo a supostas isenções que possuíam, prejudicando, assim, a arrecadação da Fazenda Real.¹⁸⁸

Com isso, em 27 de junho de 1711, a coroa proibiu os religiosos de adquirirem sesmarias de seculares por herança, compra ou dádiva, a não ser que concordassem em assumir os dízimos referentes àquelas posses. E mesmo nestes casos, não poderiam fazê-lo sem licença régia prévia.¹⁸⁹ Era uma tentativa de controlar e restringir a expansão dos bens pertencentes a estas ordens, enquanto diminuía os prejuízos da Fazenda.

Nesse mesmo sentido segue a ordem régia de 1715, referida por Catarina da Silveira, que justificaria o confisco das terras dos carmelitas e sua cessão ao seu marido. Em carta régia de 27 de junho daquele ano, D. João V ordenava ao governador que forçasse os superiores de todas as ordens e congregações do Estado a registrarem suas

¹⁸⁶ «Para o Governador do Maranhão. Sobre os Religiosos não quererem pagar o Dízimo se ordena ao Governador os obrigue a mostrarem os Títulos desta isenção e que não o fazendo proceda contra eles por meio de sequestro». *LGM*, 1.^a Parte, op. cit., pp. 130-131.

¹⁸⁷ Raimundo M. NEVES NETO. *Um Patrimônio em Contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Belém: IFCH/UFPA, Dissertação de Mestrado, 2012, p. 139.

¹⁸⁸ *LGM*, 1.^a Parte, op. cit., pp. 130-131.

¹⁸⁹ ABAPP, Tomo I, pp.136-137. O estabelecimento dessa medida era muito mais um avivamento do que estava estabelecido pelas ordenações manuelinas e filipinas, impedindo que os bens eclesiásticos crescessem e o enriquecimento da Igreja em prejuízo do Estado. D. João V lembrava que essa lei «sempre até agora se usou, praticou e guardou em estes nossos Reinos sem contradição das Igrejas, e Ordens; e nós assim mandamos que se guarde e cumpra daqui em diante». «Que as Igrejas e Ordens não Comprem bens de raiz sem licença D'El Rei». In: M. C. MENDONÇA, «A Amazônia na Era Pombalina», Tomo I, p. 304.

sesmarias dentro do prazo de dois anos, além de pagarem os dízimos devidos pelas mesmas. Caso contrário, aquelas terras seriam confiscadas.

Contudo, essas medidas pareciam ter um efeito inócuo. As propriedades dos missionários continuavam a se expandir na mesma proporção em que crescia sua resistência ao pagamento dos dízimos. Em 1733, o rei ordenava aos frades do Carmo que pagassem os dízimos sobre a produção das terras do convento do Pará, seguindo reclamação de Francisco Velho, procurador da Fazenda Real, que alegava não ter recebido o pagamento dos padres por três anos, recebendo somente no ano de 1731, e, ainda assim, sem justificativa para os débitos anteriores.¹⁹⁰ Semelhante era a situação no convento de São Luís, onde o solicitador da Fazenda Real do Maranhão, Antônio Pacheco, cobrava os dízimos do convento da cidade, sem maiores resultados.¹⁹¹ Essa resistência não era exclusividade carmelita, com todas as ordens e congregações no Estado agindo de modo similar.

Em meados do século XVIII, jesuítas e franciscanos já se encontravam isentos do pagamento de tributos alfandegários.¹⁹² Diante desse contexto, em 1747, carmelitas rogaram à coroa pelos mesmos privilégios, para uma melhor manutenção da ordem do Carmo na colônia e expansão de seu complexo missionário.¹⁹³ Porém, da mesma forma que os jesuítas, as outras ordens missionárias pareciam tentar confundir os benefícios, utilizando-os para justificar sua insistência em não pagar os dízimos reais.

Esse jogo incitava ainda mais o rancor dos moradores, que viam nas demarcações e tombamentos das terras de conventos e outras posses dos religiosos, apropriações de terras indevidas e injustas. Indevidas, pois aquelas terras já haviam sido confirmadas como propriedade dos colonos e repassá-las para os religiosos significava desautorizar o governador, que concedia a propriedade, e o rei que a confirmava. Injusta e prejudicial à coroa, pois como os missionários eram isentos dos dízimos, aumentariam suas possessões, enriquecendo ainda mais, em detrimento da Fazenda Real.¹⁹⁴ Além disso, essas isenções também fariam da produção dos padres concorrência desleal para

¹⁹⁰ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 15, D. 1381 (Requerimento do Prior do Convento do Carmo de Belém para o rei D. João V. Belém, 24 de março de 1733).

¹⁹¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 21, D. 2211 (Requerimento do solicitador da Fazenda Real, Antônio Pacheco, ao rei D. João V. 23 de outubro de 1734).

¹⁹² R. M. NEVES NETO, *op. cit.*, pp. 123-125.

¹⁹³ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 29, D. 2799 (Carta do provedor da Fazenda Real da Capitania do Pará, Lourenço de Anvéres Pacheco, para o rei D. João V. 20 de outubro de 1747).

¹⁹⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 14, D. 1316.

com o comércio realizado pelos colonos, submetidos a dízimos e tributos alfandegários.¹⁹⁵

A tentativa, por parte dos religiosos, de conseguir isenções relativas ao dízimo acabou por criar sérios problemas com a coroa, principalmente a partir de 1751, quando um maior controle começou a ser exercido sobre o patrimônio dos regulares. Em 3 de dezembro de 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado, escrevia a Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, fazendo graves denúncias em relação a mercedários e carmelitas: de acordo com o procurador, ambas as ordens assinaram um contrato com Barão da Ilha Grande de Joanes, comprometendo-se a pagar-lhe dízimos referentes às fazendas de gado que possuíam na ilha. Por esse contrato, afirmavam-se isentos de pagar as dízimas reais, mesmo sem qualquer tipo de mercê concedida pelo rei. Ainda dizia mais:

Lembro-me mandar proceder contra eles, porque liquidando no contrato o quanto haviam de pagar da Redízima, também pelo mesmo contrato ainda que lesivo, ficavam liquidados os Dízimos; porém constou-me que havia requerimento que se achavam afectos a V. Majestade, ainda que isso foi uma verdadeira inovação, feita clandestinamente e com uma grande recomendação de Segredo entre as partes Contratantes (...).¹⁹⁶

Também dizia o governador ser «infinita» a quantidade de gado naquela ilha, com os mercedários tendo cerca de sessenta mil cabeças de gado, enquanto os carmelitas entre oito e dez mil. De acordo com Mendonça Furtado, «(...) só este dízimo poderá aumentar muito as rendas atuais da Fazenda Real a qual por estas e outras semelhantes usurpações que se lhe têm feito nesse Estado, se reduziu aos miseráveis termos que eu tenho tido a honra de manifestar a V. Ex.^a (...)».¹⁹⁷

Dois anos depois, em 1753, o provedor da Fazenda Real do Pará, Matias da Costa e Sousa, insistia nas mesmas acusações. Reafirmava o acordo feito entre religiosos e o donatário da Ilha Grande, além do grande prejuízo que esse acordo trazia à Fazenda Real, já que tanto carmelitas quanto mercedários recusavam-se a pagar os impostos devidos. Insistia com os religiosos para que pagassem, ouvindo somente recusas como resposta e contra isso nada podia fazer. O contrato fora assinado anos

¹⁹⁵ J. L. AZEVEDO, «Os jesuítas no Grão-Pará», p. 197.

¹⁹⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 36, D. 3338. (Carta do Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o Rei D. José I. Pará, 12 de fevereiro de 1754).

¹⁹⁷ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 36, D. 3338.

antes, e mantido com anuência de seus antecessores. Diante dessa dificuldade, Costa e Sousa pedia a D. José I que criasse meios para facilitar a cobrança dos dízimos.¹⁹⁸

A resposta do rei chegou em 1754: os religiosos deveriam ser obrigados a pagar os tributos, pois não possuíam nenhuma mercê que os isentasse. Também deveriam prestar contas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, explicando o porquê de assinarem o contrato, submetendo-se ao Barão da Ilha Grande, enquanto recusavam-se a pagar os dízimos reais. Sem perder tempo, Mendonça Furtado convocou os superiores do Carmo e das Mercês, que aceitaram responder às acusações por escrito.¹⁹⁹ As repostas de ambos os provinciais eram similares, com motivos iguais para a aceitação do acordo. Alegavam os religiosos que sofreram «violências e vexações» por parte do procurador do donatário para aceitarem o acordo. Também consideravam as vantagens do mesmo, principalmente a diminuição dos gastos com a implantação e manutenção das fazendas. Diante da pressão e das óbvias vantagens, os provinciais defendiam suas decisões e alegavam não pagar o dízimo real por esperarem a sentença do Juízo Geral das Ordens.

Mendonça Furtado enviou ao reino a resposta dos frades com seu próprio parecer. Para o governador, os religiosos mentiam, pois o contrato firmado não demonstrava coerção nem coação de nenhum tipo, sendo assinado voluntariamente pelos religiosos das Mercês e do Carmo. De acordo com Furtado, mercedários e carmelitas visavam os ganhos que o contrato estipulava. Também, ao assiná-lo, livraram-se de uma possível causa que o procurador do barão donatário ameaçava mover contra eles, processo do qual não esperavam resultado favorável.²⁰⁰

O governador prosseguia com seu discurso acusatório. Da recriminação aos frades, emendou com um ataque a todas as ordens religiosas do Estado, apontando ser um dos seus principais objetivos prejudicar a Fazenda Real, motivo pelo qual seus cofres encontravam-se em grande penúria. Um exemplo disso seriam as respostas dos missionários naquele contencioso. Preferiam pagar ao donatário por temer o que este lhes podia fazer, do que pagar a Fazenda Real o que lhe era devido por respeito à coroa.

¹⁹⁸ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, Pará (Avulsos), Cx. 34, D. 3182 (Ofício do provedor da Fazenda Real da Capitania do Pará, Matias da Costa e Sousa para o secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. Belém do Pará, 16 de Abril de 1753).

¹⁹⁹ AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 36, D. 3338.

²⁰⁰ Não fica claro o motivo do processo, mas o governador sugere a apropriação indevida de terras por parte dos religiosos. AHU, *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 36, D. 3338.

Para Mendonça Furtado, o contrato servia aos interesses dos religiosos, não sendo imposto por constrangimento ou força, o que tornava inválida a defesa dos regulares. Somente lhes interessaria lucrar com a produção do gado, enquanto isentavam-se de tributos legítimos devidos à coroa. Aceitando os argumentos do governador, o conselho ultramarino decidiu revogar o contrato feito entre religiosos e o barão donatário, além de ordenar a Mendonça Furtado que fizesse valer a cobrança dos dízimos que os religiosos deviam à Fazenda Real do Pará.²⁰¹

É importante lembrar que os dízimos eram devidos à coroa, por ser o rei o responsável pela recolha dos impostos eclesiásticos nas regiões coloniais, graças ao instituto do padroado régio. Também graças ao padroado, o rei tinha o dever de prover a igreja em todas as suas necessidades. Essa relação por si só já criava uma profunda dependência das ordens religiosas, que por seu lado buscavam reduzi-la através do acúmulo de posses que serviriam a seu sustento. Junto à expansão desse patrimônio, no entanto vinham as tentativas de isentá-los de impostos, os quais consideram opressores. Esses recursos utilizados pelos missionários começaram a ser combatidos com mais intensidade naquele contexto.

O discurso de Francisco Xavier de Mendonça Furtado alinhava-se ao projeto de desmonte do poder econômico e político dos missionários na colônia. Um projeto que se originava em um processo de secularização da política reinol, além do enquadramento da Igreja portuguesa pelo poder régio, o que exigia aumentar o controle do Estado sobre o clero português.

O largo patrimônio das ordens religiosas, assim como sua insistência em não pagar os dízimos, terminou por prejudicá-las durante a década de 1750, quando estes bens foram apontados como indícios da corrupção do clero regular na colônia. Era preciso combater o que era visto como uma expansão descontrolada e enriquecimento das ordens religiosas. Esse foi um momento de grande fragilidade para as ordens missionárias, que se viram assediadas no final daquela década pelos poderes seculares, com grande parte de seu patrimônio no Estado do Maranhão e Grão-Pará perdido. Mesmo a Ordem do Carmo, que foi, ao lado dos franciscanos de Santo Antônio, a que se manteve atuante de maneira expressiva na região, viu seus bens serem reduzidos consideravelmente.

²⁰¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), Cx. 35, D. 3521 (Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. José I. Lisboa, 10 de março de 1755).

Se a primeira metade do século XVIII é com frequência vista como um momento de grandes confrontos entre moradores e missionários, nem sempre as relações criadas na colônia eram de natureza antagônica. Os religiosos possuíam bastante influência sobre os aspectos religiosos e econômicos da sociedade colonial. Naquele contexto representavam um dos principais instrumentos de controle do Estado no território colonial, tanto sobre as populações autóctones quanto sobre os povoadores portugueses, porém era frequente distanciarem-se desse papel, e os motivos para isso eram muitos: projetos e interesses particulares, alianças locais e uma relativa independência do reino, exigida para que as ordens se sustentassem na colônia. Tamanha autonomia era permitida pelo crescimento das missões e pela emancipação em relação ao poder diocesano. Os carmelitas, especificamente, mostraram uma notável desenvoltura para se estabelecerem na colônia. A composição de seu complexo missionário nos sertões assim como sua fixação nos povoados coloniais expõe uma participação consistente em meio às dificuldades da construção de um universo colonial bastante peculiar.

Uma jornada inacabada

Qual a direção em que aponta a jornada dos carmelitas paraenses? O apostolado carmelita no Maranhão e Grão-Pará tem poucos paralelos na história da Ordem. Em meio a contrariedades diversas, a Ordem do Carmo, com quase nenhuma experiência missionária conseguiu instalar-se na colônia e no seu distrito missionário com relativo sucesso, e manter a presença portuguesa em um território de difícil acesso.

No primeiro momento, analisamos o começo dessa jornada. Com certeza não era o início nem o primeiro passo das comunidades carmelitas no Estado, pois habitavam as cidades de Belém e São Luís desde o início dos seiscentos. No entanto era o começo de sua jornada como missionários. As narrativas de frei Manoel da Esperança, frei Vitoriano Pimentel e Samuel Fritz, nos revelam religiosos dispostos a manter suas áreas de influência e o poder das coroas que representavam. Em seus confrontos, diretos e indiretos, buscavam reafirmar a soberania de cada lado e a legitimidade de suas causas. Nesse sentido, os seguidores do profeta sobrepujaram o discípulo do santo.

O avanço carmelita no Solimões não se deu somente na vitória marcial sobre os jesuítas espanhóis. O sucesso em cooptar tanto grupos indígenas abertos à negociação quanto aqueles considerados mais hostis – mesmo que tenha custado a vida de missionários – mostra que, desde o início, os religiosos já definiam seu papel como missionários, utilizando metodologias de reconhecido êxito, mais que tentando inovar ou avançando às cegas ao desconhecido. Tais métodos usavam mais o convencimento, fosse através da evangelização ou da negociação, ainda que o uso das armas não fosse dispensado.

Nesse primeiro recorte já é possível perceber uma maior articulação dos frades do Carmo e, principalmente, de frei Vitoriano Pimentel para aumentar a influência missionária. Frei Pimentel não só foi determinante na organização das missões como fora decisivo também na reafirmação do poder da Junta das Missões, que dali em diante aumentaria o controle sobre o uso das tropas de resgate. Assim, não foram poucas as vezes que o tribunal serviu de ferramenta para que as ordens regulares tentassem utilizar as tropas para seus interesses, ou mesmo tentassem impedir o uso dessa força.

Com isso fica claro que os primeiros movimentos carmelitas são mais organizados do que se podia esperar para uma ordem do seu perfil. Suas missões na

bacia do Solimões se fortaleceram a ponto de servirem como marco para a definição das fronteiras no Tratado de Madrid, em 1750.

O segundo capítulo possui duas faces bem delineadas. A primeira é uma tentativa de compreender como se constitui o missionário carmelita. Se nas primeiras décadas da história da ordem, os missionários se viram tendo que aprender através da experimentação, a partir da instauração das atas estabelecidas por frei Inácio da Conceição temos um conjunto mais definido de regras que nos leva a visualizar melhor o perfil do missionário. Essas atas eram em grande parte uma reafirmação das regras impressas pelas Constituições da Ordem, diante das muitas acusações sofridas pelos missionários por seu mau comportamento na colônia. Também era uma resposta à necessidade de se criar um modelo missionário carmelita, com o crescimento das missões tanto no Solimões quanto no rio Negro. Por fim, era uma reação às cobranças feitas pelo poder secular. Lembremos que grande parte das acusações feitas aos missionários partia de moradores, dispostos a convencer o rei de que as ordens regulares não estavam preparadas para cumprir o seu dever, e eram responsáveis pela miséria em que a colônia se encontrava. De certa maneira, principalmente nas décadas de 1720 e 1730, quando essas acusações se intensificaram – junto aos pedidos de descimento e uso de tropas de resgate – cada ordem teve de encontrar uma forma de responder às cobranças da coroa, que exigia dos religiosos um melhor comportamento na colônia e nas missões.

Nesse período, também é possível perceber um maior desenvolvimento econômico das missões carmelitas, provavelmente advindo da colheita das drogas do sertão e das fazendas de gado que possuíam na Ilha Grande de Joanes, atual Ilha do Marajó, além do comércio de escravos. No entanto, isso não fazia dessas missões empresas isoladas umas das outras, atendendo aos interesses de cada missionário em particular. A articulação das missões coordenadas por frei José da Madalena e frei Domingos de Santa Teresa eram um sinal de que poderiam estar organizadas em um aglomerado, pensadas de forma similar e administradas para que se sustentassem em meio às dificuldades impostas pela região em que se encontravam. De modo geral, os fragmentos de informações que encontramos sobre as missões carmelitas e sua rotina, se assemelham bastante à descrição das missões dirigidas por estes dois religiosos.

Sem dúvida, as missões praticavam atividades mercantis. Com pouco auxílio da Fazenda Real e em regiões inóspitas, os missionários precisavam desenvolver estratégias de sobrevivência. O uso do trabalho indígena na colheita das drogas do

sertão e na manutenção das missões está incluso nessas atividades. Contudo, percebemos que as atividades evangelizadoras e catequéticas eram praticadas, estavam no cerne do cotidiano dos aldeados. Era o principal recurso do missionário para o convencimento do indígena. Sem elas, a missão não se manteria. Sem ser um núcleo civilizatório – no sentido de controlar e disciplinar aquela população – a missão perderia seu sentido, não funcionaria.

Mas tudo isso é mais um modelo do que a práxis. Aqui entramos na segunda metade do segundo capítulo. Entre se ter um projeto para a catequese e a aplicação desse projeto uma longa distância é percorrida e, geralmente, os resultados são bem diferentes do esperado. As dificuldades enfrentadas pela Ordem do Carmo foram muitas. Os conflitos diversos. Com os moradores e a administração colonial as lutas se davam em torno do acesso facilitado às aldeias.

Aqui as relações são mais nubladas. As tropas de resgate, como uma das principais ferramentas de escravização de índios, parecia uma faca de dois gumes aos missionários. Por um lado precisavam delas, para combater nações indígenas hostis à ação apostólica. Por outro sabiam que sua presença poderia ter um custo alto, fosse pela obrigação em sustentá-las com mantimentos, soldados e trabalhadores indígenas, fosse porque, em muitos casos, excediam seus limites, atacando grupos em processo de descimento, ou pior as próprias missões, escravizando «súditos de Sua Majestade». Assim, a principal disputa de poder se dava na Junta das Missões, onde os missionários tentavam exercer sua influência, decidindo pela ação das tropas, negando ou confirmando seu cativeiro. Por outro lado, poderiam entrar em confronto direto com representantes da administração, como o próprio governador. Poderiam ter uma influência política e uma importância tão grande na estruturação do projeto colonial, que conseguiriam derrubar um destes homens, como jesuítas e carmelitas fizeram com Alexandre de Sousa Freire.

Os conflitos não eram só com os poderes oficiais. As lutas com moradores também são reveladoras. E esses moradores poderiam ser tanto os homens ricos, capazes de organizar tropas particulares, quanto os habitantes dos distritos missionários. Ambos tinham potencial para a aliança e para o antagonismo. Os religiosos poderiam resistir a cooperar, por exemplo, sem entregar os índios para as tropas, ou mesmo criando formas de tornar a ação ilegal, como frei José da Madalena fez com a tropa organizada pela família Couto. Tratar com os habitantes do distrito missionário, no entanto, poderia ser mais complicado. Em alguns casos, suas redes de influência

poderiam ser tão extensas que significaria uma ameaça às missões. Os interesses escravistas de ambos os lados também poderia entrar em choque e, como nos casos citados de Francisco Portilho e José da Costa, as missões serem o alvo perfeito para seus ataques. No meio desse conflito estavam as nações indígenas.

