



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA**

**Entre missionários e bispos: confissão e catequese na Amazônia Colonial Portuguesa
1686-1747**

Sarah dos Santos Araujo

**Manaus - AM
2025**

SARAH DOS SANTOS ARAUJO

**Entre missionários e bispos: confissão e catequese na Amazônia Colonial Portuguesa
1686-1747**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História - Doutorado, Instituto de Filosofia,
Ciências Humanas e Sociais - IFCHS/UFAM,
como requisito para obtenção do título de Doutora
em História.

Orientador: Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho
Júnior.

Manaus - AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pela autora.

A663e Araujo, Sarah dos Santos
 Entre missionários e bispos: confissão e catequese na Amazônia Colonial Portuguesa - (1686–1747) / Sarah dos Santos Araujo. - 2025. 240 f. : il., p&b. ; 31 cm.

 Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior
 Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2025.

 1. Confissão. 2. Doutrina. 3. Indígenas. 4. Amazônia Colonial. I. Jr, Almir Diniz de Carvalho. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título

SARAH DOS SANTOS ARAUJO

**Entre missionários e bispos: confissão e catequese na Amazônia Colonial Portuguesa
1686-1747**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História - Doutorado, Instituto de Filosofia,
Ciências Humanas e Sociais - IFCHS/UFAM,
como requisito para obtenção do título de Doutora
em História.

Aprovada em 02 de outubro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Jr. – Orientador/Presidente

(Universidade Federal do Amazonas – PPGH/UFAM)

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz – Membro externo

(Universidade Federal do Maranhão - PPGHIS-UFMA)

Prof. Dr. João Antônio Fonseca Lacerda Lima – Membro externo

(Universidade do Estado do Pará - DFCS/UEPA)

Prof. Dr. Sínval Carlos Mello Gonçalves – Membro interno

(Universidade Federal do Amazonas – PPGH/UFAM)

Prof. Dr. Jaime Ricardo Teixeira Gouveia – Membro interno

(Universidade Federal do Amazonas e Universidade de Coimbra – PPGH/UFAM/UC)

Dedico a todos que tem medo,
Enfrentam os riscos das escolhas na vida,
E convivem diariamente com a visita da angústia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço por ingressar na Universidade Federal do Amazonas. Agradeço a instituição de fomento à pesquisa CAPES que me concedeu bolsa de estudos ao longo do período do curso de doutorado. Relembro que ao longo de toda minha formação recebi financiamento em diversas modalidades que permitiram consolidar a pesquisadora que me tornei. De 2009 para cá, foram mais de 15 anos de trabalho e estudos marcados por dedicação e combates pela História, como diria Lucien Febvre, além do exercício da docência que se tornou parte da minha vida oficialmente em 2016 quando ingressei como professora concursada da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas.

Em 2019 fiz o processo seletivo para o doutorado e em 2020 o mundo como conhecíamos mudou e trouxe o impacto da pandemia que afetou a todos nós. Mas não impediu a vontade de continuar a produzir. Era como se em meio a dor do mundo fosse possível encontrar alento na pesquisa histórica, no diálogo e compartilhamento de leituras. As videoconferências eram o novo fazer-se presente e construímos novos afetos que fizeram desaparecer as distâncias.

Agradeço a gama de professoras e professores que me ensinaram o que sei e mostraram caminhos possíveis para fazer mais. Meu orientador Almir Diniz de Carvalho Júnior que ao longo de mais de 10 anos aceitou acompanhar o desenvolvimento das sensibilidades históricas que fazem parte das investigações que desbravei. Devo a ele meu mais sincero obrigada. Agradeço, ainda, aos professores: Luís Balkar, Auxiliomar Ugarte, Nívea Pombo, Gustavo Tuna, Fabiano Vilaça, João Antônio Lacerda, Karl Arenz, Jaime Gouveia, Rafael Ale, Marcia Mello, Pollyanna Muniz, Síval Gonçalves. Todos foram importantes para minha formação e principalmente me ajudaram a pensar a História da Amazônia Colonial.

Agradeço a minha extensa lista de amigas e amigos: Jessyka Sâmia, Vinícius Amaral, Agda Brito, Caroline Gaspar, Tamily Frota, Rafaela Bastos, Richard Kennedy, Talita Magalhães, Raphaela Martins, Stephanie do Vale, Gisele Rezk, Samuel de Medeiros, Bárbara Harianna, Isabel Sabóia, Elizângela Freire, Maria Sônia Saraiva, Salime Hassam, Caroline Pinagé, Gabriela Prata, Miguel Akel, Milena Ferreira, Ronilson Bastos, Jailson Rodrigues.

Aqui vou registrar menções honrosas, pelo nível de suporte e engajamento que me deram. Há um grupo chamado “Chá das pocs” em que o apoio mútuo e associativismo de historiadoras se formou. Desse grupo, a doutora Agda leu meus primeiros capítulos, sem pensar duas vezes. Arrumar leitores é um desafio, minha gratidão é sem tamanho. Jessyka, outra amiga doutora, sempre acredita mais do que eu nas coisas que faço, queria poder me ver como ela me

vê. Obrigada amiga. As “mais mais” da historiografia manauara: Tamily, Rafaela, Richard, Talita, Raphaela, Caroline, Isabel, me deram muito apoio emocional, às vezes até sem perceber e a seus modos me ouviram e compartilharam comigo visões de mundo que me ajudaram a repensar várias vezes os rumos que eu tomava.

Stephanie, Gisele, Samuel e Caroline são os pesquisadores de colônia que resistem no Amazonas, obrigada por continuarem essa labuta e agradeço por publicarmos juntos a coletânea ANPUH de História da Amazônia Colonial (2024).

A Bárbara teve uma sensibilidade incrível de revisar meu texto na reta final do trabalho em tempo recorde! Agradeço muito, agradeço demais.

Outro querido que não posso deixar de citar é o amigo Miguel Akel, quando fui pesquisar no Pará, ele me acolheu e alimentou, jamais esquecerei a fraternidade que constituímos no “Grão-Pará”.

Assim como as amigas da escola onde trabalho desde 2017: Elisângela, Sônia, Salime, Caroline, Gabi, vocês me fortaleceram muito. Na escola onde fiz essas amizades, o Hilda Tribuzy, dois gestores foram importantes para o andamento da minha vida na pós-graduação, o primeiro professor Ronilson, que comemorou meu ingresso no doutorado com uma alegria genuína e não mediu esforços para me apoiar e a doutora Milena, minha atual gestora, que entende os percalços desse momento da nossa vida e deu suporte para que esse doutorado chegasse ao fim.

Agradeço ainda mais ao Vinícius, sua inteligência inspiradora, carinho cativante, e suas leituras do que eu escrevi foram essenciais. Obrigada por estar ao meu lado e apoiar sempre.

Agradecimento mais que especial a minha analista Rita de Cássia, você foi essencial na minha trajetória. Minha saúde mental se fortaleceu com sua escuta profissional e eu cheguei até aqui porque você me ouviu todas as vezes e no emaranhado da confusão do ser, apresentava pontualmente aquilo que precisava ser dito. Sou a prova viva que o acompanhamento psicológico ao longo da pós-graduação é essencial. Sou a favor da criação do “auxílio saúde mental” para todos os alunos.

Agradeço ao apoio da minha família, especialmente da minha mãe D. Socorro, minha irmã mais velha Suélen e meu irmão mais novo Aizen. Espero que meus sobrinhos se inspirem no meu trabalho e queiram ser doutores também.

Escrevo isso para que saibam que reconheço o suporte físico e emocional que me permitiram chegar a escrita das páginas que serão lidas por muitas pessoas, assim espero. Demonstrando que esse trabalho é fruto de contatos, alegrias, tristezas, superação e força que se construíram ao longo da minha trajetória.

RESUMO

Entre missionários e bispos, de 1686 a 1747, é um trabalho que buscou entender a prática da confissão promovida pelos religiosos que atuaram na América Portuguesa. Através do rastro da prática desse sacramento, pudemos observar que o desenvolvimento do trabalho missionário teve características muito específicas, principalmente, no quesito da comunicação com as populações indígenas por meio da Língua Brasileira. Por outro lado, a criação do bispado do Pará (1719), marcou novas formas de lidar com a conversão dos indígenas e registrou mais uma forma de institucionalização do controle com a figura dos bispos. No processo da manutenção do controle e o exercício do poder sobre as populações indígenas, encontrava-se a melhor maneira de explorar a região e conquistar riquezas. Diante das quais, com a atuação religiosa, observamos o entrelaçamento dessa introdução da fé, associado ao exercício de domínio das populações indígenas na Amazônia Colonial. As práticas religiosas, com a catequese e sacramentos, demonstram o aprofundamento desse poder com interiorização do controle buscado pelos colonizadores. A tese demonstra um percurso criado pelos religiosos para alcançar esses objetivos, que se constituíram ao longo da colonização, iniciando pelo controle físico, e se ampliaram dentro do campo espiritual por meio da conversão.

Palavras-chave: Confissão; doutrina; indígenas; Amazônia Colonial

ABSTRACT

Among Missionaries and Bishops, from 1686 to 1747, is a work that sought to understand the practice of confession promoted by the religious figures who worked in Portuguese America. By tracing the practice of this sacrament, we were able to observe that the development of the missionary work had very specific characteristics, especially regarding communication with indigenous populations through the *Lingua Brasílica*. On the other hand, the creation of the Bishopric of Pará (1719) marked new ways of dealing with the conversion of indigenous people and represented another form of institutionalization of control through the figure of bishops. Within the process of maintaining control and exercising power over indigenous populations lay the best way to exploit the region and acquire wealth. In this context, through religious action, we observe the intertwining of this introduction of faith with the exercise of dominion over indigenous populations in the Amazônia Colonial. Religious practices, with catechism and sacraments, demonstrate the deepening of this power through the internalization of the control sought by the colonizers. The thesis demonstrates a path created by the religious figures to achieve these objectives, which were constituted throughout the colonization, beginning with physical control and expanding into the spiritual realm through conversion.

Keywords: confession; doctrine; indigenous; Amazônia Colonial

RESUMEN

Entre misioneros y obispos, de 1686 a 1747, es un trabajo que buscó comprender la práctica de la confesión promovida por los religiosos que actuaron en la América Portuguesa. A través del rastro de la práctica de este sacramento, pudimos observar que el desarrollo del trabajo misionero tuvo características muy específicas, principalmente, en lo que respecta a la comunicación con las poblaciones indígenas por medio de la Língua Brasília. Por otro lado, la creación del obispado de Pará (1719), marcó nuevas formas de lidiar con la conversión de los indígenas y registró una forma más de institucionalización del control a través de la figura de los obispos. En el proceso del mantenimiento del control y el ejercicio del poder sobre las poblaciones indígenas, se encontraba la mejor manera de explotar la región y conquistar riquezas. Frente a lo cual, con la actuación religiosa, observamos la interconexión de esta introducción de la fe, asociada al ejercicio de dominio de las poblaciones indígenas en la Amazônia Colonial. Las prácticas religiosas, con la catequesis y los sacramentos, demuestran la profundización de este poder con la interiorización del control buscado por los colonizadores. La tesis demuestra un trayecto creado por los religiosos para alcanzar estos objetivos, que se constituyeron a lo largo de la colonización, iniciando por el control físico, y que se ampliaron dentro del campo espiritual por medio de la conversión".

Palabras clave: confesión; doctrina; indígenas; Amazônia Colonial

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Palavras da doutrina cristã e suas traduções na língua geral

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BA - Biblioteca da Ajuda

DGARQ/TT – Direção de Geral de Arquivos da Torre do Tombo

IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE

INTRODUÇÃO	15
------------------	----

PRIMEIRA PARTE

Capítulo 1 - Os "Senhores da fala" como mediadores no início da colonização

1.1 Itinerário da presença dos "senhores da fala"	33
1.2 O ensino da doutrina cristã e as formas de conversão	48
1.3 Entre a comunicação e o entrave na conversão das populações indígenas	54

Capítulo 2 - Confessionário como um novo paradigma: Manuais de confissão de Portugal e os da Colônia, século XVII

2.1 Sumas, Manuais e as formas de perscrutar a subjetividade	62
2.2 A confissão no Maranhão e Grão-Pará ensinada aos indígenas e a confissão ensinada às crianças no Reino	71

Capítulo 3 - Manuais e métodos de adaptação da catequese na Amazônia Colonial, século XVII

3.1 "Indígenas como crianças" - das diferentes visões históricas ao olhar para as "crianças indígenas"	88
3.2 Confessionários e a uniformização da doutrina	94
3.3 Entre a atrição e a contrição nos confessionários	105
3.4 A virada do século das transformações com a criação de um bispado	111

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4 - O início do Bispado do Pará: conhecendo procedimentos e ações de Bartolomeu do Pilar em busca do sacramento da confissão, século XVIII

4.1 Continuidade da ação missionária e breve historiografia da atuação da Igreja na Amazônia Colonial	115
4.2 D. Fr. Bartolomeu do Pilar e o Bispado do Pará	118
4.3 Corpus Christi e Quaresma como ponto de consolidação do poder episcopal do primeiro bispo do Pará.....	128

Capítulo 5 - O segundo bispo do Pará: Fr. Guilherme de São José Aranha (1738-1747): Ações e vida na Amazônia Colonial

5.1 Continuidades e descontinuidades nas ações episcopais com Fr. Guilherme de S. José	141
5.2 Bispo Guilherme de São José Aranha e os governos locais na Amazônia Colonial - entre o Governo geral e a Junta das Missões	143
5.3 Bispo Guilherme de São José Aranha e a burocracia episcopal na Amazônia do século XVII.....	152

Capítulo 6 - “Parochos dos índios já cristãos” - visitas pastorais e relação entre bispos e missionários

6.1 As visitas pastorais em Portugal e as da colônia	161
6.2 Ação pastoral e vida na colônia - as relações entre bispos e missionários	171

Capítulo 7 - Meandros do Sacramento: Confissão e catequese com Bartolomeu do Pilar

7.1 Sobre a quem podia coletar confissão - as ordens impostas pelo primeiro bispo	178
7.2 O “rebanho cristão” e a coleta da confissão - os modos de fazer do Bispo Bartolomeu nos trabalhos da Visita Pastoral.....	187

Capítulo 8 - Catequese e confissão com D. Fr. Guilherme de São José Aranha: rastros de uma Visita Pastoral

8.1 Os trabalhos realizados na Visita Pastoral do segundo bispo do Pará 198

8.2 Especificidades episcopais do bispo Guilherme de S .José: Visita Pastoral às missões e as populações indígenas 206

CONCLUSÃO 216

REFERÊNCIAS

Manuscritos 222

Fontes Impressas 226

Bibliografia 228

ANEXOS 240

INTRODUÇÃO

Os objetivos desta tese surgiram a partir de uma problemática geral, qual seja, como se constituiu o ato de confessar ao longo do século XVII e XVIII na colonização da Amazônia Portuguesa, questão que direcionou nosso olhar diante das fontes e dos questionamentos que se seguiram na pesquisa.

