



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANTONILDO SANTOS DE MAGALHÃES

A COLHEITA DAS ALMAS DISPERSAS: as missões itinerantes jesuíticas na América portuguesa

Salvador, 2018

ANTONILDO SANTOS DE MAGALHÃES

A COLHEITA DAS ALMAS DISPERSAS: as missões itinerantes jesuíticas na América portuguesa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza

Salvador, 2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Santos de Magalhães, Antonildo
A COLHEITA DAS ALMAS DISPERSAS: As missões itinerantes
jesuíticas na América portuguesa /
Antonildo Santos de Magalhães. -- Salvador, 2018.
116 f.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
História) -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

1. Companhia de Jesus. 2. Missões itinerantes.
3. Disciplinamento social. 4. Bahia.
I. Souza, Evergton Sales. II. Título.



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Antonildo Santos de Magalhães	215117200	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO A COLHEITA DAS ALMAS DISPERSAS: as missões itinerantes jesuítas na América portuguesa		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
George Evergton Sales Souza (UFBA - orientador)		476275145-68
Fabício Lyrio dos Santos (UFRB)		070 513 697-84
Tania Maria Pinto de Santana (UFRB)		648885415-15

ATA

Aos trinta e um dias mês de março do ano de 2018, 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 **Antonildo Santos de Magalhães**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George 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 Aprovar o 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 destaca o esforço empreendido pelo mestrando, bem como o interesse e relevância da temática abordada pela dissertação. Não obstante as limitações documentais e bibliográficas, o texto atende de modo satisfatório ao que se espera de uma dissertação de Mestrado.

SSA, 31/03/2018. Assinatura do aluno:

SSA, 31/03/2018. Assinatura do orientador:

Aos meus pais Antonio e Maria das Neves,
e aos meus irmãos Antonio marco, Josenildo,
Jucinei e Valdecy por sempre estarem comigo.

AGRADECIMENTOS

Todos os percursos que fazemos, em nossa vida, só são possíveis por que contamos com o apoio de muitas pessoas. E assim ocorreu durante o desenvolvimento desta pesquisa de mestrado. Espero não esquecer o nome de nenhuma dessas pessoas neste momento dedicado a fazer os devidos agradecimentos.

Dispenso a minha gratidão e apreço ao professor Fabrício Lyrio Santos pela orientação durante a graduação na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Foi a sua disposição em me ajudar que permitiu que eu chegasse até aqui. Agradeço as suas indicações de leitura, os empréstimos de livros, as correções dos meus textos, a orientação no trabalho de conclusão de curso de graduação e por ter sido um guia no início da travessia. O seu entusiasmo em estudar a Companhia de Jesus, acabou influenciando-me e, portanto, devo-lhe agradecer também por ter escolhido esse tema de pesquisa.

Agradeço à professora Tânia Maria Pinto de Santana que, durante a graduação, coordenou o projeto de “Inventário e digitalização dos acervos eclesiásticos privados de Cachoeira”. A minha participação nesse projeto de extensão aguçou minha curiosidade pela história colonial. A professora Tânia é uma referência de seriedade e bom profissional, sempre sinto saudades das suas aulas de História Colonial. Agradeço, também, por aceitar participar da banca de defesa, as suas considerações são sempre seguras e ajudam os novos navegantes a trafegar com mais tranquilidade.

Meu agradecimento a minha irmã Valdecy que me recebeu em sua casa pelos dois anos que residir em Salvador. O seu apoio, carinho e amizade foram fundamentais para essa pesquisa, e sempre serão importantes em minha vida. Devo muito a Antonio Carlos dos Santos Silva pela leitura de todos os capítulos e pelas sugestões dadas; sempre me estimulou e acreditou no meu trabalho, seu apoio e solidariedade foram extremamente importantes. Claudiana Cardoso, uma amiga para todas as horas, nos momentos difíceis e de desânimo, tê-la por perto me ajudou a superar. Foi um prazer tê-la como companheira de estudo na Biblioteca Edgard Santos na Ribeira. Selma Barbosa de Souza ajudou-me com a leitura atenta do primeiro capítulo, suas sugestões para melhorar a escrita do texto foram muito importantes para o resultado final, além disso, sempre estive disposta a ajudar. Reconheço também, o

profissionalismo e a gentileza dos funcionários do Arquivo Público do Estado da Bahia-Seção colonial e da Biblioteca Edgard Santos.

Por fim, faço meus agradecimentos ao meu orientador o professor Evergton Sales Souza. As suas sugestões de fontes e bibliografia foram decisivas para o desenvolvimento da pesquisa. Agradeço ainda pelas leituras atentas de cada capítulo e as correções feitas. O seu amplo conhecimento sobre a História da Igreja católica, no período moderno, ajudou-me a observar para direções que, até então, eu não havia dado atenção. E, ainda, sou extremamente grato pela sua paciência, seriedade e generosidade.

RESUMO

Esta dissertação estuda as missões do interior realizadas pela Companhia de Jesus, no arcebispado da Bahia, entre os anos de 1700 a 1752, com o objetivo de compreender o processo de controle dos comportamentos dos indivíduos efetivado pela Igreja na América portuguesa. Pautando-se pela noção de disciplinamento social, este trabalho investiga o papel desempenhado pelos missionários itinerantes na ação desenvolvida pela Igreja Católica que tinha o intuito de internalizar um conjunto de normas na população colonial. Dá-se bastante atenção ao aspecto dialético da ideia de disciplinamento, e para tanto são analisadas as constantes negociações e adequações demandadas pela realidade da colônia e da sua população. A partir da análise de documentos que tratam da ação missionária jesuítica, principalmente, as cartas anuais, constata-se que as missões itinerantes foram bastante relevantes para a assistência religiosa da população que habitava os recôncavos e sertões da Bahia. Os inicianos levaram as palavras do Evangelho aos moradores que não tinham a presença regular de um pároco ou de um missionário e que temiam pela danação de suas almas. Os missionários itinerantes tiveram, também, o papel de enquadrar os indivíduos que não conheciam os preceitos da religião católica, ou ainda, aqueles que conheciam a doutrina católica, e que, por escolha, não os seguiam.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Missões itinerantes. Disciplinamento social. Bahia.

ABSTRACT

This dissertation aims to study the interior missions carried out by the Society of Jesus in the archbishopric of Bahia between 1700 and 1752, in order to understand the process of control of the individuals' behavior implemented by the Church in the Portuguese America. Based on the notion of social discipline, this work investigates the role played by itinerant missionaries Jesuits in the action developed by the Catholic Church that had the intention of internalizing a set of norms into the colonial population. Much attention was paid to the dialectical aspect of the idea of disciplining, and for this purpose, the constant negotiations and adjustments demanded by the colony and the population's reality were analyzed. It can be seen, from the analysis of documents about Jesuit missionary action, mainly the Annual Letters, that the itinerant missions were extremely relevant for the religious assistance of the population that lived at the Recôncavo and Sertões of Bahia. Jesuits took the words of the Gospel to the residents who did not have the regular presence of a priest or a missionary and who feared for the damnation of their souls. The itinerant missionaries also had the role of framing those who did not know the precepts of the Catholic religion, or those who knew the Catholic doctrine but, by choice, did not follow them.

Keywords: Society of Jesus. Itinerant missions. Social discipline. Bahia.

LISTA DE SIGLAS

AHU- Arquivo Histórico Ultramarino.

APEB- Arquivo Público do Estado da Bahia.

ARSI- Arquivo Romano da Companhia de Jesus.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	CAPÍTULO 1 - A IMAGEM CONSTRUÍDA PELOS PRELADOS DAS RELIGIÕES A PARTIR DA OFENSIVA CONTRA A REPRESENTAÇÃO DO IRMÃO DIOGO DA CONCEIÇÃO NO ANO DE 1738	16
2.1	As leis, a experiência e as decisões dos monarcas precedentes	24
2.2	Assegurar a utilização da mão-de-obra indígena pelos colonos	29
2.3	Sobre as liberdades dos índios	34
2.4	Os melhores pastores para um rebanho disperso	38
2.5	O vassalo mais abnegado de Vossa Majestade	46
2.6	A imagem edificada	49
3	CAPÍTULO 2 – “ARRAIGAR-LHES NOS CORAÇOENS HUM SANTO AMOR E TEMOR DE DEOS”: AS MISSÕES POPULARES E A PROPOSTA DE UMA VIDA REFORMADA	53
3.1	A rotinização da doutrina na vida do cristão.	60
3.2	A Penitência	69
3.3	A importância do ato de comover o auditório	78
3.4	Almas puras entre os espinhos da torpeza	83
3.5	A crença jesuíta na incompatibilidade entre liberdade e consciência.....	86
4	CAPÍTULO 3 – OS ESPINHOS E OS ABROLHOS ENCONTRADOS PELOS MISSIONÁRIOS NA SEARA DO SENHOR	90
4.1	O universo cultural do auditório: um obstáculo à missão.....	91
4.2	Os obstáculos impostos pelo sistema escravista	100
4.3	A jurisdição do bispo e a ação dos missionários	105
5	CONCLUSÃO	109
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

1 INTRODUÇÃO

As missões itinerantes jesuíticas constituíram-se em uma importante forma de propagação do Evangelho, de ensino dos preceitos da Igreja Católica e de condução dos comportamentos da população da América portuguesa. Este tipo de ação missionária foi influenciada pelas ordens mendicantes como a franciscana e, em última análise, nos primeiros apóstolos; é a ideia de peregrinação com o intuito de levar a palavra de Deus a todos os lugares e a todas as pessoas. Tratou-se, desta forma, de um modelo de assistência missionária jesuítica direcionada a um auditório mais amplo, pois além dos indígenas, alvo principal da Companhia de Jesus na América, auxiliou também aos colonos e a população de origem africana.

O ânimo peregrino dos jesuítas e a necessidade de assistência religiosa da população dispersa pelo território resultaram em várias missões volantes pelos recôncavos e sertões da Bahia. Os missionários volantes saíam dos seus colégios ou residências, trajando estola, sobrepeliz, algumas vezes, carregando um altar portátil e percorriam os recôncavos das cidades e os seus sertões mais remotos e dilatados “por serem os moradores dessas partes os mais necessitados de pastos para suas almas”.¹ Os inicianos, pregadores do Evangelho, assumiam o papel de agricultores que saíam para colher os frutos na “vinha do Senhor”.

As missões populares tiveram origem no medievo tardio, principalmente, com as pregações feitas por frades em cidades europeias, mas este tipo de missão só ganhou maior importância quando se tornou uma das estratégias pastorais da Igreja para atender aldeias e vilas no início do período moderno. No século XVII, essas missões passaram a atuar em cidades e em dioceses inteiras.² Poderiam ser desenvolvidas entre alguns dias ou até meses e, às vezes, eram compostas por um programa bastante elaborado, com pregação, catequese e confissão. Além disso, podiam fundar ou reformar confraternidades. No período moderno, a Companhia de Jesus foi uma das primeiras ordens religiosas a desenvolver essa instituição e teve um papel crucial para o seu sucesso.³

¹ Cópia da carta do provincial da Companhia no Brasil enviada para o rei D. José I, anexada à consulta do Conselho Ultramarino sobre as ações da Companhia de Jesus no Brasil. AHU-Bahia, cx. 119 doc. 40, f.1.

² Eugenio Francisco dos Santos. “Les missions des temps modernes au Portugal”. In: *Histoire vécue Du peuple chrétien*. 2 v., Ed. Jean Delumeau. Toulouse: Editions Privat, 1979, v.1, p.431-455.

³ John w. O’Malley. *Os primeiros jesuítas*. –São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p.199.

As missões do interior se intensificaram, na Europa, no momento em que as ordens missionárias europeias que cruzavam o mundo para evangelizar na África, Ásia ou América, verificaram que a população rural ou mesmo de pequenas vilas dos países europeus possuíam níveis de conhecimentos da doutrina católica semelhantes aos “gentios” da América. Em 1553, Silvestro Landini enviou algumas cartas a Inácio nas quais relatou a situação dos habitantes da Córsega. Segundo o jesuíta, a condição da população era de decadência e corrupção da vida cristã elementar. Afirmou que a população vivia das blasfêmias às superstições, da ignorância aos ódios; a heresia estava longe ser o grande problema daquela região. O jesuíta identificou que a situação da população das aldeias e ilhas era ainda mais complexa, mas viu nessa gente que ele considerou ignorante, pobre e violenta a possibilidade de revitalização da Igreja primitiva, caracterizada essencialmente pelo fervor e pela comunhão.⁴

O exemplo de Silvestro se enquadrou em um movimento maior que foi a constatação do “exótico interior” pela Igreja e pelas ordens religiosas, o que culminou com a expansão no processo de missionação no continente europeu. Portanto, esse foi momento em que ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, voltaram os seus olhares para dentro do próprio continente europeu e encontraram as denominadas “Índias de cá”.

José Pedro Paiva entende que as missões internas resultaram da percepção que algumas elites passaram a ter da ignorância das populações no que concernia à doutrina cristã entre os séculos XVI e XVII. Entretanto, a formação dessa consciência da elite teve sua formação iniciada três séculos atrás e acentuou-se em Quinhentos e decorreu da melhor preparação cultural e religiosa dos letrados, decorrente do enraizamento das correntes humanistas. Além disso, foi criado um fosso entre uma cultura cortesã/urbana, civilizada e o mundo rural, e também contribuiu para isso, o esforço de missionação que desde então se ia fazendo nos territórios ultramarinos. Neste cenário, as missões do interior constituíram-se em um importante instrumento para a proposta de homogeneização confessional católica⁵.

Federico Palomo explica que, na década de 1970, a produção historiográfica sobre o fenômeno missionário nos territórios europeu, ganhou intensidade; esse fato está relacionado

⁴ Cf., Adriano Proserpi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.539-541.

⁵ Cf., José Pedro Paiva, “As missões internas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Historia religiosa de Portugal*: vol. 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.239.

à própria renovação da historiografia sobre o catolicismo na época moderna, e nesse cenário, historiadores como Jean Delumeau e John Bossy tiveram destaque. Utilizando-se de propostas metodológicas desenvolvidas pela sociologia da religião, os trabalhos desses dois pesquisadores deram ênfase ao papel que a igreja católica teve na alteração das estruturas sociais do Antigo Regime. A renovação da historiografia do catolicismo possibilitou novas abordagens históricas nesse campo e também passou a dar mais atenção à questão da cultura religiosa e à presença na Igreja nas sociedades modernas.⁶

As missões do interior tornaram-se objeto de estudo nesse contexto de renovação da historiografia do catolicismo. Em 1980, Maria Gabriela Rienzo publicou um trabalho sobre a atividade missionária desenvolvida por algumas ordens religiosas no reino de Nápoles. Em 1982, Elisa Novi Chavarria apresentou um trabalho sobre missões rurais jesuíticas na Itália, a pesquisa centrou-se na perspectiva da aculturação da população rural pelos membros da Igreja da Contra-Reforma. Na década de 1990, alguns historiadores desenvolveram pesquisas relevantes sobre missões do interior como Bernard Dompnier em relação às missões desenvolvidas pela ordem dos capuchinhos.⁷ Louis Châtellier analisou as estratégias desenvolvidas pelos missionários, portadores de uma cultura letrada, para catequizar a população rural predominantemente analfabeta; o historiador demonstrou que os missionários tiveram que utilizar estratégias como o uso de imagens e performances teatrais para conseguir atingir aquela população.⁸

É fundamental ainda destacar a pesquisa de Adriano Prosperi que, em 1996, constatou que a concepção de missão foi transformada logo após as primeiras experiências, a missão que, antes, transmitia apenas os preceitos da religião católica, passou também a transportar para a população do Novo Mundo os modelos políticos e sociais ocidentais.⁹ Em relação ao mundo ibérico, Federico Palomo investigou as missões do interior realizadas pela Companhia de Jesus em Portugal nos séculos XVI e XVII e averiguou a função disciplinadora da ação missionária no período moderno.¹⁰ A abordagem apresentada por Federico Palomo em relação

⁶ Cf., Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. –Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia, 2003, p.21.

⁷ Ibid., p.21.

⁸ Cf., Louis Châtellier, *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno (séc.XVI-XIX)*. –Lisboa: Editora Estampa, 1995.

⁹ Cf., Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

¹⁰ Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. –Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia, 2003.

às missões do interior, em Portugal, orientará, em certa medida, esta dissertação. Federico Palomo também investigou as missões volantes desenvolvidas pelos jesuítas na América portuguesa e chamou a atenção para a sua semelhança com as missões do interior que ocorreram na Europa. Para o pesquisador, a simples menção da presença desse tipo de missionário no texto das constituições do arcebispado da Bahia evidencia a sua presença habitual nas periferias habitadas da sociedade colonial.¹¹

Esta pesquisa de mestrado é a continuação de algumas investigações realizadas no trabalho de conclusão do curso de graduação.¹² O objetivo do trabalho foi identificar o papel dos missionários jesuítas itinerantes na difusão dos preceitos cristãos na América Portuguesa entre os anos de 1699 a 1702; o recorte espacial foi amplo, uma vez que se analisaram missões nas capitanias da Bahia, São Paulo, Pernambuco e Ceará. Naquela oportunidade, o acesso a algumas cartas anuais escritas por missionários jesuítas permitiu a constatação de que, na América Portuguesa, foram realizadas missões semelhantes às missões do interior executadas no Velho Continente; missões que tinham um programa bem definido que previa pregação, catequese, penitência dos indivíduos considerados como pecadores, além de incentivar a algumas devoções, como a devoção a Maria.

As missões itinerantes tiveram um papel importante para a formação cristã da população não urbana da América Portuguesa, e mesmo após 1822, ou seja, quando o território transformou-se em uma nação independente, o Brasil, missionários católicos continuaram com as missões pelo interior do território. Cândido da Costa e Silva ressalta que as razões dessas missões no território europeu, era suprir a omissão negligente, a ausência de párocos em algumas regiões, a presença de párocos ignorantes em relação à doutrina católica, ou ainda, pouco aptos ao ministério, além de religiosos com condutas incompatíveis com a vida de um religioso.

No Concílio de Trento, já se reconheciam a necessidade desses “auxiliares temporários” para o território europeu.¹³ Causas semelhantes às verificadas na Europa estimularam a presença dessa instituição na América que além desses problemas, apresentava

¹¹ Federico Palomo. Como se fossem curas: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa. In: Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

¹² Antonildo Santos de Magalhães. *As missões jesuíticas pelo interior da América Portuguesa: redefinições e limites da prática missionária*. Trabalho de conclusão de curso. Cachoeira, Centro de Artes Humanidades e Letras, 2014.

¹³ Cf. Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.33.

gravames das circunstâncias locais. É fundamental destacar mais uma vez que o ideal de peregrinação está na essência da Companhia de Jesus, logo atuar de forma itinerante, na América, significou a continuação do seu método original de missão, uma vez que atuar nos aldeamentos, ou seja, evangelizar, em um local fixo, foi uma estratégia para enfrentar algumas dificuldades encontradas na América.¹⁴

Embora as pesquisas sobre as missões populares na Europa sejam referências, deve-se destacar as diferenças das missões realizadas no Velho Mundo e aquelas efetivadas na colônia americana. Lá, as missões destinaram-se a melhorar a condição espiritual do católico e, também, frear o avanço protestante que representava uma ameaça à Igreja católica - nesse caso tendia a insistir no aspecto mais penitencial.¹⁵ Aqui o auditório era outro, a preocupação com o protestantismo não estava totalmente afastada, mas os elementos antagônicos ao catolicismo, além daqueles que os colonos possuíam em sua constituição religiosa e moral, provinham do contato com os indígenas e os escravizados de origem africana. A tendência que prevaleceu foi a de um modelo catequético para os índios e os negros e o penitencial para os colonos. A persistência de uma população ignorante em relação aos preceitos da doutrina católica, a presença insuficiente do clero secular e o “inimigo comum do gênero humano” a combater foram aspectos comuns nos dois espaços e que ajudaram a formar a conjuntura que justificou aquele tipo de missão.

O recorte temporal desta pesquisa será o período entre os anos de 1702 a 1752. O início do século XVIII se deve ao princípio da administração de D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo ao qual a historiografia tem constantemente atribuído uma grande preocupação com a organização da Igreja na Bahia e no Brasil. Uma das prováveis causas das missões aos colonos teria sido a falta de párocos, portanto, a eleição de um momento em que a Igreja focou em sua organização parece interessante. Encerrar, em 1752, justifica-se primeiramente por que nesse ano foi realizada a última missão itinerante encontrada na documentação, e, também, por que a quinta década do Setecentos marca um período de instabilidade para a Companhia.

O governo de Sebastião José de Carvalho e Melo, ministro de D. José I, imprimiu sérias dificuldades para as ordens religiosas, destacadamente para os jesuítas. Representou

¹⁴ Cf., Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

¹⁵ Cf. José Andrés-Gallego e Manuel Morán, “O pregador”. In: Rosário Villari (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 139.

um período de mudanças significativas para a Companhia de Jesus que culminaram com a sua expulsão de todo Império Português. Quanto ao recorte espacial, este não será delimitado de forma ortodoxa, pois em vários momentos tratar-se-á de missões itinerantes, ou seja, a atuação de um missionário em vários locais, nesses casos sempre que possível será indicado o local e a data, mas de forma geral o espaço é o do arcebispado da Bahia.

Neste trabalho que tem por objetivo central analisar as missões do interior como estratégia da Igreja Católica para a assistência religiosa aos índios, negros e aos colonos na Bahia, na primeira metade do século XVIII, procurar-se-á observar, no primeiro capítulo, a conjuntura social, política e econômica em que se realizaram as missões. Para alcançar este fim, analisar-se-á o episódio protagonizado pelo irmão leigo franciscano Diogo da Conceição que, em 1738, enviou uma carta para o rei D. João V, na qual apresentou uma série de queixas sobre os missionários e recomendava o fim dos aldeamentos. As inquietações de Diogo da Conceição refletem as mudanças que ocorriam na América portuguesa, principalmente, os interesses em relação aos indígenas.

O segundo capítulo é dedicado à observação dos missionários jesuítas em ação. Buscar-se-á analisar o programa desenvolvido nas missões itinerantes, as pregações, a catequese, as confissões, os batismos, os casamentos e as ações destinadas a mediar conflitos entre os moradores. O objetivo é entender como os indivíduos reagiram a esse programa realizado pela Companhia de Jesus e o quanto estas ações foram importantes para o processo de disciplinamento da sociedade. O terceiro e último capítulo é destinado a analisar os problemas e os limites que os missionários encontraram para efetivar o seu projeto missionário na América Portuguesa. A Companhia atuou em uma sociedade complexa, pois a sua formação era bastante heterogênea, principalmente, quanto às referências culturais.

2 CAPÍTULO 1 - A IMAGEM CONSTRUÍDA PELOS PRELADOS DAS RELIGIÕES A PARTIR DA OFENSIVA CONTRA A REPRESENTAÇÃO DO IRMÃO DIOGO DA CONCEIÇÃO NO ANO DE 1738

Em 1738, o donato¹⁶ Diogo da Conceição enviou ao rei D. João V uma representação expondo-lhe algumas notícias que, de acordo com suas próprias palavras, havia adquirido durante os vários anos em que tinha viajado por toda América portuguesa, especialmente pelos sertões.¹⁷ Conceição observou que tinha ocorrido um aumento dos vassallos no estado do Brasil, tanto em número, quanto em qualidade de religião e costumes e o motivo de apresentar tais informações era conseguir com que o Rei fornecesse, assim como seus predecessores, os meios necessários para garantir o pasto espiritual a todos.¹⁸ Ele argumentou que o modelo adotado para os aldeamentos tinha sido suficiente até certo tempo, “isto he enquanto havia

¹⁶Termo usado pelos franciscanos para designar um irmão leigo.

¹⁷O termo sertão derivou da forma latina *desertus* que significa interior, coração das terras. Neste trabalho o vocábulo sertão será utilizado de acordo com as contribuições do geógrafo Fandel David Antonio Filho que afirma que a palavra era de uso corrente em Portugal desde a época das grandes navegações nos séculos XIII e XIV. Já, naquele tempo, o termo sertão tanto servia para designar uma região, uma área indefinida, um lugar ou um território qualquer, localizado longe do litoral, no interior ainda despovoado (entenda-se colonizado) ou mesmo desconhecido, não importando se ali houvesse ou não um deserto ou uma paisagem semiárida. Para Fadel foi esta a conotação que se firmou para o termo sertão, sendo “consagrada pelos usos e costumes, desde a época colonial até nossos dias, isto é, com o significado de ‘terras no interior do continente’, e que não eram, necessariamente, semiáridas ou áridas, mas sim despovoadas”. Cf. Fadel David Antonio Filho, *Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica)*. Fronteiras da Geografia. Revista Ciência Geográfica – Bauru – XV – Vol.XV – (1): Janeiro/dezembro – 2011, p. 86.

¹⁸Há indicações de que houve, de fato, uma alteração na demografia sertaneja na primeira metade do século XVIII, ainda que, não na proporção sugerida pelo donato. Atividades econômicas, como a criação de gado que teve início em 1549, exerceu papel importante na dispersão da população pelo interior do território. Frei Gervásio do Rosário, na tentativa de convencer ao Rei sobre a importância de se ter os índios aldeados, afirmou que “nas missoens, e nas aldeas os achão os donos das fazendas prompts para lhe conduzirem o gado para esta praça, e as mais deste estado, e para as Minas Gerais”. Cf. Parecer do prelado franciscano Gervazio do Rozario. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Doc. 106. f.2v. Embora a criação de gado tenha sido importante para a penetração dos conquistadores pelo interior da província, foi a procura por minas de ouro ou de prata o que mais estimulou esse processo. Geralmente, saindo de Salvador, vila de Porto Seguro ou de Ilhéus ocorreram algumas expedições ainda no século XVI, mas ganhou impulso a partir da segunda metade XVII. São desse período as entradas de Gabriel Soares da Silva e Belchior Dias Moréia. Apesar desses esforços do início da colonização, a exploração do ouro e do diamante na Bahia começou no período semelhante a outras regiões mineradoras, como foi o caso de Minas Gerais e Mato Grosso, portanto, entre o final do século XVII e princípio do XVIII. Se o ouro e a prata demoram um pouco mais para serem encontrados, já nas primeiras décadas do século XVII, teve-se notícia da descoberta da existência de salitre na Bahia. O historiador Sólon Natalício A. dos Santos afirma que Francisco Dias D’Ávila, sobrinho de Belchior Dias Moréia solicitou ao Rei o registro de uma mina de salitre em 1627. Levou algum tempo até que se comesçassem as primeiras investigações para analisar a viabilidade da exploração do minério. No governo de Afonso Furtado de Mendonça (1671-1675), são tomadas as primeiras medidas que foi o exame de algumas amostras de salitre. O resultado foi positivo, pois em 1679, o Conselho Ultramarino já trata das medidas que deveriam ser tomadas para a exploração. Foi constatada a necessidade de grandes investimentos, a criação de fábricas ou oficinas no mesmo sítio para separar o salitre. Contudo, a empresa foi apenas iniciada na década de 90 do século XVII, já no reinado de D. Pedro II¹⁸. Cf. Solon Natalício Araújo dos Santos. “A ocupação do sertão das Jacobinas”. In: Fabrício Lyrio Santos. *Os índios na História da Bahia*. –Cruz das Almas: EDUFRRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

menor numero de brancos naquele paiz”. Mas agora, dizia, necessita “de correção, e mudança proporcionada a cituação diversa, em que a matéria se acha”,¹⁹ sendo necessário que o rei promovesse mudanças a fim de evitar alguns absurdos que ocorriam com a continuação daquela antiga estratégia.

Mas antes de expor os ditos absurdos e a sua conseqüente repercussão na administração colonial, faz-se necessário apresentar alguns dados biográficos do reformador. O conde André de Melo e Castro afirmou que Diogo da Conceição era natural de Pernambuco e após a morte de sua esposa veio à Bahia onde serviu como terciário no Convento de São Francisco e depois passou para o Hospício dos barbadinhos de Nossa Senhora da Piedade. O vice-rei o classificou como sendo um homem intrometido e demasiadamente falador. Teria sido expulso pelos Barbadinhos por não cumprir as ordens encarregadas a ele, e não dar boa satisfação das esmolos recebidas. Após a expulsão, teria viajado para a região das minas e percorrido grande parte dos sertões no seu retorno, fato no qual ele se apegou para se intitular especialista daquela região²⁰.

Contudo, é importante lembrar que o juízo feito por Castro baseou-se nas informações dos prelados das religiões e estes, provavelmente, não estavam muito inclinados a oferecer uma imagem positiva em relação ao donato. Cabe ressaltar que existem alguns desencontros nas informações sobre a vida de Conceição apresentadas na documentação. No parecer escrito em 1738, pelo prior do Convento do Carmo da Bahia, frei Maurício do Sacramento, consta a informação que Diogo da Conceição era reinol e tinha vindo de Portugal para Salvador no início do século XVIII, o que difere dos dados fornecidos pelo vice-rei. Mas, o próprio Diogo da Conceição, informou a sua origem reinol em uma carta enviada a D. João V em 1745.²¹ O carmelita observou, ainda, que por sua incapacidade, os padres *barboneos* o afastaram do Hospício de Nossa Senhora da Piedade e enviaram-lhe para uma aldeia entre os anos de 1724-1726 e daquele local ele teria fugido para o Rio de Janeiro e, dali, retornou a Portugal.

Quanto à representação, esta foi fundamentada em cinco pontos, ou em cinco absurdos como preferiu o reformador, e suas respectivas conseqüências negativas para a Igreja católica e a monarquia portuguesa. Naquela que muito se aproximou de uma peça acusatória, os missionários das religiões e seus aldeamentos foram indicados como os grandes responsáveis

¹⁹Trecho da representação feita pelo irmão Diogo da Conceição ao Rei de Portugal. F.1.

²⁰ Carta do Vice-Rei do Brasil ao Rei de Portugal informando sobre a representação de Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial - Ordens Régias. Doc. 103, f.1.

²¹ Ofício sobre a representação do frei Diogo da Conceição na qual expressa a necessidade que havia nos sertões do Brasil de um maior número de igrejas e a respeito das missões indígenas. AHU- Baía, cx. 12, doc. 27. AHU_ACL_CU_005, Cx. 15, D. 1268.

por uma série de questões tidas como problemáticas para o sucesso da colonização. Por sua vez a solução sugerida foi que os aldeamentos fossem transformados em paróquias e os missionários recolhidos aos seus conventos. Ao tomar conhecimento da representação, D. João V ordenou ao governador geral do estado do Brasil que convocasse a Junta das missões e os prelados das religiões que tinham missões na capitania da Bahia para que oferecessem seus respectivos pareceres.