Com os índios era uma medida de forças, pois se em alguns momentos ocorriam alianças e aceitação da proposta catequética, em outros, os missionários eram vistos como a representação de um poder que deveria ser contestado. Ajuricaba e Theodozio são exemplares nesse sentido. Ajuricaba fazia questão de mostrar seu poder, de carregar a bandeira holandesa em frente aos portugueses e de ludibriar um padre jesuíta, enquanto atacava as missões religiosas (de jesuítas e carmelitas), como forma de reafirmar a força manao, diante dos representantes da coroa portuguesa, nesse caso principalmente os missionários. Theodozio também fazia o mesmo, em menor escala. Intimidava seu missionário, media forças com ele, demonstrava que não era submisso à figura do religioso, representante da coroa na missão. E para demonstrar isso, utilizava a figura de um líder indígena, provavelmente para se sobrepor à figura do líder português.

Os motins indígenas nas missões eram provocados, em grande parte, pelas violências cometidas contra os índios. Em alguns casos, essa violência poderia ser física, por serem utilizados como escravos ou pela aplicação de punições mais rígidas, costumeiras entre religiosos, principalmente nos carmelitas que tinham nas práticas ascéticas um princípio fundamental de seu carisma, mas sem sentido para alguns grupos (outros poderiam ver como uma demonstração de coragem). O ponto interessante nesses conflitos é perceber que apesar de haver um projeto evangelizador, a práxis missionária nem sempre correspondia ao imaginado.

Apesar desses conflitos, parece claro que os carmelitas conseguiram aldear boa parte da população indígena que habitava nas proximidades dos distritos em que missionavam. E não pareciam dispostos a aceitar que as ações de tropas ou de moradores prejudicassem seu projeto. É importante lembrar que as ações de tropas e de particulares eram bastante prejudiciais à população local e por consequência à própria ideia de colonização. A violência com que os moradores avançavam sobre o sertão em busca de mão-de-obra poderia provocar um despovoamento tremendo na região, pelo número de mortos, pela quantidade de escravos, ou pela migração de parte das sociedades autóctones. Sem essa população, não haveria trabalhadores para a colheita das drogas do sertão ou quaisquer outras atividades produtivas. Também não haveria soldados para as tropas, e muito menos quem pudesse fazer o transporte na região,

trabalho principal dos índios canoieiros, e cuja ausência poderia ter consequências drásticas, como as causadas pela peste em 1749, citada no terceiro capítulo. E com isso, as fronteiras coloniais também estariam desprotegidas, permitindo a entrada de outros grupos europeus ou o fortalecimento de grupos indígenas inimigos.

Dessa feita, a permanência de tais forças nos distritos missionários era vista não só como uma desvantagem às missões como também, prejudiciais ao próprio projeto colonizador. Assim, os missionários tentavam controlar ou ao menos resistir a essas investidas. As formas de resistência descritas aqui foram só alguns exemplos. Em muitos casos, era provável que índios aldeados e missionários trabalhassem juntos para evitar as operações de tropas. Mendonça Furtado denunciava em 1751, alguns dos modos utilizados pelos missionários para ludibriar os moradores.

De acordo com o governador, os missionários acertavam com o morador que fosse buscar índios nas missões o pagamento dos índios antes destes seguirem com a empreitada. No meio da viagem, os índios abandonavam as canoas, deixando sozinhos e muitas vezes perdidos seus contratantes, retornando à sua missão de origem, já com o pagamento feito. Se o morador conseguisse retornar ao aldeamento e reclamasse ao missionário, este respondia que os índios não voltaram e, como tinham fugido quando estavam sob a responsabilidade daquela tropa, não poderia conceder mais trabalhadores.¹

Os missionários estavam dispostos a conservar a integridade de suas missões e os motivos poderiam ser vários. Proteção dos aldeados, interesses financeiros, e a unidade do próprio território colonial. Isso levou, por exemplo, frei Inácio da Conceição, superior carmelita, com o apoio do bispo do Pará, D. Frei Bartolomeu do Pilar, outro carmelita, a recusar a punição contra os índios Cavicena, responsáveis pela morte de um de seus missionários. A iniciativa do provincial, contra uma decisão que poderia ser legalmente válida e considerada guerra justa, se fundamentava no temor pelo prejuízo que aquela ação poderia provocar, não só sobre o grupo agressor, mas principalmente sobre a empresa missionária carmelitana.

O terceiro capítulo foge ao marcante conflito entre missionários, moradores e índios. A mudança de foco para outros cenários serve para perceber como se dava o cotidiano desses grupos, fora do contexto das principais disputas. Não abandonamos completamente os sertões, mas aqui, as cidades ganham mais destaque. Através deste

¹ M. C. MENDONÇA, «A Amazônia na Era Pombalina», tomo I, p. 80.

capítulo foi possível notar que havia outras formas de interação dos missionários com o restante dos povoadores portugueses. A participação na vida religiosa, tanto nas cidades quanto no sertão, expõe uma grande ausência do corpo diocesano, reforçando as relações dos regulares com os moradores, no sentido de serem estes religiosos os «curas das almas» na colônia.

Nesse sentido, é interessante perceber o papel dos bispos. As inferências feitas por D. frei Timóteo do Sacramento e D. frei Bartolomeu do Pilar expõe o embate travado por bispo e missionários sobre o alcance de suas respectivas jurisdições. Se os missionários possuíam primazia sobre as missões, os bispos controlavam as paróquias coloniais. No entanto, as fronteiras jurisdicionais nem sempre ficavam claras. As disputas entre D. frei Timóteo e os carmelitas mostram que ambos os lados estavam dispostos a reafirmar a autoridade nos espaços que lhe cabiam.

Também temos que considerar a grande autonomia que as ordens missionárias possuíam. Missionários eram acusados de ministrar sacramentos sem permissão, em muitos casos para satisfazer interesses próprios. Isso acontecia principalmente nos sertões onde o poder episcopal pouco alcance tinha. Por outro lado, era frequente da parte dos bispos tentarem exercer alguma ingerência sobre as missões, o que ocorria através da Junta das Missões ou por meio de outras ferramentas disponíveis ao diocesano. D. frei Bartolomeu do Pilar, enquanto buscava inserir os índios escravizados no cristianismo, o que lhe era permitido por estarem esses índios fora das missões, exercia seu poder na Junta das Missões e suas posições como bispo, de modo a cumprir com uma agenda: a proteção das missões carmelitas. Por diversas vezes o bispo carmelita se mostrou favorável ao uso da mão-de-obra indígena pelos moradores. No entanto, quando as missões de sua ordem poderiam ser atingidas ou prejudicadas de algum modo, o bispo protestava, posicionando-se a favor de seus confrades, utilizando argumentos similares aos dos provinciais da ordem para a conservação dos índios nos aldeamentos: as missões carmelitanas eram distantes da capital, e por isso não era seu papel fornecer índios para Belém, um argumento nunca confirmado pelos poderes seculares, que constantemente cobravam do Carmo o fornecimento de índios tanto para o serviço régio quanto para os colonizadores.

A criação do bispado do Pará ocorreu em um período bem peculiar. Não só as distâncias dificultavam a ação da Igreja na região, mas o próprio corpo clerical, missionário e regular, era bastante problemático. Nas primeiras décadas do século XVIII, esse é um fato percebido através das denúncias de moradores de Belém e São

Luís. Mesmo o comportamento de alguns bispos, como D. frei Timóteo do Sacramento, era controverso, causando rupturas nos relacionamentos com os moradores e oficiais do Estado. Apesar de a coroa reconhecer que parte das queixas estava atrelada a interesses escravistas, também notou que a presença do ordinário era necessária, tanto para suprir carestias espirituais, quanto para tentar moralizar o clero colonial. A verdade é que um bispo com o perfil de D. frei Bartolomeu serviria como mediador entre os diversos grupos sociais que compunham o universo colonial, ou ao menos assim se esperava.

A influência das ordens missionárias no cotidiano colonial se estendia sobre âmbitos diversos. Um dos mais marcantes era sua atuação durante os anos de grandes surtos epidêmicos. Atuando como curas de almas e de corpos, esses religiosos acabavam por assumir um papel de intermediadores entre o divino e o mundo temporal, necessários para rogar pelas almas dos que se viam assolados por pestes, que carregavam consigo um forte caráter escatológico.

Essa ação missionária revela uma percepção diferente das relações construídas entre moradores e religiosos. Se por um lado, casos de tensões eram frequentes, por outro a necessidade de padres que pudessem garantir a salvação das almas mostra que poderia haver proximidade e até mesmo familiaridade entre o mundo temporal e o clero regular.

Notamos, no caso específico dos religiosos carmelitas, dois elementos importantes. No campo religioso, as devoções marianas sempre foram as mais populares tanto no reino, como na colônia. A identificação da Ordem do Carmo com uma invocação mariana pode ter trazido uma proximidade maior entre seus clérigos e os fiéis. Muitas vilas e povoados como no caso de Vigia, tinham preferência pela presença carmelita, um indicativo de sua importância nas práticas devocionais daquelas sociedades.

No campo material, foram os carmelitas os precursores no combate às epidemias na região, introduzindo medidas profiláticas tanto na década de 1720, quanto na de 1740. Uma hipótese é que esse fato possa ter trazido maior admiração e respeito por parte dos moradores e dos grupos indígenas, diante do remédio aplicado pelos religiosos. Uma proposição que fica no campo especulativo, por não haver registros suficientes para medir esse impacto. No entanto, o protagonismo carmelita nos contextos epidêmicos, mostra que os padres estavam longe de ser iletrados ou mesmo isolados em suas distantes missões, à parte do que se desenvolvia nos grandes centros de produção intelectual e científica.

As relações entre a experiência religiosa e redes sociais também podem ser percebidas no interior das confrarias e irmandades. Sinais de prestígios, formas de vivência espiritual, espaço de construção de relações, as irmandades foram uma das principais ferramentas utilizadas pelo Carmo para se estabelecer na colônia. Permitiam proximidade e até certa submissão de homens poderosos da terra em relação à ordem primeira, o que poderia significar maior penetração e influência em uma sociedade que em muitos momentos se fechava às inferências dos missionários, graças aos conflitos locais. Por isso não admitiriam cisões no interior das Ordens Terceiras.

Chama atenção a criação da confraria do Divino Espírito Santo, criada em Santo Elias do Jaú, uma das maiores missões do rio Negro. Não há notícia de que índios possam ter participado dessa irmandade, ainda que não tenhamos encontrado nenhuma informação sobre alguns dos irmãos listados nas fontes. Contudo, a criação dessa confraria importa por parecer um meio encontrado pelos religiosos carmelitas para influir sobre tropas locais, pois alguns de seus principais componentes eram soldados e oficiais. É um modo de controlar esses indivíduos indiretamente e impedir que prejudicassem as missões carmelitas na região.

A influência religiosa dos missionários refletia-se também na quantidade de bens materiais que angariavam. Muitas de suas terras foram recebidas como herança de fiéis e membros das confrarias. No entanto, nem sempre eram relações harmônicas. Esses bens em casos diversos foram alvo de disputas. A luta pela posse de terras foi uma das grandes causas de discórdia entre as ordens missionárias e os moradores, e vinha somar ao crescimento material das missões para servir de acusação ao enriquecimento dos missionários em detrimento da colônia.

Os bens dos religiosos também faziam com que entrassem em choque com a administração colonial e a coroa, dispostos a cobrar os dízimos devidos pelos missionários. Estes nem sempre estavam dispostos a cumprir com suas obrigações, alegando, em muitos casos, a mesma desculpa que utilizavam para justificar o crescimento econômico das missões: aqueles recursos seriam utilizados na disseminação da cristandade e na expansão das conquistas ultramarinas.

É possível perceber então que ao longo de seu apostolado no Estado do Maranhão e Grão-Pará, a Ordem do Carmo delineou seu projeto missionário, fixando com relativo sucesso tanto nos distritos que estavam sob sua responsabilidade, quanto nas cidades, estabelecendo relações importantes para sua experiência colonial. Apesar da considerável autonomia que conquistaram através do desenvolvimento das missões,

ainda estavam atrelados ao projeto de ocupação e colonização territorial, mantendo assim o impulso evangélico e civilizador de seu trabalho.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, desde que assumiu seu posto como governador, em 1751, fazia críticas frequentes e bastante ácidas aos missionários. Para o governador, os religiosos na colônia se tornaram «os senhores do comércio e do povo».² Entre 1751 e 1754, Mendonça Furtado disparava, sem trégua, ataques contundentes a todas as ordens. No entanto, durante a visitação que fez às missões em 1754, reconheceu o trabalho nos aldeamentos carmelitas como o mais próximo do ideal que se esperava do papel das missões, o que demonstrou na carta enviada ao bispo da diocese, descrevendo o ensino naquelas missões. O relato da passagem do governador pelos aldeamentos do Carmo citava a surpresa causada à expedição pelas mulheres aldeadas, «que em país tão remoto, da comunicação e civilidade das gentes, e tão faltos de professores, pudessem ser tão bem instruídas».³

É possível que este fato, aliado à aceitação incondicional do Carmo à secularização das vilas e sua experiência na região tenham pesado a seu favor para permanecerem como párocos nas vilas, enquanto outros institutos missionários eram expulsos da colônia, entre 1757 e 1759.⁴ E assim retornamos à pergunta inicial de nossa conclusão: em que direção aponta a jornada dos carmelitas paraenses? A ação apostólica da Ordem do Carmo na Amazônia setecentista não terminou com o fim das missões religiosas. Pelo contrário, o fim das missões levou os religiosos carmelitas a assumirem novas posições na sociedade que se organizava a partir das mudanças implantadas por Mendonça Furtado na década de 1750.

Pela grande ausência do clero secular, os carmelitas espalharam-se como párocos por paróquias em todo o estado. D. Frei João de São José, bispo do Pará entre 1760 e 1763 e Alexandre Rodrigues Ferreira, relatam a presença desses religiosos, ao longo da segunda metade do XVIII.⁵ Atuavam nas vilas como párocos e curas, muitas

² M. C. MENDONÇA, «A Amazônia na Era Pombalina», TOMO I, p. 338.

³ M. C. MENDONÇA, op. cit., TOMO II, pp. 285-286.

⁴ D. frei Miguel de Bulhões, bispo do Pará, em 1757, diz ter optado pelos carmelitas para as paróquias das vilas em seus antigos distritos missionários pela «pronta obediência» da ordem ao Alvará de 7 de junho de 1755. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], *Conselho Ultramarino*, Pará (Avulsos), Cx. 43, D. 3955 (Ofício do bispo do Pará, D. frei Miguel de Bulhões e Sousa para o Secretário da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. Pará, 17 de julho de 1758.).

⁵ D. Fr. João de SÃO JOSÉ. «Viagem e Visita do Sertão, em o Bispado do Grão-Pará, em 1762 e 1763». In: *Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, Tomo IX, 2.ª Edição, 1869, pp. 43-107, 179-226, 328-375, 476-526; A. R. FERREIRA, «Diário da viagem filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro», pp. 1-234.

vezes assumindo o governo temporal das mesmas, diante da ausência ou da inabilidade dos seus governantes. Esse é um contexto diferente, que pode ou não refletir a escala da experiência missionária carmelitana das décadas anteriores. É um trabalho que merece uma investigação específica.

Fontes Manuscritas

Dicionário da Língua Geral do Brasil que se fala em todas as vilas, lugares e aldeias desse vastíssimo Estado. Pará: manuscrito, 1771. In: bdigital.sib.uc.pt/bg3/UCBG-Ms-81/UCBG-Ms-81_item1/P17.html.

Arquivo Histórico Ultramarino

Manuscritos da Capitania do Pará

Documentos: 215, 356, 402, 449, 597, 654, 679, 680, 681, 686, 706, 752, 755, 757, 764, 768, 790, 831, 837, 855, 895, 923, 925, 1056, 1063, 1091, 1129, 1161, 1158, 1173, 1242, 1275, 1316, 1375, 1378, 1381, 1447, 1751, 1799, 1850, 1865, 1879, 1910, 1966, 1997, 2003, 2010, 2022, 2075, 2110, 2199, 2278, 2279, 2323, 2355, 2419, 2725, 2757, 2769, 2799, 2910, 2993, 3001, 3026, 3041, 3075, 3182, 3272, 3338, 3567, 4159, 4477, 5094

Manuscritos da Capitania do Maranhão

Documentos: 901, 928, 999, 1013, 1019, 1025, 1082, 1089, 1102, 1132, 1769, 2028, 2041, 2149, 2211, 3521

Manuscritos da Capitania do Rio Negro

Documentos: 03, 13

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Colecção Lamêgo
Microfilme 43

Conselho Ultramarino:
Livro 01

Inquisição de Lisboa.
Processo 8169
Processo 5667

Manuscritos da Livraria
Documento 283

Projecto Reencontro:
Microfilme 120

Província do Carmo
Maço 10
Maço 32
Livro 11

Arquivo do Tribunal de Contas de Lisboa

Junta da Inconfidência Mineira
Maço 67

Biblioteca Nacional de Portugal

Coleção Pombalina

Código: PBA 622

Biblioteca da Ajuda

Código: 50-V-35 – Papéis sobre as missões no Maranhão (fls. 371v-372v)

Código: 51-VII-27 – Relação da Jornada de frei Manoel da Esperança a visitar a Missão do rio Negro (Doc. 14).

Código: 51-XI-34 - Resposta às perguntas sobre a excomunhão com que o Bispo do Maranhão, D. Frei Timóteo do Sacramento, castigou os religiosos de Nossa Senhora do Carmo do Maranhão (...). (fls. 428-431).

Biblioteca Pública de Évora

Código: CXV/2-13 - Cálculo do importantíssimo cabedal que englobam os missionários, os seus prelados e comunidades das negociações que fazem com os índios e índias na (...) as chamadas Missões, nas cidades, vilas e fazendas, que tem no Estado do Maranhão (...). (fls. 234-237).

Código: CXV/2-15 - Mission de Los Omuaguas, Jurymaguas, Aysu, axes, Ibanomas, y otras naciones desde Napo hasta el Rio Negro (fls. 75-140v).

Fontes Impressas

«CARTA do Rei D. João V ao governador e capitão-mór do Maranhão e Grão-Pará, Cristóvão da Costa Freire. Lisboa, 13 de agosto de 1710». In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo I, 1968, pp. 132-133.

CONSTITUIÇÕES do Arcebispado de Lisboa. Lisboa: Oficina de Paulo Craesbeeck, 1656.

«INFORME ao Governador sobre a petição de Catherina da Silveira». In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém: Arquivo Público do Pará, Tomo VI, 1908, pp. 195-203.

LEONARDO, Manuel Ferreira. Notícia Verdadeyra do Terrível contágio que desde outubro de 1748, até o mês de maio de 1749 tem reduzido a notável consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Belém e Grão-Pará, extraída das mais fidedignas memórias. Lisboa: Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha, N. S., 1749 (BA, Cód. 55-IV-37, D. 18).

LIVRO GROSSO DO MARANHÃO. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vols. 66/67, 1948.

«MARCA-SE prazo de dois anos para que os Prelados das Religiões mandem confirmar suas Cartas de datas no Reino (...)» In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Belém: Arquivo Público do Pará, Tomo I, 1902, pp. 148-149.

MEIRA, Marcio (org.), *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina*. Brasília: Edições do Senado Federal, 3 Tomos, 2005.

«O BISPO mandará o vigário geral ou outro qualquer ministro à sua escolha lançar em livro especial as listas dos índios descidos (...)». *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Pará: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Tomo II, 1968, pp. 230-231.

«O BREVE *Exponis Nobis Nuper* de Bento XIII, que concedia ao Vigário Provincial Carmelita do Maranhão a faculdade de dar o título de doutor aos frades de sua Ordem». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. III, 1 (2008), pp. 147-154.

PASTOR, frei Francisco (O. Carm.). Regras e Constituições dos Religiosos e das Religiosas da B. Sempre Virgem Maria do Monte Carmelo da Antiga e Regular observância, acrescentados com a exposição da mesma Regra, declaração dos quatro votos de obediência, pobreza, castidade e cláusura e do mais que pertence ao Estado Religioso e explicação do texto da doutrina cristã que por ordem dos superiores compôs e escreveu em espanhol o M.R.P.M.D. Fr. Francisco Pastor, religioso da mesma ordem e Ex-Custódio da Província de Aragão. Tradução em Português M.R.P.M. Fr. Jozé Antonio. Coimbra: Universidade do S. Offício, 1749 (BNP, Fundo Geral de Monografias, R. 24248 P.).