Buscamos entender, por meio dos modelos confessionais eclesiais sacramentais, como se constituiu o ato de se confessar e os possíveis desdobramentos associados a ele, tais como, a catequese e a doutrina cristã que fundamentam o sacramento. Falamos de espaços de aldeamentos, pequenas aglomerações ainda não urbanizadas, de relações com o cotidiano permeadas de variações linguísticas e de dificuldades de contato do homem branco com a população local, elementos que também foram observados na nossa investigação.

Estudar as representações e a diferenciação da confissão ensinada pelos missionários e aquela praticada com os padres seculares na colônia são elementos chave da pesquisa, pois, por mais que saibamos que a estrutura de cada um dos atos, confessar ao padre na Igreja e confessar durante a Missão com um padre regular, possuíam distinções, também entendemos que a atuação dos religiosos e a significação que era dada à prática na colônia precisam ser pensadas em suas especificidades. Esses foram elementos que pautaram nossos questionamentos, assim como o contexto de atuação desses religiosos.

Desta forma, nosso percurso de investigação transita entre distintos grupos, a saber: a) regulares, b) bispos e c) população indígena, evidenciando suas especificidades. Assim, procuraremos mostrar como se deu a dinâmica de ensino da catequese – em especial a questão da confissão auricular –, verificando, posteriormente, como foi continuada essa prática na criação do bispado do Pará, na primeira metade do século XVIII.

Percebemos as relações e interesses que se cruzam entre missionários e padres seculares, itinerário averiguado, para chegarmos à confissão e à sua relação com a culpa, além do ato de se confessar espontaneamente para aliviar culpas e o de ser obrigado a isso, aspectos que ao serem avaliados, a partir de uma “ordem do discurso”, podem ser lidos como caminhos discursivos que trazem significação para nossa discussão.¹

Esse estudo nos leva a compreender o quadro formativo sobre a confissão e a sua construção sociocultural ao longo dos séculos XVII e XVIII e como os manuais de confissão,

¹ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

criados durante a Idade Média, influenciam tais modelos de confissão modernos. Também destacamos como tais modelos são direcionadores e que se desenvolveram em uma longa duração. Visamos, portanto: a) problematizar essas fontes, as quais abordam a confissão e a catequese, e se apresentam dentro uma estrutura que passou por adaptações; b) entender a relação entre a culpa e a confissão, estabelecidas a partir dos manuais de confessor, para perceber como se deu a implementação da ideia de “culpabilização” na colônia. c) demonstrar que o controle físico e o espiritual estavam conectados aos interesses de atuação religiosa. c) perceber como foi continuada a atuação dos religiosos com a criação do bispado do Pará e localizar a continuidade das ações religiosas com os sacramentos.

Outro ponto que, de antemão, decidimos esclarecer, foi a escolha de tratar primeiro do modo de atuação dos padres missionários do Brasil no século XVI. Observá-los, nesse momento inicial da colonização, serviu de parâmetro para entender como agiram nesse período e espaço específicos, para depois, analisarmos como foram suas ações em outras regiões da América Portuguesa. Aponto esse aspecto, pois já demarca a forma como procederemos para a escrita da tese. Outras escolhas que direcionaram a pesquisa serão tratadas mais adiante.

Espacialidade e baliza temporal

A região que hoje é a Amazônia passou pelo processo de colonização com características muito específicas. Uma delas se relaciona à questão geográfica: o território era - e ainda é - marcado por uma densa floresta e uma rede fluvial muito intrincada, o que demandava uma extrema dependência do conhecimento das populações indígenas que viviam nestes “sertões”.²

O Tratado de Tordesilhas (1494) definiu grande parte do território sob domínio espanhol, medida política reforçada pela Coroa Espanhola, que não impediu as investidas dos colonos portugueses de adentrar na região, por não ser intensamente vigiada, facilitando a atuação portuguesa nesses espaços até a formação da União das Coroas e das famílias (1580-1640). Ao longo do tempo, a ação colonizadora se manteve até que em 1750, com o Tratado de Madrid, ocorreu a definição de novos limites.³ Portanto, o processo de colonização com efetiva ocupação portuguesa da região não se inicia no século XVI, como em outros lugares; já a atuação sistemática de missionários se deu a partir do século XVII. Os primeiros a atuarem no

² Os termos “sertanejo” e “sertão”, tratados aqui de acordo com o que estudou Rafael Chambouleyron, definem: “(...) como uma prática, ou pelo menos outra condição, que não se define pelo lugar de onde esse indivíduo é oriundo ou vive, mas pela experiência e conhecimento que tem dele”. CHAMBOULEYRON, Rafael. *A prática dos Sertões na Amazônia Colonial (Século XVII)*. Outros Tempos, v. 10. n. 15, 2013, p. 80.

³ REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. *A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras*. Tese de Doutorado. USP, 2006.

território foram os franciscanos, seguidos pelos jesuítas, sendo essa última ordem religiosa destaque ao longo do processo de conversão das populações indígenas.⁴ Por meio da atuação desses padres, podemos perceber como se deu a consolidação do domínio português e as percepções da instituição da fé cristã no território.

Existem muitos estudos sobre a colonização da região, porém, o olhar para as especificidades desse processo que deu origem ao que conhecemos como Amazônia Colonial, foi posterior ao resto do território. Por essa razão, ainda há o que compreender neste tema. A região não respondia ao governo do Brasil e a comunicação era feita direto com Lisboa, característica importante para entender as dinâmicas locais. Por isso, destacamos que esta tese se valeu desse argumento para analisar a relação entre a Igreja e o território que estava sendo desbravado e como o processo de “domínio espiritual” vai ter características singulares para se pensar o modelo de confissão formalizado no século XVI e disseminado nestas terras.

Quando tratamos dessa questão confessional para a colônia, o tema fica ainda mais obscuro tanto pelo já referido processo de colonização distinto que a região do Maranhão e Grão-Pará vivenciou, quanto pela atuação da rede de missionários que aqui desenvolveu suas atividades. Por isso, escolheu-se pensar as especificidades das interpretações do Concílio de Trento (1545-1563) pelos padres e como eles direcionaram as confissões na colônia e como isso se tornará relevante.⁵

Para tanto, abordaremos aspectos das primeiras atuações missionárias na América Portuguesa, no século XVI, para avaliar como foram essas incursões no Brasil e depois, avançaremos para o Maranhão e Grão-Pará, a fim de analisar a continuidade desses trabalhos dos padres, até o século XVIII. Por fim, seguiremos o itinerário, verificando os possíveis paralelos nas atuações de religiosos do Maranhão e Grão-Pará, para assim, perceber como se desenvolveu a atuação desses grupos na região e depois a relação com a criação do bispado do Pará.

É importante destacar que escolhemos essa longa baliza temporal para termos uma visão panorâmica das atividades da Igreja na colônia, o que só é possível fazer com o uso de uma

⁴ AZEVEDO, João Lúcio Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição Revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

⁵ Os concílios são reuniões ecumênicas convocadas pelo alto clero da Igreja Católica para discutir as leis que farão parte do corpo da Igreja. O Concílio de Trento foi convocado pelo papa Paulo III, em 1546, na cidade de Trento, e se desdobra ao longo dos anos discutindo várias questões de interesse do clero, dentre elas a Contrarreforma que, para muitos historiadores, foi um dos principais motivadores para a reunião. Mas, de forma geral, o propósito do concílio tridentino, no século XVI, foi reafirmar as doutrinas e reorganizar o predomínio católico contra o avanço do protestantismo. Ver: SILVA, Jamerson Marques da. *Concílio de Trento: uma trama de crises e decretos nos passos de uma Igreja Sempre Reformada*. Revista Eletrônica Teológica. v. 9, n.16, jul./dez. 2015.

ampla gama de fontes que permitem observar o processo de inserção da confissão na colônia. Lembramos que se trata de um tema marcado pelo sigilo e entender como ele se consolidou no território é complexo. Assim, começamos pela leitura crítica da atuação no Brasil, mas também da espacialidade da região que hoje se delimita como Amazônia. Pelos estudos produzidos em História Colonial, já há denominações que reconhecem a nomenclatura “Amazônia Colonial”.

A historiadora Márcia de Souza e Mello, no seu estudo sobre o Regimento das Missões, endossa esse aspecto a partir de uma delimitação espaço-temporal que respeita às características distintas da Amazônia. Comenta a autora:

A Amazônia possuía algumas singularidades que conferiu à região um modelo ímpar de colonização, a ponto de ser considerada modernamente “um Brasil diferente”, uma colônia distinta na América portuguesa, que não se conforma na sua plenitude nos esquemas interpretativos clássicos.⁶

Portanto, as peculiaridades geográficas que conduziram as transformações na região também moldaram as suas especificidades históricas. Da mesma forma, afirma a autora Patrícia Melo Sampaio: “(...) pensar em Amazônia Portuguesa é refletir sobre as diferenciações ressaltadas que foram gestadas com as especificidades locais”.⁷ Historiadoras que possuem estudos já consolidados sobre a região e que mostram como observar a colonização não apenas como evento histórico, mas como processo, permitem entender melhor e problematizar o olhar da pesquisa sobre a região Amazônica.

Essa escolha de análise já foi também utilizada em outro trabalho clássico da historiografia da Amazônia Colonial pelo historiador Almir Diniz de Carvalho Jr., que, ao selecionar sua baliza temporal para tratar dos “índios cristãos”, afirma: “Os limites temporais escolhidos encerram mais de um século. Prefiro não me ater a marcos legislativos, mas antes à implementação, à aplicação e ao desenrolar de um processo”.⁸ Assim, pensar esses processos e suas transformações ao longo da História, permitem analisar especificidades e explorar novos horizontes de discussão para a História da Amazônia.

⁶ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007, p. 203.

⁷ SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa*. In: Os Senhores dos rios. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 122.

⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017, p.27.

Por fim, tomamos como inspiração o balizamento histórico constituído por Bessa Freire, em seu estudo “Rio Babel”, em que categorizou os cinco modos de intervenção dos agentes coloniais no destino das línguas faladas na documentação histórica, a saber: a) a prática dos intérpretes (início do século XVII); b) a escolha do tupinambá e sua expansão (1616-1686); c) a normatização da Língua Geral e sua reprodução (1686-1757); d) as propostas de portuguêsização (1757-1850), e, e) a hegemonia da Língua Portuguesa (a partir de 1850).⁹ Dentre essas categorias, elegemos como baliza de início da nossa discussão sobre Amazônia Colonial, o item “c”, de 1686¹⁰, para analisar a atuação dos missionários e como agiram para o desenvolvimento da Língua Geral, já como fim do recorte, o ano de 1747, no qual há a saída do segundo bispo do Pará, D. fr. Guilherme de S. José Aranha.

Historiografia sobre a confissão e catequese

Estudar a confissão é um grande desafio por se tratar de um tema eivado de questões que vêm desde a Idade Média e se transformam ao longo da Idade Moderna. Temos pesquisadores que se debruçaram e aprofundaram diferentes aspectos desse estudo, partindo do campo da História das Religiões e tratando esse instrumento das ações da Igreja Católica. Dos textos clássicos sobre o tema, podemos citar *Confissão e Perdão*, de Jean Delumeau, que discute a importância do ato de se confessar como parte do processo de longa duração, que precisa ser avaliado de forma pormenorizada:

Pois nenhuma outra Igreja cristã e nenhuma outra religião atribuíram tanta importância quanto o catolicismo à confissão detalhada e repetida dos pecados. Ficamos marcados por essa incessante exortação e essa contribuição formidável ao conhecimento de si.¹¹

Esse conhecimento, dos âmbitos mais profundos das práticas confessadas e dos sentimentos que ali se apresentavam a alguém, abriu um espaço de poder enorme para a Igreja

⁹ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de doutorado, UERJ, 2003. p.96. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p.112.

¹⁰ Nessa data entrou em vigor o Regimento das Missões, em 21 de dezembro de 1686. Sobre o tema ver: MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *O regimento das Missões: Põe e negociação na Amazônia Portuguesa*. Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica, n. 27-1, 2009. OLIVEIRA, Pedro Rocha de. *O sentido moderno da administração colonial: o caos do regimento das Missões*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros – n.6, ago. 2015. *Regimento das missões do Estado do maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686*. Fonte com comentário de Yllan de Mattos. 7 Mares – revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade federal Fluminense. N.1, Vol. 1, 2012.

¹¹ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. – São Paulo: Companhia das letras, 1991, p.7.

Católica. A instituição obtinha informações por meio da confissão, que de outra maneira dificilmente seriam acessados. Na Idade Média, a prática foi se constituindo e, ao chegar à Idade Moderna, após o Concílio de Trento, o domínio das almas se consagrava com a confissão.

Esse instrumento de coleta de informações tão privilegiado não foi utilizado apenas de uma forma. A estratégia da Igreja Católica foi associá-lo a outra instituição criada com o objetivo de manutenção da fé e combate às heresias: a Inquisição. No contexto da Contrarreforma, vemos a reestruturação da Inquisição com o fito de reprimir as chamadas heresias que vinham crescendo no seio da Igreja. Diante disso, a confissão ao inquisidor se torna parte integrante do mecanismo de funcionamento do Santo Ofício e continua sendo usado como rastrear aquilo que era visto como desvio da fé cristã.¹²

O Concílio de Trento se torna um divisor de águas, consolidando-se na Europa enquanto as ideias debatidas nessa reunião se tornaram modelo instituído levado ao além-mar por padres missionários.¹³ Uma das ordens missionárias responsável por essas e outras decisões da Igreja Católica foi a Companhia de Jesus, constituída enquanto as diretrizes de Trento estavam sendo definidas, concomitante ao reaparelhamento da Inquisição¹⁴. Assim, os jesuítas de Inácio de Loyola¹⁵ iniciaram sua missão em meio a um período de transição e atuaram nas colônias com a missão de converter os povos do lugar que foi popularmente chamado de “Novo Mundo”.