A Junta das missões era um órgão de caráter consultivo que tinha como principal função auxiliar a administração portuguesa nas questões ligadas a propagação da Fé em seus domínios ultramarinos. Quando precisavam decidir sobre algum tema mais complexo que envolvia as missões do reino ou do império, o rei e seus administradores faziam consulta às Juntas das missões para que estas oferecessem o seu parecer, que era apresentado de forma escrita e baseado em argumentos técnicos. Esse tipo de procedimento administrativo contribuía para uma gestão mais eficiente dos negócios públicos, pois quando era preciso deliberar sobre alguma questão, tinha-se à disposição a avaliação de um conjunto de especialistas nos temas envolvidos, fato que contribuía para a diminuição das chances de que fossem tomadas decisões equivocadas.

Foi na perspectiva de auxiliar as demandas da governança que D. João IV instituiu a Junta das Missões, por compreender que a propagação da Fé era um meio eficiente para manter os domínios portugueses. Em 1655, foi criada, em Portugal, a Junta Geral das Missões, também denominada Junta dos Missionários ou Junta da Propagação da Fé, alguns anos depois foram criadas as Juntas das missões no ultramar, subordinadas à Junta Geral. Assim, foram instituídas Juntas das missões em Goa, 1681, em Angola no ano de 1690 e na América portuguesa foram criadas nos respectivos locais e datas, no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1682), na Bahia (1688), em Pernambuco (1692) e no Rio de Janeiro (1693).²²

A historiadora Márcia Eliane Alves de Souza Mello explica que as Juntas das missões ultramarinas tinham várias atribuições e competências destinadas a colaborar com a sua função primordial que era a propagação da fé e a salvação das almas. Desta forma, cabia-lhes promover os meios mais adequados ao seu desígnio, além de corrigir irregularidades e possíveis descuidos nessa matéria. Além disso, era seu papel assegurar que os missionários enviados estivessem aptos ao trabalho. Assim, era atribuição das Juntas ultramarinas: analisar

²² Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p.60.

o perfil dos religiosos que os Superiores das ordens religiosas encaminhavam para as missões a seu encargo. Com o objetivo de assegurar a boa qualidade dos missionários enviados às missões foram expedidas algumas ordens régias, como a dirigida ao governador do Brasil em 1702, na qual foi determinado que não pudessem ir clérigos às missões sem que antes fossem examinados pela Junta das missões.²³

Além disso, era da competência das Juntas Ultramarinas: assegurar que os missionários estivessem atuando para o aumento da cristandade nos seus distritos, trabalhando com zelo e cuidado nas missões a eles encarregadas; observar a dedicação dos Superiores das religiões e se havia entre eles havia quem descuidasse das suas funções; arbitrar a divisão dos distritos das missões entre as religiões; zelar para que, se houvesse necessidade de algum apoio material para o sucesso da evangelização, esse fosse solicitado ao reino, responsabilizando-se pela divisão dos recursos; arbitrar em relação às cômputas destinadas aos missionários. Contudo, Mello observa que mesmo sendo as Juntas o espaço indicado para analisar todos os assuntos relativos às missões, havia algumas questões que eram de responsabilidade das ordens religiosas e, portanto, estavam fora da sua jurisdição. Por exemplo, se a Junta percebesse que havia falta de missionário em uma região e disponibilidade em outra, esta não poderia fazer a transferência do missionário, mas solicitar ao provincial da respectiva ordem²⁴.

Mello compreende que as Juntas das Missões locais tiveram grande relevância na política indigenista desenvolvida pelo Estado português, uma vez que estava enquadrada na estratégia de submissão dos povos indígenas, atuando nas operações de regulação de cativo, julgamento e distribuição de mão-de-obra dos índios. Em relação aos índios, as Juntas emitiam parecer sobre vários assuntos, como os meios mais adequados para realizar o descimento para os aldeamentos dos missionários; o exame da legitimidade dos cativos; os argumentos das propostas de guerras ofensivas ou defensivas. Além disso as Juntas estavam incumbidas de apreciar como instância final as apelações das causas de liberdade, avaliar a conveniência de se agregarem os índios de uma aldeia com outra, arbitrar sobre os “resgates” feitos por tropas específicas.

Na composição das Juntas Ultramarinas, procurou-se garantir a participação dos vários núcleos de poder que atuavam na administração colonial. Assim, a Carta Régia que

²³ Ibid., p.141.

²⁴ Cf., Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p.176-177.

determinou a criação da Junta das missões de Goa, em 1681, designou que naquela teriam assento: o Vice-rei, o Arcebispo, o presidente da Inquisição de Goa, o Vedor da Fazenda e o Secretário de Estado. Mas a composição das Juntas das outras possessões era um pouco diferente, devido à diferença dos cargos, por exemplo, não havia um Vice-rei em cada uma das conquistas. Assim, eram também integrantes das Juntas: os governadores, Bispos, (na falta deles, o Vigário Geral), o Ouvidor Geral e Provedores da Fazenda. A Junta das Missões da Bahia tinha uma composição diferente das demais Juntas Ultramarinas, sendo composta pelos seguintes integrantes: Governador Geral, Arcebispo, Prelados das Religiões, Deão da Sé, Chanceler da Relação, Procurador da Coroa, Procurador dos Índios e Secretário de Estado. O lugar que a Bahia ocupava dentro do Império português ajuda a compreender esse fato, pois sendo sede do governo geral do Brasil, possuía cargos administrativos que outras capitanias não tinham.

A origem das chamadas Juntas está conectada a uma série de modificações administrativas que Portugal conheceu, durante a época moderna. Algumas dessas mudanças ocorreram no começo do século XVI, mas foi, principalmente, após a união com a coroa espanhola nos séculos XVI e XVII, que essa reestruturação se intensificou. No conjunto de reformas, pode-se destacar na área da justiça, a transferência da Casa Cível para o Porto, com a denominação de Relação da Casa do Porto, permanecendo fixa em Lisboa a Casa da Suplicação, que antes tinha de acompanhar a Corte em suas itinerâncias²⁵. No sistema de finanças públicas, ocorreu a extinção dos cargos de vedores e foi instituído em seu lugar um conselho. No contexto de aperfeiçoamento institucional, o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens ganhou um novo estatuto em 1607. E ainda no contexto da união ibérica, destaca-se a publicação das Ordenações Filipinas (1603)²⁶.

Após a restauração, foi mantida boa parte dos organismos político-institucionais da administração central, como o Desembargo do Paço, o Conselho da Fazenda (1591) e a Mesa de Consciência e Ordens (1532). Carlos Marques Almeida observa que o novo soberano criou novos instrumentos de poder, como: o conselho de Guerra (1640), a Junta dos três Estados (1641-1642), e o Conselho Ultramarino (1642), pois os principais problemas enfrentados, após 1640, foram de ordem financeira, defesa nacional, relações internacionais e de ultramar,

²⁵Cf., Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p.51.

²⁶ António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques, *História de Portugal: do Renascimento às Revoluções Liberais*. 13ª ed., Lisboa: Ed. Presença, v. 2.p.114.

sendo que todos esses organismos foram importantes para a consolidação da independência²⁷. A diversificação e especialização assinaladas na administração central da Coroa portuguesa a partir de meados do século XVI, com a criação de vários tribunais superiores ou de Corte, inserem-se no modelo polissinodal de organização do poder observada na Península Ibérica na época moderna²⁸.

Retomando ao episódio de 1738, as ações dos missionários com os indígenas e os próprios religiosos estavam no centro do debate, e, como a intenção era justificar a extinção dos aldeamentos, os argumentos foram construídos com o intuito de desqualificá-los. Percebe-se que na representação não aparecem novidades quanto aos assuntos das queixas, pois naquela foram perpetradas acusações contra os religiosos para as quais a historiografia indica haver recorrência. O historiador José Eduardo Franco, ao analisar os questionamentos feitos por Diogo da Conceição em sua representação e os pareceres dos integrantes da Junta das missões deu enfoque às contendas por mão-de-obra indígena entre colonos e jesuítas e observou que tais episódios eram comuns e ajudaram a engendrar um sentimento antijesuítico mesmo antes do período pombalino. A partir da interpretação de Franco, é possível concluir que a representação escrita por Diogo da Conceição tinha uma finalidade semelhante ao da obra que foi escrita, em 1592, pelo colono Gabriel Soares de Souza e intitulada “*Capítulos que G. S. de Souza deu a Cristovão de Moura*”, sendo que este foi o primeiro libelo contra a Companhia de Jesus da história do Brasil²⁹.

Já os pareceres dos prelados das religiões e demais membros da Junta das Missões constituíram-se em verdadeiras peças de defesa, nas quais os pareceristas apresentaram elementos que tinham por objetivo desconstruir os ditos absurdos. Nota-se também, a tentativa de desabonar o autor da representação, apontando características tidas como negativas da biografia de Diogo da Conceição, ou seja, tentou associar eventuais improbidades do indivíduo à sua proposta. O ataque extremamente agressivo contra a proposta de Diogo da Conceição pretendia assegurar que aquela não possuísse qualquer possibilidade de êxito. As missões e os aldeamentos representavam o principal campo de atuação do clero regular na colônia. Assim, para cada dito absurdo foram construídos

²⁷ Carlos Marques Almeida, *História das Instituições*. Porto: Portucalense, 1998, v2, p.858.

²⁸ Cf., Márcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Fé e Império*: as juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p.53.

²⁹ José Eduardo Franco, *O mito dos jesuítas*: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006, p.161.

argumentos contrários a fim de demonstrar o equívoco daquele, e, conseqüentemente, a inviabilidade da proposta como um todo.

Analisar essa documentação permitirá que seja percebido o lugar e o papel que os missionários tinham ou acreditavam ter na sociedade colonial. Uma vez que os argumentos apresentados em seus respectivos pareceres tentam justificar a continuidade do trabalho missionário. Tentar identificar, por exemplo, possíveis compartilhamentos de experiências de métodos missionários. A origem da documentação é um ponto importante, pois ainda que esta tenha sido o resultado de pareceres produzidos individualmente por cada prelado ou pelos outros representantes da Junta, ela respondeu a uma mesma questão que é a missão, e é aí que reside a sua riqueza. Por um lado, é possível perceber a defesa individual de cada instituto e por outro se apreende como o corpo da Igreja missionária colocou-se a justificar a sua permanência na capitania da Bahia. Sopesar a advocacia empreendida em conjunto pelos religiosos de, praticamente, todos os institutos regulares que tinham missão na capitania, ajudará a expor as tensões presentes no campo missionário.

O estudo de caso, que é a opção utilizada para compor este capítulo, possibilitará que os pequenos indícios encontrados quando se reduz a escala de observação ajudem a perceber alguns fatos que uma investigação em escala ampliada não revelaria com tanta facilidade. Segundo Giovanni Levi, uma forma possível de interpretar um contexto social, é apreendê-lo como “um ponto de descoberta[...] em que um fato aparentemente anômalo ou insignificante assume significado, quando as incoerências ocultas de um sistema aparentemente unificado são reveladas”³⁰. Conceber este trabalho lançando olhares sobre outras congregações ajudará a ampliar o entendimento sobre a missão que os jesuítas assumiram na colônia, uma vez que a análise daquele episódio é fundamental para pensar em um contexto mais amplo sobre a Igreja missionária.

Mas qual foi o contexto social revelado pelos indícios da comunicação política? Em que reside a fundamentação argumentativa utilizada pelos missionários para justificar a continuidade das suas missões? De forma preliminar, pode-se dizer que, na primeira metade do século XVIII, ocorreram algumas mudanças na economia, na administração e na própria organização do arcebispado da Bahia que ajudam a entender as mudanças no contexto missionário na capitania da Bahia. Não obstante o caráter religioso, a defesa proporcionada

³⁰ Geovanni Levi, “Sobre a micro-História” in: Peter Burke (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p.155.

teve seu embasamento na apresentação de informações que tentaram reforçar a importância dos missionários para a política e a economia. Verdadeiros guardiões das posses ultramarinas, e conseqüentemente, uma das pilastras da monarquia portuguesa. Fato que indica uma plena consciência da função que tinham dentro da ordem colonial ou a aspiração de construir uma imagem que refletisse essa condição.

2.1 As leis, a experiência e as decisões dos monarcas precedentes

Para alcançar seu objetivo de destruir os aldeamentos indígenas e em seu lugar instituir paróquias que, também, atenderiam aos colonos, a representação feita por Diogo da Conceição trouxe no seu primeiro ponto uma crítica severa aos costumes dos aldeados. Alegou-se que os índios viviam em uma espécie de viveiro e, ainda assim, não abandonavam as superstições, feitiçarias, embriaguez, e outras coisas do mesmo gênero, em que se ocupavam nos seus congressos, onde não entrava justiça secular ou eclesiástica. Essa acusação foi a mais mordaz porque ela apontou para um possível mau desempenho da catequese que era a finalidade principal dos religiosos. Obviamente, não foi aleatório eger essa questão para iniciar a representação, dispor dessa maneira sugere que extinguir as missões não seria tão prejudicial, já que estas não faziam nem o básico que era cristianizar.

A estratégia adotada por Conceição em sua primeira queixa fez com que os prelados iniciassem suas justificações de forma consistente, tentando afastar qualquer chance daquelas ideias ganharem algum crédito. Antes mesmo de obtemperarem o dito absurdo, fizeram questão de lembrar a D. João V onde estava resguardado o direito de continuidade das missões e para esse fim, foram buscar subsídios na longa experiência histórica da missão católica na colônia brasileira. Apresentaram exemplos de tentativas semelhantes que não tinham sido exitosas e que tiveram suas consequências negativas e, principalmente, como os monarcas se posicionaram naquelas oportunidades.

Foi assim que o provincial jesuíta, Plácido Nunes, observou que a matéria sobre a qual ele dava o seu parecer naquele momento era “aquela mesma, sobre a qual foi muitas vezes conselhos do grande p.^{al} Antonio Vieyra, e he muito para notar, que sendo diversos os tempos e circunstancias, que davão motivo aquellas consultas, fosse a sua resolução sempre a mesma”³¹. Ele ofereceu, como exemplo, uma carta de Vieira enviada ao sereníssimo rei D. João IV, na qual o autor “diz que o meyo único de conservação dos indios para o aumento daquele Estado, e meyor serviço de Deus, e de sua Mag.^c, era reduzir todos os indios que se

³¹Parecer do provincial da Companhia de Jesus, Plácido Nunes, em resposta à representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 104, f.1.

decessem do sertão a aldeias debaixo da administração de alguã religião que v. Mag.^e, fosse servido”³². Lembrou, ainda, que Vieira estando no Colégio de Santo Antão, em 1678, foi consultado pelo Conselho Ultramarino sobre o mesmo assunto e deu parecer que a conservação dos índios dependia da manutenção das aldeias e da presença dos religiosos da Companhia ou de outras religiões.

Advertiu, ainda, que a introdução de novidades nas leis e costumes fundamentais das monarquias e governos, sempre levou a funestas consequências. O conhecimento adquirido ao longo do tempo foi apresentado como fundamental para o bom desempenho do trabalho, assim, considerou que os inacianos tinham totais condições para continuar a realizar tal tarefa, pois,

há cento e oitenta anos que as aldeias do Brasil forão administradas pelos religiosos na mesma forma em que hoje se conserva: e isto por repetidas leys dos monarcas portugueses, expedidas so a este fim por descargo de consciência, e o mesmo se observa na Nova Espanha.³³

Logo, concluiu que aquele era o melhor modelo, tão bom que em toda a América se achava o mesmo governo dos índios, pois aquele era fundado nas leis dos soberanos que as qualificavam com a experiência dos largos anos. Por fim, o provincial observou que era aquele padrão consagrado que se pretendia alterar, baseando-se apenas em suposto bom e louvável zelo, mas que na verdade era mau, uma vez que iria tirar os índios das suas casas, pátrias e aldeias nas quais por direito natural, divino e humano viviam pacificamente.

Com o mesmo intuito, Frei Mauricio do Sacramento, prelado carmelita, destacou que os aldeamentos eram utilizados desde o primeiro descobrimento até aquela data e que era a única prática observada para a conservação da cristandade dos índios. Pois, aquela tinha sido arbitrada e “confirmada por tantas leys, e ordens pontificias e regias, e verificada com as experiencias quotidianas de tantos varoens apostólicos cheyos de espirito e zelo do serviço de Deus N. Snor”, e do soberano”, e que, portanto, não seria correto “fazer agora cazo do novo arbitrio de hum homem leygo, ignorante e idiota em matéria de tanta importância”³⁴. Nesse caso, além de expor que as leis e a experiência fundamentavam a sua arguição em defesa das missões, o religioso tentou depreciar o autor da proposta, pois segundo ele, a indesejada tinha

³² Ibid., f.1.

³³ Ibid., f.1v.

³⁴ Documento firmado pelo frei Maurício do Sacramento sobre as missões. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 105, f. 2.

sido composta com “ornato de palavras vaos, feitas a sabor dos ouvidos por quem o quiz persuadir, ou pelo demonio que o instigou”.³⁵

Se um rei português tomasse alguma decisão que não respeitasse a base jurídica do estado, poderia comprometer, ainda que minimamente, a legitimidade da monarquia e do próprio rei. É óbvio que no episódio de 1738, mesmo depois de ter recebido o parecer contrário às aspirações de Diogo da Conceição, o rei poderia ter deliberado favoravelmente ao projeto, mas nesse caso haveria a tendência que alguma justificativa fosse apresentada, certamente indicando que havia algum interesse público a ser assegurado. Por haver tal possibilidade, os prelados se dispuseram a entrar nessa discussão de base jurídica e política, pois tinham ciência que as letras da lei não conferiam direito automático a nenhum indivíduo ou instituição. Assim, para assegurar os direitos sobre os aldeamentos, advogaram para que as leis que tinham sido estabelecidas, até aquela data, fossem respeitadas.

Frei Maurício do Sacramento lembrou que experiências anteriores não tinham obtido sucesso, pois, quando algumas aldeias foram transformadas em paróquias os padres que as assumiam ficavam por pouco tempo por “lhes não ser conveniente sem fregueses brancos”. Desamparados, os índios fugiram para os matos e precisou que os religiosos fossem buscá-los novamente, sobre esse assunto ele disse conhecer muitos exemplos. O presidente do cabido sede vacante e procurador dos índios, José Pereira de Matos, advertiu sobre um caso que corrobora a opinião de Sacramento. Segundo o procurador dos índios, Dom João V mandou erigir uma freguesia em Jeremoabo, no ano de 1718. Para cumprir sua ordem, o Arcebispo da Bahia pediu a igreja dos capuchos ao provincial que, prontamente, cedeu o templo. Após o missionário ter se recolhido ao seu convento “ficarão os índios sojeitos ao parocho, os quaes postos assim em sua liberdade, como quer este Donato, de tal sorte se dividirão pelos matos, excepto alguns velhos, e velhas, que já mais os ão de o parocho reduzir a sua antiga aldea, e mais que tudo ao gremio da Igreja”³⁶.

A análise feita em relação aos juízos expostos pelos religiosos em relação à primeira queixa demonstrou a coesão entre aqueles. É provável que a gravidade da situação tenha contribuído para isso, a ameaça não era a um instituto, mas contra todos. O já citado prelado jesuíta, mais combativo que os demais religiosos, expôs um raciocínio que deve ter colaborado para que o governador-geral e o rei fizessem intensas reflexões. Ele considerou

³⁵ Ibid., f.2.

³⁶ Parecer assinado pelo procurador dos índios da província da Bahia. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 107, f. 2v.

que a desgraça dos pobres índios decorria da interpretação equivocada do donato em considerar como particulares os delitos que eram comuns a todos. Pois, superstições, feitiçarias, e possessões existiam em todos os reinos e cidades cristãs, e quanto mais populosas eram as cidades, mais casos possuíam; além disso, mesmo com a presença de justiças seculares e eclesiásticas, naqueles lugares, os problemas não eram solucionados por que “quanto mais se castiga, mais resta ainda que castigar”.³⁷

Como exemplo, foi citado o reino de Portugal que era o menor de toda a Europa em extensão territorial e em número de vassalos e possuía três tribunais do Santo Ofício. O frei afirmou que mesmo apresentando tais condições, durante “os mais dos annos sobem listas de penitenciados por estes e outros delictos mais atrozes: e não cessão nem se acabam os delictos, porque estes só se podem acabar, se se acabar o mundo”³⁸. A estratégia adotada pretendia abrandar a acusação e para isso o religioso equiparou algumas práticas religiosas dos autóctones americanos às de outras pessoas em diversos reinos, inclusive em Portugal; os “vícios” estavam ligados à condição humana e não ao fato do indivíduo ser índio. Mas, essa postura não quis dizer que o religioso era, totalmente, tolerante e/ou simpático com aquelas manifestações culturais, ou mesmo, que ele não as condenava.

Logo depois que o missionário admitiu que os vícios eram inerentes à condição humana, percebeu que havia feito, em certa medida, a confirmação de que os aldeados continuavam a praticar seus antigos ritos. Para afastar essa, provável, interpretação do cenário das possibilidades, expressou que para “remedio pois destes delictos, no cazo que os houvesse, porque pella bondade de Deus e diligencia dos missionarios, nas aldeas se não acha já rastro da antiga gentildade”³⁹, a solução indicada não seria a melhor opção. Assim, ele quis chamar a atenção que apenas no campo da teoria é que se poderia fazer tal análise. O missionário foi bastante cuidadoso, tentando evitar que elementos do seu parecer pudessem fortalecer críticas feitas na representação.

Uma vez que foi averiguado como os diferentes religiosos se posicionaram em relação à primeira justificativa apresentada para a reforma, percebe-se que aqueles entendiam que o direito de continuidade das missões estava estabelecido nas leis régias e pontifícias, e também na tradição, pois, diversas decisões favoráveis ao modelo dos aldeamentos tinham sido

³⁷ Parecer do provincial da Companhia de Jesus, Plácido Nunes, em resposta à representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Doc. 104, f. 2.

³⁸ Ibid., f. 2.

³⁹ Ibid., f. 2.

tomadas por vários monarcas, ou seja, eles consideravam que um direito costumeiro os resguardavam. Além disso, deu-se um grande destaque à importância da experiência dos missionários das religiões, indicada como fundamental para o sucesso na relação com os índios.

2.2 Assegurar a utilização da mão-de-obra indígena pelos colonos

Ao expressar a segunda denúncia, o pretense reformador focalizou a atenção no potencial do trabalho indígena ao qual ele considerava que estava sendo subutilizado, pois os índios “se conservão em hum ócio quazi perpetuo contentandose unicamente com o que basta para o sustento do corpo, sem servirem de mayor proveito a Republica: de que se segue o [...]3º absurdo de andarem roubando os gados e roças dos brancos sem medo de serem castigados porque tem as aldeyas o seu asilo”.⁴⁰ O final do dito segundo absurdo introduziu a terceira reclamação, o autor fez o encadeamento dos argumentos por considerar que os roubos dos gados e das roças decorriam do fato de os indígenas viverem em um quase estado de ócio, ou seja, essas duas queixas se complementavam.

Note-se que a arguição estava assentada no assunto do uso da mão-de-obra indígena. Tanto os colonos para desenvolver suas atividades econômicas quanto as autoridades civis para a utilização nos serviços régios tinham grande interesse na exploração da força de trabalho indígena. O historiador Fabrício Lyrio Santos observa que a partir da instituição dos aldeamentos que resultou em um maior controle dos missionários sobre índios, ocorreu o aumento das tensões entre os religiosos e os diversos agentes coloniais. Ainda de acordo com o historiador, coube aos monarcas D. João III, D. Sebastião, Felipe II e os outros, sucessivamente, elaborarem uma política indígena e missionária capazes de atender aos interesses da colonização e da catequese⁴¹.

A respeito do segundo argumento da representação, o prior do Mosteiro de São Bento respondeu ao Rei que de fato os indígenas eram inclinados ao ócio, inimigos do trabalho e que se contentavam somente com o necessário para o sustento cotidiano, mas que os aldeados eram diferentes, uma vez que “debaixo do dominio dos seus capitaens, e direção dos seus missionários perdem muita parte do ocio, a que sua natureza, e criação a inclina”.⁴² O frei não

⁴⁰ Representação feita pelo irmão Diogo da Conceição ao Rei de Portugal. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. F. 1.

⁴¹ Cf. Fabrício Lyrio Santos, *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. – Cruz das Almas: EDUFRB, 2014.

⁴² Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Doc. 111, f. 2. Obs: Na ementa deste documento consta que esta carta foi assinada pelo prior do Mosteiro

negou as acusações, pelo contrário, ratificou-as, mas partiu daí para construir a defesa dos aldeamentos, pois, segundo ele, eram nestes que se conseguia inibir a inclinação natural e de criação dos índios para a inatividade. Note-se que, embora o autor da representação e o prior estivessem defendendo posições divergentes, eles partilhavam de uma mesma visão sobre a índole indígena em relação à disposição para o trabalho.

Certamente, os indígenas e os agentes da colonização possuíam grandes diferenças de expectativas em relação ao trabalho. A visão dos agentes da conquista estava repousada nas concepções das sociedades capitalistas, mas quais é fundamental a produção de excedente. É o que se produz além do necessário para a subsistência que pode efetivamente ser comercializado. Sem contar que o colono partia da lógica de uma sociedade que cada vez mais utilizava a força de trabalho para produzir artigos que geravam lucro e não mais apenas o necessário para a manutenção da vida. Além disso, o que norteava a crítica do colonizador era a percepção de que a dita falta de aptidão indígena para o trabalho impedia que o sistema colonial cumprisse plenamente a sua função que era a canalização de recursos para a metrópole.

Do outro lado, estavam as comunidades indígenas que tinham como principal preocupação suprir as necessidades de seus membros, no máximo, produzirem algo para ser trocado por outros produtos, mas sempre respeitando a lógica de atender ao sustento. Por exemplo, o Donato não se questionava sobre o sentido para uma comunidade indígena em acumular uma grande quantidade de pescado, fruto ou madeira. Tirar os frutos de uma planta além da quantidade necessária ao consumo poderia significar a falta daquele alimento nos próximos dias. Entretanto, é importante advertir que explorar o necessário para a subsistência não significa uso sustentável dos recursos naturais, como é defendido por uma parcela significativa da sociedade contemporânea. No caso dos índios, o que comumente se verificava e/ou verifica é a exploração dos recursos naturais de uma área até o seu limite e, após a exaustão de uma área, mudava e/ou muda para outra onde havia e/ou há a disponibilidades de recursos. Logo, o trabalho com vista a explorar excessivamente determinado recurso poderia implicar em sérias alterações que, eventualmente, colocaria até a segurança alimentar da comunidade em risco.

de São Pedro, mas ao lê-lo não encontramos nenhuma referência que justifique tal afirmação. Consideramos que, provavelmente, houve um equívoco do funcionário que escreveu a ementa, uma vez que a carta foi redigida no Mosteiro de São Bento da cidade da Bahia e assinada pelo frei que era prior e presidente daquele mosteiro.

Retomando a diferenciação feita pelo prior entre os índios que se encontravam aos cuidados dos missionários e aqueles que viviam longe dos olhos dos religiosos, mereceu destaque as atividades atribuídas aos primeiros. De acordo com o beneditino esta era uma verdade tão notória que todos sabiam que nas aldeias bem governadas, pelo menos naquelas que ele tinha notícia, os missionários e capitães-mores faziam todos os índios trabalhar “a huns mandadoos fazer lenhas para os engenhos, e fabricas dos asucares, pagandolhes o seu trabalho com estipendio licito, como heuzo: a outros ocupandoos em fazer contas de coquilho, e outras manufacturas”.⁴³ Destacou também que outros índios exerciam ofícios como o de carpinteiros, de tal sorte que todos adquiriam o sustento para subsistência e serviam de utilidade e proveito da República.

O prelado continuou e fez uma única ressalva, poderia existir algum índio vivendo no ócio nas aldeias muito remotas e despovoadas, “porem athela os ocupão em outros exercícios uteis aos vassalos brancos de V. Mag.^{de}, como são comboyar gados e bestas, não só para as povoações de beira-mar, senão também para os certõens”⁴⁴, e minas de ouro. O religioso seguiu afirmando que suposto aquela espécie de gente fosse inclinada ao ócio e à vida poltrona, nos aldeamentos era diferente. Percebe-se que destacar os ofícios desenvolvidos pelos índios foi uma forma de valorizar os religiosos, afinal, os missionários só consideravam que aqueles eram úteis quando por eles tutelados.

Ainda é importante ficar atento para a estratégia presente na defesa apresentada pelo religioso, pois mesmo quando aquele se dispôs a considerar a possibilidade da queixa estar correta, tratou-se apenas de sua engenhosa retórica para rebater as acusações. Assim, ponderou o beneditino,

mas dado que fosse certo este absurdo [o ócio contínuo no qual viviam os indígenas], que eficácia frutuosa pode ter o remédio arbitrado? Desfazeremse as aldeas? Ai teriamos então esta especie de gente sempre volante, verdadeiramente ocioza, totalmente inútil, e sem proveito para a Republica, e mais vassalos de V.Mag.^{de}.⁴⁵

⁴³Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 111, f. 2 v.

⁴⁴Ibid., f. 2.

⁴⁵Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 111, f. 3.

O que, inicialmente, pareceu ser uma dúvida do prelado em relação à justiça das reclamações, foi, no final, uma tentativa de demonstrar que se o Rei acatasse tais reivindicações como justas, estaria cometendo um sério erro com amplos resultados negativos. Observe-se que para retirar a validade das queixas, o beneditino afirma que uma das soluções oferecidas por Conceição para os ditos problemas seria, na realidade, a origem de tais inconveniências.

Respondendo às questões antecedentes, frei Gervazio do Rozario, guardião do Convento de São Francisco da Bahia, deu parecer semelhante ao beneditino. Primeiro, ele questionou se “destruidas as missoens, e divididas os índios ham de mudar de natureza, e condição para serem mais diligentes, e cuidadosos no trabalho, não tendo quem os obrigue?”⁴⁶ Ele considerou que se o problema era o ócio e a satisfação do indígena com apenas o necessário para o sustento tais mudanças não atenderiam aos objetivos da proposta, pois mesmo quando obrigados e incitados pelos missionários aqueles eram ociosos e negligentes. Observou também que haveria muito mais roubos e destroços, e que Deus assegurasse que estes “se estendessem sô aos índios [...] porque muitas vezes os mesmos pastores comem, e vendem os gados de seus donos, e ao tomar das contas imputão a sua malícia aos índios”⁴⁷.