REGIMENTO E LEYS sobre as Missoens do Estado do Maranhã e Pará e sobre a liberdade dos índios. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Manescal, 1724.

SANTA TERESA, Fr. Luís de. *Elogio do Ilustríssimo Senhor D. Fr. Bartolomeu do Pilar*. Lisboa Ocidental: Na Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Patriarca, 1734 (BA, Cód. 55-III-26, n.º 10).

TRATADO DE LIMITES DAS CONQUISTAS, entre os Muito Altos e Poderosos Senhores D. João V, Rei de Portugal, D. Fernando VI, Rei de Espanha, pelo qual abolida a Demarcação da Linha Meridiana, ajustada no tratado de Tordesilhas de 7 de junho de 1494, se determina individualmente a raia dos Domínios de huma e outra Coroa na América Meridional (...) assinado em Madrid em 13 de janeiro de 1750. Lisboa: Oficina de José da Costa Coimbra, 1750.

VIEIRA, Antônio. *Cópia de uma carta para El-Rei Nosso Senhor sobre as Missões do Ceará, do Maranhão, do Pará e do Rio Grande das Amazonas, escrita pelo Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Pregador de Sua Majestade e Superior dos religiosos da mesma Companhia naquela Conquista*. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, impressor Del-Rey Nosso Senhor, 1660.

Bibliografia

Dicionários

- AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *Diccionario de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, 4vols.
- BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da Língua Portuguesa (Recopilado por Antônio de Moraes Silva)*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 2 Tomos, 1813.
- CROSS, F.L. & LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MARQUES, Cezar Augusto. *Diccionario Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. São Luís: Tipografia do Frias, 1870.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Diccionario de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.
- PORRO, Antonio. *Diccionario Etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: IEB/USP, 2007.
- VITERBO, frei Joaquim de Santa Rosa. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram*. Lisboa, 1865.
- VAINFAS, Ronaldo. *Diccionario 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, André F. de. *A formação do espaço brasileiro e o projecto do Novo atlas da América Portuguesa (1713-1748)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2011.
- ALMEIDA, Luís Ferrand de. *Páginas Dispersas: Estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.
- ALMEIDA, Maria Regina C. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- _____. «Trabalho Compulsório na Amazônia: séculos XVII e XVIII». In: *Revista Arrabalde*, ano I, n.º 2 (set.dez. 1988), pp. 101-117.
- _____. «História Indígena na América Latina: Estudos Comparativos e Interdisciplinares». In: *Clio Arqueológica*. Recife: UFPE, n.º 22, 2007, pp. 51-60.

- ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- ALONSO, José L.R. e CHAMBOULEYRON, Rafael (org.). *Trópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Ed. Açai/PPHIST/UFPA/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.
- 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.
- _____. *A Missionação Franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): Agentes, Estrutura e Dinâmica*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Tese de Doutorado, 2011.
- AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no Século XVIII, Versos e Versões: representação dos Mura no imaginário colonial*. Campinas: UNICAMP, Dissertação de mestrado, 1991.
- ANDRELLLO, Geraldo. «Escravos, Descidos e Civilizados: índios e brancos na História do rio Negro». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. V, 1 (2010), pp.107-144.
- ARIÉS, Phillipe. *O Tempo da História*. Lisboa: Relógios D' Água Editores, 1992.
- 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.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuítas: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- AZEVEDO Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-pará: Suas missões e a colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & irmão, 1901.
- _____. *O Marquês de Pombal e sua Época*. Rio de Janeiro: Tipografia do Anuário do Brasil, 1922
- 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 Federal, 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.

BARBOSA, Benedito Costa. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2009.

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

BAYÓN, Balbino Velasco. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001.

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia*. São Paulo: EDUSP, 1996.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos*. Florença: Typographya Barbera, 1905, 2 vols.

BETHELL, Leslie (org.). *Colonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BETHENCOURT, Francisco & CURTO, Diogo R. (Dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Edições 70: Lisboa, 2010.

BETHENCOURT, Francisco. «Métodos de História Religiosa». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2ª. Série, 21 (2009), pp. 311-325.

BETTENDORF, João Felipe (S.J.). *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: FCPTN/SECULT, 1990.

BEZERRA NETO, José Maia. & GUZMÁN, Décio de Alencar. (org.) *Terra Matura: Historiografia & História Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

BÍBLIA Sagrada (Tradução da CNBB). Brasília: Editora Canção Nova/Edições CNBB, 2006.

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.

_____, FURTADO, Júnia Ferreira & SOUZA, Laura de Melo (orgs.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

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.

_____. *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2000.

_____. *A Índia Portuguesa em meados do séc. XVII*. Lisboa, Edições 70, 1982.

BRADING, D. A. *The First America: The Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal state (1492-1867)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BOMBARDI, Fernanda Aires. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 2011.

BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985.

BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CAETANO, Antonio Filipe Pereira. «“Para aumentar e conservar aquelas partes...”»: Conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (Estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII)». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. VI, 1 (2011), pp.1-20.

CALAHORRA, frei Manoel Garcia (O. Carm.). *Breve compendio del origen y antigüedad de la Sagrada Religion del Carmen*. Madrid: Imprensa de Manuel Martín, 1766.

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.

_____, CHAMBOULEYRON, Rafael. «Cidades e vilas da Amazônia colonial». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. IV, 2 (2009), pp. 37-51.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *O trabalho na América Latina Colonial*. São Paulo: Ática, 1985.

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.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Luiz Carlos Pereira de & LEAL, Antônio Henriques (Edit.). *Obras de João Francisco de Lisboa*. São Luís: Tipografia de B. de Mattos, 1865, vol. III.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açai/PPHIST.-UFPA/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

_____. «Las “edades” de los jesuítas: la Compañía de Jesús e La historiografía amazónica». In: *Jesuítas: 400 años em Córdoba*. Congresso Internacional, Tomo 3, 1999, pp. 97-113.

_____. «Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 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». *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: Paka-tatu, 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.

_____. «Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do Século XVIII)». *Revista Brasileira de História*, vol. 26, n.º 52 (2006), pp. 79-114.

_____, et alli. «*Formidável contágio: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)*». *História, Ciências, Saúde*. Rio de Janeiro: v. 8, n. 4, out-dez. 2011.

_____, 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.

CHATELIER, Louis. *A Religião do Pobres: As Fontes do Cristianismo Moderno (séc. XVI-XIX)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

COATES, Timothy J. *Degredados e Orfãos: colonização dirigida pela coroa no império português (1550-1755)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2005.

COELHO, Mauro Cezar et al. *Meandros da História: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX*. Belém: Unamaz, 2005.

- CONGRESSO Internacional de História: MissionaçãO Portuguesa e Encontro de Culturas. *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/ComissãO Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/FundaçãO EvangelizaçãO e Culturas, 1993, 3 vols.
- CORTESÃO, Jaime. *História das Bandeiras*. Lisboa, Portugália Editora, s.d., (Obras Completas de Jaime Cortesão, 2 vols.).
- COSBY, Alfred W. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CROCOLI, Aldir, OFM (Org.). *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- CRUZ, Ernesto. *Igrejas de Belém*. Belém: Sexto Congresso Eucarístico Nacional, 1953.
- _____. *História de Belém*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- _____. «Os Capuchos de Santo Antônio no Pará». *Revista de Cultura do Pará*, ano I, n.º 4 (1971), pp. 85-96.
- _____. «A Companhia de Jesus no Pará». *Revista de Cultura do Pará*, ano I, n.º 4 (1971), pp. 61-76.
- _____. *História do Pará*. Belém: UFPA, 1973.
- _____. «Cametá: 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.
- DANIEL, João (S.J.). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (1722-1776)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2 vols., 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1994.
- _____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.
- DIAS, Camila Loureiro. *Le Amazonie Avant Pombal: Politiqué, Économie, territoire*. Paris: Ecole des Hautes Etudes em Science sociales, Tese de Doutorado, 2014.
- 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.

- DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão*. Belém: Universidade Federal do Pará, Coleção Amazônica Série José Veríssimo (2. Vols), 1970.
- DOMINGUES, Ângela M.. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- 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.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007.
- _____, SOUZA, Evergton Sales de. *A Igreja No Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. «Diário da viagem filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro». In: *Revista Trimestral de História e Geografia, ou Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert &C, Tomo 48, Parte 1, 1885, pp. 1-234.
- FIGUEROA-RÊGO, José de. «A honra por um fio»: *os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- 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.
- FORLINE, Luis Carlos; MURRIETA, Rui Sérgio Serreni & VIEIRA, Célia Guimarães (Orgs.). *Amazônia: Além dos 500 Anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.
- ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal (nova edição preparada e dirigida por Damião Peres)*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1968, vol. II.
- FRAGOSO, João (org.). *Nas Rotas do Império*. Espírito Santo: Edufes, 2006.
- FRITZ, Samuel (S.J.). «O Diário do Padre Samuel Fritz». *Revista do IHGB*, vol. 81, 1917, pp. 353-397.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

GATTI, Agatha Francesconi. *O Trâmite da fé: A atuação da Junta das Missões em Pernambuco (1681-1759)*. São Paulo: USP, Dissertação de mestrado, 2011.

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.

GROSS, Sue. «Labor in Amazonia in the first half of the eighteenth century». *The Americas*, vol. 23, n.º 2, 1975, pp. 211-221.

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». *Anais do Arquivo Público do Pará*, vol. 5, Tomo 1, Belém: SECULT, 2006, pp. 139-165.

_____. «A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. III, 2 (2008), pp. 103-139.

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.

HEINZ, Karl. *De l'Alzette à l'Amazone : Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Paris: UNIVERSITÉ PARIS IV-SORBONNE, Tese de Doutorado, 2007.

HESPANHA, Antônio 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. *Ouro Vermelho*. São Paulo: EDUSP, 2007.

- HOBBSAWN, 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.
- _____. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *História da Igreja no Brasil na primeira época*. Petrópolis-RJ: Ed. Paulinas/Vozes.
- _____. *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, pp. 119-160.
- 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, nº 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, nº 4 (Apr. 1949), pp. 439-461.
- _____. «The political transformation of the Brazilian Catholic Church». *The Americas*, Vol. 32, nº. 01 (Jul. 1975), pp. 134-144.
- KUHN, Fábio. «Um corpo, ainda que particular»: irmandades leigas e Ordens Terceiras no Rio Grande do Sul colonial. *História Unisinos*. São Leopoldo: Unisinos, vol. 14 (2), 2010.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.
- LADURIE, Emanuel LeRoy. *O Estado Monárquico: França, 1460-1610*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LAHON, Didier. «Eles vão, eles vêm. Escravos e libertos negros entre Lisboa e o Grão-Pará e Maranhão (Séc. XVII-XIX)». *Revista Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, vol. VI, 1 (2011), pp. 70-99.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *O Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.
- LARCHER, Maria Madalena P. J. O.. «Antropónimo: D. Fr. Timóteo do Sacramento (1653-1713)». In: *Enciclopédia Virtual da Expansão Portuguesa*. Lisboa: CHAM/Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 1 (www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconceito=146).
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- _____. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003

- LEITE, Serafim (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.
- 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.
- LISBOA, João Francisco de. *Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos da História do Maranhão*. Petrópolis; Vozes, 1976.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana, histórica, crítica e cronológica na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da graça até o tempo prezente*. Lisboa: Oficina de Inácio Antônio Rodrigues, 4 Tomos, 1747.
- MACLACHLAN, Colin. «African Slave Trade and Economic Development in Amazonia, 1700-1800». In: Robert Brent TOPLIN (org.). *Slavery and Race Relations in America Latina*. Westport: Greenwood Press, 1974, pp. 112-145.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Labirintos Brasileiros*. São Paulo: Alameda, 2011.
- MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro (orgs.). *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MARCOCCI, Giuseppe. «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI». In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. 25, 2004, pp. 247-326.
- MARQUES, João Francisco & Gouveia, Antônio Camões (coord.). *História Religiosa de Portugal: Volume 2 – Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- MARIA, Frei José de Jesus (O. Carm.). *Thesouro Carmelitano, manifesto e oferecido aos irmãos e irmãs da venerável Ordem Terceira da Rainha dos Anjos, Mãe de Deus, Senhora do Carmo*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Ofício, 1750.
- MARQUES, Simon (S.J.). *América Pontifícia. O Tratado completo dos privilégios da América Latina (com tradução de frei Domingo Aracena)*. Santiago Del Chile: Imprensa Nacional/Calle de La Moneda, 1868.
- MARTINS, William S.. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (1700-1822)*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- MATOS, Frederik. *Os "Frades del Rei" nos sertões amazônicos: os Capuchos da Piedade na Amazônia (1693-1759)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2014.
- MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. IV, 1998.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo et alli. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.

MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas Guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2011.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: a Junta das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. «Desvendando outras Franciscas: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa». In: *Portuguese Studies Review*, vol. 13, n.º 1, 2005, pp. 1-16.

_____. «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.

_____. «Sobre as apelações de Liberdade dos índios na Amazônia portuguesa no século XVIII». *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». 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: *Temas setecentistas: governos e populações no Império português*. Curitiba: UFPR/SCHLA, Fundação Araucária, 2008, pp. 85-94.

_____. «Uma Junta para as missões do Reino». In: *Promontoria*, Portugal, vol. 4, 2006, pp. 291-317.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. «Ordens Religiosas e transgressão no Maranhão colonial». *Tempo*, vol. 16, n. 32. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. «Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na História de São Paulo». In: Paula PORTA (org.). *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, pp. 21-67.

MONTEIRO, Nuno G; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da. (Coord.). *Optima Pars: Elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

MORAES, Juliana M. *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e S. Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho, Tese de Doutorado, 2009.

_____. «Os irmãos das ordens terceiras de São Francisco e as relações familiares no Império Português, Século XVIII». In: *Família, Espaço e Património*. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2011, pp. 235-248.

- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios na Amazônia: de maioria à minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOSCOVO, Fernando Rosas. «Del Rio de Plata ao Amazonas: el Perú y el Brasil, en la época de la dominación ibérica». Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial universitária, 2008.
- 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.
- MYRUP, Eric & SCHWARTZ, Stuart. *O Brasil no Império marítimo português*. Bauru/SP: EDUSC, 2009.
- NEVES, Luís F. Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: catolicismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- NEVES NETO, Raimundo M. *Um Patrimônio em Contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Belém: IFCH/UFPA, Dissertação de Mestrado, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Lisboa: Babel, 2011.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.
- NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1989.
- OLIVEIRA, Mauro da Costa OLIVEIRA. *Escravidão Indígena na Amazônia colonial*. Goiânia: UFG, Dissertação de Mestrado, 2001.
- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.
- _____. «El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencia y disidencia entre la Monarquía e la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)». *Manuscrits: Revista d'història moderna*. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 50.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- _____. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes: Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

_____. «Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia religiosa de la Época Moderna». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2.^a Série, 15 (2003), pp. 239-275.

_____. «Una bibliografía imperfecta o el análisis fragmentario a treinta años de estúdios sobre Historia religiosa de la Península Ibérica em los siglos XVI-XVIII». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2.^a Série, 21 (2009), pp. 173-235.

PENTEADO, Pedro. «Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2.^a Série, 7 (1995), pp. 15-52.

PIMENTEL, Maria do Rosário (Coord.). *Portugal e Brasil no advent do Mundo Moderno*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

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.

PO-CHIA HSIA, Ronald (Edit.). *A Companion to Reformation World*. Oxford: Blacwell, 2004.

_____. «Disciplina Social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII». *Revista d'história moderna*. Barcelona: Universidad Autonoma de Barcelona, n.º 25, 2007, pp. 29-34.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru/SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PORRO, Antonio. *O Povo das Águas: Ensaio de Etno-História Amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1977.

PRAT, Frei André (O. Carm.). *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Convento do Carmo, 1941.

PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

_____. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confesores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão no Nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: Hucitee/Edusp/Fapesp, 2002.

RAMINNELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

RAIOL, Domingos Antonio. «A Catequese de índios no Pará». *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, tomo II. Belém: Arquivo Público do Pará, 1968, pp. 117-183.

REFF, Daniel T. *Plague, Priests, Demons: sacred narratives and the rise of Cristianity in the old world and the new*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

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: *Fórum Landi: Anais Eletrônicos*. Belém: Fórum Landi, 2003 Belém, 2003.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica (Século XVII)*. Santa Maria: Gráfica Editora Pallotti, 1981.

SÁ, Frei Manoel de (O. Carm.). *Memórias Históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal*. Lisboa Ocidental: Oficina de José Antonio da Silva, Impressor Real, 1727.

_____. *Memórias Históricas dos ilustríssimos Arcebispos e Bispos e escritores portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo reduzidas a catálogo alfabético*. Lisboa Ocidental: Oficina Ferreiriana, 1724.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará*. Rio de Janeiro: FGV/UFGA, 1971.

SAMPAIO, Francisco Xavier R. *Diário da Viagem que em visita e correição das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente geral da mesma, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no ano de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipografia da Academia, 1825.

SANTA ANA, frei José Pereira de (O. Carm.). *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância, nestes reinos de Portugal, Algarve e seus domínios*. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antônio Pedroso Galram, 2 Tomos, 1745.

SANTA THEREZA, Frei Agathangelus de. *Chronicle of events between the years 1623 and 1733 related to the settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia (Tradução: Sir Hermman Gollancz)*. Oxford: Oxford University Press London, 1927.

SANTOS, Fabrício Lyrio dos. *Da Catequese à Civilização: Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: EDUFRB, 2014.

SANTOS, Zulmira C. «A produção historiográfica portuguesa sobre a História religiosa na Época Moderna». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2ª. Série, 21 (2009), pp. 249-261.

SÃO JOSÉ, D. Fr. João de. «Viagem e Visita do Sertão, em o Bispado do Grão-Pará, em 1762 e 1763». In: *Jornal do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, Tomo IX, 2ª Edição, 1869, pp. 43-107, 179-226, 328-375, 476-526.

SEED, Patrícia. *Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

SKINNER, Quentin. *Uma genealogia do Estado Moderno*. Lisboa: ICS, 2011.

- SOMMER, Barbara Ann. *Negotiated Settlements: native amazonians and portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Albuquerque: University of New Mexico, Tese de Doutorado, 2000.
- _____. «Colony of the *Sertão*, Amazonian Expeditions and The índia Slave Trade». *the Americas*, vol. 61, n.º 3, 2005, pp. 401-428.
- SOUZA, Evergton Sales. «A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)». In: GOUVEIA, Antônio Camões, BARBOSA, David Sampaio & PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.
- _____. «Do destino das almas dos índios». In: ALGRANTI, Leila Mezan & MERGIANI, Ana Paula (org.). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico*. São Paulo: Alameda, 2009.
- _____. «Igreja e Estado no período pombalino». *Lusitânia Sacra*. Lisboa: CEHR, 2ª. Série, 23 (2011), pp. 207-230.
- 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 Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.
- SWEET, David. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750*. Madison: Universidade de Wisconsin, Tese de Doutorado, 1974.
- THEODORO, Janice. *América Barroca: Temas e Variações*. São Paulo: EdUSP/Nova Fronteira, 1992
- 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.
- UJVARI, Stephan Cunha. *A História e suas epidemias: a convivência do homem com os microorganismo*. Rio de Janeiro: Ed. SENAC Rio/ Ed. SENAC SP, 2003.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____, MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- 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.
- VEIGA, Mons. Eugênio de Andrade. *Os Párocos no Brasil no Período Colonial (1500-1822)*. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977.

VIEIRA, Antônio (S.J.). *Sermões I*. São Paulo: Hedra, 2014.

WERNERS, Frei Manoel Maria (O. Carm.). *A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica/Fátima/Casa Beato Nuno, 1963.

_____. «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)». In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1965.

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». In: *The Americas*, vol. 15, nº 2 (Oct. 1958), pp. 129-138.

WELINGH, Arno & WELINGH Maria José. *Direito e justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

WOJTALEWICZ, Paul David. *The Junta de Missões: the missions in the portuguese Amazon*. Minnesota: University of Minnesota, Dissertação de Mestrado, 1993.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2008.

_____. «Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social». *Penélope*, nº 22, jun, 2000, pp. 142-179.

_____, SANTOS, Catarina Madeira. «Cultura intelectual das Elites Coloniais». *Cultura* [Online]. Lisboa: Centro de História da Cultura, vol. 24, 2007, pp. 9-33.

Glossário

CHARISMATA ou CARISMA: são as graças, espirituais e temporais, concedidas aos cristãos para serem utilizadas no cumprimento de sua vocação, ou graças concedidas para que possam cumprir tarefas específicas. É o dom que cada cristão recebe individualmente para cumprir com seus deveres. Em I Cor. 12:8-11 elas são enumeradas como: a palavra da sabedoria, a palavra do conhecimento, fé, dons da cura, trabalho dos milagres, profecia, discernimento de espíritos, línguas, e a interpretação das línguas, sendo que no versículo 28, é adicionado que essas graças são concedidas a apóstolos, profetas, professores e aqueles a quem o governo da Igreja foi confiado.