¹² SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

¹³ Destacamos que as ordenações de Trento foram recebidas em Portugal e se consolidaram nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: “(...) As deliberações do Concílio serviam para reafirmar a doutrina cristã católica como a única a ser seguida, através dos dogmas Bíblicos do pecado original, dos sacramentos do Batismo, da Confissão, do Matrimônio, da missa, das obrigações religiosas, do culto aos Santos e das indulgências, ao mesmo tempo em que eram invalidadas as teorias protestantes. Essas resoluções espalharam-se por toda a Europa, sendo aceitas em Portugal durante o Reinado de D. Sebastião, que as confirmou em alvará de 12 de setembro de 1564. No Brasil, as Santas Regras não demoraram a serem adotadas, servindo de inspiração para a legislação pioneira na colônia, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (NIZZA, *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Op. Cit. pp.197-198).” Ver: BATISTA, Douglas de Moraes. *Bem nascer, bem viver, bem morrer. Administração dos sacramentos da Igreja em Pernambuco 1650 a 1790*. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2001. pp.12-13.

¹⁴ Eduardo Franco e Célia Tavares, associando pesquisas sobre Jesuítas e a Inquisição, publicaram um livro que discute de forma mais pormenorizada a questão das “cumplicidades e confrontações” entre a ordem missionária e o Santo Ofício. O prefácio da obra, escrito por Ronaldo Vainfas, endossa essa característica das instituições: “A Companhia de Jesus e a Inquisição portuguesa nasceram praticamente juntas e houve muitos que, em diferentes conjunturas históricas, sugeriram que se tratava mesmo de instituições irmãs. No caso dos jesuítas, a fundação da ordem data de 1534, embora o reconhecimento papal só tenha ocorrido em 1540, por meio da bula *Regimini militantis ecclesiae*, de Paulo III. A Inquisição, por sua vez, depois de algumas tentativas frustradas, foi criada em 1536 pela bula *Cuhum ad nihil magis*, mas só passou a funcionar com regularidade a partir de 1540 e obteve plena autorização pontifícia em 1547, por meio da bula *Meditatio cordis*”. FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p.9.

¹⁵ Não faz parte dos nossos objetivos discutir a trajetória que Inácio de Loyola. Mas, há muitos estudos que se dedicam ao tema e a história da vida desse homem revela muito sobre as questões que nortearam suas escolhas. A experiência na Batalha de Pamplona, na qual quase morreu, e durante a convalescença quando se aproximou das leituras religiosas que o guiaram para a vida clerical, formaram o caminho que acreditava ser o da salvação. Nos seus estudos teológicos, compreendeu que a conduta da Igreja da época destoava muito do que se prescrevia

Na Europa, a confissão ganhou contornos de poder com absolvição dos pecados pelo padre, legitimando a remissão dos erros cometidos apenas com esse religioso e, assim, era concedido o caminho para a salvação, como demonstra também Delumeau em *O Pecado e o Medo*:

(...) Pela absolvição dada ao pecador arrependido e que deseja emendar-se, o padre não somente concede o perdão mais ainda confere múltiplas graças que vão ajudar o penitente a manter-se no caminho que reencontrou. Poder realmente enorme do homem de Deus, que é o canal através do qual age toda a Igreja enquanto corpo místico e comunhão dos santos.¹⁶

Podemos associar esse conjunto de relações de poder entre a confissão, a atuação dos padres e a busca por consolidação do *status* da Igreja com os modelos inquisitoriais estudados por Adriano Prosperi, o qual aponta que: “(...) o encontro entre Inquisição e confissão não foi um acidente de percurso ou um fato casual, mas correspondeu a algo de profundo e de congênito à evolução geral das formas de poder”¹⁷. Assim, vemos o enlaçamento das formas de apresentar culpas a Igreja por dois caminhos institucionais.

Para explorar os caminhos da confissão, trabalhamos com fontes já exploradas pela historiografia, mas que mantêm amplas possibilidades de análise. Cartas, ofícios, denúncias ou Manuais de confissão quando analisados em detalhes permitem avaliar qual era a compreensão da população geral sobre se confessar com o padre ou missionário. Tal questionamento traz significados que podem revelar outros elementos formativos do pensamento da população local, dos índios cristãos e da colônia em formação.

Não podemos deixar de citar que, ao estudar eclesiásticos regulares, os padres seculares acabam entrando no quadro formativo para entender como foi introduzida a confissão na colônia. O cruzamento das fontes da atuação desses distintos agentes coloniais trouxe potencialidades para a temática de atuação da Igreja e seu domínio da região Amazônica.

Assim, podemos perceber as possíveis transformações vivenciadas pela população e sua relação com o Cristianismo, por meio das orientações propostas pelos padres que atuavam nos locais. De modo que, vimos as possíveis implicações e interpretações do modelo

para os ministros de Deus na terra. Diante disso, a ideia de formar a Companhia que se denominaria de Jesus, surgiu como mais um elemento de transformação daquele contexto. Para saber mais, conferir: FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Gradiva: Lisboa, 2006.

¹⁶ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 374.

¹⁷ PROSPERI, Adriano. *Tribunais de consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p.245

confessional instituído com Trento, instaurado na Colônia, e utilizado de forma múltipla pela Igreja.

Refletir sobre as transformações vivenciadas pelas populações indígenas com o processo de colonização, a partir do século XVII, é um caminho complexo, mas possível. Conseguir mensurar essa rota e o alcance da atuação dos missionários até o início do século XVIII é um desafio, mas diante de tudo que já se produziu sobre a Colônia, já há bastante material de estudo e fontes nas quais se respaldar e observando continuidades de atuação dos bispos, chegamos a algumas conclusões que apresentaremos ao longo dos capítulos.

Sabemos das transformações políticas, conhecemos as mudanças sociais que modificaram a América Portuguesa desde a chegada dos europeus, mas a dimensão das sensibilidades, modos de viver e sobreviver, diante do mundo que se conformou com o colonizador, pode ser vislumbrado por meio de relatos eclesiais e confissões feitas a eles. Esse falar com alguém para expiar culpas precisa ser historicizado, para assim, compreendermos as realidades transformadas por meio de uma doutrina que estava sendo introduzida, e entender como as pessoas do período percebiam a implantação dessa doutrina.

O estudo de Almir Diniz de Carvalho Júnior, que trata da Ocidentalização do Norte da Colônia Portuguesa e os distintos processos que foram utilizados com esse objetivo, tem um papel importante nessa pesquisa. Com ele, dialogamos para se pensar o processo de cristianização das populações indígenas, observando o aprofundamento das relações entre colonizadores e colonizados. O trabalho do autor traz amplo panorama da atuação missionária e o complexo processo de nascimento dos “índios cristãos”.

A forma como o pensamento cristão começou a se consolidar, como nos mostra este historiador, apresenta os caminhos que moldam a colônia. Tal aspecto é essencial para se pensar as feições da confissão nos distintos territórios da América Portuguesa. Por meio dessa leitura, podemos ver o processo de transformação da vida das populações indígenas, os reflexos na sua lógica comunitária, que Almir Diniz conceituou como “Índios Cristãos”, sobre os quais fala, a seguir:

(...) É bom lembrar, no entanto, que a identidade é produto de contraste e é, portanto, dialógica e dinâmica. Se os europeus inventaram os “índios”, as inúmeras e distintas populações com as quais passaram a se relacionar foram obrigadas a se enquadrar nesta nova categoria e se apropriar dela de forma particular. Portanto, os “índios” tinham “existência concreta” e passaram a agir e se autodenominar como tais. Além

do seu enquadramento na visão que deles se tinha, afirmaram a sua diferença por contraste àqueles com quem foram forçados a conviver.¹⁸

Assim, o autor identifica a transformação em curso no contexto colonial, que mudou o significado desse “índio” e desse “cristão”, a partir dos quais surgiu uma apropriação de significados. Pensar como os índios cristãos se tornaram cristãos é um processo ainda a ser pormenorizado e analisado. Por esse motivo, faz parte da intenção deste trabalho explorar tais caminhos por meio da confissão e outros sacramentos.

Já na discussão proposta por Jaqueline Ferreira Mota, especificamente sobre o confessionário tupi, observamos como as questões de sexualidade se tornaram um tema latente desde as primeiras traduções para ensino da catequese para as populações indígenas.¹⁹ A autora utilizou uma fonte que foi traduzida do tupi e na qual observou como era seguido o parâmetro de confissão trabalhado pelos jesuítas nos aldeamentos. Mota argumenta que os elementos analisados na sexualidade dos indígenas, seguem principalmente a partir do Nono Mandamento, e tornam questões recorrentes nas confissões. Deste modo, a autora problematizou os tópicos que compõem o “confessionário tupi”, trazendo novidades sobre a relação de missionários e população catequizada, que muito nos interessa aprofundar.

O trabalho de Almir Carvalho Júnior e de Jaqueline Mota se reúnem em um ponto de interesse que buscamos trilhar, qual seja, a questão do controle do corpo e da sexualidade como eixos de interesse dos padres na catequese e endossados na confissão, questões que também perpassam nossa leitura. Portanto, nossa discussão vai partir da confissão transitando os universos do regular ao secular.

Importante destacar que já existe uma historiografia estrangeira sobre o tema da penitência envolvendo a questão da confissão. Porém, pensar suas dimensões e aplicabilidade na colônia, ao longo do processo de colonização, é um tema que ainda precisa ser problematizado, pensando as especificidades de cada região e de cada povo. Desta forma, tentamos entender como foi o processo de assimilação da confissão, que ainda estava sendo consolidado com Trento na Europa e chegou às colônias, conforme aponta Prodi:

(...) A historiografia tradicional sobre a penitência tende a descrever esse processo como um processo de modernização, de passagem de uma concepção ainda tosca e

¹⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017, p.21.

¹⁹ MOTA, Jaqueline Ferreira da. *A confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará Maranhão e do Brasil*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

incerta, como a que deduz dos livros penitenciais, para um esclarecimento e um aprofundamento do pensamento teológico.²⁰

Assim, vamos buscar no diálogo com essa historiografia o aprofundamento sobre tal realidade. Evidentemente, atentamos ao que pode e ao que não pode ser pensado dentro da lógica colonial; afinal, trata-se de uma temporalidade muito distinta. Porém, acreditamos que, entendendo como a Europa constituiu essa lógica confessional auricular e inquisitorial, podemos entender como ela se estruturou na colônia.

Jean Delumeau já nos apresentou a potencialidade de estudar a confissão e o perdão em um ensaio da década de 1990, discutindo a longa duração dos dois instrumentos basilares da penitência.²¹ Para este autor, foram muitas as dificuldades de consolidação da confissão e o exercício de se confessar a um padre. Esse modelo, que só foi consolidado com o Concílio de Trento, teve sua chegada às colônias cheia de percalços. Mesmo que já tenham trabalhado o tema em outras pesquisas, observá-lo em suas outras potencialidades traz à tona a construção de novas sensibilidades.

Podemos, desse modo, trabalhar as sensibilidades por meio da atuação missionária e episcopal, traçando um caminho para a constituição do que Delumeau chamou de “culpabilização do Ocidente”,²² tema que vai percorrer a discussão da tese, na medida em que entendemos que a introdução da culpa está diretamente ligada à doutrinação dos missionários, pois, a dominação das pessoas por meio da catequese se tornou o mecanismo para consolidação da posse da terra, e domínio dos homens que nela viviam. Com isso, o controle foi sendo alçado e a inserção da culpa cristã transplantada, para que o anseio por remissão pudesse fazer sentido para os novos convertidos.

Podemos citar os estudos de Michel Foucault e suas pesquisas sobre a ordem do discurso, na qual analisou, por meio do estudo das instituições, como se constituem os poderes que emanam nesses espaços e se ramificam pela sociedade²³. Com este autor, podemos

²⁰ PAOLO, Prodi. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.70.

²¹ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

²² DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

²³ Outro instigante caminho do discurso perscrutado por Michel Foucault que também tangencia nossa discussão, se trata da dimensão da confissão pensada como o pensar sobre si a partir do momento do surgimento de vários interditos, apresentado pelo autor, e ali compara a confissão a psicanálise. Não é objetivo das nossas leituras percorrer esse caminho, mas ajuda-nos a refletir as diversas dimensão que os caminhos da confissão permitem refletir. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. 1 – Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

encontrar o caminho para refletir sobre a introdução dessa “culpabilização” por meio da análise dos discursos que são promovidos pela Igreja Católica.

A fala de abertura de Foucault, na Sorbonne, em 1972, traz um pouco da trajetória sobre os “discursos” e as conexões que faz com a confissão, vejamos:

Um primeiro grupo de análises poderia versar sobre o que designei como funções de exclusão. Aconteceu-me outrora estudar uma por um período determinado: tratava-se da separação entre a loucura e a razão na época clássica. Mais tarde, poderíamos procurar analisar um sistema de interdição de linguagem: o que concerne à sexualidade desde o século XVI até o século XIX; tratar-se-ia de ver não, sem dúvida, como ele progressivamente e felizmente se apagou; mas como se deslocou e se rearticulou a partir de uma prática da confissão em que as condutas proibidas eram nomeadas, classificadas, hierarquizadas, e da maneira mais explícita, até a aparição inicialmente bem tímida, bem retardada, da temática sexual na medicina e na psiquiatria do século XIX.²⁴

Seguiremos o percurso de estudos traçado por Foucault para discutir “um sistema de interdição de linguagem”, para o qual se utilizou da confissão como caminho de análise. Porém, trabalharemos essa dimensão teórica nos atentando à confissão para entendê-la em suas dinâmicas de transformação e significados. Podemos, então, seguir a trilha dos discursos que se consolidaram para que a confissão se tornasse parte da estrutura sacramental da Igreja Católica e perceber como atuou na lógica institucional que a utiliza como instrumento de controle.

A Igreja também como essa instituição de controle, teve com os segredos da confissão levados ao confessionário uma rede de informações privilegiada. Com isso, potencializou seu aparato de controle, como bem mostrou por Michel Foucault em “Vigiar e Punir”²⁵. Esse olhar permitiu perscrutar por meio das representações institucionais e institucionalizadas como os padres em elaboraram essa lógica de poder na colônia. Ainda do mesmo autor “repressão dos corpos”, inserindo uma discussão do “dispositivo da sexualidade” no vol. I da História da Sexualidade, em especial o sentido de regulação das práticas sexuais – “a tecnologia da carne no cristianismo” onde a confissão se converte em prática opressora no contexto da contrarreforma²⁶. Assim, Foucault endossa nosso caminho destrinchando a estrutura da Igreja e onde podemos problematizar seu poder.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996, p.61.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir; Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988; ou ainda, a necessidade da confissão como condição para expiação. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

Há trabalhos diretamente relacionados ao tema confissão, no período do século XVI ao XVIII. Há a tese clássica dos anos 90 da historiadora Lana Lage que fez amplo levantamento a partir de denúncias à Inquisição de práticas de solicitação, que eram feitas por padres nos confessionários. Tal ação, considerada crime contra fé, gerou processos que foram estudados por Lage e apresentam a moralidade como eixo importante do trabalho²⁷. Nossa pretensão foi tentar ver a confissão praticada pelos religiosos, verificar seus desvios configurados crime contra fé, exigiram mais do que o tempo de pesquisa que tínhamos.