O Franciscano destacou, ainda, que não eram apenas “os índios os ociozos, que muitos há, que nem para se sustentarem querem trabalhar, e antes se acomodão a pedir por lhe ser menos custozo, e se lhes chamarem ociozos, ham de se escandalizar, e tratão aos índios de ociozos”.⁴⁸ O frade exerceu a defesa, às vezes de forma mais delicada, chamando a atenção para a importância do missionário junto aos índios, e em outros momentos, tendo uma postura mais aguerrida, articulando ataques contra os colonos. O ataque proferido por ele colaborou com a defesa, pois, ao nivelar as condutas “criminosas” dos índios às dos demais habitantes da região ele acabou amenizando-as. Não obstante, a representação tenha sido escrita por apenas um indivíduo, verifica-se que o religioso tentou desqualificar outros integrantes da sociedade, o que pode sugerir que ele a interpretava como portadora do desejo de muitos.

Replicou, também, a afirmação que os aldeados não tinham proveito nem utilidade para a República. Para ele, tal alegação seria verdadeira se o projeto fosse executado, mas, até então, não era condizente “porque nas missoens estão juntos e promptos para hirem fazer as

⁴⁶Documento assinado pelo frei Francisco da Conceição em resposta a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 110, f.2.

⁴⁷Ibid., f.2.

⁴⁸Ibid., f.2.

conquistas, e as entradas ao gentio bravo, e impedirlhes as invazoens, quando forem mandados”⁴⁹. Os donos das fazendas conseguiam, com facilidade, índios para conduzirem os gados para Salvador, para as Minas Gerais e demais praças do estado do Brasil, e também nas missões aqueles estavam disponíveis para serem empregados no beneficiamento de terras usadas para as lavouras, ou para produzirem lenhas para os engenhos. Interessante notar que, nesta passagem, ele se refere não apenas aos índios dos sertões, mas também aos do litoral, daí a lembrança da pecuária e da produção açucareira.

Quando analisado o posicionamento dos dois religiosos em relação aos segundo e terceiro pontos da representação, torna-se evidente que eles os interpretaram como sendo uma ameaça ao projeto missionário e foi por esse motivo que optaram por enfatizar os benefícios da presença das religiões naquele campo. Mesmo pertencendo a ordens diferentes, a estratégia e os argumentos expostos por aqueles dois regulares indicam o compartilhamento de uma concepção de missão que tinham finalidades espirituais e terrenas. O antropólogo Luiz Felipe Baêta Neves observou que “a missão é um tipo de abertura significativa que representa a reafirmação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos, sociais”⁵⁰. Parece que na colônia brasileira, os missionários entendiam que tinham realizado mais que uma simples entrada na dimensão social e profana, eles ajudavam a sustentá-la.

⁴⁹ Ibid., f.2.

⁵⁰ Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p.27.

2.3 Sobre as liberdades dos índios

Outro tema que mereceu a atenção de Diogo da Conceição foi o dos limites impostos pelos missionários às liberdades indígenas. Assim, no seu quarto e último absurdo ele protestou que o fato dos índios aldeados viverem em “huã espécie de prezidio, ou prisão são cauza de que os gentios abominem o serem avassalados, por que sendo criados com toda liberdade, não podem sofrer hua sogeição que reconhecem como cativoiro”.⁵¹ Além disso, o donato continuou a fazer suas críticas e disse que os indígenas desenvolviam um ódio profundo em relação aos colonos que tentavam dominá-los, pois “entendem que vem para hua prisão depois de despojados do domínio das suas terras”. A intenção era convencer ao rei de que além dos outros inconvenientes, já apresentados, a experiência dos aldeamentos gerava uma espécie de resistência por parte dos índios contra a dominação dos colonos.

Primeiro, destacou uma incompatibilidade entre o estilo de vida em que os índios eram criados, no qual predominava a liberdade, e a maneira como viviam nos aldeamentos, descrito como prisão e, portanto, sem liberdade; segundo, mostrou os danos que aquele fato impunha à relação entre nativos e colonos. O autor fez questão de justificar que as ações movidas tinham bases espirituais, mas, foi um aspecto, fundamentalmente, material, a captação da mão-de-obra, que apareceu insistentemente em suas queixas. Logo, percebe-se que, mais uma vez, a questão central era o uso da força de trabalho dos nativos e não as condições de vida dos aldeados; o que estava em debate não era se aquelas eram boas ou más, mas o quanto elas atrapalhavam os interesses coloniais. A constância com a qual esse tema apareceu entre os ditos absurdos indica a natureza da proposta.

Para seguir o modelo adotado até aqui, apresentar-se-á a avaliação dos prelados. O prior do Mosteiro de São Bento considerou que a afirmação do reformador de que os índios aldeados viviam em uma espécie de presídio estava equivocada, “porque a sugeição, que nellas tem a missionários, não he como a de escravos para seus senhores, senão como a dos parochianos para com seus parochos, e a de discipulos para com seus mestres”,⁵² mas que em relação aos gentios com os quais o terciário mantinha comunicação ele não duvidava que

⁵¹ Representação feita pelo irmão Donato Diogo da Conceição ao rei de Portugal solicitando reforma das missões. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 108. F. 1v.

⁵² Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 111, f. 3v.

fosse verdade. Segundo o religioso, aqueles tinham amor às aldeias em que residiam, pois ali os pais geravam os seus filhos, e os filhos ali eram criados, de tal modo que todos as reconheciam como pátria e por aquela razão ajudavam aos vassallos do Rei. Avaliou ser possível que os gentios tivessem um ódio profundo aos brancos, mas nesse caso o motivo seria o fato daqueles possuírem uma natureza indômita, brutal e com tendência à infidelidade.

O capuchinho Frei Francisco de São João alegou que os aldeados, por serem rudes, eram incapazes de se governarem, e que se os missionários fossem afastados “ficarão logo ladroens vadios com muita inquietação dos brancos, e em pouco tempo esquecidos dos misterios da nossa santa fé catholica”.⁵³ A partir dos argumentos apresentados por ambos é lícito inferir que eles concebiam que os indígenas precisavam ser tutelados e cabia à figura do missionário fazer esse trabalho, protegê-los contra os inimigos externos e contra si. O frade menor disse que concordava com a ideia de ter seus religiosos nos conventos, atuando apenas através de missões volantes, pois de fato, muitas inquietações e contendas que ocorriam nos seus aldeamentos seriam evitadas, mas que apesar de todos os sacrifícios eles deviam permanecer para o melhor serviço de Deus e de Sua Majestade. Note-se que a defesa foi, também, uma forma de propaganda, pois ao declarar que desejava a continuação do trabalho pastoral que de acordo com sua afirmação causavam-lhes tantas desventuras pretendeu demonstrar a renúncia de qualquer outro interesse que não os da própria missão.

É importante ressaltar que os prelados, diferente do reformador, trataram não apenas da liberdade física dos indígenas, mas também, ou principalmente, da liberdade de consciência. As restrições impostas à primeira tinham, dentre outros objetivos, a intenção de impedir que a segunda existisse, portanto, para subjugar as mentes dominavam-se os corpos. Os aldeamentos cumpriam essa finalidade, uma vez que mantinham os indígenas em um espaço delimitado onde os missionários podiam vigiar as condutas morais, além de ensiná-los e puni-los quando achavam ser necessário. Essa preocupação em realizar um monitoramento permanente dos índios por parte dos religiosos ocorreu no momento em que foi percebido que se, por um lado, uma parte dos nativos não oferecia muita resistência à catequese, por outro lado, também não abandonava os elementos de sua antiga cultura.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro fez uma análise sobre essa suposta inconstância do indígena em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”.

⁵³ Documento assinado pelo frei Francisco da Conceição em resposta a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 110, f.1.

O título do estudo traz uma metáfora usada pelo Padre Antônio Vieira para representar as diferenças entre as índoles do índio e do branco. Na metáfora o mármore representava o homem branco, difícil de ser moldado, mas, uma vez realizada a transformação não mudava facilmente, e a murta simbolizava o indígena, que era modelado com facilidade e mais fácil ainda poderia ser modificado, ganhando novas formas ou voltando a sua forma anterior. Segundo o antropólogo, os padres observaram que a origem desse problema não estaria no entendimento que era ágil e agudo, mas em duas potências da alma: a memória e a vontade, fraca e remissa. Para Viveiros de Castro a questão da inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Passou a “ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável”.⁵⁴

A partir da leitura do texto de Viveiros de Castro é possível afirmar que a conclusão a que os missionários chegaram de que os índios eram inconstantes resultou da incapacidade daqueles em perceber a diferença entre as duas sociedades. Para o tupi era perfeitamente compatível incorporar elementos que lhes fossem interessantes de uma nova cultura sem precisar abandonar a anterior, apropriando-se do que fosse útil e, quando necessário, era feita uma ressignificação para que o novo elemento se ajustasse à sua estrutura sociocultural; já para o missionário, monoteísta, era inconcebível, por exemplo, tornar-se cristão e continuar tendo a crença em outras divindades. Em parte, foi essa incapacidade de perceber as especificidades da cultura do outro que levou o missionário a classificar o indígena como um ser inconstante, incapaz de preservar o que foi ensinado.

Desta forma, torna-se evidente que pensar em liberdade, no período colonial brasileiro, obriga-nos necessariamente a observar um pouco além dos controles exercidos sobre os corpos dos sujeitos. A advocacia empreendida pelos prelados aponta para sua própria estrutura de controle ideológico na qual o poder sobre os corpos era apenas uma tênue expressão. A força essencial do missionário residia na sua capacidade de influenciar as mentes dos indivíduos através do ensino da doutrina católica, mas é claro que os métodos eram complementares. O ensinamento interiorizado repercutiu em um maior comedimento do sujeito para com o seu próprio corpo, por exemplo, a adoção do uso de roupas era a exteriorização daquilo que se tinha interiorizado; assim como o controle físico expresso

⁵⁴ Eduardo Batalha Viveiros de Castro, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 187.

através dos aldeamentos contribuiu para que os índios assumissem o modelo de vida sedentária.

2.4 Os melhores pastores para um rebanho disperso

Quando exibiu os quatro absurdos, Diogo da Conceição quis indicar a falência total dos aldeamentos e diante daquela situação considerada como preocupante, sugeriu ao Rei D. João V um remédio, ou seja, uma medida corretiva. Assim, proferiu: “consiste este remedio em mandar V. Mag^e., extinguir os aldeamentos, e ordenar que de vinte, em vinte legoas de distancia, ou na que V. Mag^e. for servido pelas partes aonde houver curraes, roças e fazendas de brancos, se fabriquem igrejas competentes ao estado da terra”⁵⁵. A fim de minimizar as despesas, as igrejas já existentes nas aldeias deveriam ser aproveitadas e só seriam feitas novas construções nos lugares mais afastados e, nesses casos, os custos ficariam sob a responsabilidade dos habitantes.

Curas, vigários ou coadjutores deveriam assistir nas igrejas a fim de ofertar todos os sacramentos aos povos e o custo para a subsistência daqueles ministros poderia ser tirado do valor que era pago aos missionários até aquele momento. Tal medida, além de ser apontada como o remédio para os problemas citados, anteriormente, promoveria outra conveniência, pois levaria ao fim as contendas que trazia inquietações com os povos, bispos e governadores. O recolhimento dos religiosos para viverem debaixo dos seus estatutos evitaria muitas relaxações as quais os missionários estavam expostos por viverem fora dele “governando familias secullares, e em grande numero, que ajuntandose todos os dias excedem a vigilância de quem os deve governar, doutrinar, e corrigir, omitindose aqui a fallar dos prejuizos ocultos que tambem se evitarão”⁵⁶.

O juízo feito pelo reformador em relação a uma presença da Igreja católica aquém da necessária no interior da província da Bahia, no século XVIII, é adequado, ainda que uma análise cuidadosa dos dados fornecidos seja necessária. Em 1745, sete anos depois da representação que causou toda a agitação dos prelados das religiões e dos membros da Junta, o donato voltou a fazer semelhante proposta, fato que aponta para o insucesso na tentativa anterior, bem como a perseverança do autor. Através da nova carta, lembrou que o próprio D. João V. tinha criado dezoito vigararias no distrito da Bahia há trinta anos, mas, as alterações

⁵⁵ Representação feita por donado Diogo da Conceição ao Rei D. João V. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc.108, f.2.

⁵⁶ Ibid., f.2.

não supriram as necessidades de todos os seus sertões e esse era o motivo dos vassallos do Rei continuarem padecendo. De acordo com as informações prestadas, não eram apenas os sertões baianos que sofriam desse problema, mas também, outros sertões que tinham freguesias que possuíam, entre si, mais de cem léguas. Por esse motivo, pedia vigários, curas, ou coadjutores para oferecer o pasto espiritual aos índios e aos portugueses.⁵⁷

A ampliação do número de vigararias a que Conceição se referiu está ligada ao trabalho do arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722) que, no início do século XVIII, atuou de maneira intensa para melhorar a presença da Igreja na Bahia, inclusive no seu interior. Em 1712, o arcebispo expõe ao rei alguns aspectos da província, o grande tamanho, as dificuldades de acesso, situações que dificultavam o trabalho dos religiosos, diante dessa situação, solicitou ao rei a criação de novas paróquias. Assim, em 11 de abril de 1718, D. João V autorizou a criação de vinte novas paróquias.⁵⁸ Em função do padroado, o dízimo era arrecadado pela Coroa que, por sua vez, era reponsável pela criação e manutenção das paróquias. Muitas vezes, a dificuldade para a criação de novas paróquias estava ligada ao custo de sua manutenção, pois o dinheiro gasto com a construção, pagamento das côngruas, dentre outras despesas, eram de responsabilidade régia, embora, a população, quase sempre, colaborasse com parte das despesas.

O referido documento encontra-se anexado à resposta dada, em 1747, pelo vice-rei, André de Melo e Castro, ao rei D. João V, que solicitou, em 1746, o seu parecer sobre a representação de Diogo da Conceição. Na carta de 1747, o 4º conde das Galveas lembrou ao Rei que já tinha oferecido resposta para a mesma questão e por considerar que os prelados não tinham mudado “os primeiros sentimentos e pareceres em que assentarão, he certo que dirão o mesmo, que já dicerão”⁵⁹, concluiu que não havia necessidade de convocá-los novamente. O governador-geral entendeu ser necessário apenas informar sobre os pareceres dados pelos prelados e pelos membros da Junta em 1738 e que o Rei tomasse a melhor decisão.

No documento da Junta das missões, o conde André de Melo e Castro relatou, em 1738, que o cabido não se descuidava em mandar missionários, e que as religiões, dentro das

⁵⁷ Carta do irmão Diogo da Conceição enviada ao rei D. João V. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol. 44. Doc. 3B. OBS: O referido documento encontra-se anexado a uma carta enviada pelo D. João V ao V. Rei do Estado do Brasil em 1747. Livro vol. 44. Doc. 3B.

⁵⁸ Cf. Cândido da Costa e Silva, *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA, 2000, p.57

⁵⁹ Carta do Vice-Rei do Brasil ao Rei de Portugal informando sobre a representação de Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 3 A, f.1.

suas possibilidades, colaboravam para garantir a oferta do culto divino, “porem hê tal a vastidão e largueza destes certoens, que todos seriam poucos ainda que fossem muitos mais”⁶⁰. Diante da escassez de ministros, os capelães que viviam nas fazendas de gado que algumas pessoas tinham no mesmo sertão assumiam a responsabilidade de administrar os sacramentos aos habitantes daquelas paragens. Tratou-se, claramente, de uma adaptação do clero e do crente às condições disponíveis para ser cristão naquele contexto baiano.

O procurador dos índios, José Pereira de Matos, afirmou que um dos grandes “favores que recebem os moradores do certão, circunvizinhos das aldeas, he o bem que gozão suas almas dos missionários, que nellas assistem a que recorrem nas suas mayores afliçoens, e necessidades espirituas, e de que são socorridos com muita caridade e amor”⁶¹. No contexto de fortalecimento da estrutura eclesial no interior da Bahia setecentista, os capelães de fazendas, e principalmente, os missionários das aldeias podem ser comparados aos soldados que vão na linha de frente em uma guerra: por chegarem primeiro, eram obrigados a avaliar a situação e tomar as medidas mais urgentes.

Mas, deve-se avaliar que diferente do soldado, a atuação dos evangelistas que, em tese, também seria provisória, acabou sendo uma atividade desempenhada por longos períodos, o que pode ter contribuído para que os missionários consolidassem a percepção que eram os ministros mais adequados para oferecer os bens de salvação aos colonos. Os argumentos contrários à sugestão de que fossem instituídas paróquias com distância de 20 léguas entre cada uma delas, corroboram para esta interpretação. O prelado franciscano respondeu ao Rei que não tinha notícia sobre a falta de ministros eclesiásticos no sertão, pois os arcebispos sempre cuidarão em dar às suas ovelhas o pasto espiritual e para isso disponibilizavam padres ou outros ministros competentes.

Contudo, logo em seguida, ponderou que não obstante todo o cuidado e desvelo do arcebispo, alguns moradores experimentavam o inconveniente alegado. Mas, o remédio indicado só seria adequado se fosse construída uma igreja para cada morador,

porque habitantes do certão não vivem juntos, mas apartados, e distantes huns dos outros, de sorte que os viajantes caminham muitas vezes quinze, vinte, e mais legoas para chegarem a caza de hu morador, e para descobrirem

⁶⁰ Carta do Vice-Rei do Brasil ao Rei de Portugal. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial. Ordens régias. Doc. 103, f. 1.

⁶¹ Documento assinado pelo procurador dos índios da Bahia. Arquivo Público da Bahia- APEB. Seção colonial-Ordens régias. Doc. 107, F.4.

outro he necessário caminãr outras tantas jornadas de tal sorte que na distancia de vinte legoas, quando muito se acharão, quatro, sinco, athe seis moradores, com outras tantas legoas não acharão hum sô, como arbitra o Donato Diogo da Conceição, sempre ficavão expostos aos mesmos discomodos, quando os haja, porque quando essa igreja se fundasse vizinha a hum dos moradores, sempre os outros ficavão muitos distante dela, e experimentarião os mesmos discomodos, que alega.⁶²

Nota-se que as afirmações do prelado parecem ser contraditórias, pois primeiro, negou categoricamente a possibilidade de haver falta de assistência religiosa; depois, fez uma ponderação e admitiu a existência, mas devido à baixa densidade demográfica ficava inviabilizado o estabelecimento de paróquias. O objetivo do frei foi fazer com que o Rei se questionasse sobre a melhor solução para o problema, considerando o contexto específico daquela região. Desta forma, encadear tais declarações não apontou para uma incoerência nas ideias do religioso, pelo contrário, indicou a sua total convicção de que, naquele cenário, o missionário era a única solução.

Para tentar demonstrar a inviabilidade de constituir tantas paróquias, o religioso jesuíta concentrou seus argumentos nas fontes de financiamento. De acordo com o frei, a avaliação de que as despesas com a construção das igrejas e com as cômruas dos párocos poderiam ser pagas com o valor que, antes, era destinado aos missionários e pela boa vontade dos moradores estava incorreta. Comparando a diferença de valores gastos com uma aldeia e uma paróquia, expôs que o valor pago pela Real fazenda para cada aldeia era de dez mil reis por ano para o guisamento das igrejas. O Colégio da Bahia recebia cento e vinte mil reis, anualmente, pelas suas 12 aldeias de índios; um montante que o religioso afirmou ser insuficiente. Já a cômrua consignada por Sua Majestade para cada vigário era de cinquenta mil reis por ano e cinco mil reis aos coadjutores.⁶³ Desta forma, demonstrou que a transformação das doze aldeias jesuíticas em doze paróquias implicaria em um aumento das

⁶² Parecer do prelado franciscano Gervazio do Rozario. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias.Doc. 106, f.2v.

⁶³ Marcelo Pereira Leite da Silva ao analisar os baixos valores das cômruas paga no século XVIII, apresenta um valor diferente para a cômrua paga a um coadjutor. De acordo com o historiador, *Nas Notícias Arcebispado da Bahia, para supplicar a S. Magestade em favor do culto divino, e da Salvação das Almas*, escrita por D. Sebastião Monteiro da Vide, o valor pago a um coadjutor era de vinte e cinco mil réis, fato pelo qual o arcebispo atribuiu à falta de pessoas interessadas pelo cargo. Entretanto, é importante lembrar que os valores das cômruas pagas a um determinado cargo poderiam variar de acordo com a importância e a riqueza de cada paróquia. Cf., Marcelo Pereira Leite da Silva. *O preço da salvação: rendimentos paróquias na Bahia colonial*. Dissertação de mestrado. Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

despesas da ordem de 500% por ano, apenas com as cômguas, pois, o dispêndio saltaria de 120 para 600 mil reis.

O jesuíta explicou que era improvável a possibilidade dos moradores darem uma ajuda financeira para a construção das igrejas, uma vez que os moradores que vivem dispersos pelos sertões, nas fazendas de gado, ou são “escravos dos senhorios das mesmas faz.^{as}”, os quaes vivem nos povoados, e cidades marítimas, ou são brancos, que vivem do seu estipendio, isto he, do quarto do mesmo gado como he costume, ou são mulatos, mestiços descendentes daqueles índios não aldeados”; ou seja, uma população com um pequeno cabedal ou “sem eira, nem beira”. Desta forma, concluiu que todas as despesas para a edificação das igrejas haveria de sair necessariamente da fazenda régia, e que devido ao grande número de igrejas ocorreriam outras despesas, mas estas, também, poderiam sair das que a coroa fazia com as aldeias. Os jesuítas eram especialistas no campo diplomático, portanto, a adoção da ironia na comunicação dirigida ao Vice-Rei e ao próprio Rei revela a grande tensão política motivada pelo episódio.

O inaciano arrematou o assunto sobre a colaboração dos moradores pedindo que o Rei analisasse que

ha mais de quinze annos se levantarão nesta Bahya e seu Reconcavo por ordem de Sua Mag^e., novas Parochias, ainda hoje estão servindo de Matrizes Igrejas de aldeas: a dos pretos de Nossa S^a., do Rozario fora das portas do Carmo; a do Pillar dos religiosos carmelitas na praya desta cidade; a de Nossa Sr., das Brotas na estrada que vay para a de hum secular; a de S. Pedro do Ryo Fundo capella de hum engenho, e a de Nossa S^a., do Livr^o.⁶⁴

Lembrou, ainda, que aquela era a situação experimentada em Salvador e no seu recôncavo onde viviam homens mais abastados. O que poderia se esperar dos missionários sertanejos? De onde viriam os párocos capazes e idôneos para aquelas ovelhas? Onde os clérigos aprenderiam a falar as línguas dos índios, sem escola, sem arte e sem dicionários? Pois quando estes estivessem misturados com os brancos, os párocos necessariamente precisariam falar a língua para doutrinar e fazer as pazes dos juramentos.

O conhecimento que os jesuítas tinham da língua indígena sempre foi utilizado como uma vantagem e, também, um fator legitimador da sua permanência na atividade missionária.

⁶⁴Carta contendo a resposta de Frei Plácido Nunes a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 104, f.4.

Foi com esse argumento que o provincial, Plácido Nunes, tentou provar a nulidade de mais uma sugestão feita pelo autor da representação. Este que demonstrou ter consciência das dificuldades impostas pela grande dimensão territorial da província e aconselhou ao Rei que enviasse dois missionários do Varatojo, “cujo exercício se achava quase extinto”, para realizarem missões volantes com a finalidade de doutrinar os habitantes que os novos párcos não conseguissem. O jesuíta, para contestar essa ideia, observou que já existiam missões volantes no Brasil, mas pelo fato desses missionários não falarem a língua do gentio “ocupão louavelmente o seu zelo na cultura dos brancos, e pretos dispersos pelo sertão”⁶⁵. Assim, torna-se evidente que os missionários utilizaram-se dos mais diversos meios para se apresentarem como os melhores pastores para as ovelhas que estavam espalhadas pelo interior da província. As aldeias ou os aldeamentos do sertão assumiram o papel de bases avançadas que possibilitaram a assistência religiosa a um auditório variado.

É importante perceber que tanto Diogo da Conceição quanto o provincial dos jesuítas, quando discutiram sobre as missões volantes, estavam apresentando um tema diferente à discussão, pois até então, as altercações estavam centradas na ação missionária nos aldeamentos indígenas. As exceções foram os casos em que os religiosos afirmaram que doutrinavam a população que morava vizinha aos aldeamentos, mas mesmo essas ocorrências são bastante diferentes das missões as quais o religioso jesuíta informa que os missionários do Varatojo se dedicavam na América portuguesa. Mas onde reside tal dessemelhança, uma vez que a saída de um religioso do aldeamento para oferecer o pasto espiritual também deve ser classificada como uma missão volante?

Quando as ordens religiosas começaram a adotar a prática dos aldeamentos como o caminho mais adequado para catequizar a população indígena, acabaram se afastando da tática seguida nos primeiros anos da conquista que foi a utilização das missões volantes. Nos aldeamentos, os índios viviam de forma sedentária e a ação dos religiosos se restringia àquele espaço. O aspecto itinerante não estava na origem da missão, mas surgia como um fato secundário, por exemplo, quando havia a necessidade de prestar assistência espiritual aos não aldeados que poderiam ser índios ou não. Outra oportunidade na qual se verificava o aspecto itinerante nos aldeamentos era nos momentos em que algumas missões volantes eram realizadas com a intenção de persuadir aos índios para que fossem viver nos aldeamentos

⁶⁵ Carta contendo a resposta de Frei Plácido Nunes a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 104, f.4.

como foi lembrado pelo frei Diogo de São Thomas de Aquino em sua resposta à representação de Diogo da Conceição.⁶⁶

Como foi observado anteriormente, o estabelecimento dos aldeamentos indígenas implicou na redução das missões volantes destinadas aos indígenas, mas o mesmo não ocorreu, pelo menos não de forma tão intensa, com aquelas missões volantes destinadas aos colonos, aos negros livres, libertos ou escravizados. A afirmação feita pelo provincial dos jesuítas de que os missionários do Varatojo se dedicavam apenas aos brancos e aos pretos do sertão por que não sabiam falar a língua serve para demonstrar a continuidade das missões volantes na capitania da Bahia no século XVIII. Entretanto, é importante considerar que o aspecto itinerante estava intrínseco a esse tipo de missão, pois semelhantes às visitas pastorais feitas pelos bispos ou por religiosos com autoridade delegada por ele; os missionários percorriam longos espaços com o objetivo de evangelizar a população e verificar se existia, entre esta, a ocorrência de alguma conduta contrária aos preceitos da doutrina católica. É esse tipo de missão, originalmente itinerante e destinada aos colonos, à população negra e aos indígenas que é denominada por missão do interior, tema central desta dissertação.

Nas informações prestadas pelo jesuíta Plácido Nunes sobre a atuação dos missionários do Varatojo na América portuguesa não há nenhuma informação objetiva que leve a concluir que os inacianos realizassem semelhante tipo de missão, mas também, nada que foi dito permite afirmar que os inacianos limitassem a sua ação pastoral aos indígenas. A argumentação do inaciano como tem sido demonstrado, até aqui, sempre tinha por objetivo principal invalidar os alvitres de Diogo da Conceição. Entretanto, alguns indícios fornecidos pelos prelados das religiões, inclusive o jesuíta, apontam na direção de uma atuação missionária como um auditório mais amplo, fato que reduz a possibilidade de serem os aldeamentos a única forma de atuação das ordens regulares na capitania da Bahia. O primeiro indicativo foi a admissão de que os religiosos saíam dos aldeamentos para assistir espiritualmente à população circunvizinha; o segundo indício é a notícia dado pelo provincial do jesuíta de que os missionários do Varatojo realizavam missões do interior no Estado do Brasil.

Uma vez que já foi averiguado que as ordens regulares prestavam assistência aos brancos e negros dispersos pelos sertões, surge um primeiro questionamento em relação ao

⁶⁶ Documento assinado pelo frei Diogo de S. Thomas de Aquino em resposta à representação de Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 109, f.2v.

método adotado para realizar esta tarefa. No que se refere especificamente aos inacianos, não havia a possibilidade destes assumirem paróquias, o que sugere que a ação ocorria através de missões. Como já foi observado, na documentação analisada neste capítulo não houve nenhuma referência à missão do interior feita pelos jesuítas, ausência que se justifica quando é lembrado que o tema em debate era a extinção dos aldeamentos indígenas, e não, a ação missionária dos jesuítas pensada em sua totalidade. Cabe observar que o padre Manoel da Nóbrega, antes de partir para a América portuguesa em 1544, havia realizado missões pelo interior de Portugal⁶⁷, portanto, esse tipo de missão não deve ser visto como novidade para os jesuítas. Mas a esse tema será dedicado os próximos capítulos desta dissertação.

⁶⁷ José Eisenberg, *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte- Editora da UFMG, 2000, 65.

2.5 O vassalo mais abnegado de Vossa Majestade

No final do documento, o irmão Diogo da Conceição buscou demonstrar que não possuía qualquer outro interesse que não o de um fiel súdito de Portugal. Destacou que os nove anos em que estava na Corte, lutando pela reforma, sem procurar gênero algum de recompensa por aquele arbítrio, servia de sólido fundamento para provar o seu desinteresse. Além disso, asseverou que não desejava ocupar nenhuma das paróquias que seriam criadas, pois era apenas um donato, sem ciência para semelhante emprego e nem se achava em tempo para adquirir. Lembrou que, antes de retornar a Portugal, havia morado quarenta anos no Brasil de onde voltou com objetivo de fazer a representação ao Rei, por serviço de Deus e do próximo, portanto, já era um velho e não tinha interesses de ordem pessoal.