CLAVÁRIO: padres tesouheiros, responsáveis pelas contas dos conventos e habitações dos religiosos.

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.

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. Poderia se referir também a homens da sociedade laica.

LEITORES: Eram os Lentes, sendo estes os Mestres de Artes (Filosofia) ou de Teologia.

MANDIOCA: *Manihot esculenta Crantz* ou *Manihot Utilíssima*, era o principal gênero alimentício, era citada como o cultivo de maniva.

MESTRES: Leitores da Província, eram incumbidos de ministrar a formação espiritual e franciscana aos noviços e jovens professores.

PIEDOSOS: Designativo popular referente aos capuchos franciscanos da Província da Piedade.

PRELADO: Superior provincial ou local, além de guardiões e presidentes do convento, estes últimos como prelados menores.

PRIOR: responsável pelo governo “espiritual” do convento, e da manutenção do mesmo, quando seu guardião estivesse ausente.

VISITADOR/PROCURADOR DAS MISSÕES: Prelado local de todos os missionários, responsável pelo sustento dos mesmos.

PROCURADORES: Encarregados de tratar dos negócios temporais ou assuntos referentes à Província e ao vicariato das missões no Maranhão, poderia ser tanto um membro da ordem quanto um laico.

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.

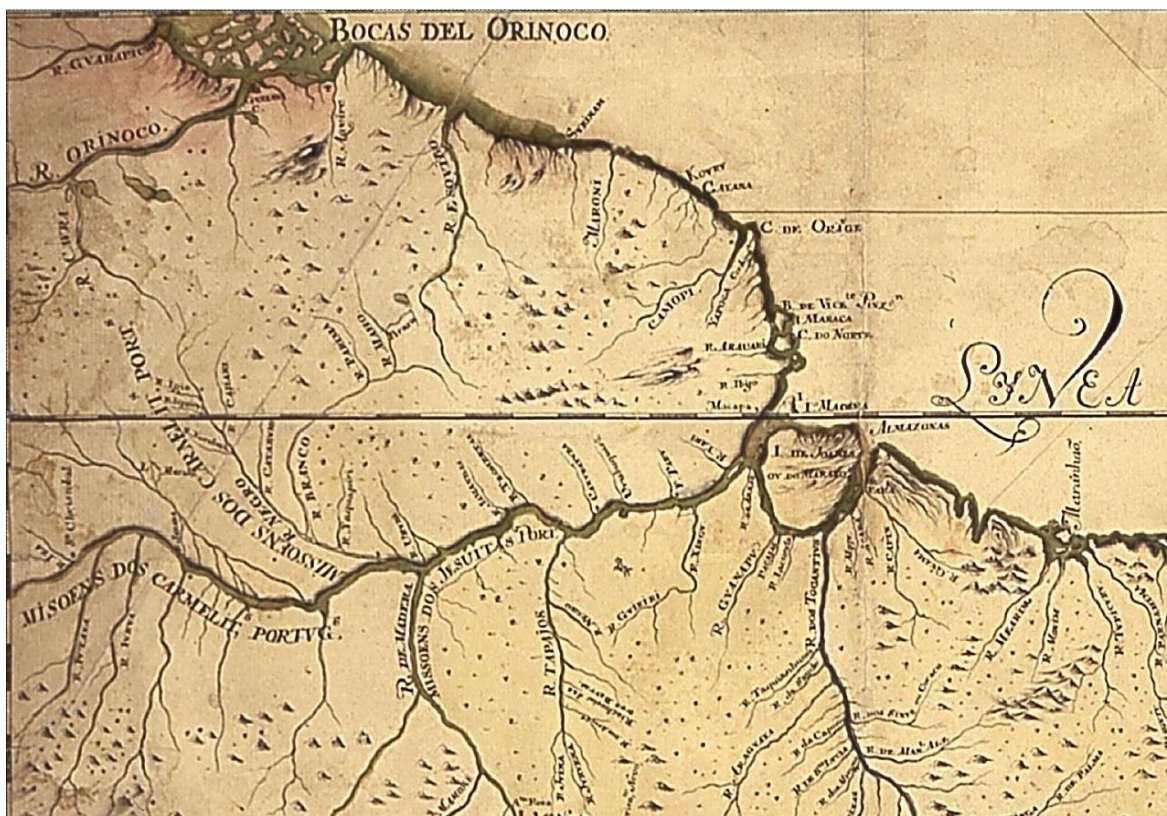
SERTÃO: Na concepção colonial, aplicava-se às regiões onde a administração portuguesa não havia se estabelecido, sendo um universo de barbárie, habitado por selvagens, e que deveria ser preenchido pela Ordem colonial civilizadora.

SÍNDICO DA PROVÍNCIA OU APOSTÓLICO: responsáveis locais pela administração dos bens da Província, eram escolhidos pessoas influentes de onde a casa estivesse estabelecida, porém com a administração supervisionada pelo provincial.

VIGÁRIO-GERAL: ministro ou Padre Provincial, superior de uma Província no Maranhão, também era responsável pelas visitação das missões no interior do estado.

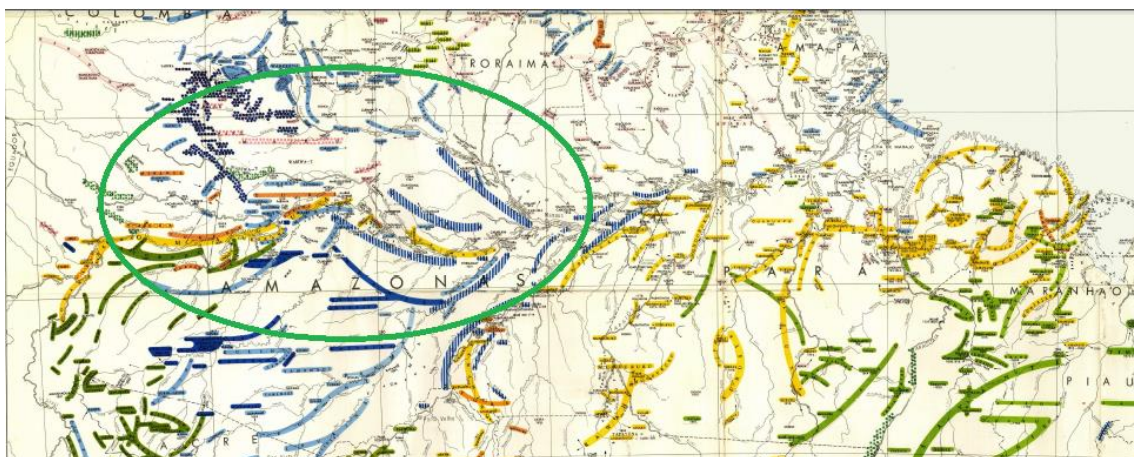
ANEXOS I – IMAGENS

Figura I – Trecho de mapa dos distritos missionários da Companhia e do Carmo na Amazônia setecentista



Fonte: MUSEO NAVAL DE MADRID, Cartografia, s.d., 37-C-1 (Plano de las misiones jesuíticas y de los carmelitas en Brasil)

Figura II – Reprodução parcial do mapa etno-histórico do Brasil e regiões Adjacentes



Recorte da área setentrional do mapa etno-histórico do Brasil. Em destaque, a região equivalente ao distrito missionário da Ordem do Carmo.

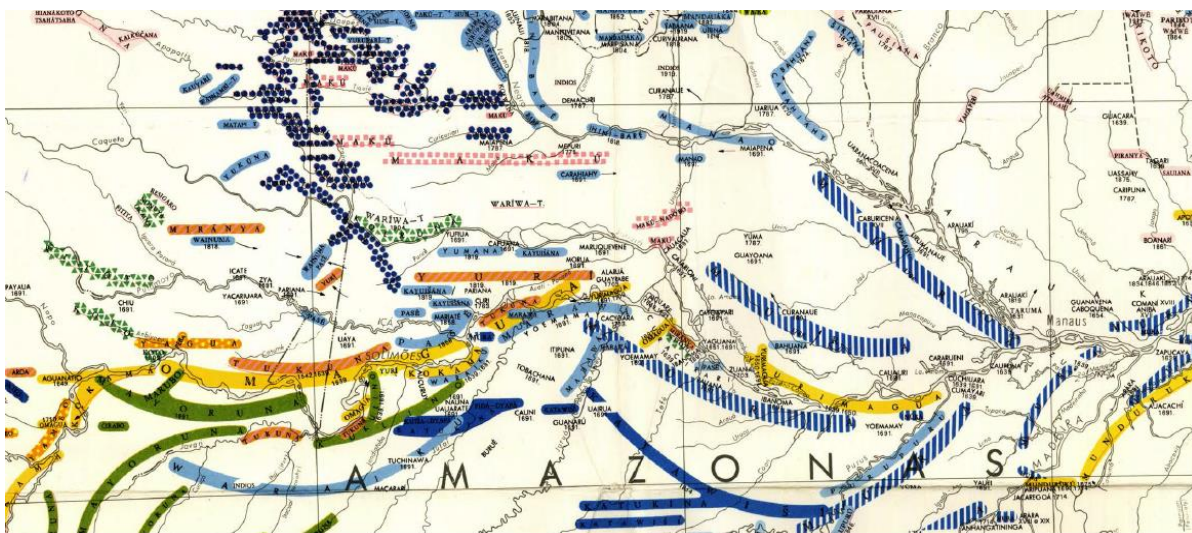


Imagem ampliada da região equivalente ao distrito carmelita.

Fonte: NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

(<http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1981-mapa>)

Figura III - Porção do Rio Negro e Amazonas, entre as duas vilas de Barcelos e Óbidos, segundo a antiga carta do Estado.



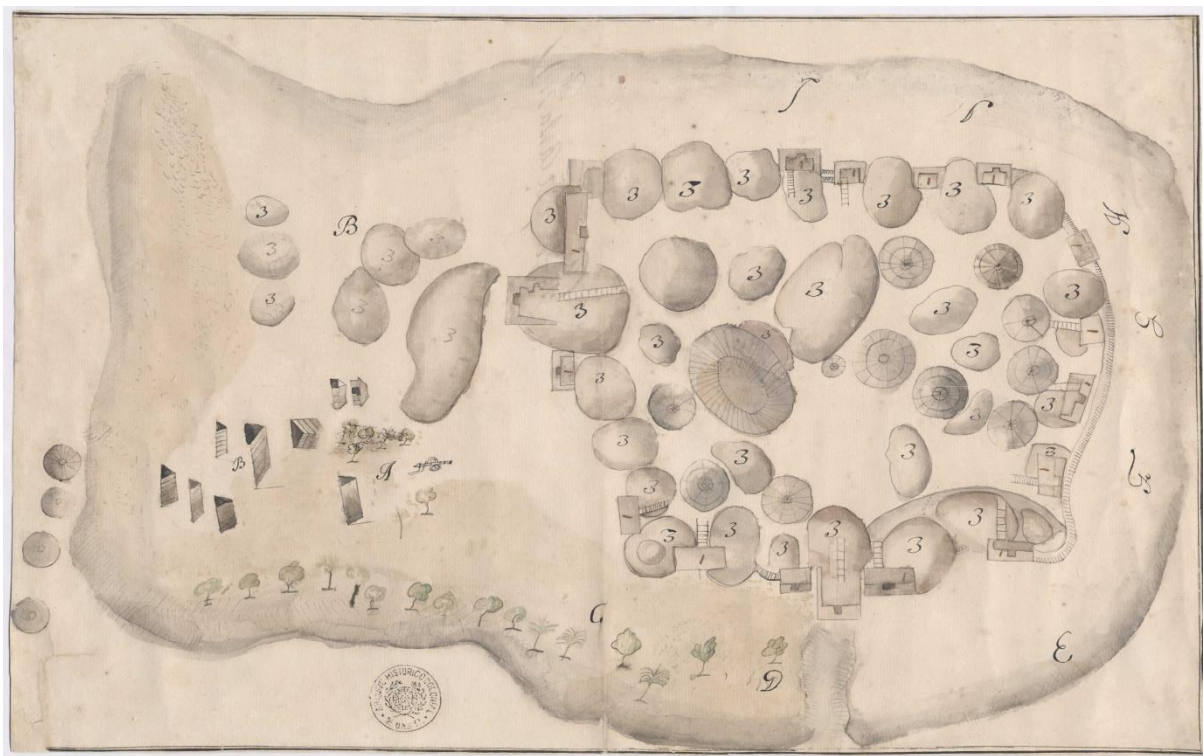
Representação setecentista do rio Negro, mostrando as vilas de Barcelos, Poiaras, Carvoeiro, Moura e Airão, equivalentes respectivamente às missões carmelitas de Santo Eliseu de Mariuá, Santo Ângelo do Camarú, Aracary, Pedreira e Santo Elias do Jaú.

Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Manuscritos, MAP. I,4,02 nº017B (Porção do Rio Negro e Amazonas, entre as duas vilas de Barcelos e Óbidos, segundo a antiga carta do Estado [Iconográfico]). - <http://bndigital.bn.br/acervodigital> (mss1309090).

Figura IV – Trajes religiosos

Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Iconografia, C.I,1,33 (Franciscano; Carmelita [Iconográfico]). - <http://bndigital.bn.br/acervodigital> (icon393042i42).

Figura V – Mapa da tomada da aldeia do principal Majuri.

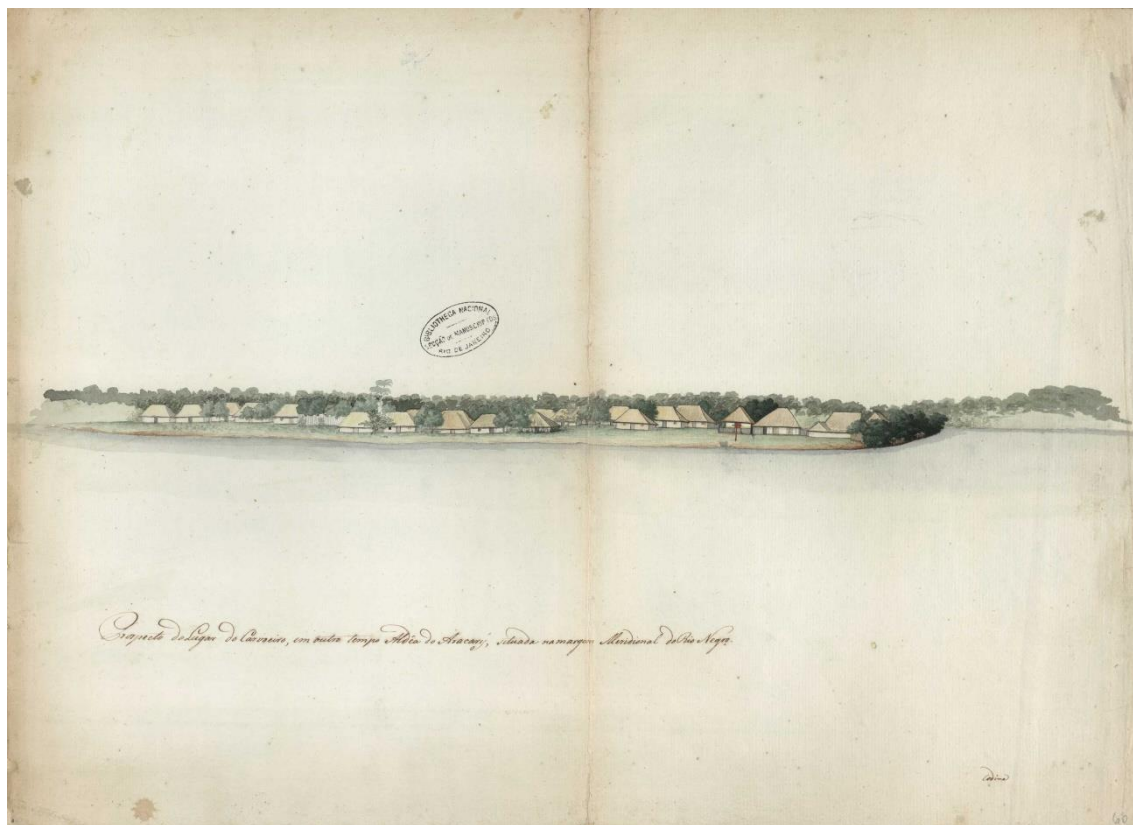


Mapa esquemático do cerco à aldeia do principal maiapena Majuri. O cerco foi realizado pelas forças do capitão João Paes do Amaral, que permaneceu na região após a guerra contra os manao.¹

Fonte: ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Cartografia, CARTm-020-D. 773.

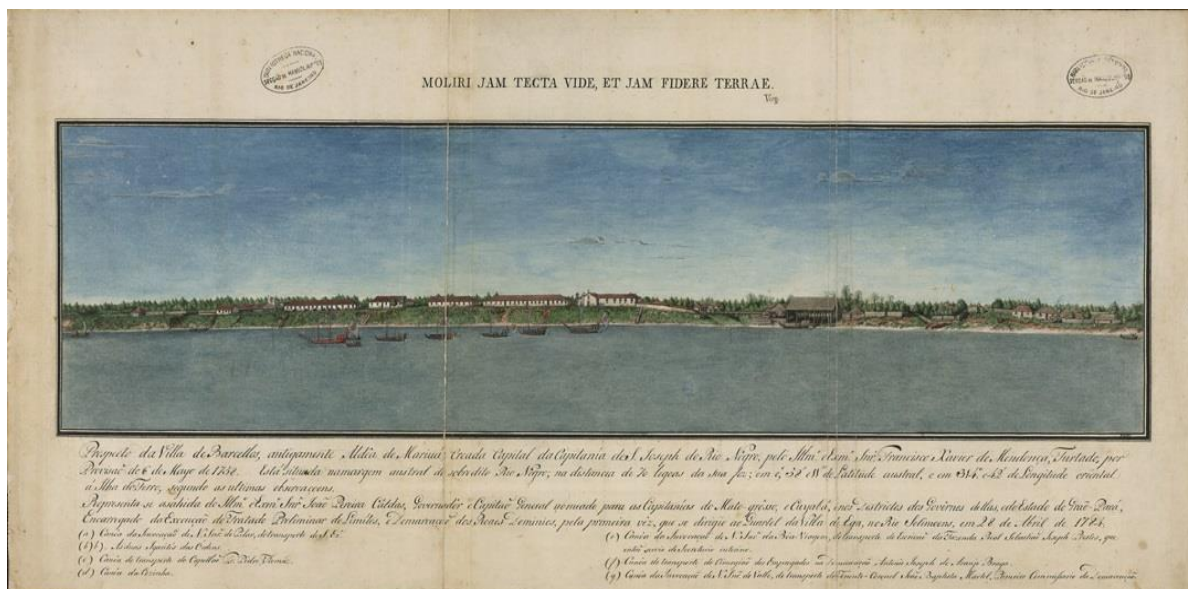
¹ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Conselho Ultramarino, São José do Rio Negro (Avulsos), cx. 1, D. 2 (Escrito da explicação do mapa da tomada da aldeia do principal Majuri. Rio Negro, 06 de julho de 1728).

Figura VI - Prospecto do Lugar do Carvoeiro, em outro tempo Aldeia de Aracari, situado na margem meridional do Rio Negro.