Podemos citar o de Dalila Zanon que trata sobre a influência Tridentina no Bispado de São Paulo no século XVIII, por exemplo.²⁸ A dissertação da autora trata como a ação dos bispos foi essencial para oficialização das normas tridentinas e como foi realizada a ação desses religiosos com a criação da diocese de São Paulo.²⁹ O trabalho é significativo, pois ajuda a pensar como as ações desses eclesiásticos eram semelhantes, mas a prática nos diversos lugares da colônia passava por especificidades de adaptações.

Existem muitas pesquisas também que se voltam para os tribunais eclesiásticos e sua atuação de forma geral, abordando o controle moral, os desvios de fé, a doutrinação dos fiéis, mas pensar de forma específica como o sacramento instituído em Trento chega às colônias, ainda exige mais leituras.³⁰ Diante disso, colocamos essa tese como mais um vetor de como essas leituras podem ser ampliadas, principalmente pensando a Amazônia Colonial.

Metodologia e Fontes - Cartas, manuscritos e impressos

Para estudar criticamente a confissão, as sensibilidades e as constituições de fé ou ausência dela, buscamos elementos que compõem o cotidiano dos eclesiásticos e da população na colônia. Identificar e analisar as práticas e as maneiras de fazer da Igreja Católica e as suas ações serão o fio condutor que permitirá vislumbrar as faces desse cotidiano, através da leitura

²⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista*. Niterói, RJ: Editora Proprietas, 2022.

²⁸ ZANON, Dalila. *Os bispos Paulistas e a Orientação Tridentina no século XVIII*. História Questões & Debates, Curitiba, n.36, p.219-250, 2002. Editora UFPR.

²⁹ ZANON, Dalila. *A ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado, Campinas, SP, 1999.

³⁰ Dentro outros esforços sobre como as ordens de Trento chegaram ao Brasil, temos ainda o trabalho de Bruno Feitler, que faz um levantamento bibliográfico e discute as questões em torno de Trento na Colônia brasileira: FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil. In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa / Centro de Estudos de História Religiosa / Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.

de Michel de Certeau - uma leitura teórica que propõe para entender uma distinta realidade temporal.³¹ Isso porque, a leitura de cartas, ofícios, denúncias e processos permite o exercício de reconstruir o ambiente da colônia e perceber as diferentes faces do cotidiano.

A operação historiográfica do autor é condicionada, entre outras coisas, pelas instituições, no caso específico as fontes institucionais que condicionam seu olhar sobre o tema³². Problematicar as fontes e leitura a partir desses parâmetros nos leva a uma conexão de sensibilidades diferenciada na análise, o que ajuda a ampliar diálogos, principalmente, quando tratamos da atuação da Companhia de Jesus na colônia.

As representações das práticas serão as dimensões que nos permitirão extrair da leitura das fontes os significados do universo que se constituiu em outra temporalidade.³³ Perceber como os missionários liam o mundo que buscavam converter e a forma que atuavam para conquistar os novos conversos são elementos aos quais daremos atenção destacada. Será pelo caminho das representações construídas por esses europeus que teremos alguma medida dessa interpretação.

Nossa proposta também envolve perceber nas entrelinhas dos discursos aquilo que pode entregar mais informações do que o que estava escrito. Assim como na leitura de Carlo Ginzburg, que busca nos detalhes as pistas para perceber o “não dito”,³⁴ também buscaremos nesse contrapelo elementos silenciados. Tal como o “Inquisidor, como antropólogo”, estaremos nos rastros da experiência religiosa na colônia, para entender a dimensão da confissão católica.³⁵ Além disso, a própria busca por palavras-chaves que viabilize localizar, no universo da documentação, aquilo que visamos estudar, faz parte do trabalho metodológico realizado.

Os documentos que usamos foram compilados de acervos digitais do Brasil e Portugal, principalmente, mas não apenas deles, alguns materiais impressos também fizeram parte do escopo para composição do material que fundamenta a discussão. Dos manuais e confessionários impressos, destacamos que a maioria produzido no período de popularização da prensa, permitiu uma leitura mais “fácil” de alguns desses documentos. Os manuscritos em

³¹ CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. 17 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

³² CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

³³ CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. Ver também: ___. *À beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. – Porto alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002 e CHARTIER, Roger. *As práticas da escrita*. In: *História da Vida Privada*. Vol. 3. São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

³⁴ GINZBURG, Carlo. *O Inquisidor como antropólogo*. In: *O Fio e os Rastros*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁵ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989 e GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

sua maioria eram do Arquivo Histórico Ultramarino e da miríade de infinitos documentos que compõem esse repositório, catalogamos as ações relevantes por meio da busca pela confissão e depois olhando mais atentamente para as pessoas que a realizavam, no caso os bispos do Pará que escolhemos investigar a vida e ações.

Por fim, os personagens que fazem parte da narrativa que aqui construiu-se são formados por missionários, principalmente jesuítas, mas não apenas por eles, também pelos bispos, a partir da criação do bispado do Pará. São eles escritores, produtores e requerentes na maioria dos documentos analisados nesta tese. Porém, por meio dos registros desses religiosos, há a emergência de figuras que por muito tempo foram marginalizadas, contudo, com seu protagonismo inquestionável dentro do processo de colonização - as populações indígenas. Elas surgem descritas de formas genéricas, sem nome, chamados de “gentios” ou ainda de “selvagens”. Porém, essas pessoas são o corpo que move a existência do território que passou a ser alvo do controle colonial.

Organização da Tese

Todo o percurso da tese foi inicialmente construído para se pensar a confissão inquisitorial diferenciada da confissão sacramental feita pela Igreja católica. Porém, no decorrer da pesquisa, foi necessário um recorte e foco apenas na confissão sacramental, em como ela se desenvolveu ao longo do tempo, e analisando-a através da atuação missionária e depois através da ação dos bispos. Essa contextualização que vai desde a vinda dos primeiros missionários, dos quais observamos os manuais de confissão que alcançaram a Amazônia Colonial Portuguesa, possibilitam ver como o modelo de atuação e de introdução da doutrina cristã passou por adaptações.

Isso nos permitiu ainda avaliar como o pensamento cristão europeu, permeado pelos conceitos de culpa, perdão, inferno e salvação, foram construídos para instruir os indígenas. Buscou-se entender ao longo da escrita da tese como esses conceitos, que são complexos até hoje, foram pensados e adaptados e, assim, ensinados, traduzidos e praticados.

A primeira parte da tese possibilita vislumbrar um pouco dessas ações e preocupações dos religiosos em Missão, diante da vida e da comunicação com as populações indígenas. Visamos apresentar como essas dinâmicas se fizeram, os percalços, os modelos instituídos, as dificuldades e os conceitos cristãos sendo implantados, junto aos ritos católicos nesse “Novo Mundo” cristianizado.

Outra chave de percurso, que colocamos em foco, foi pensar a comunicação entre os padres e os indígenas, como poderiam praticar confissão sem entender o que era falado pelas pessoas? Isso marcou nossa investigação, ao ponto, ainda que brevemente, de introduzirmos uma discussão com base na Linguística, a qual nos permitiu ver, por exemplo, que algumas palavras essenciais para a doutrina cristã não foram traduzidas para os indígenas e que os processos de adaptação não foram feitos apenas na prática, mas também nos manuais para o ensino da doutrina escrita.

Isso tudo só foi possível porque utilizamos o rastro dos “senhores da fala”, indígenas que se apropriaram do que foi ensinado pelos padres e subverteram os conteúdos, usando-os, inclusive, a seu favor e para manutenção da vida de seu povo, que sofriam com a interferência colonizadora. Localizar os “senhores da fala” e perceber as transformações que sofreram, os impactos das ações de padres e colonos no modo de vida das populações indígenas, foi uma pequena amostra dessas ações.

O desaparecimento dos “senhores da fala” e as adaptações dos manuais de confissão da Europa para as colônias também são reflexos de como a doutrina cristã mudou e transformou a vida das pessoas. Questões como - quem era autorizado a falar da fé cristã e como essa fé seria ensinada - passaram pelo impacto do Concílio de Trento, desde a compreensão teológica, atravessando os sacramentos, chegando aos ritos e orações. O ser cristão foi estruturado como regra da Igreja e, como tal, passou a ser estritamente cobrado, mas isso não quis dizer que seria apreendido e praticado tal qual a instituição exigiu. São nesses interstícios que demonstramos ao longo da tese, ou seja, que a prática não ocorreu de acordo com o que a teoria ditava, tanto entre os missionários, quanto, posteriormente, entre os bispos.

A escolha também foi marcada pela busca por uma continuidade dessas práticas na Amazônia Colonial, a fim de entender como a fé cristã prosseguiu moldando a região. Para isso, então, na segunda parte da tese, voltamos para a atuação dos bispos, que nos ajudam na marcação cronológica, já no início do XVIII, com a criação do bispado do Pará. Nesse momento, os bispos efetivaram suas ações nas quais foi possível verificar como o sacramento da confissão foi continuado nesse processo.

Deste modo, percorremos a criação do bispado e a atuação do primeiro e segundo bispos do Pará: Bartolomeu do Pilar e Guilherme de S. José, pois, suas presenças e demarcação de território possibilitaram análise de perfis, que abriram a margem necessária para ver quem eram essas pessoas, e os diferentes diálogos que estabeleceram, inclusive, com os missionários que já atuavam no local. Com eles, pudemos comparar ações, verificar o que foi continuado, o que foi transformado e o que foi sendo abandonado nas práticas cristãs dos religiosos. A catequese

continuou a ser um elemento chave das ações dos padres, ao mesmo tempo que vemos os usos dos sacramentos como basilares para a doutrina cristã que buscavam consolidar.

Por fim, a terceira parte, é na qual tratamos sobre o desdobramento das ações episcopais, vendo como a confissão e a catequese foram trabalhadas por cada um dos bispos. Para tanto, investimos na leitura de como atuaram por meio das visitas pastorais e como procederam com a orientação do povo da diocese, especialmente os índios já cristianizados.

Observar a ação dos bispos e o confronto com os missionários mostra como a atuação deles teve impacto em toda a Colônia. Analisar como se apresentavam as ações desses dois braços da Igreja católica, primeiro com os missionários e depois com o bispado, atuando para consolidar a cristianização da Amazônia Colonial, ajuda a entender a complexidade das práticas que se fizeram na região. Além do mais, perceber quais as principais estratégias usadas, até em longa duração, para alcançar o domínio “das almas” das populações indígenas é a chave para entender os impactos que essas práticas têm até nos dias de hoje.

Por esse motivo a tese se estrutura em três partes. Na primeira parte, abordamos os capítulos um, dois e três; na segunda parte, temos os capítulos quatro e cinco; e, por fim, a terceira parte com os capítulos seis, sete e oito, seguidos das considerações finais, conforme a seguir:

a) no primeiro capítulo intitulado, “Os ‘Senhores da fala’ como mediadores do início da colonização”, perscrutamos, por meio dos relatos dos jesuítas, os indígenas que se tornaram protagonistas no processo de comunicação entre os colonizadores nos primeiros 30 anos da Missão no Brasil. Por fim, problematizamos como as orientações do Concílio de Trento impactaram a forma de atuar dos missionários e conseqüentemente a relação com esses indígenas;

b) no segundo capítulo, “Confessionário como um novo paradigma: Manuais de confissão de Portugal e os da Colônia, século XVII”, mostramos um aprofundamento dos métodos de conversão usados pelos missionários. Por meio desses manuais e buscando a melhor forma de fazer a confissão, esses religiosos trilharam o caminho da adaptação e flexibilização dos modelos de doutrina europeus para aplicar na colônia. Neste capítulo apontamos como eles desenvolveram esses mecanismos;

c) o capítulo três trata sobre “Manuais e métodos de adaptação da catequese na Amazônia Colonial, século XVII”. Nele, demonstramos como as práticas pensadas na Europa foram inseridas na Amazônia Colonial. Para isso, nos valem da discussão historiográfica do olhar dos religiosos sobre os indígenas que buscavam converter, as formas de uniformização dessa doutrina pensada para a Amazônia, e, por fim, como determinados conteúdos específicos

utilizados na confissão foram traduzidos para a língua brasílica. Fechamos, assim, a primeira parte da tese.

d) no capítulo quarto, falamos sobre “O início do bispado do Pará: conhecendo procedimentos e ações de Bartolomeu do Pilar em busca do sacramento da confissão, século XVIII”. O sacramento da confissão se tornou a chave de acesso para as discussões que levamos a cabo sobre o processo de conversão da Amazônia. Por isso, entender a criação do bispado e a relação que se constituiu com os bispos permitiu ver como se deu a continuidade dos trabalhos de cristianização implementados pela Igreja;

e) o capítulo cinco trata do “Segundo bispo do Pará: Fr. Guilherme de São José Aranha (1738-1747): Ações e vida na Amazônia Colonial”. Verificamos a trajetória desse segundo bispo, avaliando como se deu o andamento dos trabalhos de conversão e estruturação religiosa. Estudar o episcopado do bispo Guilherme, revela como se relacionou com as populações indígenas e quais especificidades marcaram suas ações. Além de permitir um breve estudo comparado entre primeiro e segundo bispo do Para. Assim fechamos a segunda parte da tese.

f) o capítulo seis, que compõe a terceira parte deste trabalho, se intitula “Parochos dos índios já cristãos” - visitas pastorais e relação entre bispos e missionários. Nele, apresentamos o que eram as visitas pastorais realizadas pelos bispos e como através delas podemos verificar as orientações para vida cristã daqueles que faziam parte da Igreja. Desse modo, avaliar o que orientavam sobre confissão e catequese que permite ver como as ordenações tridentinas foram instauradas com os bispos e quais os impactos delas mediante a ação missionário pioneira na região.

g) o sétimo chamado “Meandros do Sacramento: confissão e catequese com Bartolomeu do Pilar”, trata das especificidades confessionais e catequéticas implementadas por esse religioso e como elas foram recebidas na colônia. Com ele vimos também os embates de poderes coloniais que se moldam com a chegada dos bispos e as respostas diante dos mandados episcopais.

h) o oitavo e último capítulo, “Catequese e confissão com D. Fr. Guilherme de São José Aranha: rastros de uma Visita Pastoral”, somamos esforços para reconstruir a visita pastoral realizada pelo segundo bispo do Pará, uma vez que esse bispo foi o primeiro, desde a criação do bispado, a conseguir realizar esse trabalho pastoral dentro de aldeamentos que pertenciam aos missionários. Esse feito único nos apresentou a chance de analisar como os indígenas perceberam essa figura religiosa em seus espaços de convivências e quais medidas foram tomadas pelo bispo para executar suas ações clericais.