Na representação feita em 1745, Diogo da Conceição chamou a atenção para a debilidade das suas condições econômica e social e, principalmente, para a fragilidade física. Era um homem pobre que vivia de esmola cotidiana e não tinha habitação certa e as suas forças estavam bastante diminuídas.⁶⁸ Disse que não sabia se suas ideias poderiam ser suspeitas de astúcia ruim, uma vez que o seu vigor antecedente tinha diminuído. Depois de ter exibido toda a sua pobreza e desinteresse, considerou que ainda poderia restar alguma suspeita de astúcia ruim e, por esse motivo, declarou que o que tinha proferido confirmaria ou reprovava “as informações que V. Mag^e., poderá mandar tirar dos prelados das religioens, que conservão cazas de missão naquele paiz, ouvindo os relligiozos, que nelle houverem sido missionário”⁶⁹. Sugerir a consulta aos missionários foi uma tentativa de conferir credibilidade

⁶⁸ Durante a pesquisa, encontramos, no AHU- Arquivo Histórico Ultramarino, um documento incompleto e, portanto, sem a assinatura do autor que tem em sua margem superior a data de 1721 e discute sobre a representação de Diogo da Conceição. Mas por um indício bastante relevante, concluímos que, provavelmente, se trata de um documento produzido entre os anos de 1745 e 1748. No documento consta a informação que D. João V havia instituído dezoito igrejas há trinta anos, considerar 30 anos antes de 1721 remete ao ano de 1691, portanto, 15 anos antes do início do reinado joanino que foi iniciado em 1706, o que sugere que a data indicada não corresponde ao ano em que o documento foi escrito. É possível que algum funcionário do arquivo tenha lido a carta rapidamente e anotou na sua margem a única data encontrada que foi o ano de 1721, mas esta data foi apenas uma referência que o autor fez a uma provisão de D. João V de maio de 1721; Além disso, ao lado da referência temporal, consta a palavra incompleta, o que indica que alguém leu e quis indicar a informação de que faltava uma parte do documento. Talvez, seja esse o motivo que levou o arquivo a alocar o documento entre os escritos de 1721. Cf. OFICIO sobre a representação do frei Diogo da Conceição na qual expressa a necessidade que havia nos sertões do Brasil de um maior número de igrejas e a respeito das missões indígenas. AHU- Baía, cx. 12, doc. 27. AHU_ACL_CU_005, Cx. 15, D. 1268.

⁶⁹ Representação feita por donado Diogo da Conceição ao Rei D. João V. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Doc.108, f.2v.

a sua proposta. Certamente, Conceição deve ter-se arrependido, pois D. João V seguiu o seu conselho e pediu o parecer dos missionários e as respostas são estas que estão sendo apresentadas.

Toda a sua miserável condição de vida material e as implicações que a passagem do tempo causou ao seu corpo, um homem “velho” e “frágil”, foram exibidas não apenas para comprovar a inexistência de interesses pessoais escondidos, mas acima de tudo, para conquistar a liberalidade de um Rei misericordioso. O vassalo mais abnegado recorreu assim ao laço que unia o vassalo ao seu senhor. Logrou um êxito relativo com a representação feita em 1738, de outra forma não teria causado tanto mal-estar entre administradores seculares e eclesiásticos. A maneira como organizou a sua representação foi bastante eficaz para demonstrar os seus pontos de vista, talvez, a sua vivência no mundo conventual tenha contribuído para isso. Com o documento de 1745, Diogo da Conceição, certamente, não esperava conseguir uma graça tão grande pelo simples fato de expor as suas condições física e social precárias, mas, provavelmente, acreditava que o olhar mais benevolente do seu senhor aumentaria as chances de alcançar os seus objetivos que era retirar os indígenas do controle dos religiosos das ordens regulares.

Como tem sido demonstrado até aqui, o devotamento do pretense reformador também foi rebatido intensamente pelos prelados. É razoável ponderar que a estratégia do donato de se mostrar desinteressado visasse também a refrear os ataques que sabia que teria que enfrentar. Conheceu de perto os missionários na colônia e, quando disse que esperava ouvir daqueles a confirmação das suas palavras, estava apenas tentando minimizar os danos que a sua proposta sofreria, pois a entrada no campo de luta com os religiosos era inevitável. A habilidade política rendeu-lhe algum sucesso na empreitada de construir a imagem de um bom cristão. O prior do Mosteiro de São Bento, embora tenha declarado que a representação era defectiva, infrutífera e pouco segura, reconhecia que o intento do arbitrate era pio, sincero e que procurava produzir um grande zelo e fervor.

Conhecer as motivações de Diogo da Conceição ganha sentido quando elas apontam para os interesses da sociedade colonial. Certamente, não foi apenas o desejo piedoso de evangelizar aos brancos, aos índios e aos negros que o levou a elaborar o projeto de extinguir os aldeamentos e instituir as paróquias. Os dados encontrados, na documentação, não apontam para interesses particulares de Diogo da Conceição; ao que tudo indica, ele parece se unir a um conjunto de outros colonos, que ao longo do período colonial, solicitaram a intervenção

do Rei na esperança de que alguma demanda fosse atendida; como fez, por exemplo, Gabriel Soares da Souza no século XVI, e tantos outros depois dele. No caso da representação feita por Diogo da Conceição a questão central foi a defesa do fim da tutela dos missionário aos indígenas e a sua plena integração ao sistema produtivo colonial, embora, as suas preocupações com as questões de aspectos religiosos devam ser considerados

É importante lembrar que Diogo da Conceição iniciou sua vida nas terras brasílicas ,nos negócios temporais, na província de Pernambuco, entre o final do século XVII e início do XVIII. Tratou-se, portanto, de um homem que conheceu, de perto, a realidade colonial, inclusive os meios necessários para a produção. Na proposta, ficou expresso o desejo de um homem que lutava para que a Coroa melhorasse, pelo menos na sua percepção, o ambiente para os negocios coloniais. Diogo da Conceição expressou as contradições da sociedade em que estava inserido, pois no projeto de dominação da monarquia portuguesa não existia uma separação rígida entre cristianização e exploração. Tampouco, os missionários que o recriminaram fugiram totalmente daquela lógica. Será que as ideias sugeridas por Diogo da Conceição estavam, totalmente, desvinculadas dos princípios que nortearam as medidas adotadas pelo Marquês de Pombal algumas décadas depois?

É fundamental perceber que, já na metade do século XVIII, o papel esperado para o indígena no projeto colonizador não era mais o mesmo. Fabrício Lyrio Santos indentifica a criação de uma série de leis, na década de 1750, que reorientaram o projeto colonizador em relação ao indígena. Para a capitania da Bahia, por exemplo, foi relevante o alvará de 8 de maio de 1758 que pois fim aos aldeamentos indígenas das ordens regulares e, consequentemente, ao modelo de catequese dos jesuítas. O historiador defende a tese de que o fim da jurisdição temporal e espiritual dos regulares sobre os índios foi uma estratégia de afirmação da soberania régia que passou a designar agentes civis para a instrução e tutoria dos índios e que ampliou o padroado quando transformou as aldeias em vilas. Além disso, Fabrício Lyrio Santos Considera que a grande mundança decorrente da legislação pombalina em relação aos índios, foi ter estabelecido a ideia de “civilização” como principio fundador da ação colonial; “civilização” esta que foi transformada na nova âncora do poder régio.⁷⁰

⁷⁰ Cf., Fabrício Lyrio Santos. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. – Cruz das Almas: EDUFRB, 2014.

2.6 A imagem edificada

Embora, em algumas situações tenham ocorrido alguns conflitos de interesses entre os missionários e os demais agentes da conquista, o episódio de 1738 revelou que os religiosos gozavam de grande prestígio com o vice-rei. O conde André de Melo e Castro afirmou que as missões no estado do Brasil tinham sido estabelecidas “por homes cheyos de experiencias e virtudes, e que nos deixarão tantos exemplos de moderação, e de santidade”⁷¹. Inversamente a apreciação que fez aos religiosos, como já foi observado, a sua opinião em relação ao donato foi totalmente desfavorável. Na condição de maior autoridade na província e de membro da Junta das missões, a opinião de Melo e Castro deve ter tido grande importância na decisão final do Rei. Assim, torna-se evidente o quanto era importante possuir uma imagem positiva.

Conceição tentava habilitar a sua imagem na esfera dos homens de grande estima quando se apresentou como o mais abnegado súdito, pois conhecia o poder dos religiosos naquele campo e sabia que ali, também, seria travada uma batalha. A detração que sofreu não foi acidental, mas consistiu certamente em uma estratégia para minimizar as suas possibilidades de obter êxito. Foi esse o motivo que levou o prior do Convento do Carmo da Bahia a dizer que as conveniências que poderiam resultar do arbítrio do Donato seriam semelhantes “as ideas de Fidel Franco, e Manoel Francisco dos Santos, que de ermitãs, que foy [foram] neste estado, despindo do habito passou a corte onde se inventou de grandes descobridores, que sortirão o mesmo efeito, que as relaçoens de outros idiotas, que reconhecemos no Brasil em vários tempos”⁷².

O episódio de 1738 oferece uma oportunidade singular para analisar como os missionários se percebiam e queriam ser percebidos dentro da ordem colonial. Entenderam-se como sendo ministros da fé e, também, pilares da monarquia e para construir tal imagem apontaram para a importância das funções que exerciam, tais como a exploração da mão-de-obra indígena, a garantia do desenvolvimento das atividades econômicas de interesse real, e a doutrinação católica aos índios e aos brancos moradores do sertão. Tinham plena consciência

⁷¹ Carta do vice-rei do Brasil ao Rei de Portugal. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB; Secção colonial- Ordens Régias. Livro volume-34; doc. 103, f.1.

⁷² Documento firmado pelo frei Maurício do Sacramento. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB; Secção colonial- Ordens Régias. Livro volume-34; doc. 105, f.2.

de que eram muito importantes para o projeto colonial e sem qualquer constrangimento se valeram daquela condição para rechaçar a ameaça representada por Conceição.

A imagem edificada pelos missionários foi, certamente, um elemento que teve grande relevância para a determinação real de manter os aldeamentos, mas como tem sido apontado, até aqui, através da análise da documentação, os argumentos de aspecto político, jurídico e econômico ganharam relevância na deliberação do monarca. Mesmo o rei centralizando grande poder político, os seus atos obedeciam, ou geralmente obedeciam, aos interesses da monarquia portuguesa, não eram ações movidas pelo bel-prazer real. A convocação da Junta das missões para oferecer o seu parecer sobre a proposta de Diogo da Conceição ilustra bem esse aspecto da administração portuguesa no período moderno, pois esta foi chamada para auxiliar ao rei a tomar a melhor decisão, ou seja, aquela que evitasse danos aos interesses públicos.

Desta forma, os pontos aos quais os religiosos deram destaque nos pareceres oferecidos à Junta das missões assinalavam para temas fundamentais para a monarquia portuguesa e a manutenção das suas possessões. De uma forma geral, tratavam de questões essenciais ao sucesso da colonização e as justificativas jurídicas e políticas dadas por Portugal para sua efetivação. Por exemplo, o respeito à legislação civil ou eclesiástica que, até então, tinha lhes assegurado o direito às missões; a advertência em relação às decisões dos monarcas precedentes e a experiência que se tinha em relação ao tema; a importância da mão-de-obra indígena para a pecuária, agricultura, exploração mineral e para as obras públicas; a defesa do território; e a salvação das almas dos índios, negros e colonos.

Além disso, o rei deve ter levado em consideração, na hora em que decidiu em não transformar os aldeamentos em paróquias, as advertências feitas pelos religiosos em relação ao dispêndio que recairia sobre a Fazenda Real. Como já foi observado, o cálculo feito pelo provincial dos jesuítas mostrou que uma das consequências da extinção das missões seria o aumento das despesas do erário régio. O jesuíta tinha conhecimento de que o rei avaliaria o impacto financeiro da sua decisão.

Outra questão fundamental trazida pela representação feita por Diogo da Conceição, em 1738, foi a responsabilidade do clero secular com os indígenas. O historiador Cândido da Costa e Silva explica que a Igreja reformada adotou a diocese como estrutura base para

enfrentar as dissidências e expandir-se pelo mundo⁷³. A experiência religiosa do católico era desenvolvida dentro do espaço diocesano, onde o pároco era o pastor. Assim, a missão tinha a função de realizar os primeiros contatos entre indígenas e a sociedade ocidental, catequizá-los, ensiná-los algum ofício, depois essa população seria integrada à sociedade colonial e a assistência religiosa ficaria a cargo do clero secular. Mas com a instituição dos aldeamentos, os missionários passaram a assumir um papel bastante semelhante ao dos párocos, pois a atuação junto a um determinado grupo indígena que deveria ser algo provisório tornava-se, praticamente, permanente, ou seja, surgia a figura do missionário-pároco. Essa questão será retomada no terceiro capítulo desta dissertação.

Em 1691, o rei Pedro II afirmou que os índios que moravam nas aldeias vizinhas ao Colégio da Bahia socorriam os padres da Companhia de Jesus com o que ganhavam como estipêndio do seu trabalho, mas os índios que moravam nas aldeias do sertão, não tinham esta possibilidade devido à grande distância que os separavam da dita cidade. Desta forma, toda despesa com o culto divino recaía sobre os jesuítas que eram “verdadeiramente parochos das ditas aldeyas”. Assim, Pedro II determinou que “a cada huã das aldeya do certão que administração os ditos p.p. estiverem Igreja estando em distancia de sincoenta legoas p^a. sima das cidades e povoaçõens mayores se dem dez mil reis de ordinária por conta de minha real fazenda, q se pagarão pello rendimento do contrato dos dízimos que para este feito tem a primeira obrigação”⁷⁴. Decisões, semelhantes à expressa nesta Carta Régia, ajudaram a consolidar o lugar ocupado pelos jesuítas dentro da ordem colonial, na qual o missionário assumia, às vezes, a função de um pároco. Contudo, tratou-se de um fato verificado na prática, mas não previsto na legislação eclesiástica.

Para tentar demonstrar que o clero secular seria incapaz de doutrinar todos os indígenas, o provincial dos jesuítas alegou que, após a extinção dos aldeamentos, os índios voltariam à vida de curso e, uma vez dispersos, seria impossível para as justiças eclesiásticas e seculares castigar os delitos praticados pelos indígenas. Expôs ainda, em seu parecer, uma crítica intransigente ao trabalho realizado pelos párocos com os negros nas cidades e povoações, onde, segundo o jesuíta, não se impedia, nem se castigavam os delitos cometidos pelos negros. Denunciou, também, que a população negra era muito maior que a indígena e

⁷³ Cândido da Costa e Silva, *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000, p.14.

⁷⁴ Arquivo Histórico Ultramarino [AHU] – Concelho Ultramarino [CU] Bahia, Luiza da Fonseca [LF], cx.31, doc. 3620.

por esta razão, era também, “muito mais os delictos de feitiçarias, malefícios, calundúz, danças a seu modo, e com instrumentos que uzão nas suas terras, nas ruas, e praças mais publicas das cidades, e contínuos embriagamentos”⁷⁵. O religioso concluiu afirmando que aproximar os índios dos negros implicaria na multiplicação dos delitos.

No argumento do jesuíta há a nítida preocupação que a população negra influenciasse culturalmente aos indígenas, seria um tipo de contágio moral no qual os elementos mais corrompidos, os negros, levariam os menos desencaminhados, os índios, à danação. É interessante pensar, também, que havia muita apreensão em fazer a aproximação entre dois grupos humanos explorados naquela sociedade escravista. Quanto à tentativa de desqualificar o clero secular, esta ação tinha o objetivo de proteger o espaço conquistado pelos jesuítas nos quase duzentos anos que estavam na América portuguesa. As ponderações feitas pelo provincial dos jesuítas a respeito do clero secular evidenciam a preocupação com a possibilidade de que o monarca acolhesse as sugestões feitas por Diogo da Conceição, em 1738, e entregasse os aldeamentos aos párocos, mas também, sugere uma tensão entre os inacianos e o clero secular. Assim, ainda que haja indícios de que o clero secular não tinha uma estrutura capaz de atender de maneira satisfatória a todas as ovelhas, não é possível abraçar sem questionamentos a hipótese de que houvesse um clero regular bem formado, organizado e responsável de um lado, e do outro lado, um clero secular despreparado, desorganizado e irresponsável, pois esta foi apenas a imagem que o jesuíta tentou instituir.

Os espaços e as formas de atuação da Companhia de Jesus sempre estiveram bem definidos, mas isso não impediu que os agentes que atuavam no campo missionário não tentassem redefini-los. Nesse sentido, a criação dos aldeamentos indígenas foi, sem dúvida, a modificação mais importante verificada no projeto missionário na América portuguesa. Com o aldeamento, os jesuítas tiveram que se afastar do seu modelo tradicional de atuação pastoral que eram as missões volantes para adotarem a catequese em um espaço imóvel. Entretanto, como mais de uma vez já foi dito, os jesuítas não restringiram a sua atuação aos indígenas, a sua ação missionária atendia, também, aos colonos portugueses, os luso-brasileiros e a população negra ou mestiça. Para esse auditório tão heterogêneo em sua composição, os jesuítas continuaram a utilizar seu antigo método de missão itinerante, e assim fez os habitantes do recôncavo e dos sertões da capitania da Bahia conhecerem as missões populares ou missões rurais.

⁷⁵Carta contendo a resposta de Frei Plácido Nunes a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 104, f.2.

3 CAPÍTULO 2 – “ARRAIGAR-LHES NOS CORAÇOENS HUM SANTO AMOR E TEMOR DE DEOS”: AS MISSÕES POPULARES E A PROPOSTA DE UMA VIDA REFORMADA

Depois disso o senhor designou outros setenta e dois e os enviou dois a dois, adiante dele, a todas as cidades e lugares para onde ele estava prestes a ir. E lhes disse: Grande é, em verdade, a seara, mas os obreiros são poucos; rogai, pois, ao Senhor da seara para que envie obreiros para a sua seara⁷⁶.

E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura⁷⁷.

É através da carta ânua enviada pelos jesuitas Joseph Bernadino e Domingos de Araújo ao provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Francisco de Mattos, em 15 de julho de 1701, que se tem notícia das ações realizadas por esses dois missionários na Bahia.⁷⁸ Os religiosos relataram que partiram do Colégio da Companhia na Bahia, em janeiro de 1701, com a finalidade de cumprir a ordem do provincial de que fosse realizada uma missão, nesse intuito caminharam 35 legoas até chegarem a uma capela de São João Batista. Naquela, aguardaram até o Sábado Santo que corresponde ao dia dedicado à Virgem Maria para darem princípio à missão que teve esta Senhora por padroeira.

Segundo os religiosos, durante os meses em que o exercício da missão foi desenvolvido, foram percorridos cento e oitenta legoas e foram visitadas treze igrejas, sendo que este número poderia ser maior se não fosse a grande distância que as separavam, chegando a dez legoas de caminho. Observam ainda que a ordem que a missão guardava era publicar o santo jubileu, na primeira pregação, explicando seu significado e o que era necessário para poder conquistá-lo e desta maneira,

fazendo-os juntam^{te}. conhecer a mercê tão Singular q. Deos Nosso Senhor lhes fazia em lhe enviar os missionarios p^a. por este meio poderem alcançar o perdão de suas culpas, q. a todos nesta occazião vinha offereccendo, mostrandose nela tão liberal, como mizericordiozo p^a. com os peccadores⁷⁹.

A partir das informações prestadas pelos religiosos, no início do relato, compreende-se que o ano de 1701 foi uma data auspiciosa para a realização daquela tarefa nas “vinhas do Senhor”,

⁷⁶A *Bíblia Sagrada*. Lucas 10: 1,2. 12 ed. Rio de Janeiro: King Cross Publicações. Velho Testamento e Novo Testamento, 2008.

⁷⁷A *Bíblia Sagrada*. Marcos 16: 15. 12 ed. Rio de Janeiro: King Cross Publicações. Velho Testamento e Novo Testamento, 2008.

⁷⁸ ARSI, Bras. 10-1, fls. 15-17v.

⁷⁹ ARSI, Bras. 10-1, fls. 15-17v.

pois se tratou de um ano de jubileu, ou seja, ano da misericórdia. Durante a sua longa trajetória histórica, a Igreja Católica estabeleceu a tradição em instituir anos santos, que correspondem a um período de conversão e evangelização intensa em que os católicos podem vivenciar a palavra de Deus através do perdão, da ajuda e do amor ao próximo. Mas acima de tudo é um período propício à confissão e à reconciliação com Deus, pois é onde se tem a chance de conquistar a indulgência plenária.

Jubileu deriva da palavra hebraica *jobel* e significa 50⁸⁰. De acordo com a tradição hebraica, de cinquenta em cinquenta anos era celebrado o jubileu que era o ano da remissão, devia-se dar liberdade a todos os escravos, as terras alheadas eram devolvidas aos seus antigos proprietários, rasgava-se todas as escrituras e contratos feitos em prejuízo do próximo, não devia semear, nem cultivar a terra, era o tempo ao qual os hebreus deveriam se dedicar a dar com orações, votos e sacrifícios, graças a Deus pelos benefícios recebidos.

Na Igreja Católica, cabe ao bispo de Roma instituir o jubileu, sendo que o primeiro foi concedido, em 1300, pelo papa Bonifácio VIII a todos que fossem *ad limina apostolorum*, e foi ordenado que fosse celebrado em intervalos de cem anos. Depois do pontificado de Bonifácio VIII, foi reduzido o espaço temporal entre os jubileus. Em 1350, o papa Clemente VI convocou o Ano da Misericórdia, reduzindo assim o prazo para cinquenta anos, pois desejava permitir que o cristão celebrasse o Ano Santo pelo menos uma vez na vida. O pontífice Sixto V fixou que seria outorgado jubileu em intervalos de vinte e cinco anos.⁸¹ Desde 1475, o Ano Jubilar que é celebrado a cada vinte e cinco anos é considerado como ordinário e aquele que é proclamado em um espaço de tempo menor é classificado como extraordinário, como exemplo o Ano Jubilar de 2016 concedido pelo papa Francisco através da bula *Misericordiae Vultus* (O rosto da misericórdia).

É lícito presumir que a escolha de um Ano Santo para a realização da missão não tenha sido um ato fortuito, pois se na compreensão da Igreja Católica o jubileu era um período em que os cristãos que estavam apartados de Deus pela prática de pecados poderiam com ele se reconciliar, a realização de uma missão do interior, em 1701, foi um esforço adicional a fim de ajustar as condutas da população da Bahia. O aspecto disciplinador da missão fica evidente logo no início da carta, uma vez que após relatar que a primeira pregação foi destinada a explicar para a população o que significava jubileu, os missionários expuseram que as demais

⁸⁰ Cf. Levítico 25:1-17.

⁸¹ Cf. Raphael Bluteau. Dicionário Portuguez e Latino – volume 4.

pregações eram feitas conforme as necessidades que “julgavam haver nos ouvintes, encaminhando, porém, todas a arraigar-lhes nos corações hum Santo amor e temor de Deos com a perseverança na sua graça por meio de hua reforma de suas vidas, e de huã vida ajustada com as obrigaçoes de seos estados”⁸².

Cabe observar que a ocorrência de missões do interior não esteve limitada aos anos de jubileu, esse tipo de missão constituiu-se em uma prática clássica em toda a América portuguesa em consonância com o que ocorria na Europa. As informações prestadas à Coroa por Dom Rodrigo da Costa, em 1703, sobre o estado das missões na capitania da Bahia corroboram essa afirmação. No documento, o governador-geral do Brasil relatou que

Nas missoens que se costumão fazer aos moradores, e escravos que há nos engenhos das fazendas do Reconcavo desta cidade, e nas villas de Cayru, Boypeba, Camamú, Ilheos, e Porto Seguro, e nas novamente erectas, continuão neste santo exercício, os padres da Companhia que sempre são os primeiros para estes, e os das mais relligioens desta cidade, com grande zello, do bem espiritual de tantas almas, e nella fazem todos os domingos, os ditos religiosos da Companhia, praticas e doutrina ao povo desta, assim na língua portuguesa, como na de Angolla, com grande fervor, e zello do serviço de Deos, e de V. Mag.^e⁸³.

Merece destaque a afirmação do governador-geral de que os jesuítas tinham papel central nas missões e eram os primeiros a concorrerem com aquele exercício. Quando Dom Rodrigo da Costa estabeleceu uma escala e registrou a ordem religiosa que mais se destacava naquela messe, ocorreu, em primeiro lugar, o reconhecimento de um esforço adicional empenhado pela Companhia de Jesus; em segundo lugar, houve a confirmação de que as missões do interior eram uma prática comum às demais ordens religiosas.

Outro registro da assistência missionária prestada aos escravizados e aos seus senhores foi feito pelo jesuíta italiano João Antônio Andreoni – também conhecido sob o pseudônimo de André João Antonil - na obra *Cultura e opulência do Brasil*. O décimo primeiro capítulo do livro foi dedicado a aconselhar aos senhores de engenhos como deveriam receber tanto aos hóspedes religiosos quanto aos seculares. Antonil afirmou que a hospitalidade era uma ação cortês, e também, uma virtude cristã bastante exercitada no Brasil, porque fora da cidade, faltavam estalagens para os passageiros, inclusive para os missionários que iam pelo

⁸²ARSI, Bras. 10-1, fl.15.

⁸³Carta sobre o estado em que encontram as missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade”. Bahia, 22/10/1703 (Volume 14, doc, 82).

Recôncavo e pelas terras adentro a fim de garantir o proveito das almas e exercitar os seus ministérios.⁸⁴

Acolher aos missionários com toda a boa vontade afastava dos senhores de engenho eventuais suspeitas, como a de ser pouco afeiçoado às coisas de Deus ou ser mesquinho. A plena cooperação com os missionários era percebida como uma demonstração de virtude cristã, já que nenhum outro negócio tinha sido colocado à frente dos interesses em ajudar à missão, “na qual se ajustam as consciências com Deus, se dá instrução aos ignorantes, se atalham inimizades e ocasiões escandalosas de anos e se procura que todos tratem da salvação de suas almas”.⁸⁵

Cândido da Costa e Silva analisou a presença católica nos sertões da Bahia e explica que as missões rurais desempenharam um papel fundamental na forma de viver dos cristãos sertanejos. Ao avaliar a atuação dos capuchinhos na Bahia, afirma que, para o Estado, os exercícios dos missionários eram “prestimosos aos objetivos de sua política expansionista que impunha o confinamento dos remanescentes autóctones”, já para a população, acabou suprimindo a omissão do clero nativo em assumir o trabalho missionário.⁸⁶

Quanto às missões do interior realizadas pelos inacianos na Bahia na primeira metade do século XVIII, deve-se estar ciente que o objetivo principal da Coroa era manter o controle sobre uma parte da população que estava dispersa pelo território, às vezes, rompendo as fronteiras da estrutura organizacional civil, a capitania, e/ou eclesiástica, a paróquia. Assim coube à religião católica o papel de disciplinar a sociedade, estabelecendo o controle dos indivíduos através da consciência.

O fato da Companhia de Jesus também atuar nesse campo de intervenção social pode ser atribuído ao ímpeto missionário que caracterizou essa instituição desde a sua origem, bastante influenciada pelas ordens mendicantes. Além disso, os inacianos condicionavam a sua própria salvação à colheita das almas dos demais homens, daí é possível entender que a sua ação não poderia estar restrita aos aldeados, muito menos aos nativos.⁸⁷ Já a Igreja

⁸⁴ André João Antonil. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, p.94, 1997.

⁸⁵ André João Antonil. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, p.95, 1997.

⁸⁶ Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.36.

⁸⁷ Para ter acesso a essa discussão, ver: Adriano Prosperi. “O missionário”. In: Rosário Villari (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 145-171.

católica possuía o interesse em assegurar o domínio religioso sobre a América controlada pelas potências ibéricas, contrapondo-se a ameaça protestante que sofrera na Europa e que pôs em perigo o seu projeto de tornar-se a Igreja universal. Assim, fica evidente que foi menos a imposição da Coroa à Companhia ou a Igreja e mais a confluência de interesses que resultou em mais essa forma de assistência espiritual dos jesuítas na colônia.

É fundamental lembrar que este tipo de exercício tinha, também, a função de suprir a incapacidade do clero paroquial em assistir a todo o seu rebanho, algo plenamente compreensível quando se leva em conta a extensão territorial e a dinâmica da ocupação populacional, quase sempre marcada pelo desenvolvimento das atividades econômicas. A falta de pastores era um problema que dificultava a prática da doutrina na Bahia, a ponto de o prior do Mosteiro de São Bento da Bahia concordar, parcialmente, com Diogo da Conceição em relação a falta de igrejas e de ministros do Evangelhos nos certões da Bahia. O prior afirmou que considerava justíssima a representação do arbitrate sobre aquela matéria “por que [é] sem dúvida que os párocos das freguesias do sertão, não podem acudir para administrar os sacramentos a todos os seus parochianos”.⁸⁸ E a falta de pároco era a razão de muitos morrerem sem o amparo de ministros que lhes administrassem os sacramentos.

Dom Sebastião Monteiro da Vide teve grande preocupação com a prática sacramental entre os leigos. Quando assumiu o comando do arcebispado e percebeu a difícil situação da prática religiosa na Bahia, através de uma carta enviada ao rei em 1712, procurou sensibilizá-lo para que ajudasse a resolver aquele problema. O arcebispo informou que Salvador era a única área que não apresentava problemas em relação à expansão do culto católico. Na capital havia um bom número de igrejas paroquiais, além das igrejas conventuais. Mas, saindo de Salvador, existiam muitos problemas devido ao número insuficiente de religiosos e à grande extensão das paróquias que impossibilitava um único coadjutor de assistir a toda a população. Além disso, nos tempos das chuvas, havia inundações o que fazia com que muitas comunidades ficassem sem receber a visita dos seus párocos ou pudessem ir até a igreja para cumprir as suas obrigações de cristão.⁸⁹

Tânia Pinto de Santana apresenta alguns dados sobre a distribuição dos templos católicos na Bahia na primeira metade do século XVIII. Eram 44 igrejas paroquiais, sendo

⁸⁸ Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 111, f. 4.

⁸⁹ Cândido da Costa e Silva. Os segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia. –Salvador: EDUFBA, 2000, p.54.

que 6 estavam assentadas em Salvador, 20 no Recôncavo, 12 ao norte da capitania e 6 ao sul, em uma região que abrangia 600 léguas. Havia também, no espaço das freguesias, a presença de capelas e ermidas erigidas pelas ordens religiosas, como as capelas de missões, ou capelas construídas por particulares como as capelas dos engenhos⁹⁰. Como é possível notar, em números absolutos, o Recôncavo possuía o maior número de igrejas, já em números relativos, era em Salvador que estava o maior número de templos católicos, pois o espaço era pequeno; mas esse fato se justifica porque a Cidade da Bahia possuía a maior densidade demográfica.

O fato é que os padres das freguesias não conseguiam atender de maneira satisfatória a todos os seus paroquianos e o ordinário tinha que recorrer aos missionários que nesse contexto funcionavam como agentes suplementares no trabalho de pregação da doutrina. Assim, a pé ou no lombo de burro ou de jumento, os missionários percorriam longas distâncias e fizeram do Recôncavo e dos sertões da Bahia o cenário de inúmeras missões que buscavam levar o pão espiritual àquele rebanho desassistido. No caso dos jesuítas, eram, quase sempre, dois religiosos a partilhar a tarefa. Esta foi uma maneira encontrada pela ordem para evitar possíveis desvios de conduta, uma vez que um missionário sempre estaria sendo vigiado pelo seu parceiro;⁹¹ esta estratégia também evitava a solidão pelos caminhos desertos e o auxílio diante de algum infortúnio como uma doença, o ataque de algum animal ou de malfeitores.