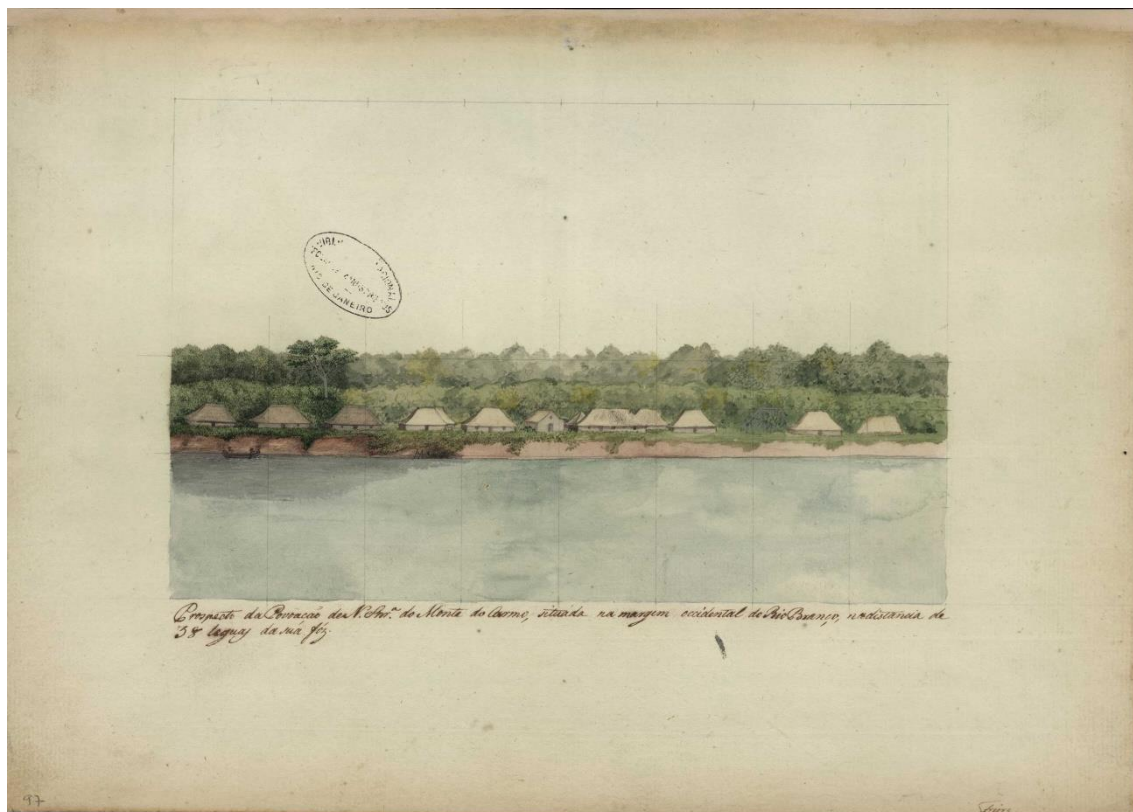
Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Manuscritos, MAP. I,4,02 n°010A (Prospecto do Lugar do Carvoeiro, em outro tempo Aldeia de Aracari, situado na margem meridional do Rio Negro). - <http://bndigital.bn.br/acervodigital> (mss1255494).

Figura VII - Prospecto da Vila de Barcelos, antigamente Aldeia de Mariuá.



Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Manuscritos, MAP. I,5,01 nº002A (Prospecto da Vila de Barcelos, antigamente Aldeia de Mariuá, criada capital da capitania de S. José do Rio Negro, pelo Ilmo e Exmº Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, por provisão de 6 de maio de 1758 [Iconográfico]). - <http://bndigital.bn.br/acervodigital> (mss1095061).

Figura VIII – Prospecto da Povoação de Nossa Senhora do Monte do Carmo.



Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Manuscritos, MAP I,4,01 n°019B (Prospecto da Povoação de N.Senhora do Monte do Carmo, situada na margem ocidental do Rio Branco, na distância de 38 léguas da sua foz [Iconográfico]). - <http://bndigital.bn.br/acervodigital> (mss1141048).

ANEXOS II - QUADROS

QUADRO I – Governadores do Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1685 e 1759.

Nome	Período de governo
Gomes Freire de Andrade	Maio de 1685 – julho de 1687
Artur de Sá e Menezes	Julho de 1687 – maio de 1690
Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho	Maio de 1690 – julho de 1701
Fernão Carrilho (interino)	Junho de 1701 – julho de 1702
Manoel Rolim de Moura Tavares	Julho de 1702 – setembro de 1705
João Velasco de Molina (interino)	Setembro de 1705 – janeiro de 1707
Christóvão da Costa Freire	Janeiro de 1707 – junho de 1718
Bernardo Pereira de Berredo	Junho de 1718 – julho de 1722
João da Maia da Gama	Julho de 1722 – junho de 1728
Alexandre de Sousa Freire	Junho de 1728 – julho de 1732
José da Serra	Julho de 1732 – março de 1736
Antônio Duarte de Barros (interino)	Março de 1736 – setembro de 1737
João de Abreu Castelo Branco	Setembro de 1737 – Agosto de 1747
Francisco Pedro de Mendonça Gurjão	Agosto de 1737 – setembro de 1751
Francisco Xavier de Mendonça Furtado	Setembro de 1751 – março de 1759

QUADRO II – Vigários Provinciais da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1689 e 1757.

Nome	Período de governo
Frei Manuel da Encarnação	1689-1692
Frei Antônio da Piedade	1692-1695
Frei Manoel da Esperança	1695-1698
Frei José da Lima	1698-1701
Frei Vitoriano Pimentel	1701-1704
Frei João Evangelista	1704-1707
Frei Vitoriano Pimentel	1707-1712
Frei Antônio de Sá	1712-1715
Frei Sebastião da Horta	1715-1718
Frei Pedro da Natividade	1718-1720
Frei Manoel de Santa Rosa Viterbo	1720-1724
Frei Ignácio da Conceição	1724-1726
Frei José de Santa Catarina	1726-1729
Frei Ignácio da Conceição	1729-1732
Frei Tomás Jordão	1732-1734
Frei Antônio de Sá	1734-1736
Frei Antônio de Araújo	1736-1739
Frei José da Madalena	1739-1741
Frei Antonio de Araújo	1741-1744
Frei Francisco de Santo Elias	1745-1748
Frei José da Natividade	1748-1753
Frei José da Madalena	1754-1757

Fontes:

PRAT, Frei André (O. Carm.). *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Convento do Carmo, 1941.

SWEET, David. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750*. Madison: Universidade de Wisconsin, Tese de Doutorado, 1974.

WERNERS, Frei Manoel Maria (O. Carm.). «O Estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)». In: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1965.

QUADRO III – Missões da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1695 e 1757.

Nomenclatura/invocação	Ano de Fundação	Localização	Etnias
Santo Elias dos Tarumazes (Jaú) ²	1695 (Tarumazes)/1732 (Jaú)	Rio Negro	Aruak, Manao, Tarumá, Mura, Ariu, Cauaxi
Nossa Senhora da Conceição de Mariuá	1728	Rio Negro	Manao
Santo Alberto de Aracary (Carvoeiro)	1695	Rio Negro	Ibanoma, Guayape, Manao, Baré, Baniba, Yumás
Santo Ângelo do Camarú	Antes de 1720	Rio Negro	Manao, Baré, Pasé
Nossa Senhora do Carmo de Camará (Caboquena/Moreira)	-	Rio Negro	Manao, Caboquena
Santa Rita de Cassia (Pedreira/Moura)	1695	Rio Negro	Caburicena, Carahiahy, Yumás, Manao
São José de Marabitanas	1695	Rio Negro	Marabitana
Nossa Senhora do Rosário dos Manaos (ou dos Bararoá)	-	Rio Negro	Manao, Bararoá
Santo Eliseu de Mariuá (Barcelos)	1728	Rio Negro	Manao, Baré, Bahuiba
São José do Dary (Lama-Longa)	1703	Rio Negro	Aiçuaire
São Cristóvão (destruída em 1713)	-	Rio Negro	Cavicena
Nossa Senhora do Rosário (Nogueira)	-	Rio Tefé	Yumá
São José do Matary	1703	Rio Amazonas	Omágua, Aiçuaire
Santa Rosa de Lima ou Japurá	1716	Rio Solimões	Omágua, Aiçuaire, Yurimágua, Cuchiara
São Pedro	-	Rio Solimões	-
Santa Tereza de Tefé	1718	Rio Solimões	Yurimágua, Cuchiara
Santa Ana do Coary	-	Rio Solimões	Omágua, Cuchiara
São Paulo de Olivença	1709	Rio Solimões	Omágua, Yurimágua, Tukuna, Maienina, Tomana
Santa Rita dos Carajais	-	Rio Branco	Omágua, Aiçuaire, Yurimágua, Manao
Santo Antônio de Alcântara	1642	Tapuitapera	-

² Fundada inicialmente como Santo Elias dos Tarumazes, precisou ser realocada para as margens do rio Jaú, tendo o nome alterado para Santo Elias de Jaú.

ANEXOS III – MANUSCRITOS

Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral do sertão do Pará a visitar a missão do Rio Negro em companhia de várias autoridades (1696). – 51-VII-27, Biblioteca da Ajuda, fls. 120-126.

(fl. 120) Relação da jornada que eu, Fr. Manoel da Esperança sendo Vig. Geral fiz ao certam a visitar a Missam do Ryo Negro em companhia do governador e Capp.am general do Estado Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, o Capp.am Mayor da prassa Hylário de Souza de Azevedo, o Ouvidor Geral Matheus Dias da Costa, o Provedor-mor da Fazenda Franc.co Teixe. de Moraes, o Capp.am Mor do camuttá Antonio Carvalho de Albuquerque, Pedro da Costa Rayol, Capp.am de infantaria, e outros Reformados e pessoas [grandes] com mtos. bons soldados de que se formou uma luzida tropa, e que além do capelão do g.or o P. Francisco Carvalho clérigo do hábito de São Pedro acompanharão também athe os seus destritos Pr. Comissário de S. Antonio Fr. Antonio do Calvário e o P. Prezid.te das Missões da Piedade, Fr. Ant.o de (...) com seus Companheiros.

Primeiramente

Partimos do Pará a nove de dezembro de mil seiscentos e noventa e seis indo pelo camuttá a tomar farinhas e outros (...) para a jornada, necessários, com o q navegando p.a sima, e passando de largo pella Aldea dos [Bocas], Missão dos PP da Companhia, aonde se mandou uma canoa com seu cabo a tomar Indios, chegamos a [Avicuxu], aldea de Ningaibas, em que estava por missionário o P. Antonio da Silva da mesma Companhia e juntos q foram alguns Indios pera remeiros cos Principaes e cavaleiros que se offerecerão.

Partimos da sobred.a aldea chegando a paragem onde se divide o caminho do gurupá e o da Fortaleza do Macapá apartouce o g.or com a mayor parte da tropa, e Foy visitar a d.a Fortaleza do macapá; e eu com permissão sua fuy com a outra parte da tropa pera o Gurupá esperar pelo Capp.am mor que tinha ficado atras, para ahy juntarmonos todos pella festa do Natal, com com o effeito succedeo.

Passada no Gurupá a festa, partimos p. sima, e chegamos a aldea do Muturú, Missam dos Religiosos da Piedade. (fl. 120v) Desta aldea partimos, e fomos ter a Festa dos Reis na aldea de Xingu, Missão dos Padres da Companhia.

Daqui navegamos para a Fortaleza do Parú, distrito dos PP. Capuchos, dahy fomos a Aldea de Urubuquara Missão dos sobreditos Padres, onde ficou o Comissário por ser esta a última aldea do seus destrito.

Desta Aldea partimos, deixando nela o Cap.am Mor com o Capp.am Rayol e a mayor parte da infantaria pera hirem descer o gentio que rezedia nas cabeceiras do Parú, que além de ser naquele certão inútil pera o serv.o de D.os e de Sua Mag.de, serviria de grande estonro pera hum e outro serviço, como significarão os missionários pera [cuia] execussão afirmavão os {paizanos} erão suficientes sete ou oito dias.

Dahy fomos continuando nossa jornada, e chegamos a aldea do gurupatuba Missão dos P.F. Piedozos, e dessa partimos para soroviú, e dahy pera os Nammundazes, ambas da Missão dos d.os P. F. da Pied.de, nesta ultima aldea ficou o P. Prezid. Por se lhe acabar nella o seu último destrito.

Partimos daqui, e fomos a Aldea dos tumpinambaranas, em que estava por Missionário o P. Antonio da Fonseca da Companhia de Jesus.

Desta aldea partimos, e não tendo agoas pera entrar pello buraco do ryo do Urubu, fomos direitos ao Ryo Negro the onde, computados todos os dias de navegação, gastamos um mês, chegando a Fortaleza, deixou-se ficar nella o g.or hua noite certa por disposição sua pera aldea onde estavam os Missionários, no dia seguinte voltei na minha canoa e fiz vir os principaes todos nas suas, a esperar a esperar o d.o g.or que me tinha d.o havia de partir logo de manhan pera a Aldea, e encontrando-o no caminho foy recebido dos Indios com grandecom grandes demonstraões de Alegria pello seu modo natural, e com a mesma o tratarão na aldea, onde estivemos dous dias, e no fim delles voltamos para os abacaxis, que fica abaixo cinco dias de viagem, onde prezumiamos, estava já esperando o Cap.am or com toda a gente que com elle tinha ficado no Parú.

Chegãdo poys a d.a aldeados Abacaxis, de que era Missionário o P. João da Silva da Comp.a não achamos noticia algua do d.o Capp.am Mor, e como era preciso esperar ahy por elle conforme o que se tinha assentado ordem do g.or que nos retirassemos todos da Aldea por evitar alguns inconvenientes que da assistencia nella se podiam seguir, e voltamos para hum lago distante, onde nos alujamos p.a esperar p.lo sobred.o Capp.am Mor.

Estando nesta paragem, nos foy adoecendo toda a gente, assim brancos como indios [deseram] com grande toce e frebrez, que a todos nos deu grande cuidado e aflição, em maiz q.do vimos o g.or cahido com a mezma enfermidade em que mais que todos esteve apertado. (fl. 121) Esperamos com grandes ânsias por não sabermos a cauza des gde. Dilação athe que o gor. se deliberou a mandar hum Ajudante em hua canoa ligeira e bem equipada a saber a cauza da dilação e com ordem p. não voltar sem falar com o do. Capp.am mor ainda que chegasse ao Gurupá.

Dezpedido o Ajudante q como ao depois me diceram chegou ao Gurupá onde achou o do. Capp.am mor de Convalecenssa em (...) parte da Infantaria ainda enferma de doença que lhes cauzou o ezquabrozo dos caminhos e mau clima do certão e juntamente a dilação que foi muito mayor do que prontificarão os paizanos, fosse contudo o d.o Capp.am mor a caminho com os infantes capazes a buscar o g.or, o qual como melhorou do sarampo foy as aldeas dos ororizes onde recaiho e se retirou a toda a pressa p.a o sitio e donde sahira onde o achou muito perigoso o capp.am mor quando ahy chegou que foi como me dicerão depois de passado muito tempo.

Depois do Ajudante partir p.a Baixo chegou ao Arraial hum Principal dos Solimões por nome Aryomaná que em seu nome e de dous mais q. tinhão ficado no Rio Negro vinha visitar o g.or Por notícias q. dele lhe derão os Missionários e a queixarse das violências q. lhes fazião os brancos q andavão pelos seos certões ao cacao e mais fructos da terra, e juntamente a pedir Missionários do Rio Negro para os protestarem das d.as violências, o q. visto pelo g.or, me ordenou lhe destinaçe Missionário para hir

em comp.a de hua escolta que mandava com poder para devassarem os agressores e achando os culpados os fazerem presos a sua prezença.

Considerando eu o grande serv.o que se fazia a fé e a Sua Mg.de me offerecy ao g.or para hir pessoalme.e; Rezolução que o d.o g.or m.to estimou e passando as ordens necessárias para o cabo da escolta o Capp.am José Antunes da Fonceca que tinha ficado no Rio Negro, parti daquele sitio levando em minha companhia o dito Principal e hum escrivão comiss.o por Nome D.os Carv.o a sinco de março e chegamos ao Rio Negro a nove, tivemos aly algua dilação em que se consertarão as canoas, se ajuntarão Remeiros e se aviarão as que havião de hir na escolta como foi o d.o cabo, meu companheiro que era o Prezid.e daquela Missão Fr. Seb.am da Purificação, o sarg. João Moniz, Manoel Luis e Pedro da Rocha, com o sobre.do escrivão comiss.o D.os Carvalho.

Com que viemos a partir do Rio Negro para o dos Solimões em dezoito de Março de mil e seiscentos e noventa e sete e chegamos a feitoria onde estava fazendo cacao o o (...) do Capp.am Pedro da Silva por nome P.o a vinte e dous, a vinte e coatro chegamos a boca do Rio dos Caxiguarás, em vinte e cinco disse Missa na feitoria de Na.o Nogueira aonde veio também ouvilla (fl. 121v) Miguel da Silva e a confessarsse, que tinha perto daly a sua feitoria.

Aqui pratiquei huns Indios Solimões que estavam situados em hua ilha defronte da boca do d.o Rio dos caxiguarás e por hum caxiguará entre estes estava cazado mandou praticar os do matto da sua Nação para que sem Receio algum me viessem falar q.do voltasse de cima e deixando e deixando este negócio bem encomendado.

Partimos no mesmo dia da d.a feitoria e chegamos a vinte e oito a feitoria de Manoel fra. E continuando a nossa viagem sem detença chegamos a vinte e nove a feitoria em que estava João Vaz com três companheiros mais, fomos prosseguindo viagem sem nos determos e chegamos a prim.a aldeia dos Solimões a que chamão Taganá, de que he legítimo Principal Ariuparû a trinta do mês fabriquei Tejupar em que coloquei o Altar portátil, levantei cruz, pratiquei os índios e no domingo trinta e hum depois de benzer e distribuir os Ramos disse Missa com todas as circunstancias que conduzião para o auto da posse que nesta Aldea se fez em q. assignarão todos os homens brancos que se acharão presentes assim os que hião em minha comp.a como os quatro que estavam na sobre.a feitoria aos quaes dezobriguei também do Preceito anual da quaresma e a m.tos dos Indios que assistião com eles esta Aldea está situadaem um lago distante do caminho meio dia de viagem e tem sydo por vezes acometida dos gelemas seos contrários, mas nunca conseguirão o seu intento por lho atacarem os brancos que por aquelas partes andavão.

Desta Aldea partimos a Primr.o de Abril e chegamos a Aldea de Minexuá de que hé Principal Urimá Cavary a dous, fica esta aldeã em hu Igarapé e logo hum dia de Viagem pelo mesmo Igarapé fica outra a que chamão [canunary], a que não cheguei por não fazer digressão por quanto fica m.to distante do Igarapé e caminho situada em hum lago, mas mandei praticar os seos habitadores pelo sobred.o Principal e pella boa passagem que ao depois fizeram aos brancos q. lá forão fiquei entendendo o q.to foi de utilid.e a pratica que lhes mandei fazer pelo d.o Principal.

Partimos no mesmo dia da sobred.a Aldea e a bem remar contra a correnteza das agoas chegamos a Aldea de Canacá de que hé Principal Aryomaná q. veio aos Abacaxis falar ao g.or e no guiou por todos aqueles Rios e Igarapés, a seis do mês fiz Tejupar e disse Missa nesse dia de Paschoa, como também levantei Cruz, a tudo assistirão os Indios com gd.e Contentam.to, diante desta Aldea ficava outra a q. não pude chegar por estar m.to distante do caminho mas pelas práticas q. fizeram o Principal dela na volta q. nesta sobred.a Aldea me estam esperando por avizo que lhes foi (fl. 122) se rezolveo congregarse com todos os seos filhos a esta próxima onde hoje estão todos com mais outros que se ajuntarão fazem hum gr.de n.o de gentio a que assiste por Missionário o P. Fr. João Guilherme.

Da sobred.a Aldea partimos a sete e chegamos a oito a de guiapy de que he Principal Symoxini, fiz tejupar, levantei cruz, e aly disse Missa a nove, desta Aldea despedimos diante o sargento João Moniz como que hia a Resgates para segurar o gentio senão alterasse com a nossa hida porque era somente emcaminhada para o seu bem tanto espiritual como temporal. Todas estas Aldeas até aqui são de Nação Solimões e falão todos a mesma lingoa que hé m.to diverssa da geral.

Desta sobred.a Aldea partimos o mesmo dia e chegamos a Aldea de Manacabis a dez, cujo Principal se chama Mativa Canary, da nação Saganain q. falão diverssa lingoa da dos Solimões e geral.

Partimos desta Aldea e chegamos a onze a Aldea de Jacuary da sobred.a Nação a quoaal tem três Principaes, hum se chama Karuamaná, outro Peridá, outro Hyponcá.

Desta Aldea partimos no mesmo dia e chegamos a noute a Aldea de Uriary damesma nação Saganain de que são Principaes [Hynenuari, Ekumi], Caminá.

Partimos da sobred.a Aldea (...) e chegamos a Aldea de Caraguá da mesma Nação em doze, tem esta Aldea três principais hum que se chama maricú, outro Oamurá, outro que ainda rezedia no matto e me prometeo desersse p.a a mesma Aldea com todos os seos filhos dos quoaes achei já alguns na Aldea q.do voltei para baixo.

Da sobred.a Aldea que hé a ulima dos saganains partimos em treze e chegamos a Aldea de Curissery de nação Auxyary de que são Principaes Mebocú Manuery e Uiarapú em catorze do corr.te, este gentio fala diverssa lingoa das sobred.as, bem que também pela aproximação entendem parte das dos vezinhos.