PRIMEIRA PARTE

Capítulo 1

Os “Senhores da Fala” como mediadores no início da colonização

1.1 Itinerário da presença dos “senhores da fala” entre os missionários

O Concílio de Trento é o marco inicial de nosso itinerário, pois a partir de seus desdobramentos é possível pensar as missões que já estavam em andamento na América Portuguesa. Esta reunião de eclesiásticos foi definida por José Pedro Paiva como a união para combater as heresias que dilaceraram a unidade cristã. Em 13 de Dezembro de 1545 foi dado o início ao concílio que teve duração de dezoito anos, nos quais foram reafirmados a doutrina e todo um programa de reforma da Igreja centrada no: papado, episcopado e clero. Ainda de acordo com Paiva, essas ações que configuraram o clero e religiosidade, se estenderam até a segunda metade do século XIX, quando então foi realizado o novo concílio Vaticano I, em 1869³⁶.

Portanto, o Concílio Tridentino serve ao nosso estudo como um marcador temporal das transformações que buscamos observar na Colônia. Vamos observar como as definições de Trento impactaram o modo de conversão e catequização das populações indígenas, percebendo esses processos em andamento antes mesmo da institucionalização das regras da Igreja, quando passou pelas transformações conciliares que deram forma ao que foi chamado historicamente de “Reforma”.

Sobre esse momento da História da Igreja, podemos citar a análise feita por Jean Delumeau, que pontuou a complexidade do processo de Reforma, não seguindo o debate que foi fruto apenas do combate ao protestantismo, mas ampliando suas questões a partir de três doutrinas principais: a justificação pela fé, o sacerdócio universal e a infalibilidade apenas da Bíblia³⁷. Complementando essas ideias, o historiador acrescenta em seu livro “Confissão e perdão” que: “(...) As duas Reformas religiosas do século XVI - a protestante e a romana - procuraram apaziguar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) quanto à salvação no além”³⁸. Considerando essas ideias, seguimos para as discussões que trazem a

³⁶ PAIVA, José Pedro. *A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas*. In. O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p.13.

³⁷ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989. p.59.

³⁸ DELUMEAU, Jean. *Confissão e Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. - São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.36.

análise da forma como os ditames de Trento chegaram ao Brasil. Para tanto, compartilhamos das ideias do historiador Bruno Feitler, que propõe compreender como o “espírito contra-reforma” penetrou a Colônia por meio da atuação missionária³⁹.

Mais à frente, vamos discutir o início da atuação dos jesuítas, em 1549⁴⁰, no intuito de observar alguns elementos que fizeram parte do dia a dia dos padres na missão. Essas experiências, coletadas a partir dos relatos dos jesuítas, permitem ver como foram os primeiros contatos com alguns dos povos indígenas no século XVI, e as estratégias utilizadas por aqueles integrantes da Igreja para convertê-los à fé cristã.

A escolha para abordar essas fontes, que já foram amplamente discutidas, irá se pautar no diálogo com trabalhos que tratam principalmente da comunicação entre os jesuítas e as populações indígenas. Em outras palavras, não se busca apenas observar por meio das cartas, os registros da atuação dos padres para avaliar como implementaram seu modelo de catequização. Busca-se perceber nos indícios os insucessos da atuação dos jesuítas, pois neles encontramos os espaços em que os indígenas se contrapuseram às ações daqueles.

A partir dessas incompreensões do modelo ocidental de domínio, podemos vislumbrar a continuidade dos modos de vida dos primeiros habitantes do território. Em suma, através dessas referências, pontuais, que encontraremos os caminhos para problematizar novamente fontes que já foram amplamente visitadas. Por isso, compartilhamos da forma como Alcir Pécora analisou a epistolografia dos padres da Companhia de Jesus, quando diz o seguinte:

(...) As cartas, no verossímil que proponho, devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico em progresso da própria conversão. Isso significa afirmar que são produzidas como instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica, de tal modo que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentaram sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa⁴¹.

³⁹ Ver: FEITLER, Bruno. *Quando Trento Chegou ao Brasil?* In. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p.159.

⁴⁰ A ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola no final da Idade Média é uma das instituições mais estudadas quando se trata sobre os meios de evangelização utilizados pela Igreja Católica. A Companhia de Jesus ao longo de sua história recebeu diferentes designações, sendo seus membros chamados de: “Inacianos”, “Jesuítas”, ou ainda denominados como “Ordem de Loyola”, ou “Exército de Cristo”, que são algumas das alcunhas que foram conferidas a ordem religiosa. Essa Ordem nasceu com grandes críticas principalmente ao seu fundador, pelo caráter singular que marcou os religiosos que decidiam seguir a proposta de vida cristã de Loyola. O contexto Moderno do nascimento da Companhia de Jesus foi promissor ao seu desenvolvimento, tendo em vista, o período marcado pela: exploração do além-mar, as discussões e questionamentos do homem no mundo. Enfim, uma conjuntura de transformações que ajudaram no crescimento da Companhia que nascia com o selo da diferença junto com as mudanças vividas na Europa. Cf. FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Gradiva: Lisboa, 2006.

⁴¹ PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. In. *A outra margem do ocidente*. Org. Adauto Novaes. - São Paulo: Companhia das letras, 1999. pp.373-374.

Esse mapa retórico do progresso da conversão serve para entender como os missionários mediavam sua atuação, demonstrando como estava o andamento do trabalho nos diversos locais aos quais foram enviados. Ele também permite ler, nas entrelinhas, onde estavam escondidos os outros sentidos no desenvolvimento do trabalho de conversão na Colônia. Isso permite analisar as incompreensões enfrentadas pelas populações indígenas diante do processo de catequização promovido por esses padres.

Por meio desses pormenores negligenciados, que demonstraram as dificuldades enfrentadas pelos religiosos, podemos conhecer mais sobre essas primeiras populações, além disso, esmiuçar os alicerces que fundamentam a cristianização. Sobretudo, a partir dos moldes coloniais, que permitem ver reflexos e permanências que podem explicar a razão do modelo ocidental de doutrina cristã não ter conseguido se concretizar, como desejavam os missionários dentro das dinâmicas de vida das populações indígenas.

Considerando as observações anteriores, associamos essa forma de análise das fontes com o que estudou Cândida Barros, ao dividir as ações para conversão implementadas pelos missionários nas colônias em dois momentos: um antes do Concílio de Trento e o outro, após a realização do Concílio. O primeiro momento se configurou com a chegada do padre Manuel da Nóbrega conduzindo a política de evangelização “ao modo gentio”:

A política de Nóbrega de aproximar a evangelização ao modo gentio contribuiu para que o texto da doutrina em tupi fosse assimilado à oratória tupi dos pajés e dos profetas. Essa política dos primeiros anos dos jesuítas no Brasil representou usar a prática da doutrina no espaço, o tempo e a retórica do pajé e do ‘senhor da fala’, figuras reconhecidas na cultura tupi como tendo capacidade de oratória. Os grupos tupi eram mencionados como apreciadores dos discursos públicos pela importância que davam aos ‘senhores da fala’⁴².

Nesse primeiro momento, podemos observar a tentativa dos missionários de se apropriarem de elementos da cultura indígena para introduzir a doutrina cristã. O padre Manuel da Nóbrega, primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil, identificou a representatividade de algumas lideranças indígenas, como “senhores da fala”, e por meio deles buscou conduzir as populações indígenas no caminho da fé cristã.

Nas pesquisas de Maria Cândida Barros - que estudou a política linguística, língua brasílica ou língua geral, dentre outros temas correlatos - ela faz referência à forma de atuação dos missionários e à reflexão sobre os métodos utilizados pelos padres para a doutrinação das

⁴² BARROS, Cândida. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. Academia-Edu, julho 2001. p.25

populações indígenas⁴³. Apresenta-nos, assim, aos “senhores da fala”, por meio das primeiras incursões dos colonizadores, possibilitando ver quais mecanismos eram utilizados antes da consolidação definitiva das regras da Igreja Católica.

A autora também mostrou quais foram as mudanças pensadas por Manuel da Nóbrega para dar conta das dificuldades enfrentadas pelos padres nas missões de conversão dos indígenas⁴⁴. Um exemplo foi quando nas vivências da missão na Colônia, o padre elaborou um “Plano Civilizador”, partindo do universo de significados católicos - em transformação no século XVI - e na formação dos padres. Tudo isso com o intuito de ajudar o entendimento de como se construiu a missão⁴⁵.

Tomamos os registros dos padres para observar como descreveram os empecilhos que vivenciaram nas missões. Com eles, é possível mostrar como uma chave de entendimento nos permite pensar sobre as transformações pelas quais a Colônia passou junto às políticas de atuação delimitadas por esses religiosos. Além disso, endossa o percurso que queremos demonstrar da transformação das ações desses eclesiásticos na Colônia, ou seja, como parte dos ditames tridentinos.

Para dar ensejo ao debate, retomamos o exercício da pesquisa histórica que envolve a busca constante por indícios, detalhes e pormenores, que muitas vezes passam despercebidos. Desde os tempos de Marc Bloch (1866-1944), os historiadores têm se dedicado a esse trabalho de rastreamento; Bloch comparava o historiador a um ogro em busca do cheiro de carne humana. Da mesma forma, Walter Benjamin (1892-1940) destacava a importância de estudar a história a contrapelo, recusando-se a limitar-se aos heróis oficiais, na busca por enxergar além

⁴³ Para ter um breve histórico de como se desenvolveu o que os padres, principalmente jesuítas, chamaram de “Língua Brasília”, ver o levantamento: “Além de instituições educativas, os jesuítas produziram gramáticas e dicionários, como: *Arte de Gramática da Línguas mais Usadas na Costa do Brasil* (José de Anchieta-1590); *Catecismo na Língua Brasília* (Antônio de Araújo-1618); *Vocabulário da Língua Brasília e Dicionário Português-Brasilião* (anônimos); *Arte da Língua Brasília* (Luís Figueira-1621); *Arte, Vocabulário y Tesoro de La Lengua Guarani* (Antônio Ruiz de Montoya-1639/1640); *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasília da Nação Kiriri e Arte da Gramática da Língua Brasília da Nação Kiriri* (Luís Vicencio Mamiani-1698/1699); *Gramática da Língua Geral do Brasil com Hum Diccionario dos Vocábulos mais Uzuaes para a Intelligencia da Dita Língua* (1750 no Pará)”. Em: FERRAÇO, Lisiani. BONFIM, Bernadette Barbara. *O ensino e a aprendizagem de línguas nos primeiros tempos do Brasil*. HELB – História do Ensino de Línguas no Brasil. ANO 1 - Nº 1 - 1/2007. <http://www.helb.org.br/index.php/revista-helb/ano-1-no-1-12007/95-o-ensino-e-a-aprendizagem-de-linguas-nos-primeiros-tempos-do-brasil> Acessado em 10.04.2021 às 14:08.

⁴⁴ Discussão que seguirá fazendo parte da tese ao longo dos outros capítulos.

⁴⁵ VIVEIROS, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000. SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

dos supostos protagonistas, valorizando todos os atores que participaram do processo que levou a determinado acontecimento.

Por fim, é importante mencionar a historiografia italiana que, nos anos finais da década de 70 e início dos anos 80 do século passado, reforçou a perspectiva do uso do "microscópio social" como uma maneira de ampliar as possibilidades de enxergar além do que estava posto na fonte. Através da análise minuciosa dos detalhes, essa abordagem permite questionar realidades previamente consideradas consolidadas, além de abrir novos caminhos para a compreensão dos fenômenos históricos⁴⁶.

Com efeito, ao explorar as cartas jesuíticas, podemos ler como os padres se comunicavam e apresentavam os sucessos da missão e a superação das dificuldades; isto é, nas “cartas edificantes”, que eram parte de toda estrutura montada desde seu fundador: Inácio de Loyola⁴⁷. São essas cartas, escritas para serem lidas por um público maior da época, que permitem verificar o andamento da missão, ao mesmo tempo em que mostram esse trabalho definido pela Ordem, permitem avaliar o que era filtrado nesses mesmos documentos. O não dito por esses religiosos, quando avaliados de forma mais ampla em seu repertório documental, permite ver mais do que não queriam mostrar.

Convém mencionar que boa parte dos trabalhos que abordam o encontro dos missionários e indígenas a partir da perspectiva da chegada dos colonizadores, suas incursões pela costa Atlântica e as tentativas de ensino das primeiras letras aos indígenas⁴⁸. O que não é menos comum é encontrar análises que para além disso, que observem as lideranças indígenas que transmitiam seus saberes semelhantes ao modo dos padres, com desenvolvimento de uma

⁴⁶ GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. REVEL, Jacques. (Org.) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. LEVI, Giovanni. *Herança. Imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁴⁷ A trajetória vivenciada pelo fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, revela muito sobre as questões que nortearam suas escolhas até o momento das missões de evangelização da Ordem do padre, em diversos lugares do mundo. Tanto a estrutura da própria missão, quanto a escrita dos padres, evidenciaram os cuidados para que seus conteúdos não circulassem livremente, sem antes passar pela hierarquia estabelecida dentro da estrutura pensada por Loyola. Essa hierarquia, criada por esse religioso, e aperfeiçoada pelos demais membros da Companhia, garantia a qualidade e coerência das mensagens transmitidas. Eisenberg nos mostra isso em seu texto ao analisar a instituição epistolar jesuítica: “Em 1541, Inácio de Loyola instituiu a *hijuela*: a partir de então, os jesuítas escreveram cartas narrando somente as notícias edificantes de suas missões, anotando os problemas institucionais em uma folha separada, que ficou conhecida como *hijuela*. A metade das mais de seiscentas cartas escritas no período são *hijuelas*; a outra metade, composta por cartas que poderiam circular fora da ordem, ficaram conhecidas como *cartas* (ou *relatos*) *edificantes*.” EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000.p.51.

⁴⁸ NETO, Alexandre Shigunov; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. *O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões*. Educar, Curitiba, n.31, 2008. HERNANDES, Paulo Romualdo. *A companhia de Jesus no século XVI e o Brasil*. Revista HITEBR On-line, Campinas, n.40, dez. 2010. REGO, Frederico Guilherme Monturil. *A Companhia de Jesus e os primórdios do desenvolvimento científico-cultural da colônia brasileira*. Iberoamérica Social (XII), 2019.

“oratória” e apresentações públicas nos aldeamentos. Essa prática realizada por indígenas foi usada para fundar a lógica de catequese durante os primeiros dez anos da missão jesuítica no Brasil, tema que exploramos neste capítulo.