É necessário observar que as missões do interior ocorriam com a aquiescência episcopal. A missão poderia ser requerida por algumas autoridades religiosas como o vigário ou algum prelado regular; ainda poderia ser solicitada por autoridades civis, ou por algum morador, mas a missão só era realizada após receber a licença do bispo, único que possuía o poder discricionário de ordenar a sua realização na diocese. Entretanto, Cândido da Costa e Silva observa que ocorreram missões acordadas apenas entre o povo e os missionários, mas já era uma prática superada no século XVIII, pois “essa incursão à revelia dos titulares, embora omissos, fez os bispos condicionarem os convites a requerimentos e licenças para embargo dos inúmeros atritos por jurisdição”⁹². Como explica Federico Palomo, em relação ao mundo católico moderno, “a organização territorial da Igreja assentava na unidade diocesana ou

⁹⁰ Tânia Maria Pinto de Santana. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Dissertação de mestrado. Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2000, p.10.

⁹¹ Cf., Charlotte de Castelnau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p.239-246.

⁹² Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.36.

bispado, que compreendia um espaço delimitado, por sua vez dividido em núcleos administrativos mais pequenos (arcediagados e vigararias)⁹³, que tinham competências jurisdicionais restringidas e dependentes da autoridade do bispo.

⁹³ Federico Palomo. *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. –Lisboa: Livros Horizontes, 2006, p.32.

3.1 A rotinização da doutrina na vida do cristão.

O método missionário jesuítico empregado, na primeira metade do século XVIII, já apresentava muitas modificações quando comparado ao utilizado nos primeiros tempos de sua ação no continente americano. Até boa parte do século XVI, o método de missão apostólica foi o mais difundido, foi uma espécie de retorno aos tempos dos primeiros seguidores de Cristo. Adriano Prosperi afirma que a Ordem franciscana foi uma grande disseminadora desse “modelo de conversão dos povos que se baseava no sacramento do batismo administrado sumariamente a coletividades inteiras”⁹⁴. Diante da simulação e da dissimulação praticada pela população indígena ficou evidente a inviabilidade da utilização do modelo de missões apostólicas. Para converter os não cristãos era necessário metodologias específicas, despender mais tempo para a preparação do auditório e tudo isso exigia missionários especializados e foi esse o método que os jesuítas consagraram no período moderno, a missão catequética.

Quanto ao método, as missões do interior analisadas, neste trabalho, foram bastante flexíveis, pois tiveram que ser adaptadas a um auditório variado. Quando o alvo da missão era uma população que desconhecia o Evangelho, o ministério assumia uma feição, predominantemente, catequética, mas quando a missão atuava com indivíduos já cristianizados, o aspecto penitencial ganhava destaque. Desta forma, os missionários que percorriam a Bahia colonial faziam mais que levar a boa nova e ensinar os rudimentos da doutrina aos gentios - fase necessária à conversão -, havia também um aspecto repressivo, expresso na preocupação em emendar eventuais condutas tidas como inadequadas na vida daqueles que já eram católicos. Federico Palomo afirma que

a missão do interior integra-se no seio de uma constelação de agentes, instituições e mecanismos de coerção e persuasão com os quais a Igreja portuguesa, de acordo com a tendência geral do catolicismo tridentino, renovou e incentivou os seus modos de intervenção sobre o conjunto da sociedade da época⁹⁵.

⁹⁴Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 552.

⁹⁵Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003, p. 33.

Contudo, nota-se que a repressão perpetrada pelos inacianos era menos violenta do que aquela que poderia ser praticada pela justiça episcopal ou inquisitorial, pelo menos no que se refere à questão física, já que a imposição da doutrina católica pelos missionários a um indivíduo poderia ser extremamente violenta do ponto de vista psicológico. Eventualmente e como estratégia, os missionários agiam com tranquilidade, doçura e, aos poucos, iam inculcando os princípios católicos na vida da população. Sem fazer muito alarde, acabavam impondo uma rotina para o homem colonial, do seu nascimento através do batismo até a sua morte com a extrema-unção, a sua vida estava abalizada pelos ritos católicos.

Nas missões, cumpria-se um roteiro que tinha por objetivo averiguar o estado da comunidade cristã e para isso era feita uma análise para descobrir se os indivíduos estavam cumprindo as suas obrigações em relação aos sacramentos. Nas cartas ânuaas, havia um grande destaque para a administração dos sacramentos às ovelhas que por falta de pastores andavam apartadas do rebanho, e também para aquelas que por incúria ou por opção não tinham sido consagradas. Como se consideravam agricultores das “vinhas do senhor”, onde lutavam contra o inimigo comum do gênero humano, tinham a preocupação de registrar o número de almas colhidas; os números eram sempre elevados, o que demonstrava o sucesso da missão. No século XVI, segundo Adriano Prosperi, uma unidade de medida de sucesso da missão poderia ser a quantidade de sacramentos realizados, como por exemplo o número de batismos⁹⁶. É provável que o método de propaganda utilizado pelos missionários, naquele século, tenha persistido no século XVIII.

Prosperi considera que é fundamental para o estudioso das missões, além da descrição das biografias dos missionários, da individualização de seus objetivos e do levantamento de seus escritos, a capacidade desse profissional em compreender as sociedades em que atuaram os missionários, de seu estado antes da intervenção e das alterações introduzidas. Tentar separar o falso do verdadeiro, a descrição fiel da realidade da intenção de edificação e propaganda é perda de tempo. “As fontes missionárias não foram concebidas com descrição asséptica de realidades remotas: cada página dos relatos dos missionários encontra-se repleta de desejos, das esperanças e das ações praticadas para modificar as sociedades descritas⁹⁷”. Logo, é necessário considerar todos os filtros usados pelos missionários nos seus relatos e entender

⁹⁶ Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.586.

⁹⁷ *Ibid.*, p.582.

que o pesquisador também terá que empregar alguns filtros, sendo que nem todos serão conscientemente.

Além disso, a correspondência epistolar tinha um papel estrutural na organização da Companhia de Jesus, era através dela que se reforçavam a identidade do grupo disperso ao difundir o “modo de proceder” dos jesuítas, faziam os ajustes das regras às necessidades de cada região e o geral poderia exercer uma forma de controle sobre os membros da Ordem. Por ser tão importante, a escrita das cartas deveria obedecer a modelos definidos pelo centro decisório, em Roma. A oitava parte das Constituições, que foi dedicada à “união dos corações entre si e com a sua cabeça”, destaca a importância da troca de cartas para a Ordem⁹⁸.

Charlotte de Castelnau-L’Estoile explica que por razões práticas, todas as cartas passavam por Roma, ponto nevrálgico de comunicação. Contudo, os jesuítas de Portugal eram os interlocutores privilegiados dos padres do Brasil. Era obrigação de todo provincial, enviar regularmente relatórios das atividades a Roma. Inicialmente, ocorria a cada quatro anos, depois ficou estabelecido o prazo de um ano. A dificuldade para redigir os relatórios era levada em consideração. Mas havia outros obstáculos para realizar a comunicação, como a lentidão, pois uma carta levava quatro meses para chegar a Lisboa e seis a Roma; além disso, existia o risco de se perder, daí que Juan Alfonso de Polanco estabeleceu que fossem enviadas duas cópias, por vias diferentes⁹⁹.

Avoca-se novamente a discussão sobre a importância conferida pelos inicianos aos sacramentos para esclarecer que não se tratava de uma preocupação exclusiva daquela congregação, mas sim de toda a Igreja católica tridentina. Após todas as contestações feitas pelos protestantes aos dogmas católicos, a Igreja redefiniu as suas posições ratificando todos os seus dogmas, dentre estes a força dos sacramentos¹⁰⁰. Eduardo Hoornaert avalia que a Reforma Tridentina, no século XVI, oficializou a mentalidade que considera a Igreja como “a sociedade dos fiéis cristãos, que vivem sob a autoridade papal”, espalhados pelo mundo. Desta forma, a Igreja seria uma sociedade perfeita abrigada dentro de vários estados. A consequência dessa concepção é que “o conceito de missão e evangelização está imbuído da

⁹⁸Charlotte de Castelnau-L’Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. 2009, p. 76.

⁹⁹Ibid., p. 73-77.

¹⁰⁰José Carlos Sebe. *Os jesuítas*. –São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p.25.

ideia de criação da sociedade cristã, especialmente através dos sinais dos sacramentos (batismos, matrimônio, etc.)”¹⁰¹.

Os relatos dos missionários são ricos em exemplos de ações que buscavam construir essa desejada sociedade cristã na América portuguesa. Na carta enviada pelo padre João Pereira, em 1702, sobre a missão realizada pelos jesuítas Joseph Bernadino e Domingos de Araújo há inúmeros registros dessa ação sendo desenvolvida nos sertões e Recôncavo da Bahia. Os inacianos registraram o batismo de 180 escravizados, alguns porque tinham chegado sem o sacramento e outros porque o tinham recebido sem possuir as instruções necessárias e “não entender mais que o receberem agoa sobre a cabeça, e sal na boca, antes de se embarcarem para o Brazil”¹⁰².

É através do batismo que um indivíduo se torna membro da cristandade. Serafim Leite afirma que “na conquista das almas pagãs para Cristo, o último passo da catequese propriamente dita, e o primeiro da vida cristã, é o batismo”¹⁰³. Uma vez consagrado por este sacramento, e, portanto, já na condição de cristão católico, o indivíduo deveria observar todos os deveres e direitos inerentes à sua nova condição, inclusive receber os demais sacramentos. Certamente, pertencer à comunidade cristã poderia facilitar a integração na sociedade colonial. Por exemplo, o direito de se casar, conquistado após receber a água e o sal, facilitava a formação de laços afetivos, políticos e econômicos; por outro lado havia uma série de prescrições a serem observadas, pois se antes um ato contrário à fé poderia ser atribuído à gentilidade, agora seria o pecado de um cristão ao qual poderia ser aplicada uma penitência.

Para as prescrições sobre o batismo, foram dedicados 10 títulos do livro primeiro das Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia. O título XI especifica que não deveria ser muito longo o período entre o nascimento e o batismo, a criança precisaria ser levada à pia batismal até oito dias depois de nascida, pois havia a preocupação que se perdesse a alma em caso de morte. O pároco da sua freguesia era considerado o verdadeiro e legítimo ministro para aplicar tal sacramento. Havia a estrita proibição que qualquer outro sacerdote secular ou

¹⁰¹ Eduardo Hoornaert. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação partir do povo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, p. 155.

¹⁰² Compêndio das Juntas das missões. f.24 ARSI, Bras. 10-1, fl.15..

¹⁰³ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 2006, p. 271.

regular batizasse alguma criança, exceção feita apenas aos missionários portadores das devidas licenças.¹⁰⁴

Eduardo Hoornaert não nega o caráter religioso e espiritual do batismo, mas observa que, em uma sociedade escravista, o primeiro sacramento marcava também o início da escravização de africanos e indígenas. Afirma também que, na mentalidade colonial brasileira, a identificação entre batismo e escravidão estava tão consolidada que a certidão de batismo funcionava como registro de captura, de domínio do branco sobre o índio¹⁰⁵. Portanto, percebe que o batismo também inseria os indivíduos no âmbito civil da sociedade colonial.

Além de batizar os pagãos, os jesuítas combatiam os casos de concubinato. Longe da presença dos ministros eclesiásticos, a população não tinha tanta preocupação em cumprir as determinações legislativas da Igreja indicadas quando se iniciava uma nova família. Assim, não era raro que os missionários realizassem casamentos de homens e mulheres que viviam “juntos de porta adentro”, amasiados, formando famílias sem ter recebido a sagração da Igreja. Joseph Bernadino e Domingos de Araújo relatam que “fizerãose quatro cazamentos para por meio de santo matrimonio se unirem com Deos os q. avia muitos annos estavam delle apartados pella torpe amizade, em q. vivi[am]”¹⁰⁶.

As Constituições definem no título LXII do Livro Primeiro que o casamento é um contrato com vínculo perpétuo e indissolúvel, pelo qual um homem e uma mulher se unem. Informa também que o matrimônio foi ordenado para cumprir três finalidades que são respectivamente: a primeira é a propagação humana, a segunda fé e a lealdade que os casados devem manter mutuamente e a terceira é a inseparabilidade dos mesmos casados. Mas além dessas finalidades, havia ainda o combate à concupiscência. No título LXX da mesma Constituição há a ordem para que os párocos fiquem atentos aos que se fingem de casados para “mais licenciosamente viverem no vício da concupiscência e amancebamento e escapar ao castigo”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p.140.

¹⁰⁵ Eduardo Hoornaert. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação partir do povo*. –Petrópolis: Editora Vozes, 1977, p.304.

¹⁰⁶ ARSI, Bras. 10-1, fl.15.

¹⁰⁷ Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p.17.

Nas Constituições é evidenciado que nos casos dos homens que já eram casados, além de andarem em estado de condenação, as legítimas esposas eram abandonadas à própria sorte. Para evitar tais erros, os párocos de todo o arcebispado deveriam sob “pena de serem castigados a nosso arbítrio, que, vindo os tais a habitar as suas freguesias, os notifiquem logo e lhes mandem da nossa parte que dentro de um mês façam certo a nós ou a nosso provisor como são legitimamente casados, e em que terra”¹⁰⁸. Caso os implicados não afastassem as suspeitas que recaíam sobre si, os párocos deviam evitá-los na igreja e ofícios e também deveriam avisar ao provisor com a maior brevidade.

Fica evidente ao analisar as prescrições canônicas em relação ao casamento que um dos seus principais objetivos era o controle das pulsões sexuais dos indivíduos. Logo, na colônia, os missionários pareciam ainda mais preocupados, pois além das relações entre lusos ou luso-brasileiros, havia a presença dos indígenas e dos negros libertos ou na condição de escravo. Se o casamento era uma forma de conter os apetites sexuais e canalizá-los para fins específicos, a presença de uma população que, pelo menos inicialmente, não reconhece o casamento como algo sagrado torna a situação ainda mais complexa.

A sacramentalização do casamento ocorreu entre os séculos XI e XIII, mas segundo Adriano Prosperi a Igreja Católica ampliou os seus esforços para combater as formas tradicionais de matrimônio após o Concílio de Trento. Em pleno século XVII, muitos matrimônios resultavam de alianças entre famílias que poderiam ser ratificados com um simples aperto de mão, mas pouco a pouco foi ocorrendo intervenções das autoridades nesse terreno e essas formas tradicionais de matrimônios foram sendo consideradas ilegais e as convivências passaram a ser julgadas como imorais. O modelo de casamento defendido pela Igreja Católica era aquele celebrado em cerimônia pública diante da autoridade eclesiástica.¹⁰⁹

No período moderno, a Igreja Católica passou a interferir cada vez mais no espaço doméstico, inclusive nas relações sexuais dos indivíduos e para esse fim, o casamento tornou-se um poderoso instrumento. Em um contexto em que os pecados da carne eram os que mais preocupavam as autoridades religiosas, o casamento tornou-se um rito de passagem de uma condição a outra, ou seja, os indivíduos saíam de uma situação na qual a prática sexual era considerada como um pecado para outra na qual a atração sexual era consentida. Além disso,

¹⁰⁸ Sebastião Monteiro da Vide; Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 132.

¹⁰⁹ Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 589.

a Igreja combateu algumas tradições como os “esponsais”, longos noivados em que os jovens, tradicionalmente, mantinham relações sexuais e que, geralmente, só casavam quando a noiva engravidava. Nos espaços rurais da Europa, as concepções tradicionais de noivado e casamento persistiram por mais tempo, sendo que foi a atuação dos missionários que promoveu as alterações dos antigos modelos para os padrões tridentinos.¹¹⁰

Não tão diferente do que ocorria no espaço rural europeu, o casamento como um ritual de passagem, celebrado por uma autoridade religiosa e resultado da vontade individual dos contraentes, não era a regra verificada para a formação de novas famílias na América Portuguesa. Luciano Figueiredo defende que apesar da tentativa da Igreja de difundir a ideia que a prática sexual sem o casamento era pecado e, portanto, exigir o casamento a todos os indivíduos que desejavam desfrutar da sua vida sexual, as relações sexuais consideradas “ilícitas” eram a regra na América Portuguesa no século XVIII.¹¹¹ Não obstante a prescrição do direito canônico, Maria Betriz Nizza da Silva explica que, para a sociedade, as barreiras não eram tão diferentes dos casamentos irregulares ou costumeiros.¹¹²

Assim, com o intuito de aperfeiçoar o resultado, os religiosos também procuravam solucionar eventuais obstáculos à realização do matrimônio. Além de informar que, na missão, tinham sido realizados 46 casamentos e atalhado inúmeras ocasiões de ofensas a Deus, Joseph Bernadino relatou que

derão se vinte e nove dispensações do debito aos q. tnhão contrahido impedimento no uso do matrimonio, e se atalharão mt.^{as} ofensas a Deos, e muitas mais se atalharão com se revalidarem oito matrimônios, q. com impedimento impediante se tnhão contrahido.¹¹³

Portando as licenças necessárias concedidas pelo bispo, os jesuítas investigavam a natureza dos impedimentos e quando era possível regularizavam a situação dos noivos que tinham sido impedidos de se casarem. Essas medidas ainda eram mais urgentes porque o fato de ter ocorrido algum impedimento não significava que a relação afetiva entre os contraentes tinha

¹¹⁰ Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.627.

¹¹¹ Luciano Figueiredo. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas gerais no séc. XVIII*. –São Paulo: Hucitec, 1997.

¹¹² Maria beatriz Nizza da Silva. *Sistema de casamentos no Brasil colonial*. –São Paulo: Edusp, 1984, p.116. Sobre a importância do casamento na sociedade colonial, veja ainda: Bruno Feitler e Evergton Sales Sousa. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. – São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

¹¹³ ARSI, Bras. 10-1, fl.7.

sido extinta, pelo contrário, o que provavelmente ocorria era o que a Igreja procurava combater que eram os casos de barreguices.

Quando os jesuítas Francisco de Lima e Joseph Bernadino relatam os casamentos que foram realizados durante a missão que fizeram pelos engenhos do Recôncavo também em 1701, o aspecto disciplinador do casamento e, principalmente da missão, fica evidente. Os religiosos noticiam que haviam impedido aproximadamente sessenta concubinatos, sendo que uma implicava perda da fazenda, mas sem perigo de mortes. Quando chegavam à região

huns venderão as escravas, com as quais andarão mal encaminhados, a pessoas, que morarão em partes muito distantes, para as não verem outros cazarão suas concubinas, e as dotarão em satisfação de suas culpas.

A presença dos religiosos fazia com que os senhores de escravos procurassem, pelo menos enquanto os missionários estavam ali, se afastar daquela prática desviante. A ação de vender as cativas para regiões longínquas sugere que os proprietários de escravos tinham a intenção de demonstrar que o remendo moral era verdadeiro e não apenas um fingimento para enganar os religiosos. A outra iniciativa dos senhores com a finalidade de satisfazerem as exigências dos missionários era casar as escravas, certamente, com algum outro escravo, ou seja, um indivíduo da mesma qualidade social.

Quando os missionários faziam oposição a que os senhores de escravos se satisfizessem sexualmente com as suas cativas, eles estavam combatendo os ditos pecados carnis, estes que eram considerados como extremamente graves. Também, é importante observar que os religiosos estavam interferindo nos direitos de propriedade que os senhores acreditam ter sobre os escravos. Charlotte de Castelnau- L'Estoile explica que os senhores consideravam, geralmente, que o casamento de escravos representava uma ameaça à sua soberania doméstica, sendo que esta era o direito privado que o senhor tinha sobre os seus escravizados, e que acreditava como sendo ilimitado¹¹⁴. Ainda segundo a historiadora, os senhores estavam influenciados pelo direito romano que não previa casamentos de escravos; já os missionários se valiam do direito canônico que garantia este sacramento a todos os cristãos.

Para conciliar as exigências de uma sociedade cristã escravista, a Igreja defendia o casamento de cativos cristãos a partir do direito canônico, mas não tentou impugnar o direito

¹¹⁴Charlotte de Castelnau- L'Estoile. O ideal de uma sociedade escravagista cristã: direito canônico e matrimônio no Brasil colônia. Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. *A igreja no Brasil: normas e práticas durante a virgência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora Unifesp, 2011.p. 363.

secular romano que assegurava a propriedade escrava. Em 1585, sob intenso lobby dos jesuítas do Brasil, o pontífice Gregório XIII emitiu uma bula em favor do casamento dos escravos do Brasil, recentemente convertidos, e não tomava conta dos matrimônios contraídos antes da conversão. Essa bula mostrava que “a sociedade escravista em construção, no Brasil, podia ser uma sociedade cristã”¹¹⁵. Mas, mesmo condescendendo com a escravidão, os missionários demonstraram uma capacidade de ingerência no poder senhorial exercida sobre a propriedade escrava que o Estado parecia ser incapaz de exercer na primeira metade do século XVIII.

¹¹⁵ Ibid., p. 378.

3.2 A Penitência

Federico Palomo explica que desde a sua instituição como preceito no IV Concílio de Latrão, em 1215, o sacramento da penitência possuía elevada potencialidade para vigiar e corrigir o comportamento dos fiéis, mediante o domínio exercido sobre as consciências. Desta forma, a confissão foi transformada no principal e mais eficiente instrumento que a Igreja possuía em suas mãos para controlar a vida das pessoas e, portanto, constituía-se em um dos principais instrumentos de disciplinamento social do período moderno.

Ainda segundo Palomo, o Concílio de Trento repercutiu em diferentes âmbitos da vida religiosa dos fiéis e dos próprios grupos clericais. Foram tomadas algumas iniciativas por parte das autoridades eclesiásticas, dentre elas, um conjunto de intervenções na prática e na administração do sacramento da confissão. Por exemplo, somente após o Concílio Tridentino foram criadas instituições e dispositivos com a finalidade de profissionalizar párocos e confessores em todo o mundo católico. A ideia era dotá-los das ferramentas adequadas para realizar o exame das consciências. Ainda nesse contexto, foi imposto aos fiéis o marco paroquial como recinto onde deveriam cumprir as suas obrigações pascais, assim como, o registro dos sacramentos, o que permitia ter conhecimento sobre as pessoas que não cumpriam as ditas obrigações¹¹⁶.

No contexto das missões realizadas pelos inicianos, o sacramento da confissão interferia com mais vigor no âmbito individual, mas não deixava de intervir na esfera coletiva. Palomo esclarece que

a confissão, durante o período medieval, assumiu um caráter essencialmente social, sendo tanto um instrumento de pacificação interior das comunidades como de ressarcimento das ofensas infligidas a terceiros, como conseqüências precisamente de uma concepção comunitária do pecado¹¹⁷.

Mas se o pecado era compreendido como uma transgressão contra a comunidade, a penitência poderia corrigir os danos infligidos e o pecador tinha a chance de se reconciliar com a comunidade. Contudo, com o advento da escolástica de Tomás de Aquino que influenciou o

¹¹⁶ Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. –Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003, p.342.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.343.

confessionário principalmente a partir do século XVI, existiu a tendência à psicologização da confissão e à acentuação da relação do sujeito com Deus. Assim, a penitência passou a ter menos função social e mais vigor para reformar o interior dos indivíduos¹¹⁸.

Os jesuítas julgavam estar em uma contínua disputa contra satanás pelas almas humanas. Hordas demoníacas sempre estariam tentando perverter os homens e destruir a “lavoura de Deus”, embora jamais conseguissem vencer, visto que as forças celestiais eram mais poderosas; ainda assim, havia perdas, almas eram corrompidas e era necessário reavê-las. Assim, ao atuarem na Bahia do século XVIII, os jesuítas dedicam um cuidado especial à confissão, pois se de acordo com a doutrina católica, o homem só se transformava em cristão após o batismo, era através da penitência que ele conseguia manter a sua ligação com Deus, mesmo tendo cometido algum pecado.

A confissão abria a possibilidade para que vários desvios fossem identificados e corrigidos. Em relação ao já citado relato do jesuíta João Pereyra, há o registro de que foram realizadas seis mil trezentas e noventa confissões, sendo que duzentas e oitenta e sete foram gerais, por pecados encobertos por escrúpulos, sem contabilizar a de outros sacerdotes. Pelas regras da Igreja, durante o período da quaresma, a população devia fazer uma confissão contando todos os pecados cometidos durante o último ano, era a confissão ordinária; e em alguns casos era requerida a confissão dos pecados de toda a vida, inclusive os pecados já confessados em confissões ordinárias, esta era a confissão geral.

O texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* expõe que era lastimável ver a ruína de muitas almas que se condenavam por mal confessada ou porque alguma exigência não tenha sido cumprida para que de fato tenha ocorrido a confissão, “convertendo por esta causa a medicina em peçonha, e o sacramento em sacrilégio”. Daí que, seguindo as prescrições do Concílio de Trento, há no documento a prescrição de três exigências para que um confessante alcançasse a remissão dos seus pecados através do sacramento da penitência que são respectivamente a contrição, a confissão e a satisfação. Trata-se, portanto, do ideal de confissão, contudo, os penitentes nem sempre cumpria o que era desejado pelo governo eclesiástico.

Por contrição deve se entender que é a dor, o pesar, a detestação e o aborrecimento dos pecados que faz com que o confitente se arrependa e deseje nunca mais pecar com a graça de

¹¹⁸ John Bossy, *The social history of confession in the age of reformation*. 1975, apud Federico Palomo. 2003, p.343.

Deus. A contrição pode ser classificada em perfeita ou imperfeita. Quando se tem uma dor e aborrecimento dos pecados por serem ofensas contra Deus tem-se a contrição perfeita; já quando a dor e a consternação ocorrem após a avaliação da torpeza do pecado cometido, ou das penas infernais que pode sofrer por ter cometido tais pecados tem-se a contrição imperfeita ou atrição. Alguns teóricos da Igreja católica privilegiavam a contrição, por ser originada no amor a Deus, e não no medo como é caso da atrição, ou ainda que o confitente apresente a contrição e a atrição simultaneamente.¹¹⁹

Jean Delumeau explica que houve intensos debates sobre os motivos do arrependimento nos séculos XVII e XVIII. Nesse contexto, obras que tratavam do tema, como foi o caso da *Frequente Comunhão* (1643) de Antoine Arnauld obteve grande sucesso editorial, tendo sido editada dez vezes, apenas na França no século XVII. O sucesso alcançado por esse tipo de obra deve-se ao fato da confissão ser um tema de interesse geral em países católicos nesse período. Os membros da comunidade cristã católica interrogavam-se sobre a gravidade de suas faltas e a qualidade do arrependimento. O confessante era de fato absolvido pelo padre se um remorso suficientemente forte dos pecados não fosse sentido? E que tipo de remorso era esse?

As interpretações de São Tomás de Aquino (1225-1274) e do beato João Duns Scot (1266-1308) tiveram destaque nas discussões sobre o motivo do arrependimento dos cristãos, ou seja, se era amor de Deus, a contrição, ou a feiúra do pecado e o medo do inferno, a atrição. São Tomás era um “contricionista”. Para ele, a remissão dos pecados humanos ocorria em decorrência de uma contrição de amor, entretanto, admitia que, nos casos de perigo de morte e que não fosse possível a confissão, a absolvição do padre aplicava os méritos de Cristo ao penitente. Entretanto, São Tomás defende a absolvição dos penitentes “atritos” porque entendia que esse era o primeiro passo para a contrição. Os pecadores que tinham apenas remorsos imperfeitos tornavam-se contritos porque tinham adquirido um suplemento de graça por meio da absolvição. Uma doutrina baseada em tais princípios permitiu um maior conforto dos fiéis, uma vez que estavam mais confiantes que iriam adquirir o perdão divino¹²⁰.

¹¹⁹ Sebastião Monteiro da Vide; Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 184.

¹²⁰ Jean Delumeau. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. –São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.44.

Duns Scotus defendia o “atricionismo” e considerava que a absolvição tinha um grande poder. A essência da penitência residia no perdão concedido ao penitente pelo padre, não sendo necessária a ocorrência dos três momentos tidos com fundamentais, até então, que era a contrição, a confissão e a satisfação. Jean Delumeau observa que o “contricionismo” atenuado de São Tomás de Aquino e o “atricionismo” resoluto de Duns Scotus foram formulados no momento em que a confissão anual tornou-se obrigatória e as ordens mendicantes assumiram as responsabilidades das pregações penitenciais. Desta forma, as duas concepções dos dois religiosos sobre a qualidade do arrependimento dos penitentes seriam o resultado de uma adaptação da teoria à prática.

Após o Concílio de Trento, a Igreja católica adotou uma postura “atricionista”, pois desejava “mais que outrora levar os fiéis ao confessionário”.¹²¹ A Igreja entendeu que um fiel, quando a procurava pelo medo do inferno, tinha dado um passo importante no caminho que o levaria à salvação, portanto, era necessário acolhê-lo e ser indulgente. Entretanto, Jean Delumeau observa que, logo, apareceram os rigoristas puros e duros a fazer oposição a esse posicionamento mais compreensivo da Igreja. Diferentemente dos “atricionistas” que pregavam para a massa de cristãos, os jansenistas defenderam que o arrependimento verdadeiro é aquele motivado apenas pelo amor a Deus.

Volta-se, aqui, a apresentar as etapas necessárias para que um confessante alcançasse a remissão dos seus pecados através do sacramento da penitência. A segunda exigência estabelecida era que o penitente devia fazer a confissão vocal e completa de todos os seus pecados com as circunstâncias necessárias. O penitente deveria fazer um rigoroso exame de consciência, antes da confissão, e discorrer “pelos mandamentos da lei de Deus e da Santa Mãe Igreja, e pelas obrigações de seu estado, vícios, companhias, tratos e inclinações que tem”. Informar como o pecado tinha se efetivado era fundamental, se tinha sido por palavras ou por obras, ou ainda se tinha sido apenas por pensamentos; devia também indicar a quantidade e a espécie de pecado. Além disso, o confitente não deveria temer os confessores, a estes nenhum pecado deveria deixar de ser confessado, ainda que fosse muito grave.

Ainda de acordo com as prescrições das Constituições, a terceira e última obrigação de um penitente era a satisfação da penalidade imposta pelo confessor. Contudo, fica bem claro que o sacramento da penitência não perdia o efeito quando o penitente deixava de cumprir a

¹²¹ Ibid., p.58.

pena fixada. Nos casos de penitência grave, o descumpridor da penalidade estaria a cometer um pecado considerado mortal que deveria delatar na próxima confissão¹²².