Desta Aldea em que disse Missa e levantei também cruz como fiz em todas as mais partimos e chegamos a Aldea de Tubariá da mesma nação de que hé Principal Manuery, junto da quoaal tinha sua caz e feitoria de cazas Franc.co de Souza (...) a dezaceis do mês; estivemos a pés três dias por Razão de Alguns Medicamentos que tomou o Capp.am da escolta que hia já m.to doente, e meu companr.o com alguns Indios remeiros, levantei cruz, mandei ajuntar madr.a para fazer Igr.a e disse todos os dias missa, a que assistião os Indios todos e também administrei os sacram.tos da Penitência, e eucaristia ao d.o Francisco de Souza e a algumas pessoas mais.

Estando nesta sobred.a caza e Aldea chegou o P. Samuel da Companhia de Jesus, Missionário de (...) e como da caza do d.o Francisco de Souza findase emcaminhaçe o d.o Pe. Para a Aldea, que como asima digo ficava hum pouco (fl. 122v) distante com o intento de nella fazer Doutrina ao gentio, pelo que de suas açcoenz se

entendo, antecipeime eu antes que ele tocasse hua campainha que tinha mandado tirar da sua canoa e fiz levar o meu altar portátil e disse missa em presença do Pe. ao pé da cruz que tinha levantado lugar destinado, q.do erigi Igr.a no fim da Missa fez logo meu Companr.o Doutrina ao gentio pella lingua geral em q. he perito, o que visto pelo d.o Pe. Samuel se deu logo por dezpedido da Aldea depondo hua cruz que trazia na mão por insígnia de Missionário da qual não uzou mais em nossa presença e se voltou para caza do d.o Franc.o de Souza (...), sem mais Replica p. dizer que havia oito anos que tinha Missionado por aquellas partes, o q. succedeu seria talvez na ocasião em que por aly passou q.do veio ao Pará a curar-se de hua doença grave com que se vio oprimido porq. Nem antes nem depois há quem diga que o d.o Pe. doutrinasse naquela Missão e os mesmos índios a quem ele diz que doutrinou (...) com se não saberem benzer e fingindo dizer (...), tudo que aqui se obrou consta autenticam.te do autto da Ratificação de Posse que nesta aldeã se fez o quoaal entregou ao g.or e Capp.am Mor da Escolta José Antunes da Fonseca.

Da Caza do d.o Franc.o de Souza (...) partio o P. Samuel p. sima e logo atrás dele e passando desta aldeia de (...) da Nação Solimões de que hé Principal Morupe fomos seguindo viagem e chegamos a Aldea de (...) da nação Auxyari, cujos dous Principaes se chamão Quará e Tamaeani, desta partimos depois de praticados os Indios e chegamos a Aldea de [Maryapibaru] da Nação Solimões de que hé Principal Matiba a dezanove do mês.

No domingo vinte coloquei o meu altar portátil em hu Tejupar q. aly estava junto do quoaal estava hua cruz que disse o Sarg.to e Indios levantara o Capp.am Ant.o de Miranda cabo da tropa que foi repor o d.o P. Samuel em a sua missão por ordem de sua Mg.de depois de convalescido da doença de que se curou no Pará e [de caminho] hé de notar que levando o d.o cabo ordem para deixar o d.o Pe. nos cambebas para daly se passar a sua missão, que pelo que o d.o Pe. agora nos dice fica desta sobred.a Aldea dos Matiba a quarenta dias de viagens, o d.o lugar de fazer avizo aos cambebas por outros índios que praticou de que resultou queimarem os d.os cambebas as Aldeas e meteremselhe pelos mattos, conforme me disse o Sarg.to João Moniz que tinha hido por soldado na sobred.ta tropa; o que visto pelo cabo, por não deixar o Pe. no matto solitário e não se atrever a passar diante por entender que pelo avizo do Pe, se continuaria o mesmo malefício, voltou com ele para a sobredita Aldea de Matyba em que o deixou para que partisse para a sua missão, de cujo ato de charidade toma agora o Pe. motivo para dizer que há oito anos que tem missionado por aquellas partes. (fl. 123) Colocado que foy o altar no d.o Tejupar fiz convocar para a Missa a som de campainha [ungida] todos os índios, assim remeiros como os naturaes, benzi agoa, fiz aspergir como Parocho e logo dice Missa a que assistirão todos os brancos Indios e também o d.o Pe. Samuel por mo haver pedido lhe deixasse aly recolher farinhas para a viagem porque nas aldeas q se seguião dos cambebas as não havia e assim se verificou pelo que ao depois dice o sarg.to que tinha hido diante porque o tal gentio toda a mandioca gasta (...) de q. continuam.te uza.

Acabada a missa a que assistio também como assima digo o Pe. Samuel e a todos os mais actos sem Replica algua, lhe fiz eu oferecim.to se queria como hóspede dizer Missa visto ser Domingo, aceitou elle oferecimento em q. se revestio e disse

missa em hum terreiro grande que estava defronte da boca do tejupar; juntos os Indios naturaes com o seu Principa os praticamos tanto pelo que tocava a firmeza de vassalagem de sua Mg.te como pelo que tocava ao bem espiritual de suas almas, para que o dito S.nor lhes destinava Missionários. Acabou o Pe. a Missa e logo foi também dizella meu companheiro ainda que com m.to trabalho por se achar enfermo com hua aguda febre que foi sempre em aumento, até que não ouve outro remédio mais que valer da lanceta, e a mesma enfermidade deu no mesmo dia a quazi todos os Indios remeiros de que comessarão a tomar agouro tendo p.a si que aquella doença erão malefícios dos naturaes a que eles chamão [assopros], dessuadios q.to pude dizendo-lhes que se erão achaques que sobrevinhão aos corpos, ou pela diversidade dos climas ou pelo grosseiro do sustento ou pelo trabalho da jornada e praga dos mosquitos, mas era trabalhar debalde.

Mandei-lhes continuar com sangrias e com outros medicam.tos da terra e neste exercício gastamos aly três dias esperando pela melhoria dos ditos Indios p.a ver se podíamos chegar ao lugar e paragem onde me dice o Principal da Aldea de Camuary p. nome Mururé que ouvira dizer sempre a seus antepassados estivera o Marco que puzeram os portuguezes q.do forão a quito para a divisão dos domínios entre Portugal e Castella, para q. era daquela aldeã a seis dias de viagem onde chamão Canariá o quoaal marco se fora a pique com a vehemencia da correnteza e enchentes demasiadas dos Rios; como porém a doença se fosse ateeando cada vez mais e agregandoce às febres outras enfermidades que nos Indios são sintomas mortaes, resolvemos de comum parecer a voltar p.a caza de Franc.o de Souza (...), aonde os doentes podião ter melhor [tomado] para a cura e serem melhor assistidos na doença e juntamente pelos livrarmos dos agouros que tinhão tomado dos assopros dos Naturaes que no gentio he bastante cauza para a morte hua imaginada (...) sem mais outro achaque.

Atentado pois que convinha retirarnos daquele pestilencial sítio tratei logo de fazer embarcar os doentes q. estavam em terra e Recolher às canoas o altar portátil q. estava no tejupar, onde todos os dias disse Missa e o P. Samuel, e outras couzas mais do nosso uzo que estão em terra, e o capp.am da escolta foi (fl. 123v) No mesmo tempo dizer ao P. Samuel que estava hum pouco distante que nos tínhamos resolvido voltar p.a caza do d.o Franc.o de Souza (...), por razão do comodo que tinha p.a curarmos os enfermos, em cujos termos sua (...) não havia de ficar naquella Aldea que fosse servido partir logo para a sua Missão o que elle prometeo fazer, dando prime.o ao d.o Capp.am hum requerim.o inscripto em o quoaal lhe Requeria não inovasse nada naquella Missão até que as Mg.des o determinassem como consta do d.o Requerim.to que o Capp.am entregou ao g.or juntamente com a Rep.ta que o d.o Pe. de que cuido de tudo foi prez.te a sua Mg.de que D.s g.de, enfim tratou logo o Pe. de desembarcar, e nos fizemos o mesmo, e partindo ele p. sima lhe mandou o Capp.am dar hua salva militar pellos soldados, a quoaal finda e gratificada pelo Pe., se foi ele navegando p.a sima e nos viemos para baixo ao som dagoa, com a gente quazi toda doente.

Chegados que fomos a caza e feitoria do d.o Franc.o de Souza (...) a tempo que as penas tínhamos já quem nos governace as canoas, comessamos logo a sangrar huns e a continuar com as sangrias aos outros e a aplicar várias medicinas a todos por

meyo das quaes foi servido que forão apelando e não nos morreo ninguém, inda que ficarão quazi todos incapazes de tornar a pegarem em Remo naq.la jornada.

E estando nesta sobred.a caza ou hospital tratando da cura dos doentes, (...) com quanta aflição tivemos notícias que o P. Samuel voltara outra vez p.a a sobred.a Aldea do Matiba de que se tinha despedido, dezejei tornar assim a lançalo fora com menos cortezania de que tinha uzado com elle, mas por falta de remeiros e a distância ser de dous dias de viagem contra a correnteza das agoas o não fiz, e juntam.te por parecer a todos que a volta do Pe. seria sem.e dirigida a recolher demais farinhas e que recolhidas se hiria p.a a sua missão como com efeito succedeo pelo que ao depois me afirmarão huns índios do Rio Negro que lhes disseram outros Naturaes daquele Rio e pellos mesmos tive notícia de q. o d.o Pe. lhe dera a mesma doença que a nos nos deu da qual lhe morrerão quazi todos os Índios remeiros que erão Cambebas de Nação e que por esta Cauza quizerão os Principaes matar ao Padre e que elle lhe fugira.

Tudo isto são notícias dadas por índios e como eles não são m.to certos no q. dizem eu não creio tudo o que eles affirmão, bem q. em alguns cazos se acha alguma verd.e entre m.tas mentiras como de facto se achou nas notícias que derão que no anno antecedente tinha hua fração dos Índios chamados (...) desbaratado hua tropa de Espanha lá para as partes de quito e mortos dous Padres da Comp.a e todos os brancos que nella vinhão o q. perguntado ao dito Pe. Samuel dice que era verd.e que os tais Índios (fl. 124) tinham morto dous Pe.s da Comp.a, hum clérigo, com dous outros seculares q. estavam naquella Missam, mas que o que se dizia da tropa era falço, porq. Essa se estava preparando para hirem tomar vingança do agravo e que provavelm.te farião no seguinte verão e ao depois soou pelos ditos índios que a tropa fora com efeito como o Pe. havia dito, mas q. os índios a Rechaçarão de (...) que não só a desbaratarão, mas que forão poucos os castelhanos que escaparão com vida, tudo he factível.

Fomos continuando na sobred.a caza com a cura dos doentes dos quaes fui eu o único enfermeiro por ser só o que me achava livre de enfermidade, tive m.to trabalho em lhe assistir de dia e de noute, mas o que mais me afligia era o não ter q. lhes dar a comer, mais que caldos de farinha com pão, a que chamam Míngaos e Angús e aos convalescentes tartaruga e peixe Boi tudo comeres grosseiros, mas com estes manjares se forão alentando e foi servido darlhe tal virtude que sendo eles produtivos de enfermidades em outras partes, nesta ocasião (...) forão das enfermidades remédio e para a vida alento singular.

Todo este Rio he m.to farto de peixe e cassa do mato porém os Naturaes não tratão da cassa porque a não comem, e se em alguma ocasião chegão amatar alguns Porcos os lanção inteiros ao Rio, como eu experimentei ao entrar na Aldea de Caraguá, que achei o Rio coberto de Porcos mortos que eles tinham morto no dia antecedente e lançado ao Rio, e só de peixe e tartarugas se sustentão, não se acha neste Rio hua galinha por nenhum dr.o, porque este gentio como as não come tabém as não crião e só admitem alguns galos pellos ouvirem cantar, destes inda que poucos me vali em alguns, q. para os doentes brancos como para aos índios, pello q. eles pediam conforme seu gosto e não pello q. elles em si valião, este gentio he muito interesseiro e nada dão nem fazem que não seja com o pagamento a vista.

Hé também este rio e certão m.to abundante de farinhas p.a uso (...) de tal providência com estes gentios que sendo eles sumam.e preguiçosos lhes administrou sua Divina Providência modo p.a se sustentarem com largueza sem trabalho, he que como aquele Rio enche seis mezes, e vaza outros seis, assim como o Rio vai vazando vão as índias que são as Unicas que neste certão trabalham, plantando a Maniva na margem do rio sem custo algum a quoaal com a prontidão da terra cresce e cria mandioca com tal fartura que q.do o Rio começa a encher a vão arrancando a medida do crescimento das agoas e a q. dela se vão sustentando com abundancia athé novos fructos, este hé o modo com q. comum.te se sustentão, inda que também em algumas partes fazem no matto a beira do Rio suas rocinhas, mas hé couza de pouca quantidade, por se pouparem ao trabalho, que como hé só das moçheres o sexo lhes não permite grandes fábricas nem meticulozas.

Também há neste Rio quantid.e de bananas q. assadas são para os doentes as melhores (...) que poderá produzir a terra, estas forão p.a (fl. 124v) os nossos o mais ordinário sustento em toda a viagem, porém toda a fartura deste Rio se dissaborea com a m.ta praga dos mosquitos, que nem de dia nem de noute cessão de perseguir as gentes e são tão venenosas as suas picadas que fazem logo [Maligna] o sangue de que rezultão (...) das chagas, e sendo estes effeitos comuns aos Naturaes e estranhos, nos estranhos fazem maior operação porq. lhes falta o Refúgio de que os Naturaes se valem, q. hé tanto q. o sol se poem dezampararem as Aldeas e cazas, e Recolhemce a huma choupana todas fechadas que tem no matto onde passão as noutes e pela manhã retornam p.as as Aldeas. Eu com todos os meus compan.os padessemos m.to em toda esta jornada, por todas as noutes levavamos de passeio corrido, (...) e só de dia descansávamos alguma cousa [posto que pouco] enq.to hiamos de hua aldea p.a outra por q. também nas canoas nos perseguião aquela infame praga em mais q.do nos era forçozo passar a noute entre hua e outra aldea dentro na canoa arrumados, e amarrados ao [barco] por não poder ser de outra sorte, em razão das grandes correntezas q. fazem pello largo, o que não pode Resistir a forssa do (...).

Todo o gentio deste Rio athé onde cheguei he m.to fraco e tímido razão porq. q.do chegão a fazer alguma sortida não hé nunca de cara a cara senão por atreçoada indústria, simulada amizade, ou cautelozza manha, as armas de que uzão, frechas, mas não despedidas de Arco senão de palheta e desta sorte pescão e supposto que alguns mais destros neste gênero de Armas fazem m.to bons tiros como a frecha não leva tanta violência como a despedida do arco, chegando a ocazião de guerra virão com facilidade as costas sem modo nenhum de Resistência e por isso são continuam.te perseguidos do gentio do matto de que vivem tão temerosos que só ouvirem falar nelle basta para lhes desmaiar todas as forças, destes do mato há duas naçõesou hua só com diversos nomes a que elles chamão Gelemas, ou Samens, que estes mais que todos temem q. ficão da outra parte do Rio da banda do sul, os quoaes dizem os nossos q. são [corsantes] e as armas de que uzão são espadas de paós tostados a modo de paós de (...) zagayas e zarabatanas e para passarem o Rio para a parte do Norte onde habitão todos os sobred.os nossos comp.os, se valem de cascas de paós de que formão canoas a todos os que a lanção no combate matam e comem conforme afirmarão os mesmos combatidos e p.a fazerem a sua mais o seu salvo dão de repente e com indústria artificioza lanção fogo as

Aldeas e enq.to estas ardem vão eles fazendo a sua hostilidade aos q. vão fugindo do fogo.

Também da parte do Norte há muito gentio metido por lagos com o qual os sobredittos nossos compadres tem seos contratos e com alguns guerras que só consentem em darem assaltos huns aos outros, e q.do os nossos são os combatentes os contrários que apanham no conflito que são comum.te molheres e meninos por menos ligeiros na fuga que ordinariam.te hé nocturna por ser também nocturno o combate (fl. 125), os trazem para as Aldeas por escravos e como taes os vendem a q.m vai para aqueles certões a troco de fazendas e ferramentas, e também faze seus trespassos de huns a outros índios e aldeas e q.do chegão a captivar algu índio de forças pelo temor que dele tem senão achão logo que lhes de por elle resgat o matão e eu creio inda q. elles o negam que também o comem estes assaltos e guerras são muitas vezes mal fundados e injustos por se não ter dado cauza nem motivo para a tal hostilidade que m.tas vezes entre os (...) menos se comete levados do interesse dos escravos em cujos termos sãp também injustos os captiveiros e os q. elles vendem p.a isso decemisso issegravos devem ser tratados como forros, sendo feitos e tomados pela cauza nem motivo q. para isso decem.

Os mais do gentio deste Rio principalmente o da Nação solimões hé m.to feo artificialm.te porq. todos machos e femeas tem orelhas rasgadas e beiços sarados cujas rasgaduras e abertura ornão com botoques de páo ou de ossos conforme lhes administra a sua indústria e brutal agência com que se fazem medonhos todos comum.te andão nús sem nenhum gênero de cobertura, tem m.tos e vários rittos e o q. hé mau p.a estranhar e dificultozo de se lhe tirar he o de terem m.tas molheres, que cada hu comum tem três quatro, e os principais seis e sete.

Os frutos que neste rio e certão se tem descoberto são som.te cacao e alguma salsa posto que pouca e ruim tudo he m.to custoso de tirar, tanto pella praga dos mosquitos e receio do gentio do matto, como pela navegação ser contra a correnteza das agoas pois a bom remar sem socego nem descanso o mais que pode navegar hua canoa em todo hu dia conforme a minha estimação tendo também ajuda de vento são sinco légoas (...) hu como eu exprimentei que nem hua légoa andei em todo hum dia de Remar sem descanso como tudo se pode ver computando o tempo que gastamos hindo p.a sima com bons remadores e vento, e o q. gastamos descendo p.a baixo com fracos remeiros e sem vento que por isso numero aqui os dias que gastamos na hida e volta para que sevia a diferença q. vai de hua a outra navegação e o q. custa remar contra a maré e a suavidade com q. se navega com ela.

Partimos da sobred.a casa e feitoria de Franc.o de Souza onde como assimia digo nos detivemos a tratar da cura dos doentes com alguns índios ainda enfermos e com os mais de convalescença a vinte e nove de abril e vindo remando remeiros dos naturaes para nos conduzir irem de aldeia em aldeia pellos nossos não hirem capazes de remar, chegamos a boca do Rio dos coxiguarpas, onde deixei esperando por mim os índios q. tinha mandado chamar q.do fui p. sima pratiqueios pa que se decessem para a beira do Rio, mas como eles tinhão sido cúmplices na morte de quatro brancos qe fizerçao em sua companhia os Purús, e temerosos sem dúvida do mal que tinhão prometido fazer aos outros e de pagarem por elles, prometerão de fazer o que eu lhes

persuadia mas até aqui o não tem executado, depois de feito a prática prossegui viagem e cheguei ao Rio Negro a onze de maio.

Chegados que fomos a esta missão q. consta de três Aldeas com m.tos Principaes recahio o meu companh.o da mesma doença que lhe deu na Aldea do Matyba, (fl. 125v) que em toda a viagem o não largou, com mais ou menos forssa e chego finalm.te a termos que niguém o julgou escapar, tratei logo de o dispor para morrer, administrandolhe todos os sacramentos e aplicandolhe juntamente algumas medicinas por meios das quaes foi se servido que cobrasse algum alento e como o vi com algumas esperanças (...) vida tomei outro companheiro e fui aos canarizes visitar os Principaes daquela Nação e adictivar que se decessem p.a a beira do Rio como antes de hir para sima lhes tinha persuadido no mesmo Rio Negro onde me vierão falar, feita pois esta diligência e conseguido o fructo della se não em todo ao menos em parte porque deixei dous Principaes com cazas feitas hum com eleição feita de sitio para a mudança e outros com promessa dese decerem, voltei p.a o Rio Negro ao assistir os enfermos e ao dispor a jornada para vir para o Pará.

E chegando a Aldea onde estava o doente com pouca melhora, achei hua carta do governador em que me dizia ficava esperando por mim, e nos Abacaxis deixei o doente em compan.a dos outros Missionários e parti p.a baixo a buscar o d.o g.or e entrando pelo rio da Madeira que dista do Negro quatro dias de viagem topei com elle e com o Capp.am mor Hilário de Souza com a maior p.te da tropa doente, daly voltei com elles para o Rio do Urubu onde na véspera do espírito S.to 25 de maio adoeceu (...) o g.or rechio o Capp.am mor e quazi toda a tropa e eu que em toda a viagem andei sempre bem lidando com tantas e tão diversas enfermidades também nesta paragem adoecei, mas sempre andei de pé administrando os sacramentos e tratando de todos os enfermos, e sempre disse missa por q. era o único sacerdote que se achava naquelas partes porq. o Pe. Fr. Theodozio que era Missionário daquele Rio estava enfermo e incapaz de celebrar e o capelão do governador tinha vindo doente para o Gurupá, morreram aqui alguns Indios e sem dúvida morreramos todos se o g.or não apressasse a vinda p.a baixo que foi na terceira oitava do espírito santo.