Diversos estudos já comprovaram que os jesuítas utilizavam a própria tradução indígena como mecanismo para convencê-los a aceitar o cristianismo:

De modo semelhantes, quando os jesuítas percebiam que os índios haviam desenvolvido modos efetivos de persuasão por meio de pregações, eles imitavam tal estilo: usavam a entonação indígena, pregavam caminhando e até batiam no peito para enfatizar certas passagens.⁴⁹

É significativa essa referência até para entendermos como os mesmos padres que criticavam as práticas dos indígenas, usavam-nas como artifício de convencimento⁵⁰. Aqui cabe destacar outro ponto de contradição da prática dos padres: o reconhecimento da importância dos indígenas no processo de colonização e o desprezo a essas mesmas pessoas por serem vistos como selvagens. Mas, aí já vemos o uso de elementos do colonizador para se expressar, fossem porque eram semelhantes aos já usados pelos indígenas, fosse pelo contato que passaram a ter com os portugueses. Como pode ser observado na carta de Nóbrega ao Padre Simão de Azevedo:

Trabalhamos de saber a lingua delles⁵¹ e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, e mo estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua lingua as orações e algumas praticas de Nosso Senhor e nao posso achar lingua que não saiba dizer, porque elles tão brutos que nem vocabulos tem⁵².

Como observado no trecho grifado acima, a questão da língua vai ser essencial para os padres, pois sem a comunicação não há como fazer a conversão. Por isso é que mesmo desprezando os múltiplos idiomas dessas populações, o primeiro exercício dos padres foi aprender a língua dos indígenas. Esse desprezo é percebido no documento quanto o trabalho de aprender a “língua deles” era tido como louvável para a missão dos padres, mas estes não

⁴⁹ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Trad. Pablo Lima. - Campinas, SP: editora da Unicamp, 2019. p.145.

⁵⁰ Dentre outros trabalhos ver: HSIA, R. Po-chia. *A missão católica e as traduções na China, 1583- 1700*. In. A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna. (Orgs.) BURKE, Peter e HSIA, R. Pochia. Trad. Roger Maioli dos Santos. - São Paulo: UNESP, 2009. p.47.

⁵¹ Grifo nosso.

⁵² NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)*. In CARTAS JESUÍTICAS, I - Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Fac Símile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886. p.49

deixavam de enfatizar a dificuldade nesse aprendizado, a ponto de dizerem que os indígenas não tinham vocábulos. E não tinham mesmo, porque a forma dos idiomas era múltipla e muito diferente da língua portuguesa. A partir destas observações é possível verificar possivelmente o início de alguns dos estereótipos disseminados ao longo de todo o processo de colonização.

Nas Cartas de Nóbrega, encontramos uma comparação entre um dos idiomas indígenas e a “biscainha”⁵³, mencionado pelo padre para reforçar o idioma não compreendido pelos europeus:

Outras cousas semelhantes se tem dado, que seria longo enumerar, e a maior parte dellas com o dito Padre que anda sempre pelas aldeias e ahi dorme e come para ter mais facilidade em pregar á noite, porque a esta hora é que estão juntos na aldeia e mais desemeados: e ja sabe a lingua delles que, ao que parece, muito se conforma com a biscainha, de modo que com elles se entende; e a todos nos leva vantagem, que parece Nosso Senhor ter feito especial graça a nação de Navarra, em acudir aos infieis como fazem Mestre Francisco, nas outras Indias do Rei de Portugal e este Padre nas terras do Brasil (...)⁵⁴.

Diante do exposto, podemos ver as formas usadas pelos padres para aprender a língua dos indígenas. Usavam a imersão na convivência e assim, os mais hábeis, como o padre Navarro conseguiu aprender com mais facilidade o idioma de alguns desses povos. Assim, o olhar sobre o idioma passa por transformações que se configuraram a partir do conhecimento que os europeus possuíam e buscaram lançar sobre os primeiros habitantes do continente.

Numa das cartas de Nóbrega endereçada ao Padre mestre Simão Rodrigues Azevedo no ano de 1549, o padre expõe a prática de ensino utilizada com as populações indígenas. Nela faz a menção a uma liderança indígena, que tinha aprendido as letras:

(...) e já um dos Principais delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dois dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer⁵⁵, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; somente que ha de ir a guerra, e os que captivar,

⁵³ Biscainha é uma língua falada pelos Bascos, povo do nordeste da Espanha e Sudoeste da França, que não possui conexão linguística com nenhum dos outros idiomas da região. O padre então a menciona para comparar a dificuldade de entendimento dos idiomas dos nativos, que eles desprezavam, mas buscavam formas de aprender para se comunicar. Na citação, temos o padre João Navarro vivendo uma imersão entre os indígenas para conseguir captar os sentidos do idioma a partir da convivência. Estudos mais recentes comprovam a língua que é vista como anomalia na Europa, mas ainda persiste nos dias de hoje. Ver: “As origens misteriosas da língua mais antiga da Europa”. <https://www.bbc.com/portuguese/vert-tra-40777620>

⁵⁴ NÓBREGA, Manoel da. *Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra*. In CARTAS JESUÍTICAS, I - Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Fac Símile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886. p.65

⁵⁵ Grifo nosso.

vendel-os e servir-se delles, porque este desta terra sempre tem guerra com outros e assim andam todos em discordia, comem-se uns a outros, digo os contrarios⁵⁶.

O trecho acima grifado mostra que, além das letras, um dos Principais⁵⁷ foi ensinado a benzer. O ato de benzer era praticado desde a Idade Média, inclusive, como forma de tratamento para animais doentes⁵⁸. Mas de acordo com as Ordenações Filipinas criadas em 1595, a prática passou a ser proibida nos seguintes termos: “Defendemos que pessoa alguma não benza cães ou bichos nem outras alimárias, nem use disso sem primeiro haver nossa autoridade ou dos prelados para o poder fazer”⁵⁹.

Um Principal, letrado e que fazia benzeduras é uma figura muito singular que mereceu atenção justamente por ele possivelmente se tornar a pessoa que passou a mediar a comunicação entre indígenas e colonizadores. Importante ainda pensar que essa distância temporal entre o relato de 1549 e a legislação de 1595 que proibía tais práticas por leigos, revela um período de 46 anos em que as ações estavam sendo realizadas fora de uma ordem estabelecida pela Igreja⁶⁰.

Ainda no mesmo documento, percebe-se a preocupação com o comportamento geral das populações indígenas, principalmente por conta da antropofagia e o fato de se relacionarem com várias mulheres. Desde a chegada dos missionários, eles começaram a coletar percepções sobre esses comportamentos. Os temas da antropofagia⁶¹, o relacionamento com várias mulheres⁶² e a prática de guerras contra as nações inimigas, se tornaram alvos de combate para os missionários. Essas preocupações persistiram até o tempo do Padre José de Anchieta, que

⁵⁶ NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)*. In CARTAS JESUÍTICAS, I - Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Fac Símile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886. p.48.

⁵⁷ “Principal” é o termo utilizado na documentação colonial para designar lideranças indígenas nas povoações coloniais.

⁵⁸ Sobre essas ordenações do período medieval podemos citar as Afonsinas (1444), promulgadas durante o reinado de Afonso V e as Manuelinas (1521), frutos do reinado de D. Manuel I, que possuem inspirações centralizadoras e referências a Igreja e o Estado como um só. Não há menções específicas sobre o ato de benzer que estamos problematizando aqui, mas é importante destacar que as práticas pertencentes a Igreja se mostravam limitadas aos religiosos. Qualquer desvio disso era visto como heresia. José Pedro Paiva endossa que nos sínodos portugueses havia uma preocupação do clero com as suas obrigações a saber: “(...) cuidadosa escolha de colaboradores que devia ser feita pessoalmente pelo bispo e implicava não conferir ordens sacras e benefícios na igreja senão a pessoas dignas; pregar para que o povo conhecesse as verdades fundamentais do cristianismo”. PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p.112.

⁵⁹ *Ordenações Filipinas: Livro VI Organização* Silvia Hunold Lara. - São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.67.

⁶⁰ Lembramos aqui que o Concílio de Trento durou 18 anos de 1545-1563.

⁶¹ RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá*. In. *História das mulheres no Brasil*. 2 ed. - São Paulo: Contexto, 1997.

⁶² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

demonstrou sucesso na conversão de um dos principais líderes indígenas e a suposta modificação dos costumes, como pode-se ver a seguir:

(...) Obedecem todos êstes a um unico senhor, têm grande horror á carne humana, vivem satisfeitos com uma só mulher, resguardam cuidadosamente as filhas virgens (o que outros não curam) e a ninguém, senão ao proprio marido, as entregam. (...) Não creem em idolatria alguma ou feiticeiro, e levam vantagem a muitissimos outros bons costumes, de sorte que parecem aproximar-se da lei mais conforme á natureza. Só uma cousa pode parecer merecedora de repreensão neles, é que, quando algumas vezes entram em guerra, matam os prisioneiros e guardam-lhes as cabeças como troféus de honra⁶³.

Essa referência a um único senhor na citação, vem para demonstrar como essas figuras de poder estavam se tornando aliadas, aceitavam boa parte da doutrina dos padres, mas ainda mantinham alguns costumes condenáveis pelos religiosos. Ainda assim, é significativo ver que a referência a essas figuras marca um lugar que pode ser o da mediação entre esses colonizadores e os indígenas.

Todos os pontos apresentados até aqui serviram para endossar o quanto os Principais eram importantes e reconhecidos pelos padres, por mais que negassem isso. Observa-se ainda que o ensino da prática de benzer fazia parte do processo de atuação dos religiosos, prática esta que ainda não havia sido alcançada pelo controle metropolitano. No entanto, essa realidade se modificou quando as regulamentações conciliares passaram a ser sistematicamente impostas ao Ultramar.

Não podemos ignorar que a atividade direcionada aos sacerdotes estava sendo praticada pelo indígena. Esses indígenas Principais que possivelmente aprendiam além das letras, benzeduras, mostram o contraponto às restrições conciliares que surgiram posteriormente, reservando aos padres o monopólio dos ritos sagrados que levavam à colônia. Mesmo assim, esse aprendizado não se limitava apenas à transmissão missionária: os indígenas reinterpretavam esses conhecimentos e passavam a utilizá-los a seu modo, adaptando-os às suas necessidades diante da colonização. Esse é um indício claro de como os “senhores da fala”, que estamos apresentando, eram iniciados e ressignificavam esse ensino dos religiosos, transformando em instrumentos de negociação.

Há referências mais específicas, como na carta de 1559, aos padres de Portugal, na qual temos o seguinte relato:

⁶³ ANCHIETA, José de. *Cartas: Informações, fragmentos históricos e sermões*. - Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.58.

Aos domingos e santos tem missa e pregação na sua lingua e de continuo ha tanta gente que não cabe na igreja posto que é grande; ali se toma conta dos que faltam ou dos que se ausentam e lhes fazem sua estação: o meirinho, que é um seu Principal delles, prega sempre aos domingos e festas pelas casas de madrugada a seu modo⁶⁴.

O fato que destacamos é que esse Principal, chamado de meirinho, pregava usando os recursos aprendidos com os religiosos em seu idioma para ser compreendido por quem o ouvia no aldeamento. O cotidiano da atuação missionária pode ser percebido neste trecho, que demonstra as relações constituídas com a Igreja e o aparecimento da figura do indígena chamado de meirinho⁶⁵. Nesse momento da discussão, é importante ressaltar a baliza temporal entre a chegada de Anchieta com o governador Mem de Sá, em 1549, e o relato de 1559, o qual revela que ao longo de 10 anos de atuação e contato com as populações indígenas, surgiu a figura de um Principal conhecido como "meirinho".

Acreditamos que haveria um sentido distinto para a palavra - meirinho. Mas, em nossas consultas o significado se mantém como ‘auxiliar do juiz’⁶⁶. Tal definição, quando usada pelos colonizadores, pode ser interpretada de duas maneiras: ou os colonizadores viam esses indígenas como equivalentes funcionais aos meirinhos portugueses, que facilitavam a comunicação; ou reconheciam a importância política dessas figuras que passaram a ganhar importância diante da administração colonial.

O antropólogo Renato Sztutman, assim como Maria Cândida, estudou o mesmo período do processo de colonização e produziram reflexões que possibilitam avaliar a atuação jesuítica e os impactos causados à vida dessas pessoas. Suas reflexões permitem estruturar a discussão que nos interessa nos textos dos jesuítas, a partir principalmente da problematização do processo de conversão, observando as especificidades que ajudam a entender as dinâmicas de catequização e os usos da cristianização nesse momento da história.

Em sua pesquisa, Renato Sztutman afirma que os colonizadores - até a efetiva atuação dos padres no processo civilizador - entregavam-se à vivência na Colônia, a ponto de se

⁶⁴ NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)*. In CARTAS JESUÍTICAS, I - Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Fac Símile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886. p.136

⁶⁵ Vamos definir melhor o que esse termo representava no contexto ao longo do capítulo. Por ora, adiantamos que era um líder indígena que poderia assumir funções importantes no contato com os colonizadores.

⁶⁶ Nas fontes lexicográficas como o dicionário de época do padre Rafael Bluteau e o estudo de Graça Salgado com “Fiscais e Meirinho”, a definição de “meirinho” é a mesma: auxiliar do juiz. Ver: SALGADO, Graça, coord. *Fiscais e meirinhos - a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Pró-Memória/ Instituto Nacional do Livro, 1985. E o verbete de Rafael Bluteau consultado em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>

“contaminar” com os “costumes das gentes da terra”. Tal afirmação é, em parte, aceitável, se levarmos em consideração a hipótese do autor de que: antes da chegada da Igreja e do aparelho burocrático metropolitano como um todo, existia um “universo paralelo” onde tudo era possível na Colônia. Nas palavras do autor:

(...) Não é possível, contudo, negligenciar, em um momento anterior, a presença de um universo paralelo de relações dadas num âmbito propriamente pessoal, não mediado por leis ou instituições da Igreja ou do Estado. Os indígenas tornavam-se, por exemplo, hospedeiros (mussacás) dos portugueses, o que significava, no mais das vezes, o estabelecimento entre eles de relações de afinidade. Em suma, os portugueses, ali desterrados, sabiam o quanto eram dependentes dos indígenas e também que, para ali sobreviver, era preciso deixar-se contaminar pelos costumes das gentes da terra.⁶⁷

Inclusive, durante o processo de colonização, os europeus se associaram aos indígenas, agindo de forma semelhante a eles em diversas ocasiões. Essas interações possibilitaram que essas populações, de alguma forma, apropriarem-se de elementos da cultura ocidental e passassem a utilizá-los, como exemplificado pela citação em que o indígena foi reconhecido como Principal “meirinho”. Portanto, essa referência é de extrema importância para compreendermos o processo colonizador e as complexas relações estabelecidas entre portugueses e indígenas.