A indicação feita, anteriormente, pelo jesuíta João Pereyra de que das 6.390 confissões realizadas na missão, 287 tinham sido por pecados ocultados traz informações importantes sobre a capacidade de ação e reação do homem colonial diante das eventuais imposições da Igreja. Para ocultar algum pecado, um indivíduo poderia não se confessar ou fazer uma confissão parcial, onde expunha apenas os pecados que considerava menos graves. Quando os 287 penitentes decidiram confessar culpas que até então estavam escondidas por escrúpulos, é possível que tenham avaliado que aqueles pastores lhes proporcionariam algumas vantagens que não conseguiriam caso se confessassem com o pároco da sua freguesia.

Não se deve de forma alguma esquecer que as cartas jesuíticas estão eivadas de objetivos propagandísticos, mas as informações que sugerem que aqueles missionários gozavam de prestígio diante da comunidade e que parte da população preferia se confessar com eles não contradiz as análises feitas por estudiosos do fenômeno missionário dentro e fora da Europa no período moderno, pelo contrário, ratificam-nas. Uma das grandes contribuições dos jesuítas para o projeto missionário foi a elaboração de metodologias mais persuasivas do que punitivas, o método da “ajuda” que previa um estilo mais suave, amoroso, que propunha a insistência no caráter gradual do processo e buscava, com cuidado, “conquistar a confiança da população ao invés de produzir interdições e excomunhões”¹²³.

O fato de os missionários jesuítas não pertencerem à comunidade, corroborava para construção de uma visão mais positiva por parte do penitente. Diferentemente do clero local, que em muitos casos chegavam a estar envolvidos em querelas com membros da comunidade, ou possuir qualquer outro tipo de paixão, os jesuítas eram vistos como juízes mais isentos quando não “eram mesmo totalmente alheios às relações e interesses que se criavam no seio da comunidade”¹²⁴. Fica evidente assim que, mesmo que os indivíduos tenham interiorizado os preceitos da doutrina católica, esses ainda preservavam uma importante capacidade de articulação para negociarem as melhores condições a fim de realizarem as suas confissões. A

¹²² Sebastião Monteiro da Vide; Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 186.

¹²³ Adriano Prospero. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.589.

¹²⁴ Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003, p.345.

sociedade reconhecia que a Igreja era uma instituição poderosa, e por isso alguns indivíduos que tinham cometido atos contrários à fé sabiam que poderiam enfrentar eventuais contrariedades, daí era preciso avaliar o que confessar, quando confessar e a qual ministro da fé.

O fato é que a penitência teve um papel decisivo na sociedade colonial, pois permitia que pessoas apavoradas com a possibilidade de terem as suas almas condenadas ao purgatório ou à danação perpétua se sentissem aliviadas pela remissão dos pecados concedida pelos confessores. Como contou o missionário Jozeph Bernardino, esse foi o caso de uma mulher que vivia atormentada porque tinha ocultado alguns pecados e o diabo a havia persuadido que ela não tinha mais nenhuma chance de salvar-se “por cuja cauza desejava esta pobre mulher acabar a vida por se livrar do tormento em q. vivia com estas imaginações q. forão cauza de cahir gravemte, enferma”¹²⁵.

O missionário continua o relato afirmando que o demônio tendo encontrado a pecadora sozinha, atormentada e doente tentou convencê-la que se enforcasse para que mais brevemente acabasse com a própria vida. Ainda de acordo com o relato, o suicídio só não se efetivou porque Deus teria feito uma intercessão por meio de sua Santíssima Mãe que fez com que o rosário que a pecadora carregava no pescoço se embaraçasse no laço. Segundo o jesuíta, a pecadora revelou que depois daquela primeira tentativa, o demônio continuou a atormentando, por vários anos, e que nos momentos de grande aperto ela recorria à Virgem que a protegia, mas foi apenas, quando teve oportunidade de se confessar com aquele missionário, que ela “se vio livre dos enganos e tentações do diabo ficando tão sossegada e consolada na consciência q. não cansava de dar a Deos as graças pelo singular beneficio que lhe tinha feito”.¹²⁶

O relato do missionário aponta para a eficácia da pregação católica em promover o medo e a culpa entre a população, bem como a capacidade da penitência em aliviar as consciências. O psicológico da referida penitente encontrava-se abalado, a ponto daquela considerar que o suicídio seria um caminho para ela se livrar das suas culpas. Jean Delumeau explica que a Igreja católica, no período moderno, quis confortar os penitentes, mas, antes disso, fazia com que os pecadores sofressem intensas inquietações. Além disso, refinou a

¹²⁵ ARSI, Bras. 10-1, fl. 21.

¹²⁶ ARSI, Bras. 10-1, fl. 21.

consciência, “fez progredir a interiorização e o sentido das responsabilidades”.¹²⁷ Através de um exame de consciência, o cristão avaliava se tinha realizado algum ato que era considerado como contrário a Lei de Deus, por sua vez, a constatação de que havia cometido um pecado, geralmente, produzia sentimentos individuais de culpa e de medo da danação; e nesses casos, apenas os curas (médicos da alma) conseguiam eliminar tais sentimentos.¹²⁸

Outro caso que ajuda a demonstrar o poder concentrado na figura dos missionários foi o da solicitação de benção coletiva feita por pescadores de uma colônia localizada no Recôncavo da Cidade da Bahia. De acordo com o relato dos missionários, o motivo dos moradores terem pedido uma benção coletiva foi tentar afastar da comunidade os infortúnios decorrentes de algumas excomunhões aplicadas a moradores que tinham praticado alguns furtos naquela paragem. De acordo com a narrativa dos jesuítas, os pescadores teriam concluído que a redução dos pescados, fonte do seu lucro e sustento ordinário, era uma consequência de não terem dado a devida importância aos casos de excomunhões que tinham ocorrido na comunidade¹²⁹.

De acordo com o relato sobre o episódio, os reverendos padres teriam persuadido a todos que tinham sido lesados a perdoarem aos acusados dos furtos ocorridos até aquele momento. Somente após o perdão ser concedido, os missionários abençoaram as embarcações, as redes e o mar, e com isso os pescadores teriam encontrado novamente a fartura de pescado e acabado com as antigas queixas. Naquela ação, os jesuítas procuraram lembrar àquela população de que o cristão deveria ter como base para a sua vida, o amor e a piedade em relação ao próximo, ainda que este o tenha ofendido, pois o amor a Deus é expresso através do amor entre os homens.

O episódio guarda uma peculiaridade que deve ser realçada que é o fato da comunidade entender que estava sofrendo uma sanção divina como consequência da ação pecaminosa de alguns indivíduos, fato que sugere que embora a excomunhão fosse aplicada de forma individual, a sua repercussão era coletiva. Quando os missionários afirmaram que os pescadores atribuíam a redução do pescado a uma punição divina por não terem dado muita importância aos casos de excomunhões que ocorreram no grupo, aparecem alguns indícios importantes sobre a mentalidade da época em relação à excomunhão. A suspensão do crente

¹²⁷ Jean Delumeau. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.10.

¹²⁸ Jean Delumeau. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII – XVIII)*. Bauru: EDUSC, 2003.

¹²⁹ Compêndio das Juntas das Missões. f.2v.

do convívio com a sua comunidade religiosa, enquanto punição para condutas tidas como inapropriadas à vida de um cristão, apresentava uma oportunidade para o penitente expiar as suas culpas, assim como oferecia para a comunidade a chance de explicitar a sua conformidade com a doutrina da Igreja.

Embora nem os obreiros de Cristo nem os pescadores tenham expressado de forma clara qual seria a conduta adequada à comunidade diante de um anátema, é possível entender como a expulsão se configurava em um instrumento coativo tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. É preciso compreender que, naquele período, a excomunhão possuía pelo menos duas etapas fundamentais que eram respectivamente, o ato de ofício executado pelo pároco ou pelo missionário quando impunha a sanção e a segunda fase era a reação apresentada pelo conjunto de indivíduos que mantinha relações com o excomungado.

Se alguns moradores daquela paragem atribuem o castigo ao fato de terem dado pouca importância às excomunhões conferidas pelo pároco, então, qual a postura que eles acreditavam que teria sido a correta? Uma vez que não consta na documentação a descrição das possíveis censuras impostas pela coletividade a indivíduos que se encontravam nesse tipo de situação, resta apenas lançar algumas indagações sobre a atitude que seria eventualmente considerada como adequada. Por exemplo, Seria correto que um anátema se juntasse a outros homens para beber e conversar nas tabernas? Nas feiras livres, andariam tranquilamente a vender e/ou comprar os seus produtos, sem ao menos ouvir um insulto? Quando excomungado, um indivíduo continuava a participar das decisões da comunidade com a mesma capacidade de intervenção que tinha antes da pena religiosa? As suas relações comerciais sofriam algum impacto negativo? E a sua vida afetiva, uma família aceitaria que um de seus filhos mantivesse laços afetivos com um ente afastado da comunidade cristã?

Aqui, a preocupação não é responder de forma direta às questões propostas anteriormente, que tratam de assuntos bem particulares das relações sociais dos envolvidos, o objetivo de fato é entender o funcionamento da excomunhão enquanto método para o disciplinamento social, daí que se torna fundamental pensar nas eventuais consequências negativas de tal penalidade, e para tanto, fazer perguntas parece ser um bom caminho para o processo de reflexão.

Quando se analisa algumas reflexões de estudiosos que tem estudado o tema da excomunhão fica ainda mais nítido o seu caráter disciplinador. Rodolfo Nogueira da Cruz

observa que a prática de exclusão pode ser através de um sistema de alijamento de um indivíduo da comunidade na qual estava inserido. Também, o legislador canônico entende que um dos maiores efeitos da excomunhão é o afastamento dos anátemas da comunicação e do trato com os fiéis¹³⁰. Lembra ainda que os teólogos consideravam que os pecados e os erros terrenos serviam como maus exemplos para a comunidade. O pecador, portanto, deveria ser isolado dos demais indivíduos, pois o pecado era comparado com uma doença ou infecção¹³¹.

Para o caso baiano, provavelmente, as letras das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* eram a principal referência sobre o tema para aquela sociedade, o título 48 do seu quinto livro trata desse tema. No quinto livro está, por exemplo, a determinação do papa Martinho V de que nenhuma pessoa fosse obrigada a evitar a comunicação com indivíduos excomungados, mesmo sabendo de tal penalidade e que esta seja de conhecimento geral, prescrevia ainda que o isolamento social só fosse cumprido em casos graves, ou seja, uma excomunhão maior, e previamente explicitada pela autoridade eclesiástica. O castigo para aqueles que continuassem a manter relações com um penitente que recebeu a excomunhão maior seria receber uma excomunhão menor¹³².

Volta-se aqui, novamente, ao caso dos pescadores que atribuíram a diminuição do pescado a uma punição divina por não terem se comportado de forma adequada diante de ocorrências de excomunhões na comunidade. Embora, não se saiba se eram casos de excomunhões maiores, o que exigiria uma postura mais severa daquele coletivo, a atitude de alguns moradores sugere a necessidade de um processo de purificação. A comunidade parece compartilhar de uma memória coletiva sobre a excomunhão e em tal reminiscência, ao que tudo indica, a população tinha uma postura menos amistosa do que a que eles tiveram com os seus excomungados. A missa solicitada aos missionários teve assim a função de ritual de expiação, pois os pecados que, inicialmente, eram individuais, disseminou a culpa entre todos devido à imperícia da comunidade.

¹³⁰ Sebastião Monteiro da Vide; Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 406.

¹³¹ Rodolfo Nogueira da Cruz. *Entre o perdão e o alijamento: a prescrição da excomunhão por Martín Pérez na Castela do século XIV*. p.95. Ainda sobre o mesmo tema, ver: Michel Foucault. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fonte, 2014, p. 177-202 e 261-288.

¹³² Sebastião Monteiro da Vide; Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (ed.). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 406.

3.3 A importância do ato de comover o auditório

O sucesso da missão dependia em grande medida da capacidade do missionário de manipular os sentimentos da população e o momento da pregação era a oportunidade adequada para esse fim. Ali, o missionário procurava produzir o medo, a angústia e o terror nos indivíduos, deixando-os suscetíveis a aceitarem os ensinamentos. Para tal os pregadores lançavam mão de técnicas sofisticadas de persuasão, para as quais eram fundamentais desde o próprio corpo, gestos, palavras dos pregadores e até o uso de símbolos sagrados do catolicismo, como a imagem de Cristo crucificado.

No Concílio de Trento foi elaborado um vasto programa de divulgação da doutrina, baseado, principalmente, na formação de sacerdotes, na pregação e no ensino do catecismo. Efetuada em 1546, a quinta sessão da Assembleia Magna tridentina teve como um dos seus objetos as discussões sobre a pregação. Como um dos resultados da assembleia, foi publicado o importante decreto *Super lectione et praedicatione* no dia 17 de junho daquele ano, seguido do cânone IV do *Decretum de reformatione*, aprovado na vigésima quarta sessão em 1563¹³³. A Igreja católica ratificou, em Trento, a necessidade de pastores de almas, intermediários, que ensinassem a todos o que era necessário para alcançar a salvação.

De acordo com as Constituições, o mantimento espiritual das almas é a pregação do evangelho. No Concílio Tridentino ficou determinado que o ofício da pregação era de responsabilidade dos prelados, apenas em circunstâncias em que não pudessem cumprir tal obrigação poderiam delegar a outros religiosos, escolhendo para isso sujeitos idôneos de virtudes, letras e exemplos. Aos regulares, como é o caso dos jesuítas, só era permitido pregar, ainda que estivessem em suas próprias igrejas, com a autorização de seus superiores e depois de terem sido examinados na ciência e de obter a licença que seria exigida pelas autoridades do clero secular antes de começar a exercer o ofício da pregação¹³⁴.

¹³³ Manuel Morán e José Andrés-Gallego, O pregador. In: Rosario Villari, *O homem barroco*. Lisboa: Editora Presença, 1995, p.118.

¹³⁴ Sebastião Monteiro da Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p.210.

O fato é que, no período moderno, o ministério da palavra adquiriu uma maior importância no mundo católico e passou a ser exigido cada vez mais do pregador uma melhor capacidade de comunicação do texto do evangelho. Palomo explica que

A competência performativa do pregador, a sua habilidade para criar situações de contágio emocional nos auditórios, em resumo, a sua indústria para encenar o sermão, não era apenas o elemento que, face a eventuais semelhanças, distinguiu de maneira mais eloqüente a pregação missionárias doutras manifestações do ministério da palavra¹³⁵.

Para o historiador, a competência desenvolvida pelo pregador para encenar o sermão fez com que a pregação tenha se transformado em um instrumento ainda mais eficaz para “despertar nos fiéis as emoções interiores necessárias para os dispor à penitência, e atingir, desse modo, a procurada transformação das suas condutas” no conjunto das ações realizadas nas missões do interior.

Nota-se, a partir dos relatos dos missionários que atuaram em terras baianas, que a pregação teve um papel fundamental. Joseph Bernadino e Domingos de Araújo informam que, muitas vezes, tinham que fazer duas pregações, uma à noite, por ser mais cômodo, e outra durante o dia, a pedido da população. Na pregação feita à tarde, para os escravizados, era observada a presença dos respectivos senhores que “não se contentando com mandar seos escravos à doutrina, vinhão também a ella, e assistindo em pé entre os mesmos escravos, a ouvião com grande atenção, e consolação do doutrineiro”¹³⁶.

Os jesuítas não ponderaram sobre outras possibilidades para haver a presença de senhores entre aos escravizados para ouvirem a doutrina. Anunciar a existência de uma comunidade cristã harmonizada pareceu-lhes mais interessante. Obviamente não pode se descartar o interesse religioso dos senhores, havia uma falta de pastores e a presença de um missionário poderia justificar tal fato, mas também podem ser levantadas outras hipóteses, como considerar que os proprietários desejavam se apresentar como modelos para os seus cativos, pois se senhores estavam ali, era porque assistir a doutrina era algo bom; pode ser conjecturado também que os donos dos cativos estavam a vigiá-los e ouvir a pregação, são ações conciliáveis.

Mais à frente, os jesuítas mencionaram outras intervenções realizadas, estas que seriam frutos das divinas palavras que saíam das suas bocas, sendo que estas também eram

¹³⁵ Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003, p.336.

¹³⁶ ARSI, Bras. 10-1, fls.15r e v..

poderosas para desterrar dos corações ódios, vinganças e mal querenças que resultariam, caso não houvesse a pregação, em mortes motivadas por interesses do próprio assassino, por pagamento ou pelo pouco amor a Deus. Mas que talvez a causa de serem cometidos tão sérios desatinos seja perceberem o pouco caso que fazem desses crimes pelos sertões que com “facilidade, ou pa. melhor dizer falsid^e. com q. os ministros da justiça ou os perdão, ou os dissimulão”¹³⁷.

José Bernadino e Domingos Araújo enfatizam ainda as amizades que foram restabelecidas dentro da igreja. Os inacianos evidenciam que recorreram a estratégias que tinham o potencial de comover o auditório, como mostrar, no final da pregação, a imagem de Cristo crucificado, pois “era tal o abalo, q. este divino pregador fazia nos corações, q. muitos se abraçavam, e reconciliavam publicam.^{te}”¹³⁸. E afirmam que foi essa a metodologia usada para reconciliar duas mulheres que nutriam uma contra a outra um ódio tão inveterado que a inimizade já durava mais de 15 anos, mas bastou Deus tocar-lhes por meio das vozes dos missionários para que ocorresse uma mudança repentina e elas, entre lágrimas e abraços, fizessem as pazes publicamente.

Além desse caso, fizeram 12 amizades fora da igreja, dentre estas a de duas casas que viviam em ódio mortal, sendo motivo de escândalo por se tratar de uma querela entre duas irmãs e os seus respectivos maridos. Afirmaram que a ruína das casas era esperada por todos, mas que Deus foi servido atalhar por meio daquela missão e dos missionários que retirou os litigantes para um lugar e apresentou-lhes as razões mais convenientes para reduzi-los, mas porque havia um mais obstinado em sua animosidade, o missionário pegou um crucifixo e representou-lhe o que Deus tinha obrado para os seus inimigos. O obstinado foi persuadido pela ação da pregação e resolveu se confessar, pouco tempo depois, entre lágrimas e arrependimentos reconciliou-se com os antigos desafetos.

As imagens e os símbolos sagrados foram bastante importantes para as ações performáticas dos pregadores das missões baianas. Na missão feita por dois missionários em 1701, relatada por Joseph Bernardino, os inacianos teriam procurado explicar aos ouvintes a que estado de degeneração chegavam as almas por causa dos pecados e para animá-los esclareciam que a confissão era a expressão da misericórdia de Deus que permitia à alma humana a restauração da sua integridade. Em outros momentos da prédica e ainda se referindo

¹³⁷ Ibid., fl.16.

¹³⁸ Ibid., fl.16.

à confissão, não vacilavam e ameaçavam “com os castigos da divina justiça” aos que desprezavam e não queriam aproveitar da divina misericórdia¹³⁹.

No final da pregação, o missionário utilizava o máximo da sua capacidade persuasiva, pois se as palavras iniciais encetavam o processo de sensibilização dos ouvintes, os atos finais buscavam a absoluta sujeição da população à autoridade do pregador. Os jesuítas buscavam, ainda, tornar o seu discurso mais eficiente, e para tanto, apresentavam exemplos sobre o que tinha sido pregado, sendo que “a remate de tudo mostrava o pregador hua imagem de Christo crucificado falando huas vezes com este S^{or.} em nome do auditório, outras com o auditório em nome do mesmo S^{or.}”¹⁴⁰.

Louis Châtellier explica que a utilização da cruz no processo de cristianização foi uma das novidades trazidas pelos missionários no período moderno. Desde os finais do século XVII, a cerimônia da implantação da cruz ganhou importância dentre as ações desenvolvidas pelos missionários em campo. A cruz fazia com que os camponeses recordassem o que tinha sido ensinado e prometido nos momentos da pregação religiosa. A Europa era cristã, conquanto Cristo ainda permanecesse longe da população, a ponto das imagens dos “imensos crucifixados que dominavam os transeptos das igrejas, e cujos rostos tristes e sombrios, mal se distinguiam nas sombras das abóbadas” incutirem terror¹⁴¹. Livros como a *Imitação de Cristo* e os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola eram conhecidos e praticados, principalmente, pelos devotos das cidades, mas nos espaços rurais, poucos conheciam essas obras.

Cabe destacar que a cruz continuou a desempenhar o seu papel político ao demarcar espaços sobre a dominação católica. A presença de uma cruz fincada poderia simbolizar, por exemplo, que determinado local não estava sob o controle protestante ou a vitória empreendida contra os ditos hereges; mas no início do XVIII, foi verificado que “a implantação de cruces em certos lugares e em certas circunstâncias liberava uma carga emocional tão considerável entre os humildes como entre os poderosos”¹⁴². Os missionários, quando expunham a imagem do momento derradeiro de Jesus Cristo na terra, conseguiam aproximar o divino e o humano, portanto, o sofrimento do Homem-Deus era uma espécie de chave para alcançar a sensibilidade da população.

¹³⁹ Ibid., fl.16.

¹⁴⁰ Ibid., fl.16.

¹⁴¹ Louis Châtellier, *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno* (séc.XVI-XIX). Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 135.

¹⁴² Ibid., p. 133.

Deve-se olhar com bastante atenção para a reação ou interação do auditório, uma vez que esta era indispensável à sacra *performance* dos missionários. No exemplo exposto na citação anterior, verifica-se o trabalho árduo do pregador a fim de conduzir a evangelização da população, ora o missionário desempenhava o papel do auditório que clamava por orientação ora o pregador era o próprio verbo encarnado e, portanto, oferecia mais que o caminho da redenção, ele era o próprio caminho.

3.4 Almas puras entre os espinhos da torpeza

Ainda que, nos relatos dos jesuítas, tenham predominado os exemplos de casos em que para se salvar as almas humanas foram travadas verdadeiras batalhas contra o inimigo comum do gênero humano, é preciso registrar os episódios nos quais a sociedade colonial manifestou já ter interiorizado, de forma intensa, os preceitos cristãos. Na já citada carta enviada pelos jesuítas ao provincial Francisco de Matos, Jozeph Bernadino e Domingos de Araújo contam que mesmo não tendo faltado trabalhos e dificuldades a serem vencidos, as asperezas e dificuldades dos caminhos, a falta de água e sustento, principalmente na quaresma, uma vez que nos sertões a oferta dos alimentos adequados àquele tempo era pequena. Sendo que o trabalho foi contínuo, alongando-se até as noites, e mesmo entre todas estas indisposições não faltaram motivos para consolação, edificação e admiração “porq. como em toda parte tem Deos seos escolhidos, entre as espinhas e abrolhos dos peccados, q. por este Sertão hiamos arrancar, encontramos com muitas, e mui singulares flores das virtudes, q. Deos nos corações de muitos tinha plantado”¹⁴³.

Segundo os religiosos, dentre as singulares flores das virtudes encontradas nos momentos das confissões, estavam a pureza de muitas almas que mesmo tendo enfrentado, em muitas oportunidades, os espinhos da torpeza, não havia se perdido. Destacaram também a existência de alguns casais que viviam fraternalmente em estado de continência por consentimento de ambos e pelos votos que tinham feito a Deus. Parece, nesse caso, que os missionários se encontraram com alguns exemplos de vida cristã que eles almejavam para os leigos. Mais uma vez, chama-se a atenção para o fato das descrições dos jesuítas estarem eivadas pelos seus ideais e as suas aspirações da desejada comunidade cristã. Mesmo assim, o dado sobre a experiência ou tentativa de castidade entre cônjuges revela bastante sobre a vida colonial baiana, uma vez que demonstra que alguns leigos interiorizavam e experimentavam modelos de vida piedosa e casta.

Cabe observar que, provavelmente, a decisão dos casais de viver em estado de continência não tenha sido incentivada por aqueles visitantes, ainda que estes tenham

¹⁴³ ARSI, Bras. 10-1, fl.16v.

demonstrado satisfação com o fato, uma vez que tal ocorrência sugere a disseminação entre os leigos do ideal de uma vida pia, na qual a castidade era uma condição necessária para aqueles que radicalizavam e tentavam se aproximar ao máximo do estilo de vida de um religioso. Seguiram esse caminho, por exemplo, algumas beatas que decidiram viver fora do século, em uma vida quase contemplativa. No período colonial, muitas mulheres órfãs, solteiras ou viúvas viveram na clausura em seus próprios lares, sendo que, em algumas situações, foi verificado o agrupamento de mulheres com o objetivo de buscar uma vida pia. Riolando Azzi observa que esse modelo de reclusão domiciliar ocorreu não apenas por haver uma pequena disponibilidade de conventos e recolhimentos na colônia, ou mesmo pelas qualificações sociais exigidas das requerentes, mas também porque nem toda mulher que deseja uma vida devota pretendia se recolher a um instituto religioso tradicional como um convento¹⁴⁴.

Tamanho sacrifício feito pelos referidos casais, não aponta, obviamente, para uma vida contemplativa, mas para a busca de um modelo ideal de vida cristã, pelo menos, foi isso que os inicianos sugeriram. É interessante notar que na condição de casados, os consortes relatados pelos inicianos estavam liberados para ter uma vida sexual plena, e, ainda que regrada, deveria ser efetivada, pois era condição necessária para o nascimento de novos cristãos e súditos d'El rei.

Os religiosos não informam a faixa etária dos casais, se haviam tido filhos antes do início da abstinência sexual, nem a extensão dessa contenção dos impulsos sexuais. Se alguns pontos referentes às consequências das ações dos colonos não estão devidamente expostos no relato, o mesmo não ocorre em relação ao motivo, pois o celibato indica a renúncia dos desejos carnis e a preocupação com a elevação do espírito. Como as sociedades que possuem os valores cristãos têm o entendimento que os pecados mais graves são os ligados à carne, a renúncia dos desejos carnis realizada por leigos, no período colonial, representava um elevado sacrifício e demonstração de amor a Deus.

Outro caso que os missionários apontaram como amostra de vida virtuosa laica, foi o de uma mulher casada que ao tomar conhecimento da infidelidade do esposo permaneceu nutrindo por ele os mais puros sentimentos e sendo fiel ao laço sagrado estabelecido no casamento, perdendo-o pelos agravos e desprezos que sofria por aquele “viver de portas

¹⁴⁴ Riolando Azzi. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983, p.56. Sobre o tema, confira ainda: Natalie Zemon Davis. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia da Letras, 1997; Leila Algranti. *Honradas e devotas: mulheres da colônia, condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympo; Brasília: EDUNB, 1993.

adentro com as occaziões de suas torpezas”. De acordo com as informações prestadas pelos jesuítas, quando se deparou com a traição do marido, a esposa se recolheu no interior de sua casa e se “ocupava em se encomendar à Deos, e rogar-lhe se compadecesse de seo marido pedindo-lhe fosse servido perdoar-lhe não os agravos q. a ela fazia, mas as ofensas q. cometia contra sua divina Magestade, q. era o q. lhe cauzava maior sentim^{to}”¹⁴⁵.

Na argumentação dos religiosos, a esposa atestou a sua postura virtuosa quando renunciou a sentimentos de ódio e de vingança diante da situação ultrajante. Ofereceu amor, piedade, misericórdia e perdão para aquele que a ofendia, e assim, seguiu aos ensinamentos bíblicos que pregam que se deve amar ao próximo como a si mesmo e perdoar aos agressores. É possível que a mulher descrita, nesse relato, tenha sido, pelo menos em parte, idealizada. Trata-se da mulher compreensível que entende a suposta fraqueza do marido e perdoa, além de carregar a responsabilidade de manter a família unida. Com este tipo de documentação dos jesuítas é difícil analisar eventuais contradições em relação às informações prestadas, o que no máximo pode ser feito são conjecturas. Por exemplo, se a esposa deixou de contar aos missionários eventuais emoções negativas em relação ao esposo que a traía é porque sabia que tais sentimentos eram inapropriados para uma mulher cristã, e portanto, piedosa. Cabe, aqui, observar que neste trabalho não se busca uma hipotética “verdade” nos fatos narrados, mas sim entender o porquê das informações prestadas pelos sujeitos históricos.

Tendo em vista os dois casos analisados, é possível perceber que alguns colonos perseguiram o ideal de uma vida santa. Se a condição humana os fazia, inevitavelmente, pecadores, o amor ao próximo, o desapego aos desejos da carne, o sacrifício, e a busca contínua por uma vida proba faziam com que esses indivíduos se aproximassem dos modelos de perfeição de uma vida católica, mesmo “vivendo no século”. Para os jesuítas, aquelas vidas exemplares encontradas no interior da Bahia, eram flores que brotavam nas vinhas do senhor, sendo motivo de grande contentamento, já que, às vezes, os jesuítas advertiam que a terra da colônia era pouco produtiva pela influência perniciosa do demônio.

¹⁴⁵ ARSI, Bras. 10-1, fl.18.

3.5 A crença jesuíta na incompatibilidade entre liberdade e consciência

Em 1751, Thomas Lynces, provincial da Companhia de Jesus na Bahia, enviou uma carta para o rei D. José I na qual relatou alguns dos frutos espirituais que segundo o religioso eram comumente colhidos, na província do Brasil, devido ao trabalho dos companheiros de Santo Inácio, tanto através do ensinamento das letras divinas e humanas quanto por meio das pregações e confissões que eram realizadas em seus próprios templos, pelas doutrinas nas praças, nos hospitais e nos cárceres. Lynces observou que, no Brasil, o rebanho de origem europeia estava em menor proporção, por outro lado, predominava a população de ascendência africana conduzida até ali por meio dos negócios com a África e com este segundo grupo humano, o trabalho era incansável, pois tinham de catequizá-lo e prepará-lo para receber a confissão e a comunhão; sendo que o trabalho aumentava ainda mais porque por mandado de alguns párocos assumiam a tarefa de acudir a moribundos e enfermos, principalmente na cidade da Bahia.

Segundo o provincial dos jesuítas, os missionários dos aldeamentos indígenas experimentavam a mesma situação, uma vez que tinham que amparar a todos nos momentos de grande necessidade nos quais eram chamados frequentemente pelos moradores circunvizinhos para

administrarem os sacramentos sendo as vezes as distancias de q. são de mais de 2, e 3 dias de viagem, levando a este fim altar portátil pa. dizer missa, e comungalos depois de confeçalos por cuja cauza necessitão as aldeas de 2 sacerdotes pa. q. nas occas.^{es} de acudir aos estranhos, não fiquem os de caza desprovidos. A isto se tem posto alguma provida. nos lugares, aonde são mais frequentes estas occasioens e não se tem posto em todas por falta de sogeitos e muito mais agora q. obedecendo a ordem de V. Mage. Forão dous sacerdotes pa. Santa Catharina, dous pa. o Matto Grosso, e dous pa. Goyazes¹⁴⁶.