Partimos desse rio com quase todos os remeiros dos naturaes porq. os nossos estavam doentes e incapazes de remar e passando sem tomar os (...) Missão dos Pes. Da Comp.a por razão das enfermidades se bem q. [passamos] na boca do Rio com o Missionário que era o P. José Barroso, chegamos aos tapajós pela terça do Corpo de Ds. Com os doentes cada vez piores principalmente o capp.am or a quem confessei e fiz testam.to e recebo o s.or por viático da mão do Pe. João Maria Missionário daquele destrito, no mesmo dia do corpo de Ds. Em q. estive em tal aperto que a todos nos pareci q. naquele dia teria termo a sua vida e como todos vinhamos com desejos de nos curarmos no gurupá (fl. 126) com a pouca melhora que no enfermo se divizou partimos daquela aldea e chegando ao gurupá onde esperavamos achar o antidoto para os malles pelo bom comodo e salutífero clima achamos a triste e inesperada notiça de que no dia antecedente tinham os franceses invadido o Forte do Pará.

Ficamos todos sobressaltados e com dobrados achaques no mesmo lugar onde esperavamos os alivios, o g.or porém levou este amargo trago em sima da enfermidade com tanto valor e esforço como se fora hum finissimo cordeal sem se lhe dividir no

semblante entre tantas e tão multiplicadas adversidades nem sombra da aflição antes com intrépido animo despedio logo no mesmo dia gente p.a o Pará a certificar-se do cazo e com prevenção bastante p.a qualquer encontro e voltando esta com a certeza do facto sem mais dilação despedio logo o capp.am Franc.o de Souza que tinha chegado de sima com três canoas em que forão todos os soldados e indios q se achavam capazes para acometerem e resgatarem a Fortaleza do Macapá que já se afirmava estar guarnecida de franceses, eu fiquei com os mais doentes entre os quaies o capp.am mor foi piorando cada vez mais enão menos o g.or inda que disfarçava q.to podia a grandeza da enfermidade porq. os outros enfermos não desmaiassem.

Eu que em toda a jornada disfarcei os achaques q padecia não pude aqui disfarçar nem encobrir porq. me forão carregando cada vez mais o que visto pelo g.or e todos os q. ali assistião na consideração de que já não era necessária a minha assistência porque estavam presentes os religiosos da Piedade, forão de parecer que eu viesse para o Pará atrás da minha cura vist the aquele tempo o não ter feito pella falta que havia de sacerdote, accomodeime com o parecer bem q. involuntário, por ver que deixava os doentes em m.to grande perigo sem a miha assistência q. ao menos lhe daria algum alivio; parti finalmente para baixo e cheguei ao meu convento a vinte e dous de junho de vinte e quatro. Chegou o Capp.am mor do gurupá, André Pinheiro de Lacerda com o corpo do capp.am mor da praça Hilário de Souza que morrera no gurupá logo depois da minha partida a dali a poucos dias chegarão também as novas de que a Fortaleza do Macapá fora pellos nossos invertida a escalla e como favor de Ds. Restaurada e que se tinha enviado para Cayena os francezes que escaparão do conflito.

O g.or depois de guarnecer bem as Fortalezas e dispor tudo o que conduzia p.a a sua conservação e defença veyo para o Pará onde com alguns medicam.tos q. tomou cobrou melhora mas sempre ficou achacado; eu logo q, cheguei tratei de me por em cura e como esta fosse errada porq. principiou por sangrias tendo o Principal achaque origem no estomago pela diverssid.e das agoas e comeres cheguei a termos q. todos me tiverão por morto, porq. depois de falto de forças cheguei ao (...) que me não podia bollir achaque q. em todos os q. deu levou a sepultura, Ds. Porém q. he o verdad.ro médico foi servido de q. escapasse com (fl. 126v) vida depois de oito mezes de doença inda q. sempre queixoço, o mesmo senhor permita q. eu a empregue em seu serviço para nele segurar a salvação de minha alma. Amém.

Livro das Esmolas que se dão ao divino Espírito Santo, e das despesas que delas se fazem (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], Ordem do Carmo, Livro 11)

Frei José da Natividade da Ordem de N. Sra. do Monte do Carmo da Antiga observância Regular, sócio e secretario da vigararia em todo o Estado do Maranhão (...) aos doze do mês de maio do presente ano de mil setecentos e quarenta e dois, por ordem do Amo. Re. Pal. Fr. Antonio de Araújo numerei e publiquei este livro que serve de fazer [asento] das esmolas e despesas que se fazem na confraria do Império do Divino Espírito Santo, celebrado nessa Missão de S. Elias de Jaú; tem oitenta e duas folhas. Em [fee] do que lancei esse Termo nessa primeira folha e outro do mesmo teor na ultima folha. Dia, mes e ano supra.

Fr. José da Natividade

Livro das esmolas que se dão ao Divino Espírito Santo e das despesas que delas se fazem, o qual mandou fazer o Rvm. P. Fr. Antonio de Araújo sendo o Prv. Da vigararia e Missões. Ano de 1737.

Em o ano de 1737 foi Emperador Antonio Henrique Campelo, o qual por causas que houve, não fez festas nem tirarão esmolas.

No ano de 1738 foi o mesmo Emperador tirou-se de esmola sua pel oque se deu a Francisco Xavier de Andrade pela pintura que fez na Igreja do Jaú.

Renderam arrematações e esmolas mais que se derão quarenta mil reis que se applicaram para as ditas capelas e missas.

No ano de 1739 foi Emperador Estevão da Silva Jaques, as esmolas que se tiraram e renderam 30 mil réisque se applicaram para suas capelas e missas ficando endividado de mil réis para se pagar no ano vindouro.

No ano de 1740 foi Emperador o Capitão João [Pereira] de Araújo, não se fez festas, porém tiraram-se cinco [peças] de esmolas que venderam a Miguel Roiz Meira por cento e trinta mil réis, que se applicaram para um ornamento.

Tirou-se mais de esmolas uma rapariga que se vendeu a Francisco Xavier Andrade por trinta e seis mil réis , estes se compraram com eles 6 libras de [Seras], duas dúzias de louças de estanho, 6 [peças] de (...) para toalhas, uma toalha de mesa e doze guardanapos atalhados.

Tirou-se mais de Leilões que se fizeram e esmolos que se deram trinta mil réis em cacau, os quais se aplicaram e se deram a Caetano Rufino Seabra por pagamento de um barril grande de pau de rosa o qual serve deste guardarem os trastes pertencentes a confraria.

Em o ano de 1741 foi Emperador o mesmo e se meteu Rv. P. Fr. José de Jesus Ma. Barrada a quarenta mil réis em cacau que se deram ao Rv. P. Pra. Fr. Ignácio da Conceição de esmolos as duas capelas de missas [que disse].

Renderam mais os leilões dez mil reis que se deram ao Rv. P. Pra. Fr. Ignácio da Conceição de resto que se lhe devia do ano de 1739.

Deu-se um rapazde esmolos o qual se vendem por vinte mil réis os quais estão em (...) na mão de Frei José da Mgda.

Risquei a (...).

Como nem o P. Fr. João Batista de São Caetano missionário que foi da nossa missao de S. Elias dos Tarumazes, nem seu sucessor, Fr. José de Jesus Ma. Barradas puseram em execução o que dispusemos na visita passada sobre o livro que contam mandamos fazer para se lançar nele a Receita e despesas que cá se faz das esmolos da Confraria do Divino Espírito Santo instituída na sobredita missão; e o R. P. Missionário Fr. José das Ma. Como relator e procurador que é da dita confraria toma-se por sua conta a mandar fazer o dito livro e nele não [achemos comendas] a despesa e Receitas que se fez Em o que desde a visita que é o (...) com aquela clareza e distinção que Recomendamos, por cujo [respeito citamos] a lembrança que (...) livro achamos. Mandamos ao Rv. P. Secret. Fr. José da Natividade lançar no dito livro toda a receita que houve no referido tempo, para o que há de servir [fo(divisão por 4) (...) fo(divisão por 39)] Como também a despesa no mesmo tempo se fez, começando a lançá-las de [fo 40] por diantes, cuja a diligência fará com a mais possível distinção e clareza para com ela se desfazer qualquer dúvida que se mova sobre a dita despesa e receitas; e ao dito R. P. Missionário, Fr. José da Mga. Ordenamos mandar fazer um (...) do DEVE e há de haver para nele se fazer memória das pessoas devedoras, e quantia que devem a dita confraria; para não [precisar] de visitas que fizermos ou mandamos fazer ler também o (...).

Missão de Santo Elias do Jaú, 14 de maio de 1742

Receitas das emolas que se fazem a confraria do Divino Espírito Santo instituída na missão de Santo Elias dos Turumás, hoje situada no rio Jaú, que teve princípios no ano de 1725

Por esmola que tirou Antonio Henrique de Campelo sendo Emperador em o ano de 1738, uma rapariga que se deu a Francisco Xavier de Andrade por preço de trinta mil réis	30\$000
---	---------

Por esmolas que se deram a confraria do Esp. Sto. no mesmo ano, quarenta mil réis	40\$000
Por esmolas que se tiraram sendo Emperador Estevão da Silva Jaques em o ano de 1739, trinta mil réis.	30\$000
Por esmolas que se tiraram no ano de 1740, tendo saído por emperador o capitão da fortaleza desse rio, João Pereira de Araújo, por diligência do dito Emperador cinco peças que se cederam a Miguel Roiz Moreira por preço de cento e trinta mil réis.	130\$000
Por esmolas mais que se tiraram no mesmo ano uma rapariga que se vendeu a Francisco Xavier de Andrade por trinta e seis mil réis.	36\$000
Por esmola mais que se tirou hum rapaz, se vendeu a Salvador Coelho por vinte mil réis.	20\$000
Por esmolas que se tiraram e renderam os leilões quarenta mil réis	40\$000
Por esmolas que se tiraram no ano de 1741, sendo Emperador o mesmo capitão João Pereira de Araújo por esse não fazer a festa ano passado , quarenta mil réis.	40\$000
Total	366\$000

Frei José da Natividade

Fr. Antonio de Araújo da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular, R. Pal. da Vigararia e Missões nesse Estado do Maranhão.

Vistando nós essa nossa missão de Santo Elias do Jaú, aos quatorze do mês de maio do presente ano de mil setecentos e quarenta e dois, sendo dela missionário frei José de Jesus Ma. Barradas, e revendo o livro de receitas da Confraria do Divino Espirito Santo da mesma missão, sendo zelador e procurador o (...) R. P. Fr. José da Magdalena, achamos haver-se recebido trezentos e sessenta e seis mil réis, e haveria despendido ao mesmo tempo trezentos e oitenta e um mil réis e cotejando nós a receita com a despesa achamos em ceder a despesa a dita receita em quinze mil réis, que o Rv. P. Missionário declarou-se dava de esmolas a mesma Confraria em função do que mandamos fazer apresentar termo, dia, mês e ano ut supra; Rv. Fr. José da Natividade sócio secretario da vigararia que (...).

Frei. Ant. Araujo (...)

Por esmola que tirou Custódio de Miranda sendo Emperador em o ano de (...).	31\$400
Por esmolos que se pagaram em o mesmo ano das sortes que se fizeram em o ano em que foi Emperador o capitão João Pereira de Araújo, 20 mil réis.	20\$000
(...) dos trajes que sobejaram das festas em esse mesmo ano (...) de esmolos o dito Emperador Custódio de Miranda, sessenta mil e duzentos réis	60\$200
Por um rapaz que se vendeu a Constantino Dutra por dez mil réis	10\$000
Por Esmolas que se tiraram no mesmo ano, quarenta e três mil e duzentos réis.	43\$200
Por esmola que se deu ao R. P. Missionário Jacome da Pureza de uma promessa que fizera ao Divino Espirito Santo, catorze mil e quatrocentos.	14\$400
Por esmolos que se tiram e renderam os leilões e neste mesmo ano sete mil e oitocentos réis	7\$800
Por esmolos que se tiram no mesmo ano do dito Emperador do Rio Solimões	14\$400
Total	219\$950

André da Piedade da Ordem de N. Sra. do Monte do Carmo da antiga observância regular, visitador das missões que a mesma ordem administra no Rio Negro e Solimões e cambebas, tudo por comissão do Rv. P. Misso. Pal. Frei Ignácio da Conceição.

Visitando essa nossa missão de S. Elias do Jaú aos vinte e oito do mês de setembro de mil setecentos e quarenta e cinco, sendo dela o missionário P. Fr. José de Jesus Mga. Barradas (...) o (...) da receita da Confraria do Do. Espirito Santo da mesma missão sendo zelador e procurador dela o Rev. P. Missio. José da Magdalena achamos [haver] recebido duzentos e dezenove mil e novecentos e cinquenta réis, e haver despendido no mesmo tempo duzentos e quarenta e seis mil réis, cotejando nós a receita com a despesa achamos exceder a despesa a dita receita em vinte e seis mil e cinquenta réis, que o dito R. P. Missionário declarou pertenciam o que a dita Confraria [...] satisfazem, em função do que fazer o presente termo: dia, mês, ano ut supra; Fr. Jacome da Purificação da p. Missão e secretário da visita que o escrevi.

Frei André da Piedade

Por esmola que tirou Ignácio de Souza sendo Emperador em o ano de 1745, quarenta e três mil e duzentos réis.	43\$200
Por esmola que tirou Ignácio de Souza sendo Emperador em o ano de 1745, quarenta e três mil e duzentos réis.	
Por dro. Que se cobrou da visita passada a esta parte, vinte e oito mil e cento e dez	28\$110
Total	71\$310

O Fr. Francisco de S. Elias (...) na sagrada teologia Vigário geral do Carmo neste estado do Maranhão, Pará e Missões.

Visitando nós essa nossa missão de S. Elias do Jaú aos dez do mes de junho de mil setecentos e quarenta e sete, sendo missionário dela o P. Fr. Antonio do Livramento (...) da receita da confraria do Espírito Santo da mesma missão, sendo procurador e zelador dela o R. P. Fr. José da Madalena achamos haver recebido setenta e um mil e trezentos e dez réis; e ao mesmo tempo (...) despendido cincoenta e seis mil e oitocestos réis; donde se mostra exceder o recebido a despesa em quatorze mil e quinhentos e dez réis, que junto aos cento e secenta e [nove] mil e duzentos réis que se [fizerao] da dita confraria, faz a soma de cinquenta e três mil e setecentos e dez réisaos quais abatidos quinze mil e oitocentos e cinquenta réis, resto das contas que a dita confraria estava devendo ao Rv. P. Procurador e Zelador José da Madalena, de que se lhe resta (...) ao todo cento setenta e sete mil e oitocentos e secenta réis, de que tomamos conta na seguinte visita. Em função do que mandamos fazer o presente termo, dia mês, ano ut supra (...) Fr. José (...) que o escrevi.

Frei Francisco de S. Elias.

Por esmola que se tiraram no ano de 1746, sendo Emperador Antonio Lopes da Cruz [cujas] tirou o R. P. Comissário que fez a festa para o dito Emperador a não fazer, trinta e sete mil e oitocentos réis.	37\$800
Por mais esmolas que se tiram em o mesmo ano de esmolas no solimões, cujas se remeteram ao R. P. Prior Fr. José da Natividade para algum necessário para a ornamentação que mandou [vir].	23\$400
Para dinnheiro que se cobrou da visita a esta (...) de dívidas que se deviam trinta mil e seiscentos réis, as que foram pagas em salsa e se remeteu (...) donde foi vendida (...) de cacau que reputadas cinco arrobas e meia de salsa que se receberam por esta quantia, importa em dezesseis arrobas e meia de cacau, que faz a conta de cinquenta e nove mil e quatrocentos réis.	59\$400

Por esmolas que se tiraram em o ano de 1747, sendo Emperador o P. Missionário Fr. Antonio do Livramento, cento e dezenove mil e duzentos.	119\$200
Por Esmolas que se tiraram em o ano de 1748, sendo Emperador o P. Missionário Fr. Antonio José de S. Roza, vinte e quatro mil e duzentos réis.	24\$200
Por dinheiro mais que deu em salsa o P. Missionário Frei Antonio do Livramento	18\$600
Total	282\$600

Fr. José da Mglá. Da Ordem do Carmo, Fr. Visitador das Missões do Ro Negro, Solimões e Cambebas; Pelo R. P. Pal. Fr. José da Natividade.

Visitando nós essa nossa missão de S. Elias de Jaú, aos sete de agosto de mil setecentos e quarenta e nove, sendo missionário o procurador e zelador R. Fr. Antonio do Livramento, e recebendo nós este livro de receita do dito frei, achamos haver-se despendido cento e oitenta e nove mil e trezentos réis e no mesmo tempo haver-se recebido duzentos e oitenta e dois mil e seiscentos, por onde se mostra exceder o recebido a despesa noventa e três mil e trezentos; com a advertência que desta conta se ande abater setenta e um mil e setecentos que se não receberam, que por equivocação se lançaram a folhas seis no livro do recebido abatido, os quais ficam liquidos vinte e um mil e seiscentos os quais os quais encarregamos ao P. Procurador e tesoureiro, Fr. Ignácio de (...) os ponha em arrecadação como mais que se está devendo . Em função do que, mandamos este termo dia, ano ut supra; eu Fr. João de Euphrazia, missionário, secretário da visita que escrevi.

Fr. José da Mgdla.

Por esmolas que se tiraram em o ano de 1749, sendo Emperador o P. Missionário Fr. Candido de S. Eufrazia, cujo mandou fazer Missa pelo P. Missionário Ignácio de S. Anna e cobra trinta e quatro mil e trezentos.	34\$300
Por uma esmola que se tirou no presente ano de 1751 sendo Emperador Manoel Dias Cardoso.	1\$500
Por uma esmola que se deram em dinheiro ao provincial	Apagado

(...)

Visitando nós esse livro aos 3 de junho de 1751, que serve de fazer a (...) das esmolas que se dão a Irmandade do Espírito Santo, achamos haver-se recebido de esmolas se tiraram da [Veza.] é o [preze.] trinta e seis mil e quinhentos e quinze réis em que entram setecentos e quinze réis em dinheiro [Provincial]; que com quarenta e quatro mil e quatrocentos réis que se mostra haver-se recebido pelo livro das pessoas que devem a irmandade faz a conta de oitenta mil e novecentos e quinze réis, ao mesmo tempo haver-se despendido noventa e quatro mil e duzentos e quinze réis, como consta do mesmo livro da despesa, que abatidos da maior quantia (...) excede a despesa ao recibo em três mil e trezentos réis porque se mostra desta conta assim armada resta-se ao Rv. P. Fr. José da Magdalena vinte e quatro mil e quatrocentos e quinze réis de um empréstimo que fez de maior quantia a irmandade, que mandou vir ornamento [encarnado], que consta do inventário. Abatidos os treze mil e trezentos réis em que se deve cobrir o dito Rv. P. do excesso que (...) da despesa ao recibo para refazer a dita conta dos vinte e quatro mil e oitocentos e quinze réis está obrigado a dar conta ao P. Missionário Fr. Ignácio de Santa Ana como procurador e tesoureiro de onze mil e quinhentos e quinze réis em que entram setecentos e quinze réis em [dinheiro] Provincial de que se tomará conhecimento na (...) visita. Missão de S. Elias de [marivá] dia, mês e ano, ut supra.

Frei José da Natividade.

Deve Pe. Fr. Ignácio da [St. Anna] como tesoureiro e Procurador da Irmandade, por ajuste de conta onze mil e quinhentos e quinze réis, em que entram setecentos e quinze réis de (...)	11\$515
Por esmola que tirou José Antunes da Fonseca nos Solimões em o ano de 1751, sendo Emperador o capitão Manoel Dias Cardozo.	35\$662
Por esmolas que se tiraram em o ano de 1752, sendo Emperador o Padre Missionário Fr. Antonio de Oliveira, em dinheiro.	3\$600
[Vale a Lauda em dinheiro]	3\$600
[Vale a Lauda atrás em dinheiro]	3\$600
Por mais esmolas se tiraram no mesmo ano em cacau	44\$000
Por mais uma arroba de salsa e dezoito [Las.] que se remeteu ao Pe. Missio. Fr. Antonio do Livramento pa. a cide. a vender-se.	Não há indicação do valor em dinheiro

Fr. José da Magda. Da Ordem do Carmo da Antiga Observância Regular, comissário visitador das Missões dos rios Negro, Solimões, Cambebas e [Japorás], pelo Rv. P. Pal. Fr. José da Natividade.