Embora muitos estudos já tenham abordado esse tema, evidenciando a fluidez nas práticas dos colonizadores e das populações que habitavam o território colonizado, o discurso predominante era de um completo domínio daqueles sobre essas pessoas. A violência e a escravidão descritas, pareciam anular as possibilidades de os indígenas manterem suas próprias vidas. No entanto, a presença do “meirinho”, um mecanismo sofisticado desenvolvido ao longo de uma década de convivência, veremos adiante que ele se revelou uma estratégia dos Principais para atuar, e manter sua representatividade tanto perante os brancos, quanto diante de seu próprio povo.

José Eisenberg, que estudou as missões jesuíticas, também observou o encargo do Principal como “meirinho”, indicando como eram representados. A citação é importante pelo destaque que faz sobre a transformação de papéis que essa figura vivenciou, hajam vistas as mudanças que passaram a ser promovidas dentro das missões do Brasil:

⁶⁷ SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, 2005. p.125

Um dos maiores obstáculos para a implementação do plano de reforma era encontrar bons cristãos que estivessem dispostos a assumir o cargo de protetores das Aldeias. Muitos daqueles que aceitavam a incumbência acabavam por cometer crimes contra os próprios índios que deveriam proteger. Para solucionar esse problema, o cargo de Protetor foi mais tarde extinto, criando-se em seu lugar o posto de meirinho. O meirinho era um nativo, geralmente escolhido entre os chefes indígenas forçados a viver na Aldeia, que tinha a função de policiar a comunidade⁶⁸.

No início das missões, foi criado o cargo de Protetor dos índios com o objetivo de melhor controlar a mão de obra indígena, que se tornou essencial no processo de colonização. No entanto, constatou-se que esse encarregado, geralmente um colono, não desempenhava adequadamente sua função e acabava cometendo crimes, o que prejudicava a relação dos indígenas com os padres. Diante dessa situação, o substituto do Protetor tornou-se o "meirinho", um líder indígena conhecido como Principal, que assumiu importantes funções no processo de dominação estabelecido pelos colonizadores e pelos padres. A ascensão dessa figura é de grande significado para compreendermos a posição das populações indígenas no início da colonização no Brasil e a forma como a comunicação ocorria por meio desse "Senhor da Fala", lembrando que ele atuava como mediador dos interesses dos colonos com o povo que buscavam dominar.

A respeito disso, Eisenberg também comenta sobre a função do meirinho, ressaltando essa transição ocorrida nas missões com a criação de encargos para consolidar o controle sobre os indígenas. De acordo com o autor, os pajés apareciam como antagonistas dos missionários, por isso eram banidos por ameaçarem as atividades cristãs que estavam em andamento. Assim, o lugar de chefia dos indígenas era esvaziado na tentativa de submeter os aldeados a autoridade desse protetor, cargo que foi extinto e em seu lugar ficou o de "meirinho"⁶⁹.

A representação do "meirinho", ou seja, o papel emblemático do Principal como mediador, continuava à mercê dos preconceitos daqueles que necessitavam de sua intermediação. Embora esse "Senhor da fala" estivesse presente, exercendo sua função reconhecida, a representatividade dessa liderança ainda era afetada por punições provenientes tanto dos padres quanto de outros poderes metropolitanos. Portanto eles se submetiam aos padres coloniais. Ao mesmo tempo essas figuras representavam poderes temporais e espirituais que foram gradualmente inseridos na Colônia, alterando o significado do papel desse indígena.

⁶⁸ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000. p.128

⁶⁹ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000. p.130.

Essa alteração de significado é representativa das ações dos missionários adaptando as práticas de doutrina ao interesse da missão, conforme ilustrado na seguinte referência:

Na villa de S. João se procede da mesma maneira, posto com menos fervor, porque o Principal delles, que tambem servia de meirinho, não ajudava, mas estorvava e desobedecia muitas vezes ao Governador e aos Padres e, sendo contrario dos do Paraaçu, entrava com elles desobedecendo nisso ao mandado do Governador, do qual se temia alguma traição por se Indio mui sabio e mu estimado e por isso mui soberbo⁷⁰: este se chama Mirãgoaba, pelo qual de conselho dos Christãos que todos suspeitavam mal delle fazer pazes com seus contrarios: foi preso e humilhado, e agora foi ajudar ao Governador com todos os seus e dizem que o faz tão bem que vai merecendo soltarem-n'o de todo⁷¹

A liderança de Mirãgoaba era reconhecida e estimada por todos, inclusive pela sua inteligência, no entanto, isso o fazia ser julgado como soberbo pelos colonizadores. Essa citação ajuda a endossar o papel exercido pelos indígenas na comunicação, que era observada com admiração, ao mesmo tempo em que preocupava os colonizadores. Mesmo sendo ela fruto das próprias relações políticas construídas pelos brancos. Em outras palavras, eram os indígenas que conseguiram estabelecer a comunicação entre os brancos e seu povo, representando um Novo Mundo em formação e ocupando um lugar social que, posteriormente, passa a receber também a denominação de "línguas"⁷².

Além disso, é relevante mencionar novamente que os mesmos padres que afirmavam que os indígenas não tinham inteligência, conhecimento, ou qualquer sinal do que os colonizadores chamavam de "civilidade", são os mesmos que, no trecho anterior, evidenciaram a estima e sabedoria do Principal Mirãgoaba⁷³. Uma discussão que pode somar ao debate aqui proposto é trazida por Paula Montero, no livro “Deus na Aldeia”. Na introdução da obra, a

⁷⁰ Grifos nossos.

⁷¹ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000. p.130.

⁷² O Língua era a pessoa que fazia tradução direta dos idiomas dos indígenas para os padres. Poderiam ser usados em diversas ocasiões, inclusive para a coleta de confissão. Aqui destacamos que os “Senhores da Fala” também pode ser um língua, já que eram mediadores da comunicação entre eles e os brancos. No Dicionário da língua portuguesa do padre Rafael Bluteau, define a palavra “língua” ou “língua”, no masculino como intérprete. BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Tomo Segundo. Lisboa, Officina de Simão Thaddeo ferreira, 1789. p.26.

⁷³ “São João – Plataforma – Baía de Pirajá. Um dos primeiros aldeamentos instalados, foi temporariamente despovoado em 1560, após a fuga de sua população durante a procissão do Domingo de Ramos. A fuga foi comandada pelo cacique Mirangoaba, insatisfeito com as constantes intervenções dos missionários na vida da comunidade”. Ver: PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações*. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C.; (orgs.) *Baía de todos os santos: aspectos humanos* [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p.94.

autora apresenta como a mediação cultural se constituiu no processo de colonização, além de evidenciar por meio do olhar dos missionários a interculturalidade no processo de missionação:

(...) uma das características mais importante do *modus operandi* da atividade missionária em geral é sua valorização da inscrição do outro: seja através da gramaticalização das línguas, da produção/tradução de catecismos, seja através da descrição dos modos de ser e pensar indígenas, a atividade da escrita sobre e para o nativo fixa acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, ‘depositando’ significações⁷⁴.

Nesse processo de fixar uma língua para comunicar, traduzir o que se consegue tanto para entender o indígena, quanto para se fazer entendido por essas populações, os missionários transitam por diferentes percepções sobre essas pessoas. Apesar de algumas dessas significações se colocarem como principais, a conclusão de que eram não civilizados e incapazes continuou sendo enfatizada. Mesmo assim, esses distintos olhares permitem entrever como era múltiplo o conhecimento do povo que aqui habitava, além do modo como se constituíram as dinâmicas de sobrevivência ditadas pelas demandas da colonização.

Ainda sobre como os padres percebiam as distintas relações com os indígenas, existem evidências no trecho da carta de José de Anchieta, intitulada “Índios”. Nesta ele escreveu o seguinte sobre a Província do Brasil:

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons linguas e lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer para experimentar se é bom lingua e eloquente, se põem muitos com ele toda uma noite para vencer e cansar, e se não fazem, o têm por grande homem e lingua. Por isso ha prêgadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte⁷⁵.

O trecho evidencia mais uma vez como o olhar dos padres passava por transformações diante da convivência com os indígenas, haja vista, que eles se utilizavam da relação de liderança que mantinham com seu povo de forma conveniente. Porém, não os tratavam como iguais, nem viam neles a potencialidade de se tornarem parte do que representavam os padres no processo de colonização. Vale ressaltar que esses "senhores da fala" já possuíam como parte de suas funções de liderança a habilidade de se comunicarem em diversas situações da vida,

⁷⁴ MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Org. Paula Montero. São Paulo: Globo, 2006. p.59.

⁷⁵ ANCHIETA, José de, 1534-1597. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. - Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.441

especialmente em tempos de guerra. Com efeito, os padres se valeram disso ao enxergarem a conversão dos gentios como uma guerra pela salvação de almas.

No entanto, é importante reforçar que não houve um olhar homogêneo em relação à inserção dos indígenas nas dinâmicas de ação dos jesuítas. Existem relatos de tentativas de levar indígenas para a Europa para ver até que ponto seriam capazes de aprender sobre a fé cristã, sendo uma forma de testá-los a serviço dos interesses dos padres. O próprio Manuel da Nóbrega era um dos que acreditavam nessa possibilidade, de acordo com carta de 14 de abril de 1551, descrita nos estudos de “História da Igreja no Brasil”: “(...) Nóbrega declarava confiar na perseverança de alguns mestiços recebidos na Companhia, e esperava resposta para os mandar estudar em Évora. Chegou mesmo a enviar dois indígenas, mas eles faleceram ainda jovens em Coimbra”⁷⁶. Como observado, essa tentativa de inserir alguns desses “naturais da terra” na Companhia de Jesus foi frustrada com o falecimento dos jovens, o que contribuiu para mais uma frustração no trabalho dos padres na tentativa de controlar os indígenas

Porém, pode-se refletir o que representava para um indígena ser levado ou deixar-se levar para Europa para ser iniciado em uma Ordem de padres regulares, ou ainda ser iniciado, de qualquer forma que seja, na vida em outro continente. Em um ambiente inóspito como o da Europa na Idade Moderna, com temperaturas diferentes, marcada pelas guerras e pestes, para um indígena ou mestiço, eram bem pequenas. Esse aspecto abre precedentes para entendermos como o processo de conversão estava permeado de diversos fazeres, que se apresentavam de formas distintas nas cartas jesuíticas que permitem um vislumbre dessa diversidade.

Diante da complexidade do tema, não é redundante dizer que ao mesmo tempo em que se aproveitavam da conveniência da mediação dos “senhores da fala” para se comunicarem, também negavam a importância que esses líderes tinham. De modo semelhante, os missionários continuavam investindo nas potencialidades da comunicação para converter os indígenas ao cristianismo, tornando assim os nativos “filhos de Deus”. No entanto, ressaltava-se que esses filhos de Deus da mesma forma que os colonizadores, já que o objetivo da conversão era usar os indígenas como mão de obra.

Convém esclarecer que as populações indígenas convertidas eram destinadas a espaços longe de seus lugares de origem, processo que registra mais um dos atos de violência que faziam parte da colonização, que buscava continuamente escravizá-los. Nesses novos lugares,

⁷⁶ HOONAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; DER GRIJP, Klaus; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. 3ª edição. Petrópolis: Edições paulina, 1992. p.202.

formalizados em aldeamentos comandados por missionários, as condições de vida estavam moldadas pela conversão para submissão aos interesses do colonizador.

Ao longo do processo de colonização, observa-se uma constante relação de tutela direcionada às crianças indígenas, mas também é comum ver que neste mesmo processo de colonização essa tutela se estendeu aos diversos povos aldeados pelos missionários em suas missões. Nos aldeamentos dos missionários é possível perceber como se constituiu esse modelo de controle e quais os mecanismos acionados pelos padres para manutenção de seu poder no exercício da missão, evidenciando o modo como os povos indígenas vivenciaram esse momento. À vista disso, podemos mensurar como se deu esse processo com os missionários praticando o ensino da doutrina, com o objetivo de converter os indígenas ao cristianismo.

1.2 O ensino da doutrina cristã e as formas de conversão

Na Europa, as orientações para o ensino da doutrina cristã eram feitas por clérigos instruídos em teologia e na fé, apesar do domínio nessa área ainda ser deficitário em grande parte do corpo eclesiástico ao longo dos séculos XVI-XVIII. Por isso, foram criadas orientações que tinham como objetivo serem de fácil compreensão, principalmente, após a Reforma da Igreja Católica, que visava a propagação da fé e a ampliação do combate às heresias⁷⁷.

Para dar um breve exemplo sobre esses modelos de doutrina que eram ensinados, vamos conhecer “A Doutrina Cristã” do padre Marcos Jorge⁷⁸:

Em 1566 foi publicado o catecismo do P. Marcos Jorge, professor de Teologia Moral na então recém-fundada Universidade de Évora, e que intitulou: Doutrina Cristã escrita em diálogo para ensinar meninos, obra que a historiografia considera ter sido o primeiro livro que a Companhia de Jesus imprimiu em Portugal e que viria a ter um sucesso editorial notável, com diversas edições entre o século XVI e XX e em diversas línguas (...) ⁷⁹.

⁷⁷ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

⁷⁸ “(...) Marcos Jorge (1524-1571) entrou na Companhia de Jesus em 1548, foi o primeiro professor de Teologia Moral no Colégio de Lisboa, responsável pela preparação dos padres destinados a confessores. Inácio Martins (1530-1598) foi o primeiro noviço admitido na Companhia de Jesus em 1547 no Colégio de Coimbra (Machado 1967).” *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)* de Maria Cândida D. M. Barros. Notas de pesquisa, Academia-Edu. julho 2001. p.14.

⁷⁹ VAZ, Francisco António Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio*. Rv. Teoria e Prática da Educação, v.20, n.1, Jan./abr. 2017. p.27

Esse sucesso editorial inspirou muitos outros jesuítas da época e sobre essas influências trataremos no próximo capítulo. O documento é essencial para se entender como o processo de conversão foi pensado para as crianças. O manual ajuda a entender como essa forma de ensino também já era utilizada nas colônias. Assim, pode-se rastrear como o conteúdo foi sendo disseminado por meio dessas fontes, de modo que podemos enxergar a organização e os modos de ensinar à época em Portugal. Desta maneira, o padre destacava os objetivos pautados na facilidade de assimilação da doutrina:

(...) Procuramos em toda doutrina. quanto foi possível fugir de pontos de Teologia que poderiam parecer ser mais pera letrado que pera meninos. Mas como muitas cousas da Doutrina Cristã seja o mais alto e mais subido de toda a Teologia principalmente os artigos da Fé, que todos devem saber os quais são princípio donde toda Teologia nasce. Quanto mais, que se há de ter respeito, que a doutrina não se fez somente pera os meninos, mas tanto e mas pera os grandes pois acontece algumas vezes muitos deles terem tanto maior necessidade de a saber, que os meninos, quanto por sua idade a isso tem maior obrigação⁸⁰.