O jesuíta advertiu ao rei quais eram as principais áreas de atuação dos inacianos, a educação nos perímetros urbanos e a assistência aos indígenas no interior da colônia, mas fez questão de destacar que tinha a função de suplementar as ações dos párocos, sendo, portanto, fundamentais em mais esse espaço de ação religiosa. Se mais não fazia, observou o

¹⁴⁶Cópia da carta do provincial da Companhia no Brasil enviada para o rei D. José I, anexada à consulta do Conselho Ultramarino sobre as ações da Companhia de Jesus no Brasil. AHU, CU, Bahia- Avulsos, cx. 110, doc. 8633.

provincial, era por causa de algumas dificuldades que a Companhia tinha que enfrentar, dentre as quais, citou as dificuldades financeiras pelas quais passavam o Colégio da Bahia que estava impossibilitado de formar o número necessário de sacerdotes.

É fundamental destacar que as ações relatadas por Thomas Lynces, nos anos de 1750 e 1751, ocorreram em um Ano da Misericórdia, pois aconteceram 50 anos depois da missão realizada pelos jesuitas Joseph Bernadino e Domingos de Araújo em 1701, ou seja, pela concepção da Igreja católica foi um período ainda mais propício para a realização de missões. Quando o provincial relatou as ações desenvolvidas pelos missionários, não foram pequenos os números de batismos, casamentos, extrema-unção, confissões, reconciliações e pregações, obras estas feitas não apenas na Bahia, mas também, no Ceará, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro. Desta forma, concluiu o jesuíta que muitos eram os frutos das santas missões realizadas pelos “missionários videntes, q. sahindo dos Coll^{os}. discorrerão pellos Reconcavos das cid^{es}; e seos certões mais remotos, e dilatados, por serem os moradores destas partes, os mais necessitados de pasto espiritual p^a. suas almas”¹⁴⁷.

A partir das informações prestadas pelo provincial Thomas Lynces é possível concluir que os jesuítas atuaram através das missões do interior pelo menos até a sexta década do século XVIII, e também que o objetivo das missões continuou o mesmo, ou seja, disciplinar as condutas morais e religiosas da população colonial através do ensino da doutrina católica. Federico Palomo afirma que este tipo de missão tinha como primeiro objetivo fazer “a conversão interior dos fiéis (e, através dela, a transformação dos seus comportamentos morais e religiosos)”¹⁴⁸.

Controlar os indivíduos e a própria sociedade era uma das finalidades da labuta jesuítica e o argumento apresentado ao governador geral do Brasil, o conde André de Mello e Castro, em 1738, pelo prelado Plácido Nunes em resposta à sugestão de extinção dos aldeamentos indígenas feita pelo irmão Diogo da Conceição corrobora essa interpretação¹⁴⁹. Diante daquela, o jesuíta foi bastante enfático ao realizar a sua réplica, afirmou que seria um grave erro colocar os indígenas em liberdade e que menos que isso tinha sido pedido pelos

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Federico Palomo. *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. –Lisboa: Livros Horizontes, 2006, p.83.

¹⁴⁹ Sobre a proposta de extinção dos aldeamentos apresentada pelo donato Diogo da Conceição, ver o capítulo 1 desta dissertação.

huguenotes, na França, e pelos protestantes, na Alemanha, “porq. estes pediam liberdade de consciencia, sendo termos incompatíveis, liberdade e consciencia”.¹⁵⁰

Não resta dúvida que o alvitre de Conceição tinha como objetivo facilitar a exploração do trabalho indígena e integrar plenamente os nativos à economia colonial, mas o religioso considerou que tal ideia era um absurdo, pois na sua concepção, os índios precisavam continuar tutelados. A crença do religioso é que tendo a liberdade física, os nativos retornariam aos seus antigos hábitos, cedendo aos instintos naturais, principalmente, os sexuais. Para Plácido Nunes a consciência era estágio mental da vida humana que para ser atingido necessitava que o homem abandonasse as suas tendências naturais enquanto animal e internalizasse os preceitos católicos, este era o caminho que faria com que o homem alcançasse uma vida superior, vivendo de acordo com a palavra de Deus, e conseqüentemente, portando uma consciência verdadeira.

O prelado foi ainda mais severo em sua arguição referente à necessidade de impor limites ao alvedrio dos homens, e apontou os riscos que o Estado e os próprios homens corriam diante de tal postura, assim, alegou que

mais distantes são ainda entre sy toda liberdade e vassalagem. O jugo de Christo he pago, mas pago que nos põem a nossa liberdade, como disse São Paulo. Porque nos prohibe as liberdades, q. nos arrastam de ser homens a ser brutos¹⁵¹.

De acordo com o religioso, sendo o fim principal da monarquia portuguesa, a aquisição de vassalos para Cristo e para a Igreja, pesava-lhe que naquele momento estivesse em cogitação o aumento do Estado com vassalos conservados em total liberdade e o que era pior é que semelhante ideia tinha partido de uma pena portuguesa. Para arrematar, declarou que “quem não sabe como as leys se fundão e conservão as repúblicas, ainda não sabe que couza é república”¹⁵². O jesuíta lembrou, assim, a importância que a Companhia de Jesus tinha na manutenção do controle da sociedade pela monarquia portuguesa.

Como já foi demonstrado até aqui, a ação missionária jesuítica na América portuguesa não esteve restrita aos nativos nem tampouco à população de origem africana, pois abarcou também o colono de procedência europeia. Evidenciou-se ainda que a posição que cada indivíduo ocupava na hierarquia social foi determinante para a sua relação com a obra

¹⁵⁰ Carta contendo a resposta de Frei Plácido Nunes a representação de donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 104, f.3.

¹⁵¹ Ibid., f. 3.

¹⁵² Ibid., f. 3.

evangelizadora. É inegável, por exemplo, que os indígenas dos aldeamentos e os negros das senzalas sofreram um processo mais severo de doutrinação religiosa do que o colono, assim como, é evidente que alguns colonos que conheciam as regras da doutrina católica poderiam, caso necessitassem, fazer alguns ajustes das suas condutas para evitar reprimendas dos missionários. Por exemplo, os fazendeiros do recôncavo da Bahia extinguiram os casos de concubinatos na iminência da visita dos missionários e, com isso, evitaram alguns problemas.

A missão itinerante parece ter sido uma estratégia eficiente encontrada pela Igreja e por algumas ordens religiosas como foi o caso da Companhia de Jesus para assistir à população do interior da Bahia. Cândido da Costa e Silva afirma que essas missões, “sugiram para suprir a omissão negligente dos párocos e mesmo sua ausência junto às populações rurais”¹⁵³. O fato é que esse tipo de ação desenvolvida pela Companhia de Jesus foi decisiva para fazer o enquadramento religioso, se não de toda, pelo menos de uma parte da população da colônia. Portanto, o ato do missionário do interior contribuiu sobremaneira para emoldurar a consciência do homem colonial, assim como foi responsável pela “perspectiva penitencial em que se enquadrou o catolicismo do povo”¹⁵⁴.

¹⁵³ Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.33.

¹⁵⁴ Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.34.

4 CAPÍTULO 3 – OS ESPINHOS E OS ABROLHOS ENCONTRADOS PELOS MISSIONÁRIOS NA SEARA DO SENHOR

Quando apresentou os frutos das missões do interior realizadas por religiosos da província do Brasil, em 1751, o provincial Thomas Lynces destacou as dificuldades enfrentadas pelos missionários jesuítas para propagar o evangelho. Citou os inúmeros incômodos que seus missionários tinham enfrentado durante as suas atividades, como as hospedagens precárias e os maus agasalhos. Além disso, enfatizou que os jesuítas percorreram grandes distâncias por terras incultas que ofereceram grandes perigos. Em relação aos itinerários que levavam até os locais de pregação, declarados como tormentosos, explicou que eram feitos “a maior parte em carros por compaixão, e esmolos dos fieis”¹⁵⁵, fato que, segundo o jesuíta, ajudava a amenizar o sofrimento. Mas, essa ajuda só era verificada nos locais em que o terreno permitia e onde encontravam moradores benevolentes, caso contrário, prevalecia o deslocamento a pé ou no lombo de animais.

É característica das descrições jesuíticas, ao apresentar o sucesso alcançado na missão, mencionar as dificuldades enfrentadas até alcançar o êxito, como a geografia desafiadora, o clima desfavorável, a aspereza proveniente de uma parcela da população, os ataques de ladrões, a falta de alimentos, etc. É importante advertir que as cartas jesuíticas oferecem indícios de que os inacianos davam valor especial às missões que ocorriam em campo hostil.

Padre Henrique Gomes dirigindo-se ao assistente em Roma, padre António Mascarenhas, no início do século XVII, informou sobre todos os padecimentos pelos quais passara juntamente com seu companheiro, padre Manuel Fernandes, quando seguiam para a capitania de Ilhéus. Segundo o padre, tiveram que enfrentar caminhos ruins, andar por terrenos íngremes que exigiram que andassem com os pés e as mãos, ao mesmo tempo, e seu companheiro retornou ao colégio “chagado”. Disse, ainda, que tudo aquilo tinha sido

¹⁵⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. José sobre o que da conta o Provincial da Companhia de Jesus da Província da Bahia dos frutos que fizeram os missionários nos anos de 1750 a 1751 nos recôncavos da cidade da Bahia. AHU-Bahia, cx. 119 doc. 40, f.3.

recompensado, porque os índios “me consolaram com as mostras grandes de amor com que recebiam, muito mais o fizeram com as que depois deram da estima do que se lhes ensina de nossa fé, virtude e de piedade cristã”, também concorriam muitos portugueses para ouvir as pregações e confessar as suas culpas¹⁵⁶.

Na concepção religiosa jesuítica, a realização de uma missão dolorosa constituía-se enquanto uma espécie de certificação do espírito piedoso do missionário. Por essa ótica religiosa, o sacrifício realizado pelo missionário para salvar a alma do próximo, ao agradar Deus, seria revestido na salvação da sua própria alma e no aumento da Companhia de Jesus. Sendo assim, desde que vencidos, os tipos de obstáculos citados pelos missionários até o momento, ajudavam a compor o triunfo da missão.

Entretanto, existiram outros entraves ao êxito dos missionários jesuítas na colônia, estes que foram representados, respectivamente, pela persistência de formas de sentimentos religiosos não católicos entre os nativos, a população de origem africana e também de procedência europeia; pelas barreiras impostas à catequese pelo sistema escravista e também pelos limites impostos pela mitra à atuação dos inicianos.

4.1 O universo cultural do auditório: um obstáculo à missão

Diferentemente do que ocorreu em Portugal, as missões do interior que aconteceram na América portuguesa, enfrentaram uma grande barreira imposta pela diferença cultural dos diversos grupos étnicos aqui existentes. Não que houvesse uma cultura homogênea no Reino, mas em terras brasílicas, a diversidade étnica e cultural foi bem mais ampla. Por mais eficientes que tenham sido as estratégias dos jesuítas, elas, quase sempre, foram desenvolvidas após uma avaliação “do outro” com a finalidade de se conseguir o método mais adequado para convertê-lo. Porém a apropriação que esse “outro” fazia dos ensinamentos da catequese não estava totalmente sob o controle do missionário.

¹⁵⁶ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945, p.19.

O processo de conquista portuguesa na América favoreceu a formação de uma sociedade com uma grande diversidade étnica e culturalmente mestiça. Quanto a esse último aspecto, a análise da religiosidade vivida por parte da população colonial dá a dimensão exata desse fato histórico. Laura de Mello e Souza explica que “traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturam-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”¹⁵⁷. Cândido da Costa e Silva, ao tratar da religiosidade da população rural da Bahia no século XVIII, destaca que vários arcebispos, dentre estes, D. Sebastião Monteiro da Vide e D. José Botelho de Mattos, reclamavam que a fé se mostrava fraca entre os moradores do campo. Estes católicos, segundo os religiosos, exercitavam, sem grandes preocupações, feitiçarias, pactos com o demônio, bestialidade, além dos calundus dos negros, e vários outros atos pecaminosos que “a distância e a falta de notícia davam imunidades aos culpados”¹⁵⁸.

Das críticas dos arcebispos já é possível inferir que a população colonial experimentou uma multiplicidade de formas de lidar com o transcendental, vivências estas que não se enquadravam no desenho institucional da doutrina cristã, mas que eram perfeitamente conciliáveis para alguns homens e mulheres coloniais. Laura de Mello e Souza observa que o cristianismo vivido pela população até o primeiro século de colonização, caracterizou-se por um conhecimento incipiente dos dogmas. A catequese, na maior parte das vezes, conseguia apenas a memorização de alguns rudimentos o que implicava que a população participava da liturgia sem necessariamente compreender o sentido dos sacramentos¹⁵⁹.

É ainda Laura de Mello e Souza quem explica que o catolicismo de origem europeia já chegou à colônia eivado de paganismos e de “imperfeições”, e aqui, continuou a se mesclar com elementos estranhos a ele, unindo-se à religião africana transmigrada e, assim, tornando-se cada vez mais multifacetado. No século XVI, por exemplo, “a colônia veria proliferarem em seu solo as santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas”¹⁶⁰. A mais famosa dessas santidades foi a de Jaguaripe, relatada pela Primeira visitação do Santo Ofício. A Igreja Católica reagia a toda essa heterodoxia através de tribunais com aspecto mais coercitivo como a Inquisição, tribunais episcopais e principalmente com o trabalho missionário.

¹⁵⁷ Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 134.

¹⁵⁸ Cândido da Costa e Silva. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000. p.61.

¹⁵⁹ Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 125.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 130.

Quanto aos missionários, os relatos dos jesuítas apresentam importantes indícios do papel desempenhado por esses agentes na tentativa de depurar o catolicismo colonial, buscando retirar elementos considerados estranhos à doutrina cristã. Em 1702, o jesuíta Joseph Bernardino relatou que além dos batismos, casamentos, perdões, reconciliações e demais atos pios que contribuem para a salvação das almas humanas, o Divino Capitão tinha obtido, por meio dos seus ministros e missionários, importantes conquistas contra os enganos do diabo. Afirmou que o risco de danação das almas era grande, pois se encontra “abusões, pactos, e feitiçarias com que trazia a muitos enganados, e se tinha apossado de suas almas”.¹⁶¹

O religioso afirmou que os escravizados, devido ao trabalho árduo que tinham que suportar, “usavam de m^{tas}. mezinhas para fazerem aos senhores, como costumam dizer, ter bom coração para com eles”. Do mesmo artifício que os negros escravizados, utilizavam-se “mulheres casadas para fazerem aborrecer aos maridos nas ocasiões de ciúmes, com mais excesso usavam destas mezinhas os q. queriam solicitar as ocasiões do seu pecado, e os que queriam mover as vontades p^a. q. dispendessem com elas”.¹⁶² Porém, segundo o religioso, quando todos ouviram as pregações, os ditos enganos teriam sido desfeitos.

Destacou também, que obtiveram outros despojos na luta travada contra o inimigo comum do gênero, pois devido à admoestação que fizeram aos moradores, muitas ações perniciosas para os corpos e, principalmente para as almas foram abandonadas. Os jesuítas contaram que, motivada pelas pregações que ouviam, a população tomou atitudes dignas de muita alegria, sendo que

huns lançavam no fogo as diabólicas prendas q. possuíam, outros as entregavam aos missionários, e a[s]sim se entregar[am] muitos pedaços de pedra de ara por ser couza tão usual o usar de couza tão santa pa. fins ilícitos. Entregarão-se m^{tos}. pos e raízes que têm estas diabólicas virtudes. Entregarão-se quatro cartas de tocar e muitas orações das proibidas, e entregou-se finalmente a prenda mais diabólica e perniciosa de todas que era um idolozinho a quem davão certo culto quando era lua nova.¹⁶³

A análise da narrativa indica que os missionários encontraram em terras coloniais, além de índios e negros escravizados não cristianizados, católicos nativos da América, oriundos da África ou da Europa que viviam um catolicismo bem diferente do modelo defendido pela ortodoxia.

¹⁶¹ ARSI, BRAS, 10-1. fl.19.

¹⁶² ARSI, BRAS, 10-1. fl.19.

¹⁶³ Ibidem, fl. 20v.

No momento em que o foco da apreciação é o processo de imposição da religião católica aos autóctones e à população de origem africana, fica evidenciado uma imensa resiliência cultural desses grupos humanos. Fica manifesto que a ação da Igreja Católica não resultou obrigatoriamente na substituição de uma crença preexistente por uma nova, a do conquistador. Às vezes, ocorreu uma espécie de acomodação dos elementos da fé católica às antigas formas de crença - fato que sugere que os indivíduos conquistados construíram estratégias eficientes para preservar a sua cultura, ao mesmo tempo em que esta se aglutinava à cultura estrangeira. Dessa forma, era plenamente concebível, para uma parte da população colonial, a utilização de objetos litúrgicos católicos, como a pedra d'ara, nas práticas de feitiçarias.

Quando o missionário afirmou que “coisas santas eram usadas para fins ilícitos”, referindo-se a elementos utilizados nos ritos católicos, expressou a visão de um membro de uma religião monoteísta que não admitia a existência de outras religiões e deuses, além de demonstrar a sua incompreensão do fenômeno. Ao afirmar que as “mezinhas” feitas pelos escravos tinham o objetivo de comover aos senhores para que estes os tratassem melhor, o jesuíta ofereceu o indício para entender um dos prováveis motivos que fez com que tais práticas tenham alcançado tanto sucesso entre a população. O recurso às práticas mágicas ou congêneres tinha como objetivo principal a sobrevivência material e espiritual dos seus praticantes.

Laura de Mello e Souza explica que as práticas mágicas e a feitiçaria na América portuguesa, foram quase sempre resultado de práticas individuais, portanto, pouco significativa “em relação à loucura européia da caça às bruxas” e permite entender a vida da colônia nos seus três séculos de existência. Foi uma das formas do colono se ajustar à realidade que o cercava; “por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural”¹⁶⁴. Segundo a historiadora, a feitiçaria e as práticas mágicas tinham filiações culturais diversas, às vezes, mostravam traços europeus, outras vezes indígenas e mais raramente africanos. Mas foi quase um caminho para lidar com o sobrenatural.

¹⁶⁴ Sobre a importância da feitiçaria e das práticas mágicas na vida da população colonial, ver: Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. –São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.208.

Como já foi analisado no primeiro capítulo desta dissertação, em 1738, o rei de Portugal ordenou que os religiosos que trabalhavam nas missões dessem um parecer sobre a proposta de reforma dos aldeamentos feita pelo donato Diogo da Conceição¹⁶⁵. Na sugestão de reforma, o donato apontou supostos problemas que decorriam do modelo vigente, os aldeamentos sob o controle das ordens religiosas, dentre as ditas fragilidades do modelo, havia a continuidade do hábito de usar bebida alcoólica, superstições, feitiçaria e congressos ao costume indígena. Em resposta à ordem real e para contestar essa acusação específica de Diogo da Conceição, frei Diogo de S^{to}. Thomás de Aquino afirmou que se os missionários sonhassem que havia entre os índios aldeados a presença de ritos gentílicos, superstições e feitiçarias, estes eram severamente castigados.

Para reforçar a importância do trabalho missionário e concluir a sua argumentação contrária à avaliação do colono, este que considerava que tal situação decorria do fato dos indígenas aldeados estarem afastados da ação das justiças eclesiásticas e secular, o religioso afirmou que “nos que vivem cidades e terras grandes em que há huã e outra justiça, não se evita isso de todo”, mas que nos aldeamentos tais condutas eram repreendidas¹⁶⁶. Com o argumento exposto na citação, o religioso pretendeu demolir as suspeitas que eventualmente poderiam ter surgido depois da acusação do colono, mas acabou fazendo uma crítica severa aos órgãos de justiça que atuavam fora dos aldeamentos e expondo que as práticas mágicas e feitiçarias continuaram a fazer parte da vida de uma parcela da população colonial.

Ainda para rebater a mesma reclamação de Diogo da Conceição, o capuchinho Francisco de São João, prefeito das missões e visitador, assegurou que “nas aldeias não aparece rito gentílico algum, mas huã obediência exacta em acudir cada dia na igreja para a missa e a doutrina”, mas sempre ocorriam alguns aborrecimentos decorrentes da ação dos feiticeiros, os pajés. Contudo, disse o capuchinho “he verdade que os índios não deixam de ter algum embriagamento, mas se procura impedir quando se pode”.¹⁶⁷ O religioso mostrou-se um tanto resignado com o fato, e revelou que os missionários nem sempre proibiam o consumo de bebida alcoólica.

¹⁶⁵ Para ter acesso a todo conteúdo da proposta de Diogo da Conceição, ver o primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁶⁶ Documento assinado pelo frei Diogo de Santo Thomás de Aquino, respondendo sobre a reforma que deve ser feita nas missões e nas aldeias na capitania da Bahia. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial - Ordens régias. Doc. 109, f.1.

¹⁶⁷ Documento assinado pelo frei Francisco de São João, em resposta a representação do Donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial - Ordens régias. Doc. 110, f.1.

Embora não haja aqui, nenhuma pretensão em negar o processo de conquista, o ajuizamento do capuchinho sugere que a relação entre missionários e indígenas nem sempre foi de imposição de um lado e aceitação ou resistência do outro, mas que, às vezes, a negociação era estabelecida. Por exemplo, qual seria a chance dos religiosos obterem sucesso em proibir o uso de bebida alcoólica em eventos coletivos dos índios? É razoável pensar que as reuniões que Diogo da Conceição denominou de “congreços a seu modo”, eram regadas a muito cauim, dança e canto. Frei Francisco de São João deixou claro que os missionários não abandonavam a vontade de proibir determinados costumes indígenas, mas que havia uma avaliação do melhor momento para fazer isso, ou o “quando se pode”, como afirmou o próprio religioso. Assim, os missionários parecem ter julgado que não era adequado confrontar os índios quando estes estavam em assembleia.

A obra literária narrativa de caráter religioso e moral, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, apresenta algumas informações importantes sobre a religiosidade na Bahia, na primeira metade do século XVIII. O livro teve a sua primeira publicação em Lisboa, em 1728. Depois dessa primeira edição, houve várias outras, inclusive a publicação lançada pela Academia Brasileira de Letras em 1939, dividida em dois volumes na coleção Afrânio Peixoto. No preâmbulo da 7ª edição da referida obra, Afrânio Coutinho afirma que o livro é uma alegoria moralizante que tem como objetivo principal “a ‘condução’ da gente comum, média e humilde, nos seus problemas de vida cotidiana”. Assim, para cumprir o seu propósito didático, a obra foi constituída a partir da junção de centenas de pequenas histórias ou exemplos que tinha o intuito de inculcar a “verdadeira doutrina” no espírito dos “pecadores”.¹⁶⁸

No capítulo XI, o peregrino narrador tratou da visita que fez a uma fazenda no interior da Bahia, onde, segundo ele, encontrou “horrendos costumes” dentro de uma comunidade cristã. O peregrino descreveu o diálogo que teve com o morador, de acordo com a narrativa, em um dos dias que esteve hospedado na fazenda, levantou-se antes de amanhecer e foi para a varanda, onde encontrou o morador que lhe perguntou como tinha passado a noite. Ao que o visitante respondeu que, embora bem agasalhado, não conseguiu dormir toda a noite. Então, o fazendeiro perguntou-lhe o motivo do desassossego. Ao que respondeu que não conseguiu dormir por causa do “estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas; com tão

¹⁶⁸ Nuno Marques Pereira. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 7ª Ed., tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988.

horrendos alaridos, que se me representou a confusão dos infernos”¹⁶⁹; ao que o morador redarguiu, dizendo-lhe que não havia coisa mais sonora para dormir com sossego, mas se tivesse conhecimento que o visitante ficaria tão incomodado com a reunião, tinha impedido que seus escravos tivessem tocado seus calundus.

Nesse momento do diálogo, perguntou o peregrino: Senhor, que coisa é calundu? O fazendeiro explicou que calundu eram uns folguedos, ou adivinhações que os escravizados eram acostumados a fazer nas suas terras, e quando se reuniam no Brasil, também tinham o costume de fazer tais reuniões para “saberem várias coisas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas coisas”. O peregrino disse que estava assombrado por descobrir que o fazendeiro a quem ele tinha bom conceito permitia coisas tão supersticiosas na própria fazenda. Aí, advertiu ao anfitrião que pela transgressão do primeiro mandamento da lei de Deus, ele e os seus cativos estavam excomungados. Observou ainda que, na condição de cristão, cabia-lhe ouvir e aprender a palavra de Deus e ensinar à sua família, assim como aos seus cativos, pois esse era o pretexto de serem retirados das suas terras.

O peregrino continuou a sua narrativa, afirmando que passou todo aquele dia a rogo e persuasão do morador, dando explicações sobre o primeiro mandamento de Deus, além de várias outras conversações. O diálogo foi constituído por uma série de casos. Dentre eles, chama a atenção a história que o fazendeiro disse ter ocorrido quando ele ainda era jovem e morava na cidade da Bahia, com o objetivo de estudar. Uma mulher parda tinha lhe contado que outras quatro mulheres, sendo que duas eram pardas, uma branca e uma crioula, tinham-na induzido a participar de uma cerimônia para ter ventura com os homens. Em uma noite, as tais mulheres a tinham levado a certo lugar desviado da cidade, onde teria ocorrido uma cerimônia; depois, teriam caminhado mais um pouco até uma paragem acertada e, nesse lugar, o diabo teria aparecido em forma de um imenso cachorro negro que fez grandes festas, muitos afagos e tratou de ter concúbito com as ditas mulheres.¹⁷⁰

O peregrino aproveitou que o anfitrião fez referência à presença do diabo nos calundus para convencê-lo que tais eventos eram “folguedos diabólicos” nos quais os homens condenavam as suas almas à danação após firmarem pactos com o demônio. Já no final da

¹⁶⁹Ibidem, p.145.

¹⁷⁰ Nuno Marques Pereira. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 7ª Ed., tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988, p.148.

conversa com o fazendeiro, o peregrino disse que, talvez, os castigos de Deus a que todos experimentavam fossem punições pelo cometimento daqueles pecados no mundo e, principalmente no Brasil, onde não havia quem não sabia deles, mas não se aplicava qualquer punição, inclusive, por aqueles que tinham obrigação de repreendê-los.¹⁷¹

Analisar o capítulo XI da obra de Nuno Marques Pereira possibilita extrair dados importantes sobre o universo religioso da Bahia na primeira metade do século XVIII, uma vez que se trata de uma narrativa de caráter didático-moral e, portanto, foi desenvolvida com o objetivo de educar a população através dos preceitos cristãos católicos, bem como corrigir condutas consideradas inadequadas para um bom católico. Uma das constatações que é possível fazer é a de que, mesmo cristianizada, parte da população de origem africana, preservava traços de suas antigas crenças. Pode-se também pensar que parcela significativa dessa população forjou, na América, novas formas de lidar com o transcendental, marcadas, é certo, pela religião católica, mas matizadas pelo universo cultural e religioso das regiões e povos dos quais eram oriundos. E verifica-se, ainda, que indivíduos de outras origens étnicas partilhavam dessas crenças.

Averigua-se também que a feitiçaria fazia parte do imaginário da sociedade colonial. Não é possível fazer uma classificação exata do culto descrito pelo fazendeiro, mas, de um modo geral, as práticas eram classificadas como feitiçarias. O exemplo apresentado pelo fazendeiro não se assemelha às demais descrições feitas sobre os calundus, tanto o anfitrião quanto aquele a quem o peregrino denominou de mestre do calundu ou pai da maldade, descreveu a cerimônia que incomodou ao peregrino como festas, folguedos e adivinhações que seguiam a tradição africana.

Os calundus eram ao mesmo tempo rituais em que os escravizados se relacionavam com a espiritualidade, algumas vezes, com o objetivo de resolver problemas da vida cotidiana, outras vezes como momentos de diversão e, também, como oportunidade para o fortalecimento dos laços étnicos. Entretanto, quando o personagem do fazendeiro recorreu às suas memórias de estudante do período em que morou na Cidade da Bahia, ele praticamente descreveu um sabá, ou formas similares de expressões de religiosidade que a Igreja classifica como rituais de bruxaria. Em relação a presença do Sabá na América Portuguesa, Laura de Mello e Souza observa que, em Lisboa, três escravizados, um deles brasileiros, e os outros dois que também tinham vivido algum tempo no Brasil, relataram que tinham participado de

¹⁷¹ Ibidem, p.151.

reuniões que podem ser consideradas como sabáticas. Daí que a historiadora faz o seguinte questionamento, “se tantas práticas de raízes europeias persistiram no Brasil colonial, por que não o sabá?”¹⁷²

Nereida Soares da Silva Martins faz importantes análises sobre o tema ao investigar casos de feitiçarias no nordeste da América portuguesa, tendo como caso emblemático o de Joana Pereira que foi investigada pela Inquisição e fez descrições sobre assembléias noturnas que, segundo a historiadora, “nos reporta, com algumas variações aos sabás das feiticeiras que tanto povoou o imaginário europeu e o qual se imaginava que não havia atravessado o Atlântico”.¹⁷³ Há cada vez mais pesquisadores brasileiros interessados em investigar a presença dos sabás na América Portuguesa. Luiz Mott, por exemplo, tem feito importantes investigações sobre esse tema e afirma que a crença nos congregos de feitiçarias e demônios migrou para a América Portuguesa. Dentre as incursões feitas nesse área, o pesquisador investiga um sabá que ocorreu, no século XVIII, no Piauí, amplamente documentado e que foi enviado a Inquisição de Lisboa.¹⁷⁴

Em 1738, o prior do Mosteiro de São Bento afirmou que os negros escravizados, quando chegavam da África, viviam entre multidões de brancos e logo passavam pelo processo de catequese, eram reduzidos a fé, batizados e duramente castigados por qualquer delito, sendo que as punições eram ainda mais rigorosas por algum crime contra a religião; não obstante, aquela população não deixava “as superstiçoens, com que for[am] criados nas suas terras, juntando-se em congregos, se bem que ocultamente, para fazerem o seu calundu, dança profana, e outras funções diabólicas”¹⁷⁵. O missionário destacou também que os índios não abandonavam suas antigas crenças quando não tinham quem os dominassem, castigassem e os mantivessem sob a doutrina incessante. O que fica patente é que os missionários tinham pleno conhecimento de que a resiliência cultural da população, a que se dedicava o trabalho missionário, era um obstáculo ao projeto de criar uma comunidade cristã na América.