Visitando nós este (...) aos 11 do mês de [stro] de 1752 que serve de fazer assento das esmolas que de dão a Irmandade do D. Espirito Sto. havendo-se recebidos das esmolas, que tirou José Antunes de Afonseca nos Solimões, como ficou acusado no termo da visitra passada, trinta e cinco mil e seiscentos e sessenta e dois réis, havendo despendido o Pe. Missio. Fr. Ignácio de St. Anna (...), como consta do assento da despesa, quarenta mil réis, por onde achamos exceder a despesa a receita, quatro mil trezentos e trinta e [oito] réis, que abatendosse no que o ano passado ficou [alcançado] o dito Pe. Como Pdo. (Procurador) e [Tesoureiro] que [levam] onze mil e quinhentos e quinze réis, como consta do mesmo termo, ficou restando [o dt. P.] sete mil e setenta e sete por ajuste de contas, como melhor consta das adições do Lo. (Livro) das dívidas da mesma Irmandade [a fl. 5v]; [outro] achamos haver recebido o Pe. Missio. Fr. Anto. De Oliveira, como Emperador que era, de esmolas que se deram três mil e seiscentos réis em dinheiro, como também quarenta e quatro mil réis em cacau, e uma arroba [e dezoito réis] de salsa, e achamos haver despendido o dito Pe. os mesmos quarenta e quatro mil réis em cacau, e a arroba e dezoito réis de salsa, como consta da despesa do mesmo a [fl. 43], e ficou alcançado nos três mil e seiscentos réis em dinheiro, cujos fica obrigado a pagar, e lhes incluímos na adição em que se acha acusado no L. das Das. (Livro das Dívidas) da mesma Irmandade, a fl. 5v; que tudo junto somou a conta de dezesseis e quatrocentos e dez, em que se acha acusado, achamos mais, que da quantia que restava a Irmandade ao Al. R. P. [Viza.] Fr. José da Magda., de um empréstimo que em cacau fez para o ornamento que importava em vinte e quatro mil e oitocentos e quinze réis como consta do termo do termo de visita passado, abatidos sete mil e cento (sic) em dinheiro, onde o R. P. era devedor a dita Irmandade, que a razão de dez tostões a arroba de cacau, emprestou, em vinte e um mil e novecentos e cinquenta réis, como também, três mil e seiscentos réis em cacau, que era devedor a dita confraria, como tudo melhor consta das adições do dito L. das Das (Livro das Dívidas), a Fl. 5v, o que tudo somou a conta de vinte e cinco mil e quinhentos e conquenta réis, que abatido os vinte e quatro mil e oito contos e quinze réis de que devia a Irmandade, vem o dito R. P. Vizdor. a [restar] a Irmandade quatro mil trezentos e vinte e cinco réis em cacao, como consta do mesmo Lo. das dívidas, a Fl. 5v, que mandamos lançar com clareza para tudo se tomar conhecimento na visita vindoura, e como o P. Missio. Fr. Ignácio de St. Anna [Ceabra] , vai mudar-se deste rio para os Solimões, nomeamos em seu lugar, para Procurador e tesoureiro ao R. P. Missio. Fr. José de Jesus Ma. Bas., em função do que mandamos fazer este termo , ano, mês e dia [ut supra]; eu Fr. Antonio de Oliveira, Missio. E Secret. Da visita, que escrevi;

Frei José da Magda, Comissário e Visitador.

Em o presente ano de 1753, sendo Emperador o P. Fr. Domingos. de S. [Paulo], se tiraram de esmolas do D. Esp. Santo em cacau.	72\$600
---	---------

- Visitando nós esse livro aos dezoito do mês de junho de mil setecentos e cinquenta e três que serve de lançar as esmolas que costumam dar os fiéis devotos ao D. Esp. Sto. (Divino Espírito Santo), achamos haver-se também recebido os setenta e dois mil e setecentos réis de esmolas em cacau, cuja garantia se ajunta com o mais dinheiro que nesse gênero se tem arrecadado, como se mostra na Conta Geral do Recibo que importaram quarenta e cinco mil e setecentos e doze réis, que ambas as adições fazem a conta ao todo de cento e dezoito mil e trezentos e doze réis, como de clara (sic) no termo lançado nesse livro a fl. 44. Em função do que fiz este termo. Hospício da Missão de S. Elias de [Maruá], dia, mês e an out supra.

Frei. José da Natividade V. Proval.

Visto em acto de visita aos catorze do mês de março do ano de mil setecentos e cinquenta e seis, e a declaração [feita] deste mesmo Livro a Fl. 44 nos reportamos neste termo: (...).

P. Fr. Pedro da Natividade V. Pal.

(...)

Por Dinheiro que se pagou a Francisco Xavier de Andrade, pelo trabalho que teve com a pintura da capela da Igreja do Jaú, trinta mil réis.	30\$000
Por esmolas que se deu ao Rv. Pe. Me. Fr. Ignácio da Conceição, de duas capelas de Missas que disse pelos irmãos vivos e defuntos da Confraria do Espirito Santo, quarenta mil réis em ano de 1738.	40\$000
Por esmolas mais que se deu ao dito Rvm. Pe. Me. De duas capelas de missas pela referida [tenção] em o ano de 1739, quarenta mil réis.	40\$000
Por dinheiro que deve Miguel Roiz Moreyra de cinco peças que se lhe venderam, cento e trinta mil réis.	130\$000
Por Esmolas que se deu ao dito Rvm. Pe. Me. De duas capelas de missas que disse pela referida [tençam] em o ano de 1740, quarenta mil réis.	40\$000
Por seis [libras de cera], que se compraram a 500 réis. A La. [importa] ao todo três mil réis.	3\$000
Por duas dúzias de pratos de estanho ordinários, quatro mil réis.	4\$000

Por seis peças de [bertanha] para toalhas, doze mil réis.	12\$000
Por uma toalha de mesa e doze guardanapos, tudo atalhado, que se compraram pela mão do R. P. Missionário Fr. José de Magdalena, como também as três adições acima a João Ribeiro na cidade, doze mil réis.	12\$000
Por um baú grande de pau, com suas ferragens estanhadas, que se compraram Caetano Rufino Cyabra, para se guardarem os [trajes] e alfaias da Confraria, por trinta mil réis.	30\$000
Por esmola que se deo ao Rvm. Pe. Me. Fr. Ignácio da Conceição, por duas capelas de Missas, que disse pela referida [tenção], em o ano de 1741, quarenta mil réis.	40\$000
Total	381\$000

Fr. José da Natividade.

Fr. Antonio de Araújo da Ordem de N. Sra. do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular [V. Pal.] da Vigararia e Missões em todo o Estado do Maranhão.

Visitando nós essa nossa missão de S. Elias do Jaú, sendo dela missionário o P. Fr. José de Jesus Maria Barradas, aos catorze do mês de maio do presente ano de mil seiscentos e quarenta e dois, e Revendo o livro da Receita da Confraria do Divino Espírito Santo da mesma missão sendo zelador e procurador dela o R. Pe. Missionário Fr. Joseph da Magdalena, achamos haver-se recebido ao mesmo tempo duzentos e sessenta e seis mil réis, e cotejando-nos a despesa com a receita, achamos exceder a despesa a dita receita em quinze mil réis, que o dito R. Pe. Missionário declarou dava de esmola a mesma confraria. Em função do que mandamos fazer o presente termo, dia, mês, e ano ut supra; eu Fr. Joseph da Natividade sócio e secretário da vigararia que escrevi.

P. Fr. Antonio de Araújo V. Pal.

Despesa das esmolos que foram da Confraria do Divino Espírito Santo do ano 1741 em diante.

Por esmolos que se deu ao R. P. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelos irmãos vivos e defuntos da Confraria do Divino Espírito Santo, quarenta mil réis, no ano de 1742.	40\$000
Por dinheiro que emprestou esta confraria em o mesmo ano,	

pertencente a (...) Francisco Xavier Andrade	25\$200
Por dinheiro se remeteu em cacau ao Il. R. P. Secret. Fr. José da Natividade em o mesmo ano para mandar vir de LXo. (Lisboa) um ornamento a saber, Frontal [carvalho e capa (...)] de Damasco encarnado, quarenta e dois mil e quatrocentos réis	42\$400
Por esmolas que se deu ao R. P. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelos irmãos vivos e defuntos da Confraria do Divino Espírito Santo, quarenta mil réis, no ano de 1743.	40\$000
Por dinheiro se remeteu em cacau ao R. P. Secret. Fr. José da Natividade em o mesmo ano, e para o pagamto. do ornamto. referido.	54\$400
Por dinheiro que se deu de esmola ao Rvmo. P. Secret. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelos irmãos vivos e defuntos em no ano de 1744.	40\$000
Total	246\$000

- Frei André da Piedade da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Antiga Observância Regular visitador das missões que a mesma Ordem administra no Rio Negro Solimões e Cambebas, tudo por comissão do Rvm. P. M. Fr. Ignácio da Conceição.

Visitando nós esta nossa missão de S. Elias do Jaú, sendo dela o Missionário P. Fr. José de Jesus Ma. Barradas, aos vinte e oito do mês de setembro de mil setecentos e quarenta e cinco; escrevendo o livro da despesa da Confraria do Divino Espírito Santo da mesma missão; sendo zelador e procurador desta o R. P. Missionário Fr. José da Magda. achamos haver-se despendido duzentos e quarenta e seis mil réis e havendo-se recebido ao mesmo tempo duzentos e dezenove mil e novecentos e cinquenta réis, cotejando nós a despesa com a receita, achamos exceder a despesa a dita receita em vinte e seis mil e cinquenta réis, que o dito R. P. Miss. declarou lhe pertenciam e lhe deve satisfazer a dita Irmandade; em função do que, mandamos fazer o presente termo; dia, mês e ano ut supra; e eu, Fr. Jacome da Purificação da P. missão e secret. Da visita, que escrevi.

Fr. André da Piedade, Visitador.

Por esmola que se deu ao Rvmo. P. Me. Fr. Ignácio da Conceição de dição (sic) de capelas de missas que disse pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em no ano de 1745.	40\$400
Por dro. que se remeteu ao Rvm. P. Prior Fr. José da Natividade por gastos e ajuda do ornamento que mandou vir seis mil e seiscentos réis.	6\$600

Pelo dro. que a Confraria abateu na dívida dos vinte e seis mil e cinquenta réis que se ficou devendo da visita passada ao R. P. Procurador Fr. José da Magdalena, dez mil e duzentos, e fica-lhe ainda restando quinze mil e oitocentos e conquenta.	10\$200
Total	56\$800

Fr. Francisco de S. Elias, (...) na sagrada Teologia (...) Pal. do Carmo calçado neste Estado do Maranhão e Pará, Missões e (...).

Visitando nós esta nossa missão de S. Elias do Jaú, sendo missio. nela o P. Fr. José de (...) nos dez do mês junho de mil setecentos e quarenta e [oito] e (...) este livro de despesa do Divino Espírito Santo, sendo o senhor procurador o Rdo. Pe. Fr. José da Magdalena, achamos haver-se despesas cinquenta e seis mil e oitocentos réis (...) recebido setenta e um mil e trezentos e dez réis, por onde (...) excede o recibo a despesa em catorze mil e quinhentos e dez réis, que juntos (...) dez mil e duzentos réis que se fica devendo a dita confraria desde a visita passada faz (...)réis, dos quais, abatidos quinze mil e oitocentos e cinquenta réis resto das contas que se haviam do Rv. P. Procurador zelador, Fr. José da Madalena (...) ainda excedesse o recibo a despesa ao todo em cento e [sessenta] e sete mil e oitocentos e sessenta réis; em função do que, mandamos fazer o presente termo, dia, mês e ano ut sa. Em que o Pe. Fr. Antonio de S. José, sócio e sec. Da vigararia que escrevi.

Fr. Francisco de S. Elias

Por dinheiro que se deu ao Rvm. P. M. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1746.	40\$000
Por dinheiro que se deu ao Rvm. P. M. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1747.	40\$000
Por dinheiro que se deu ao Rvm. P. M. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1748.	40\$000
Por dro. que se remeteu ao M. R. P. Pior Fr. José da Natividade para alguma necessidade do ornamento que mandou vir, vinte e três mil e quatrocentos réis.	23\$400
Por 3 peças de [Bertanha] que se compraram por preço de sete mil e duzentos cada uma importante vinte e um mil e quatrocentos réis.	21\$400
Por dinheiro em cacau que apodreceu com bixo (sic) embaixo.	24\$300
Total	189\$500

Fr. José da Magda. da Ordem do Carmo, visitador das Missões do Rio Negro, Solimões e Cambebas pelo Rvm. P. Pal. Fr. José da Natividade.

Visitando nós esta nossa missão de S. Elias nos sete do mês de agosto de mil e setecentos e cinquenta e nove, sendo missionário o Procurador e zelador o P. Fr. Antonio do Livramento, chegando-nos este Livro que serve da despeza do Do. Espírito Sto. achamos haver-se despendido cento e oitenta e nove mil e trezentos réis, e no mesmo tempo haver-se recebido duzentos e oitenta e dois mil e seiscentos por onde demonstra exceder o Recibo a despeza noventa e três mil e trezentos com a advertência que desta conta se ande a abater setenta e um mil e setecentos, que se não receberam e por equiparação se lançaram a folha seis no livro do Recibo, abatidos os quais ficam [Liquados] vinte e um mil e seiscentos, os quais encarregamos ao R. P. Missio. Procurador e tesoureiro Fr. Ignácio de Sta. Anna Ceabra os ponha em [Recadação] com o mais, que se está devendo em função de que mandamos fazer este termo, dia, mês e ano ut supra, Eu Fr. João de Euphrazia que escrevi.³

Fr. José da Magdalena (...)

Por dinheiro que se deu ao Rvm. P. M. Fr. Ignácio da Conceição de duas capelas e missas que disse pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1749.	40\$000
Por dinheiro que se remeteu ao Rvm. P. Pal. em o ano de 1743 para se embarcar para o reino e mandar por sua via fazer um ornamento encarnado para a dita irmandade.	54\$215
Total	94\$215

Visitando nós esse livro aos 3 de junho de 1751, que serve da despeza que faz a Irmandade do D. Espo. Sto. achamos haver-se dispendido noventa e quatro mil e duzentos e quinze réis e no mesmo tempo houvesse recebido oitenta mil e novecentos e quinze réis em que entrão setecentos e quinze réis em dinheiro [Proval.] que abatidos da maior quantia se mostra exceder a despeza ao recibo em treze mil e trezentos réis, de que damos sahida com mais clareza no termo que lançamos do recibo desse mesmo Livro a fl. 7 a baixo do mesmo termo lançara o padre Missionário que serve de zelador e Procurador e tesoureiro da dita irmandade toda a cobrança das esmolos que nos consta se mandaram tirar por José Antunes ao Rio dos Solimões no presente ano de que se dará conta na presente visita com toda a clareza e distinção. Missão de S. Elias de [Maruá], dia, mês e ano ut supra.

Fr. José da Natividade V. Proval.

³ Nota Lateral: «Essa adição de 21600 foi lançada na memória das dívidas que se devem a Irmandade». Provincial.

Por dinheiro que remeteu ao P. min. Fr. Ignácio de S. Anna Ceabra por (...) ao Rvm. M. Fr. Ignácio da Conceição de esmolas e duas capelas de Missas pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1750.	40\$000
Por dinheiro que se remeteu ao Rvm. P. Fr. Ignácio da Conceição de esmolas e duas capelas de Missas pelas almas dos irmãos vivos e defuntos em o ano de 1751.	44\$000
Por mais uma arroba e 18 Las. De salsa que se remeteu ao mesmo Rvm. P. M. para a mesma satisfação das Missas.	

- Fr. José da Magdalena da Ordem do Carmo de antiga Observância Regular, Comissário Visitador das Missões dos Rios Negro, Solimões, Cambebas, Japurás, pelo Rvmo. P. Pal. Frei José da Natividade.

Visitando nós este livro aos 11 do mês de (...) de 1752, que serve da despesa que faz a irmandade do Espírito Sto. achamos haver despendido o P. Missio. Fr. Ignácio de Sta. Anna Ceabra como Procurador e tesoureiro da dita Irmandade quarenta mil réis em cacau, e ao mesmo tempo haver recebido trinta e cinco mil e seiscentos e sessenta e dois réis das esmolas que tivera José Antunes de Affonseca nos Solimões, como consta do (...) do recibo a Fl. 7, que abatido da maior [quantia] se mostra exceder a despesa ao recibo, quatro mil e trezentos e trinta e oito réis, de que damos sahida com clareza no termo que lançamos no recibo deste mesmo livro a fl. 7 como também achamos haver despendido o P. Missio. Fr. Antonio de Oliveira como Emperador que era, quarenta e quatro mil réis em cacau, e uma arroba e dezoito libras de salsa, ao mesmo tempo haver recebido quarenta e quatro mil réis em cacau uma arroba e dezoito libras de salsa, três mil e seiscentos em dinheiro, por onde se mostra exceder recibo a despesa, três mil e seiscentos réis em dinheiro, de cujos damos sahida no mesmo termo que lançamos neste mesmo fl. 7, como o P. Missio. Fr. Ignácio da St. Anna Ceabrafoi mudado deste rio para os solimões, nomeamos em seu lugar para Procurador e tesoureiro ao R. P. Missionário Fr. José de Jesus Ma. Bas. em fé do que mandamos fazer este termo, ano, mês e dia ut supra, eu Frei Antonio de Oliveira, Missio. e secretá. Da Visita que o escrevi.

Fr. José da Magdalena, Comissário Visitador

Por dinheiro em cacau que se remeteu no presente ano de 1753 ao Rmo. Pe. Me. Fr. Ignácio da Conceição, para inteira satisfação das duas capelas de Missas ditas no ano de 1751, e pelas duas capelas que o dito Rmo. Pe. Mo. [certifica] e [atesta] (...) dizendo pela obrigação do ano de 1752.	103\$218
[Reputado] esse gênero a dinheiro a 1\$000 por arroba de cacau entrando nessa conta 19 arrobas e 10 libras que o dito Rmo. P. M. declara recebera somente na remessa que se lhe fez somente o ano passado; importa ao todo 48\$000 réis que faz a conta das quatro	

capelas de Missas, a doze mil réis por Capela.	
(...) que pela atestação do dito Rvm. Pe. Mo. Não recebera a arroba e 18 Las. De salsa pela sua incapacidade como também parte do cacao cujo abatimento se lhe intera na conta que se lhe remete no presente ano.	

Visitando nós este livro aos dezoito do mês de junho de mil setecentos e cinquenta e três que serve da despesa que faz a Irmandade do D. Espírito Santo achamos haver-se despendido com cacao cento e três mil e duzentos e dezoito réis e ao mesmo tempo recebe-se cento e dezoito mil e trezentos e doze réis, que habatidos da maior quantia se mostra exceder o recibo a despesa em quize mil e noventa e quatro réis; e outro (...) mais achamos haver recebido em dinheiro corrente dezessete mil e quatrocentos e dez réis, como fica declarado no dito recibo, a fl. 62, e de um outro dinheiro dará conta na presente visita o referido missionário Fr. Ignácio de Jesus Maria Barradas, como procurador, zelador e tesoureiro da Irmandade com toda a clareza e distinção; Hospício da Missão de S. Elias de [Marivá], o dia, mês e ano ut supra.

Frei José da Natividade V. Proval.

Visto em Actas de Visitas aos catorze do mês de maio deste presente ano de mil setecentos e cinquenta e seis; e pelo abraço [dos tempos] presentes para festas de Império [e menos poderem-se] ajuntar as esmoladas prometidas pelos irmãos e devotos desta Santa Confraria, nada achamos de novo de que nestas visitas pudessémos tomar conhecimento algum. E por isso nos [reputamos] a todo o referido no Termo da Visita passada, em fé do que fiz o presente dia, mês e ano ut supra.

Pedro da Natividade, V. Proval.

(...)

Fr. José da Natividade da Ordem de N. Sra. do Monte do Carmo da antiga observância Regular, sócio e secretário da vigararia em todo o Estado do Maranhão. Aos doze do mês de maio do presente ano de mil setecentose quarenta e dois por ordem do Rmo. Pe. V. Pal. Fr. Antonio de Araújo, numerei e rubriquei esse livro que serve de fazer assento das esmoladas e despesas que se fazem na Confraria do Império do Divino Espírito Santo, celebrado nessa missão de S. Elias de Jaú. Tem oitenta e duas folhas, em fé (função?) do que lancei esse termo nessa ultima folha, e outro de mesmo teor na primeira folha, dia, mês e ano ut supra.