¹⁷² Laura de Mello e Souza. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. –São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.343.

¹⁷³ Nereida Soares Martins da Silva. *As “mulheres malditas”*: crença e práticas feitiçarias no nordeste da América Portuguesa. Dissertação de mestrado. João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 2012, p.101.

¹⁷⁴ Sobre a presença do sabá na América Portuguesa, ver o capítulo escrito por Luiz Mott em: Lígia Bellini. (org.); Evergton Sales Souza (org.); Gabriela Reis Sampaio. *Formas de crer*. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufba/ Corrupio, 2006.

¹⁷⁵ Resposta do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 111, f.2.

4.2 Os obstáculos impostos pelo sistema escravista

Outro elemento da realidade colonial que também impôs algumas dificuldades ao trabalho dos missionários foi o sistema escravista. Transformado em propriedade, as ações dos escravizados dependiam, em grande parte, da vontade do seu senhor. Ir à missa aos domingos, ouvir a pregação dos missionários, receber os sacramentos, formar família, e respeitar os preceitos da doutrina cristã católica era de responsabilidade dos proprietários dos cativos. Em *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, o padre jesuíta Jorge Benci advertiu aos senhores sobre a obrigação que tinham de alimentar as almas de seus servos com a doutrina cristã, “para que saibam os mistérios da Fé, que devem crer, e os preceitos da Lei de Deus, que hão de guardar”¹⁷⁶.

Em relação aos africanos recém-chegados ao Brasil, o jesuíta afirma que catequizá-los e instruí-los nos mistérios da fé requer bastante tempo, não sendo possível realizar tal feito no curto espaço de tempo desejado pelos senhores quando levavam os escravizados aos pés dos instrutores a fim de que fossem confessados e batizados. A recomendação foi que os senhores deixassem que os missionários gastassem o tempo considerado como conveniente para a instrução dos escravos, além disso, os donos dos cativos deveriam agradecer a Deus por haver quem os aliviasse da obrigação que tinham em cristianizar aos seus servos.

O jesuíta também chamou a atenção dos senhores para que respeitassem os dias que não eram de trabalho, os domingos e os dias santos; e afirmou que, no Brasil, a grande parte dos senhores parecia entender que o preceito de “guardar os domingos e as festas é só para os livres e forros”. Destacou que tal excesso era digno de repreensão, pois os senhores que desejavam satisfazer as suas obrigações deveriam respeitar tal norma, pois se era ruim deixar o cativo ocioso quando era tempo de trabalho, do mesmo modo era um ato perverso exigir que trabalhasse quando este devia estar descansando e/ou dedicado ao Senhor. Estes senhores de escravo pecavam contra a justiça e a religião.

Outro conselho oferecido pelo padre aos senhores de escravos, foi o de que deveriam apresentar exemplos de virtudes e santos costumes ao oferecer o alimento espiritual aos

¹⁷⁶ Jorge Benci. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. -São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p.90.

cativos, pois segundo o jesuíta “o que se ouve, talvez entra por um ouvido e sai por outro; e o que se vê entra pelos olhos, e, como não tem porta para sair, penetra até o coração”¹⁷⁷. Para arrematar o seu raciocínio em defesa da importância dos “bons exemplos” afirmou que “mais hão de aprender os escravos em poucos dias de vida exemplar de seu senhor, do que podem aprender em muitos anos de doutrina”.

Para o jesuíta, o motivo principal dos escravos e escravas viverem ordinariamente uma vida escandalosa no Brasil eram os maus exemplos dados pelos senhores que viviam como gentios. Foi com essa lógica argumentativa que Jorge Benci indagou retoricamente: “Como se hão de persuadir a viver continente e casto, vendo que seu senhor sustenta das portas adentro a concubina, por mais que o mesmo senhor lhe ensine que Deus quer que se guarde a castidade?”¹⁷⁸. A obra do jesuíta Jorge Benci é um bom exemplo do quanto a ação de doutrinação dos inacianos era ampla, não limitada, portanto, aos indígenas e à população de origem africana.

Para que o processo de cristianização fosse efetivado na América portuguesa, os missionários da Companhia de Jesus sempre estiveram atentos às especificidades do auditório a fim de encontrar a melhor estratégia para doutriná-los. No caso dos indígenas, o aldeamento foi a solução encontrada para enfrentar a maioria dos problemas como a ameaça dos colonos portugueses e a dita “inconstância da alma do gentio”. Já a cristianização dos escravizados de origem africana dependeu obviamente dos agentes da Igreja católica, mas também, exigiu um maior empenho do colono português. As recomendações do jesuíta Jorge Benci sugerem que a Companhia de Jesus tinha o entendimento de que os senhores de escravos tinham, com os religiosos, a corresponsabilidade pela doutrinação dos cativos.

Na concepção jesuítica, era necessário criar as condições para que a população abandonasse alguns costumes considerados como selvagens, desenvolvendo assim, uma cultura de espírito e hábitos virtuosos. Para o caso europeu, Adriano Prosperi esclarece que a Companhia de Jesus identificou que o caminho para desenvolver a “cultura da alma” era “civilizar” os indivíduos, o que exigia que estes partilhassem de um conjunto de valores e de hábitos típicos da vida urbana. Na condição de antípoda a cidade, os missionários entendiam que o espaço rural não favorecia nem a civilização dos costumes nem a cultura do espírito.

¹⁷⁷ Ibid., p. 105.

¹⁷⁸ Ibid., p. 111.

Ao analisar a missão na Sabina desempenhada por Marcantonio Costanti e Salvatore Trota entre 1605 e 1606, Prosperi observa que os missionários tinham a percepção que o isolamento social dos pastores e pescadores estava na essência do problema. A preocupação dos religiosos decorria do fato dos moradores do campo viverem longe uns dos outros, em choupanas de pescadores, de vaqueiros, estábulos de búfalos, e em currais de vacas e devido às suas atividades, estavam sujeitos à dispersão e à mobilidade, o que representava a “casualidade dos encontros e das aventuras, dissolução de toda relação estável”.¹⁷⁹ Diante de problemas como párocos ignorantes, povos dispersos e bispos impotentes, nem as missões eram percebidas como a solução. No horizonte, avistavam-se as reduções pensadas para os índios americanos; estava ali, portanto, um modelo que podia ajudar a resolver o problema do isolamento dos camponeses da Europa, era necessário agrupá-los, principalmente, em cidades.

Pensar que os jesuítas que atuaram, no Brasil, tinham semelhante preocupação com a “cultura da alma” e com a civilização dos costumes ajuda a entender um pouco mais as estratégias da Companhia. As missões itinerantes fazem parte da tática jesuítica para resolver algumas das falhas da comunidade cristã que estava sendo erigida na América portuguesa, pois se os colonos portugueses e os seus escravizados que viviam nas cidades e vilas dispunham de párocos e missionários, e os aldeamentos minimizaram as dificuldades enfrentadas para catequizar os indígenas, restava ainda, uma população dispersa nas unidades agrícolas, nas fazendas de gado, nas regiões mineradoras e nas aldeias dos sertões. Foi exatamente para atender a essa população, considerada como carente do pasto espiritual e de civilização, que foram realizadas as missões volantes descritas pelo provincial Thomas Lynces, em 1751.

Em relação a essa missão, cabe destacar que esta análise privilegiou as informações referentes à Bahia, contudo, o relato do jesuíta Thomas Lynces apresenta dados sobre missões em várias outras províncias, como Ceará, São Paulo e Rio de Janeiro. As ações realizadas durante a Santa Missão não apresentam praticamente nenhuma variação, pois de modo geral, os semeadores do evangelho procuravam eliminar as condutas tidas como incompatíveis com os preceitos católicos, destacadamente, os casos de bigamia e concubinatos. Buscavam também, assegurar à população os sacramentos, principalmente o batismo e o casamento; além disso, ouviam a confissão, tiravam os ódios e com auxílio de um altar portátil, que carregavam, sempre possível, realizavam a missa.

¹⁷⁹ Adriano Prosperi. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.614.

Sobre a missão realizada por dois jesuítas na capitania do Ceará em 1751, por exemplo, o provincial relatou que durou dois meses e que os missionários percorreram 300 léguas, penetrando todos os sertões “onde não tinha chegado, ainda, a fé apostólica”. Em Icó e Santo Antônio, de acordo com o relato, os missionários pretendiam levar apenas cinco dias, mas pelo desejo da população, levaram nove dias em cada, sendo grande o numero de frutos colhidos. Muitas confissões foram feitas, quase todas gerais de pecados calados por espaço de trinta, quarenta e setenta anos, sendo que “ouve quem, contando já noventa annos de idade e não se atrevendo a descobrir culpas da primeira mocidade desta vez as depôs todas em huã verdadeira confição”.¹⁸⁰

Em algumas freguesias e suas povoações adjacentes como São João de Caray, São Gonçalo do Tamoio, São João do Ycaboray e na aldeia de São Barnabé de índios domésticos no Rio de Janeiro, o trabalho realizado por dois jesuítas, que saíram do colégio da companhia, não foi diferente do ocorrido no Ceará. No caso dos índios de São Barnabé, o jesuíta afirmou que os indígenas por estarem insatisfeitos com os missionários que atuavam de forma permanente naquele local, pediram insistentemente aos religiosos que por ali passavam, para que não os deixassem sem o pasto espiritual, “pois, por mais incultos, necessitavam mais desta cultura para fecundar a terra estéril de seos coraçoens”¹⁸¹. Ainda de acordo com o provincial, foram feitas 4.569 confissões, 33 casamentos, revalidaram sete casamentos, nulos por impedimentos, e muitas pessoas que andavam mal encaminhadas, por espaço de sete, dez e doze anos, deixaram as ocasiões dos ditos pecados.

É de fácil constatação que as missões itinerantes desempenhadas nos anos de 1751 e 1752 tinham objetivos semelhantes àquelas realizadas no início do século, que era a disciplina da população dos espaços extraurbanos. A partir das várias intervenções com o intuito de reconciliar indivíduos que estavam em situação de conflito, das medidas com a finalidade de eliminar os casos de mancebias, a realização de inúmeros casamentos, as confissões e o combate aos pecados considerados como escandalosos, os jesuítas desenvolveram uma ação que tinha como essência fazer a correção dos costumes e mediar os conflitos existentes no seio da sociedade colonial. Federico Palomo entende que a modernidade da missão dos séculos XVI e XVII reside no seu aspecto disciplinador, o que, por sua vez, assegurou um

¹⁸⁰CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. José sobre o que da conta o Provincial da Companhia de Jesus da Província da Bahia dos frutos que fizeram os missionários nos anos de 1750 a 1751 nos recôncavos da cidade da Bahia. AHU-Bahia, cx. 119 doc. 40, f.2v.

¹⁸¹ Ibid., f. 2v.

valor político à ação da Igreja.¹⁸² A análise feita até aqui sugere que as missões itinerantes e rurais foram essenciais para a conquista e consolidação da Igreja e da Coroa no interior da América portuguesa.

Considerando-se a grande extensão do arcebispado baiano e o processo de povoamento das regiões afastadas do litoral, marcados fundamentalmente pelo desenvolvimento da pecuária e da extração mineral, a visita do missionário do interior, em certa medida, configurou-se enquanto o momento em que se imprimiam as marcas da identidade cristã católica na mentalidade dos moradores dos recôncavos e sertões baianos que ainda não eram cristãos ou que se reacendiam essas marcas nos casos dos indivíduos já cristianizados.

¹⁸²Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa:Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003, p.108.

4.3 A jurisdição do bispo e a ação dos missionários

Como já foi destacado no segundo capítulo desta dissertação, Cândido da Costa e Silva explica que no século XVIII, já não se admitia mais a realização de missões itinerantes sem a autorização do bispo. Até o final do século XVII, uma liderança local poderia solicitar, diretamente, aos missionários que realizassem uma missão, deixando o bispo e até mesmo o pároco alheios ao processo.¹⁸³ Desde o início do século XVI, as ordens regulares contaram com o amplo apoio da Coroa portuguesa e do próprio papa, condições estas que as fez adquirirem grande proeminência na América portuguesa. Soma-se a este fato, a precária organização diocesana e aí, talvez, seja possível entender por que os missionários regulares parecem ter gozado, em algumas situações, de uma autonomia que não estava previsto no ordenamento legal da Igreja no qual o bispado representava o centro organizacional da cristandade.

Pedro Paiva, tomando como exemplo a geografia diocesana de Portugal no período moderno, observa que

o espaço religioso era atravessado por vários sedimentos, criadores de uma rede extremamente densa, cujas fronteiras, quando existiam, nem sempre, são fáceis de delimitar, onde vários níveis se sobrepunham, em função dos múltiplos poderes, lugares sagrados e representações mentais que nele confluíam¹⁸⁴.

O historiador deixa claro que sua incursão limita-se à organização administrativa da diocese, e que é preciso ficar atento para o fato de o episcopado não ser a única força a estruturar o espaço sagrado ou da esfera das instituições vinculadas à ação da Igreja. Existiam, portanto, outras forças como a Inquisição, as diversas ordens religiosas, as confrarias, as igrejas, os locais em que albergavam relíquias, etc. Partindo do diagnóstico feito por José Pedro Paiva sobre o fato da ação da Igreja católica em Portugal no período moderno ter sido desenvolvida a partir diversas forças; bem como, da constatação de que, após o Concílio de Trento, o bispado tornou-se o centro organizador da vida cristã, procura-se analisar, aqui, tensões aparentes entre os missionários jesuítas na América portuguesa e a mitra.

¹⁸³ Cândido da Costa de Silva. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982, p.36.

¹⁸⁴ José Pedro Paiva. “Geografia diocesana”. IN: Antonio Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, 2014, p.187.

Em 19 de julho de 1732, D. João V enviou uma carta ao seu general de mar e terra do Estado do Brasil, Conde de Sabugoza, tratando de algumas questões referentes às missões e os missionários do arcebispado da Bahia. Na correspondência, o monarca disse ao vice-rei que por meio de uma carta do arcebispo daquele Estado, Dom Luís Álvares de Figueiredo, tomou conhecimento de que havia naquele arcebispado 24 paróquias com o nome de missões, administradas e curadas por religiosos da Companhia de Jesus, do Carmo, de São Francisco, capuchos italianos e carmelitas descalços. O prelado deixou clara a sua insatisfação com a autonomia que os religiosos regulares desfrutavam, pelo menos, essa era a sua visão; assim queixou-se que os religiosos “insentos que se achão intrometidos pelo meyo dos distritos das parochias sujeitas a jurisdição ordinária, e tão insentos que em nada reconhessem, nem a elle arcebispo como prelado dessa diocese, nem aos religiosos parochos.”¹⁸⁵

O arcebispo lamentou-se ainda que os religiosos não respeitavam a sua jurisdição, e mais, não lhe davam conta de como administravam os sacramentos, não cumpriam as obrigações paroquiais e não se sujeitavam à sua visita ordinária. Destacou, também, que os índios paroquianos agiam de forma semelhante, “não procur[am] jurisdição ordinária porque não recorrem a elle arcebispo para couza alguã, nem ainda para as despenças matrimoniaes, e se não sogeit[am] a vizita do ordinário”.¹⁸⁶ Como última reclamação, o arcebispo afirmou que os missionários regulares se consideravam tão isentos de sua autoridade que administravam os sacramentos da penitência aos súditos daquela diocese sem a sua aprovação.

Para resolver a matéria em questão, D. João V determinou que fosse criada uma junta de teólogos e juristas. Foi ordenado ao vice-rei que avisasse ao arcebispo sobre as providencias tomadas, além disso, deveria comunicar aos religiosos regulares que o rei tinha decidido interinamente que as referidas religiões dessem jurisdição ao arcebispo. Também determinou que se fosse encontrado pároco culpado, ignorante ou insciente na língua, nos momentos de visitas do arcebispo ou de seus visitantes às igrejas administradas pelos regulares, o arcebispo deveria removê-los e remetê-los aos seus prelados que deveriam escolher outros religiosos que atendessem as exigências.

¹⁸⁵ Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil sobre a apresentação que lhe fez o arcebispo dessa capitania a respeito das missões e dos missionários. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol.28, Doc. 94, f.1.

¹⁸⁶ Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil sobre a apresentação que lhe fez o arcebispo dessa capitania a respeito das missões e dos missionários. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol.28, Doc. 94, f.1.

Talvez, a autonomia dos missionários que tanto desagradava ao arcebispo tenha sido fruto do fortalecimento das ordens regulares que, após séculos na colônia, conseguiram amearhar riquezas e influência política no seio da sociedade. Somam-se a isso, as inúmeras dispensas concedidas pelos Sumos Pontífices e os diversos monarcas portugueses “para que os regulares pudessem exercer o officio de curas, administrando os sacramentos aos índios”¹⁸⁷, como afirmou D. José I na carta enviada ao Conde dos Arcos em maio de 1758.

As reclamações feitas por Dom Luís Álvares de Figueiredo, em 1732, sinalizam para o fortalecimento da mitra em relação a outras instituições religiosas que atuaram na colônia, como foi o caso da Companhia de Jesus que embora submetida à autoridade do arcebispo, sempre gozou de privilégios. Também é importante destacar que, no século XVIII, a presença da Companhia na América e a sua forma de atuação foram bastante questionadas, o caso do donato Diogo da Conceição, analisado no segundo capítulo desta dissertação, é bastante ilustrativo desse contexto de tensão pelo qual os inacianos passaram. Dentre várias constatações feitas a partir da análise daquele episódio, uma merece destaque, para alguns colonos, os jesuítas representavam um obstáculo à exploração plena da mão de obra indígena. Assim, verifica-se que na primeira metade do século XVIII, os obstáculos à ação missionária da Companhia de Jesus na América Portuguesa estavam em processo de aglutinação. Às vezes, as diferenças de interesses políticos, econômicos e sociais colocavam a Coroa e os colonos de um lado e a Companhia do outro, nesses casos, na ótica dos inacianos, a Coroa e os colonos tornavam-se verdadeiros espinhos nos seus caminhos até as “vinhas do Senhor”.

No século XVIII, a Coroa Portuguesa intensificou os esforços para otimizar a exploração da sua colônia na América, e isso exigiu, inclusive, reorientar o projeto que se tinha para os indígenas naquela organização social; isso afetou a forma de assistência religiosa prestada a essa população. Para a segunda metade do século XVIII, Fabrício Lyrio Santos explica que a transformação das aldeias em vilas e a afirmação do ideal de “civilidade” expresso nas leis vigente na colônia na década de 1750 apontam para uma mudança na lógica que orientou o projeto colonizador até aquele momento; a partir da segunda metade do século XVIII, o objetivo fundamental da política colonizadora passou a ser transformação dos índios em vassalos cristãos e civilizados. A ação do missionário tinha como objetivo principal a catequese e, para esse fim, os religiosos desenvolviam uma disciplina mínima, antes do ensino

¹⁸⁷Carta do rei de Portugal para o Conde dos Arcos, na qual declara que lhe pertence o provimento das igrejas que se erigirem no estado do Brasil. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol.61, Doc. 96, f.1.

dos preceitos da doutrina cristã, porém, a legislação criada, na década de 1750, expressa uma mudança no projeto colonizador que passou a ter a “civilização” com objetivo principal. Nesse novo projeto, a ação do missionário seria apenas um instrumento para a “civilização” dos povos indígenas.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Cf., SANTOS, Fabrício Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. – Cruz das Almas: EDUFRB, 2014, p.264.

5 CONCLUSÃO

Para finalizar este trabalho é essencial trazer a reflexão feita pelo jesuíta Plácido Nunes na carta enviada ao vice-rei do estado do Brasil, o conde André de Mello e Castro, em 1738, na qual o religioso defendia a continuidade da Companhia de Jesus no governo dos indígenas. O jesuíta disse que os indígenas deveriam permanecer tutelados pela Ordem uma vez que, nos aldeamentos, os nativos eram afastados da corrupção da natureza a qual todo homem estava inclinado, pois “sem ley que refreem a liberdade, não se pode governar os homens”. O jesuíta entende que o missionário é um instrumento da Igreja que atua, no domínio religioso, moldando a consciência dos indivíduos, e assim, conquistando vassalos para a Monarquia portuguesa, fieis para Igreja e almas para Cristo.

Na primeira metade do século XVIII, a Bahia apresentava um cenário em que, com exceção da Cidade da Bahia, de algumas vilas e dos aldeamentos, as “almas” estavam dispersas nas unidades agrícolas, isoladas por dezenas de quilômetros como os engenhos do Recôncavo, as fazendas de gado nos sertões e as aldeias indígenas que não possuíam missionários permanentes. A dinâmica da distribuição populacional pelo território colonial impôs dificuldades à ação da Igreja católica. Era quase impossível que os párocos das freguesias conseguissem assistir a todos os seus fregueses que em alguns casos, poderiam residir a dezenas de quilômetros da igreja da paróquia. As análises realizadas nos três capítulos que compõem esta dissertação demonstraram a importância que as missões itinerantes tiveram no projeto apostólico desenvolvido pela Companhia de Jesus na América portuguesa, em particular na assistência espiritual das “almas dispersas” pelo interior do território.

Além da carência de pastores para assistir à população, contribuiu ainda para a ocorrência das missões populares, na América, a própria concepção de missão da Companhia de Jesus que, fundamentalmente, estava assentada no compromisso de levar o Evangelho a todas as gentes e cantos da terra. Quando a Companhia de Jesus foi estabelecida, no século XVI, o catolicismo apresentava sinais de renovação, por exemplo, novas estratégias pastorais como as missões rurais que tinham como influência os pregadores que levavam, de forma volante, as palavras do Evangelho aos habitantes Europa no final da Idade Média. Influenciada pela própria conjuntura em que surgiu, a ideia de peregrinação sempre fez parte da percepção que os inicianos conferiam à missão. Inácio de Loyola, por exemplo, quando

organizou a Ordem, tinha como plano inicial, peregrinar até Jerusalém para pregar aos “infieis” e defender a Igreja.

As obras desenvolvidas pelos jesuítas e, também, por outras ordens religiosas nas santas missões tiveram a função de complementar a assistência religiosa desempenhada pelos párocos e até mesmo pelas próprias ordens regulares que tinham os aldeamentos indígenas como foco principal. Através da ação volante, os jesuítas foram capazes de assegurar a catequese, os sacramentos e a pregação, ou seja, a assistência espiritual à população que não possuía um pároco ou missionário permanente, além disso, com uma perspectiva mais penitencial, impôs uma normatização aos comportamentos dos cristãos e coibiu outras formas de sentimento religioso.

O missionário do interior levou os preceitos da religião católica até a população que estava nas paragens mais longínquas da província da Bahia e com isso ajudou sobremaneira no processo de disciplinamento dos indivíduos empreendido pela Igreja católica, sobretudo, após o Concílio de Trento. Foram ainda os missionários que percorreram os recôncavos e sertões da Bahia que ajudaram a inserir os indígenas e a população de origem africana no mundo do conquistador, na sua concepção de governo e de estado, na economia, na hierarquia social, na política e no mundo do trabalho. Assim como, ao assistir espiritualmente aos colonos, fortaleceu as bases culturais e, conseqüentemente, as suas ligações com o Império Português e a sua sociedade.

FONTES

Manuscritas

Ordens Régias- Secção Colonial do Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB:

1. Cópia da carta do rei de Portugal para o arcebispo da cidade de Salvador. Livro vol.16, doc. nº4.
2. Carta do Vice-Rei do Brasil ao Rei de Portugal informando sobre a representação de Diogo da Conceição. Livro vol.44, doc. nº 103
3. Carta do Vice-Rei do Brasil ao Rei de Portugal informando sobre a representação de Diogo da Conceição no de 1747. Livro vol. 44, doc. nº 3 A. Nota: em anexo os doc. nº 3 e 3B.
4. Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil sobre a apresentação que lhe fez o arcebispo dessa capitania a respeito das missões e dos missionários. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol.28, Doc. 94.
5. Carta do rei de Portugal para o Conde dos Arcos, na qual declara que lhe pertence o provimento das igrejas que se erigirem no estado do Brasil. Arquivo Público do Estado da Bahia- APEB. Seção colonial- Ordens régias. Livro vol.61, Doc. 96.
6. Parecer de Frei Plácido Nunes sobre a representação de donato Diogo da Conceição. Livro vol. 44, doc. nº 104.
7. Parecer assinado pelo frei Maurício do Sacramento. Livro vol. 44, doc. nº 105.
8. Parecer do prelado franciscano frei Gervazio do Rozario. Livro vol. 44, doc. nº 106
9. Parecer assinado pelo procurador dos índios da província da Bahia.Doc. 107.
10. Representação feita pelo irmão Diogo da Conceição ao Rei de Portugal. Livro vol. 44, doc. nº 108.
11. Parecer assinado pelo frei Francisco da Conceição em resposta a representação de donato Diogo da Conceição. Livro vol. 44, doc. nº 110.
12. Parecer do prior do Mosteiro de São Bento à representação do donato Diogo da
13. Conceição. Livro vol. 44, doc. nº 111.
14. Documento assinado pelo frei Diogo de Santo Thomás de Aquino, respondendo sobre a reforma que deve ser feita nas missões e nas aldeias na capitania da Bahia.Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 109.
15. Documento assinado pelo frei Francisco de São João, em resposta a representação do Donato Diogo da Conceição. Arquivo Público do Estado da Bahia-APEB. Seção colonial- Ordens régias. Doc. 110.

Documento do Arquivo Histórico Ultramarino - AHU.

1. OFICIO sobre a representação do frei Diogo da Conceição na qual expressa a necessidade que havia nos sertões do Brasil de um Maior número de igrejas e a

respeito das missões indígenas. AHU-Baía, cx. 12, doc. 27. AHU_ACL_CU_005, Cx. 15, D. 1268.

2. Carta sobre o estado em que encontram as missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade. Bahia, 22/10/1703 (Volume 14, doc, 82).
3. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. José sobre o que da conta o Provincial da Companhia de Jesus da Província da Bahia dos frutos que fizeram os missionários nos anos de 1750 a 1751 nos recôncavos da cidade da Bahia. AHU-Bahia, cx. 119 doc. 40

Arquivo Romano da Companhia de Jesus - ARSI.

1. Carta ânua do ano de 1702. ARSI, Bras. 10-1.
2. Compêndio das Juntas das missões. ARSI, Bras. 10-1.
3. Carta ânua do ano de 1701. ARSI, Bras. 10-1.

Impressa

1. Regimento de Tomé de Souza, 1549.
2. A Bíblia Sagrada. 12 ed. Rio de Janeiro: King Cross Publicações. Velho Testamento e Novo Testamento, 2008.
3. Nuno Marques Pereira. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. 7ª Ed., tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988.
4. Jorge Benci. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. -São Paulo: Editora Grijalbo, 1977.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres da colônia, condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympo; Brasília: EDUNB, 1993.

ANDRÉS-GALLEGO, José. e MORAN, Manuel. “O pregador”. In: Rosário Villari (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1997.

AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BELLINI, Lúgia. (org.); SOUZA, Evergton Sales (org.); SAMPAIO, Gabriela Reis. *Formas de crer*. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufba/ Corrupio, 2006. V.1. 369p.

BETHENCOURT, Francisco. “A Igreja”. In: Francisco Bithencourt e kirti Chaudhuri (Dir.), *História da expansão portuguesa*. V.1 (A formação do Império, 1415-1570). Lisboa: Temas e debates, 1998.

BLUTEAU, Raphael. *Dicionário Portuguez e Latino – volume 4*.

BOSSY, John Bossy. The social history of confession in the age of reformation. 1975, apud Federico Palomo. 2003.

BRANCO, Mário Fernandes Correia. *Nóbrega, as cartas dos primeiros jesuítas e as estratégias de conversão dos gentios*. -2005. 174f. : il.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 187.

CASTELNAU-L' ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. 2009. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

CASTELNAU- L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravagista cristã: direito canônico e matrimônio no Brasil colônia. In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales. *A igreja no Brasil: normas e práticas durante a virgência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno (séc.XVI-XIX)*. –Lisboa: Editora Estampa, 1995.

DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000, p.251.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. –São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII – XVIII)*. –Bauru: EDUSC, 2003.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas gerais no séc. XVIII*. - São Paulo: Hucitec, 1997.

FILHO, Fadel David Antonio. *Sobre a palavra “sertão”*: origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). *Fronteiras da Geografia. Revista Ciência Geográfica – Bauru – XV – Vol.XV – (1): Janeiro/dezembro – 2011*.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fonte, 2014.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação partir do povo*. – Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. V.1. São Paulo, 1954.

LEITE, Serafim . *História da Companhia de Jesus no Brasil*. –Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 2006.

LEVI, Geovani. “Sobre amicro-História” in: Peter Burke (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p.155.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Sobre as apelações de liberdade de índios na Amazônia no século XVIII*. 2005. Acessado em: 19/08/2016. Disponível em: www.anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/anpuh.s23.0652.pdf.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-Unisinos/Bauru: Universidade do Sagrado Coração-EDUSC, 2004.

PAIVA, José Pedro. “Geografia diocesana”. In: Antonio Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: CEHR-UCP, 2014.

PAIVA, José Pedro. “As missões internas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Historia religiosa de Portugal*: vol. 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. –Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian e Fundação para Ciência e Tecnologia. 2003.

PALOMO, Federico. *A contra- reforma em Portugal (1540- 1700)*. Lisboa, Livros Belo Horizonte, 2006.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: Rosário Villari (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

SANTANA, Tânia Maria Pinto de. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Dissertação de mestrado. Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2000.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. – Cruz das Almas: EDUFRB, 2014, 288p.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Te Deum Laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2002.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. “A ocupação do sertão das Jacobinas”. In: Fabrício Lyrio Santos. *Os índios na História da Bahia*. –Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, 150p.

SANTOS, Eugenio Francisco dos. “Les missions dès temps modernes au Portugal”. In: *Histoire vécue Du people chrétien*. 2 v., Ed. Jean Delumeau. Toulouse: Editions Privat, 1979, v.1, p.431-455.

SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. –São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador-EDUFBA, 2000.

SILVA, Cândido da Costa. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. –São Paulo Ática, 1982.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamentos no Brasil colonial*. -São Paulo: Edusp, 1984.

SILVA, Nereida Soares Martins da. *As “mulheres malditas”*: crença e práticas feitiçarias no nordeste da América Portuguesa. Dissertação de mestrado. João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SILVA, Marcelo Pereira Leite da. *O preço da salvação*: rendimentos paróquias na Bahia colonial. Dissertação de mestrado. Salvador, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. –São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.