Essa preocupação com o ensino das crianças é a chave para o entendimento de diversas práticas que já eram implementadas na Colônia. A esse respeito, Padre Marcos Jorge possivelmente conhecia como eram feitas as ações nos diversos lugares de missão jesuítica, tendo Portugal também passado pela intensa influência jesuítica com a construção dos colégios que serviram para educar as elites, mas também tinham como objetivo disciplinar a fé. Ideia essa que se consolidou desde a fundação da Companhia de Jesus:

No ano da criação do colégio de Roma, em 1551, Loyola escreveu uma circular, anunciando à comunidade da Companhia o que foi chamado de ‘o apostolado da sala de aula’. Eram os fundamentos do modelo dos colégios a serem criados, usando como padrão o colégio romano. As diretrizes de Loyola visavam nortear a criação dessas escolas por toda a Europa e além-mar. Em 1556, ano da morte de Inácio de Loyola, havia 46 estabelecimentos autorizados na Europa, no Brasil e na Índia. O número cresceu para 245, em 1600, e não parou mais de aumentar (...)⁸¹.

Com efeito, vemos que em 1566 esse modelo passou a fazer parte da atuação dos missionários no além-mar. Nesse período, vemos a instrumentalização do “material didático” que passou um método e a ser impresso na forma de manual escrito pelo padre Marcos Jorge, sendo posteriormente adaptado para uso com as populações indígenas. Importante destacarmos

⁸⁰ Decidimos fazer a atualização da escrita para melhor compreensão do texto do documento citado. Mantendo pontuação e minúsculos e maiúsculos como no texto. JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora.* - [E]m Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 165[5]. Prólogo não numerado.

⁸¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Cristianismo e Civilização. Educação Jesuítica na Amazônia Portuguesa.* In *Origens da Educação Escolar No Brasil Colonial Vol. IV.* EDUEM, Maringá, 2015. pp.131-132.

ainda, que esses manuais dos sacramentos, em especial da confissão, eram fruto das discussões conciliares, do catecismo romano e de experiências missionárias⁸².

Destarte, de acordo com o artigo de Francisco Vaz, sobre esses manuais na Modernidade:

Importa, portanto, olhar para o catecismo, e sobretudo para os pequenos catecismos, expressamente dirigidos ao povo, para compreender o discurso sobre a crença e costumes. Por outro lado, estes pequenos manuais são peça fundamental para missionar, evangelizar e converter as gentes, não apenas das grandes áreas coloniais onde os missionários jesuítas serão pioneiros a vários níveis, mas nas próprias regiões da metrópole onde os mesmos jesuítas se impuseram pela missão das populações⁸³.

Além disso, citamos novamente que a Igreja ainda estava sofrendo os impactos das transformações conciliares, e o corpo eclesiástico ainda absorvia essas mudanças. O agir dos religiosos no interior de diversas partes da Europa foi comparado, na prática, com a forma como esses padres se impuseram nas ações missionárias na Colônia. As comparações vão ao encontro com temas que se repetem bastante nas cartas dos padres: a falta de instrução das gentes nas regiões campestres, a dispersão dessas pessoas por lugares distantes uns dos outros, a rusticidade da vida longe dos aglomerados urbanos⁸⁴. Tudo isso era destacado para caracterizar como a instrução era uma necessidade em todos esses lugares para a salvação das almas das pessoas.

Esse discurso ganhou força e foi repetido, de certa forma, sobre a atuação dos padres nos interiores da Europa. As ações desses religiosos eram marcadas por necessidades de pastoreio, além da constante falta de clérigos para o exercício desse trabalho. Essa afirmação leva-nos a compará-la com as ações dos missionários no Brasil. Só que no contexto de colonização, temos as diferenças mais explícitas sendo evidenciadas por se tratar de outro continente, com outras pessoas, marcadas pela novidade das “terras inexploradas”, e todo o processo de transformação com a invasão portuguesa.

Colocamos a comparação de forma mais evidente com a dificuldade de converter pessoas na Europa, abalada pelo perigo das heresias, e ainda marcada pela comunicação da palavra de Deus em latim, o que não era acessível à maioria das pessoas. Sobre isso, Jean

⁸² Esse conjunto de conteúdo foi baseado nas normas tridentinas Sessão VII (sobre os Sacramentos); Sessão XIV (Doutrina sobre a Penitência); Catecismo Romano (1566 – Parte Segunda, cap. I (Dos sacramentos em geral), cap. V (Do sacramento da penitência)).

⁸³ VAZ, Francisco António Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio*. Rv. Teoria e Prática da Educação, v.20, n.1, Jan./abr. 2017. p.25.

⁸⁴ Delumeau destaca que monges mendicantes que atuavam em diversas regiões da Europa, como: Espanha, França e Itália, compartilhavam entre si obras de caráter homogêneo que viam a Europa ainda como terra de missão. Ver: DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC, 2003. p.377.

Delumeau discutiu sobre a criação dos manuais para “gente leiga”, ampliando o acesso e as orientações para os religiosos; sobre os quais complementa que:

(...) Outros autores esclarecem que escreveram para aqueles que “não são gramáticos”, “que não sabem clerezia”. Estas últimas fórmulas devem ser entendidas no sentido amplo e parece que englobava não somente os leigos, mas também numerosos vigários de paróquia cuja familiaridade com o latim não era evidente. É, de fato, para esse duplo público que se dirigiam na maioria das vezes os autores de “Manuais de confissão”: o que explica seu frequente recurso às línguas vernáculas⁸⁵.

Logo, os manuais se tornaram o material essencial para facilitar o ensino e a catequese praticados nos diversos lugares da atuação católica⁸⁶. Podemos afirmar que de modo semelhante, buscou-se também utilizar os manuais nas colônias⁸⁷. Porém, é interessante perceber que antes mesmo da feitura desses manuais, a experiência de tentar se comunicar influenciou na forma como esses impressos foram pensados e, posteriormente, adaptados a partir das normas discutidas na Europa. Um exemplo disto é a prática dos padres na relação com os “senhores da fala” ou “meirinhos”, visto que suas tentativas de conversão das populações indígenas geraram transformações, marcando os modos de atuar e influenciando os métodos jesuíticos de ensino da doutrina.

Eisenberg mostra muito bem como foi o processo de mudança diante da relação com as populações indígenas. Demonstra que elas não surgiram apenas pelos anseios dos padres por melhoramento do controle da missão, mas porque os próprios indígenas não se deixavam converter como desejavam os missionários. Um exemplo disso pode ser visto na continuidade da relação com os meirinhos indígenas e como suas relações foram sendo tecidas diante das imposições dos colonizadores, de modo que:

(...) os jesuítas tinham ainda que enfrentar a delicada tarefa de escolher, para o posto de meirinho, apenas um entre os muitos chefes indígenas que habitavam a Aldeia. Além disso, os escolhidos para a função de meirinho tinham a tendência de ‘esquecer’

⁸⁵ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC, 2003. pp.380-381

⁸⁶ De modo geral, temos três tipos de produção de impressos elaborados para consolidar a forma de conversão, doutrinação e ensino da fé, criados pela Igreja Católica para orientar os padres no trabalho e ensinar os fiéis: Manuais de Confissão; Confessionários e catecismos. Os manuais serviam para orientar os sacerdotes, principalmente após a obrigatoriedade da confissão auricular privada instituída com Concílio de Latrão IV. Os confessionários eram tanto os móveis onde se ouvia confissão privada, quanto os textos litúrgicos que esses religiosos usavam para orientar o penitente que se confessava. Por fim, os catecismos eram os materiais de instrução da doutrina para os fiéis, principalmente as crianças. Para saber mais: MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV. Revista Aedos, [S. l.], v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9829>. Acesso em: 2 maio. 2025. BARROS, Cândida. *Intérprete e Confessionários como expressões de políticas linguísticas da Igreja voltadas à confissão*. D.E.L.T.A., 27:2, 2011. ORLANDO, Evelyn de Almeida. *Os manuais de catecismo nas trilhas da educação: notas de História*. Hist. Educ. [Online], Porto Alegre, v.17, n.41, set./dez. 2013.

⁸⁷ Esses impressos e outros manuais orientadores que foram usados na colônia serão especificados no segundo capítulo deste trabalho.

suas novas funções e voltar a viver segundo os seus costumes indígenas. Após tomarem conhecimento de que uma fuga em massa de índios de uma Aldeia na Bahia havia sido liderada por um meirinho, Mem de Sá e os jesuítas decidiram abolir o posto, voltando a nomear um colono cristão para as funções executivas e policiais nas Aldeias. A solução no entanto não parecia satisfatória: se um índio era posto no cargo, os jesuítas perdiam parte do controle sobre os nativos; se um colono assumia o posto, os jesuítas garantiam o controle, mas os índios passavam a sofrer enormes injustiças. Os jesuítas não encontraram nenhuma resolução definitiva para este dilema, e durante todo o século XVI oscilaram entre uma solução e outra⁸⁸.

A falta de estabilidade no processo de controle do trabalho missionário, que sofreu interferências dos colonos leigos, fez parte das dinâmicas coloniais. Esta foi mais uma dificuldade adicional para o domínio das populações indígenas. Por outro lado, não podemos deixar de considerar como os indígenas agiram durante todo esse contexto, uma vez que são os principais alvos do interesse de conversão alçado pelos padres.

Sobre esse ponto ainda, podemos mencionar o estudo de Maria Regina Celestino Almeida, que discute em “Metamorfoses indígenas” o processo de conquista do Rio de Janeiro, tratando dos primeiros contatos com os indígenas nos inícios do século XVI. A autora não deixa de mencionar o papel dos chefes indígenas com seus liderados, observando que os portugueses precisaram incorporar costumes indígenas, pois caso contrário, dificilmente seriam aceitos e muito menos manteriam posição de liderança para dar conta das ações que precisavam mobilizar em nome da Coroa Portuguesa⁸⁹. A historiadora afirma que essas transformações vivenciadas pelas populações indígenas precisaram ser levadas em consideração desde esses primeiros momentos da colonização, e que estas são importantes partes do que se transformou a Colônia.

Pode-se ainda pensar, como discute Paula Montero, na relação antropológica entre indígenas e missionários, o que permite hoje ver: “(...) disputas simbólicas mediadas por agentes índios e não-índios, pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chave pelos atores envolvidos, nos repertórios culturais em relação”⁹⁰. A autora destaca a dimensão política dos processos de significação, como conjunto de motivações e interesses que orientaram as escolhas dos agentes mediadores, sendo demarcadoras de certas práticas e significações que são privilegiadas em detrimento de outras. O que diante da discussão proposta resulta nas escolhas políticas na hora de ensinar como, por exemplo, as definições do

⁸⁸ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000. pp.128-129

⁸⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2 ed. - Rio de Janeiro: FGV, 2013. p. 58.

⁹⁰ *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Org. Paula Montero. São Paulo: Globo, 2006. p.33.

que podia ser ensinado aos indígenas, e, por outro lado, temos o que era compreendido por essas pessoas. Questões que passam por um campo de disputas.

Deste modo, observar como na prática o campo de disputa se apresentava na Colônia, ajuda a entender como esses atores se mobilizaram, aprendiam, ou não, assimilaram, ou não, compreendiam ou não. Dito isso, vimos como mais uma estratégia foi pensada ainda por Manoel da Nóbrega, aplicada posteriormente, a partir do ano de 1558, pelo padre Luís da Grã e o governador Mem de Sá. Ambos repensaram o papel do "meirinho" e modificaram os planos da missão na Colônia. Esse Superior dos missionários criou novos aldeamentos e tinha como parte dos objetivos não apenas o fervor evangelizador das primeiras ações jesuíticas, mas também o perfil administrador e organizacional das missões na Colônia. Essa mudança fica evidente nos novos ordenamentos religiosos que se concentravam na educação, em contraposição à ideia de "salvar as almas".

No entanto, o que chama atenção para a análise, nesse momento do processo de colonização é a crise com o cargo de "meirinho", exercido por uma liderança indígena, o que se tornou sintomático dessa reformulação das missões. Apesar das problemáticas associadas à atuação de um indígena como mediador da relação entre colonizadores e seu povo, os "esquecimentos" e o retorno aos costumes que faziam parte da vida desses povos, indicam que eles não se deixavam dominar completamente pelos padres.

Outro ponto destacado por Eisenberg, que também corrobora, em certa medida, com essa oscilação entre um indígena e um colono nesse jogo de comunicação, é uma resposta às dificuldades enfrentadas pelos próprios padres ao lidarem com a realidade da Colônia. As demandas das populações indígenas, dentro desse contexto, estavam longe de corresponder ao suposto sucesso das missivas sobre o processo de conversão que os padres alegavam alcançar em suas missões.

Isso é um rastro evidente nas cartas, mas demonstra como por mais que os missionários descrevessem seus êxitos, pensassem em como eles circulariam, ou não, determinadas informações entre os membros da missão, não impediu as frustrações que na prática ocorriam, e que de alguma forma ainda podem ser vislumbrados nas leituras das fontes. Enfim, essa análise histórica contextualizada revela uma resposta comum: a dificuldade dos colonizadores em lidar com as demandas da nova terra. No entanto, observar esses detalhes ajuda a pensar em como essas mudanças influenciaram outras ações nos métodos de comunicação, e na forma como as tentativas de conversão ao cristianismo foram abordadas, aspectos esses que buscamos problematizar.

Dito isto, é importante também entender o que acontecia no Reino e a forma como os padres eram orientados, pois ajuda a perceber como as missões foram reformadas e o processo de conversão na Colônia reorientado. Por mais que estejamos falando de ordens missionárias, como a jesuítica, criada com o objetivo de “ir por todo mundo e pregar o evangelho a toda criatura”, as pessoas do outro continente precisavam ser pensadas em suas especificidades e uma delas era o idioma. Para isso, foram criados os manuais catequéticos em língua Brasileira (o tupi), para dar conta dessa nova realidade que se colocou aos missionários. O que não quer dizer que todos os entraves na comunicação foram sanados, mas que novos caminhos se abriram a partir das adaptações pensadas pelos padres regulares.

1.3 Entre a comunicação e o entrave na conversão das populações indígenas

Conforme mencionado no início do capítulo, durante as primeiras missões no Brasil, o padre Manuel da Nóbrega estabeleceu contato direto com os indígenas que falavam Tupi, principalmente, com as lideranças indígenas. Foi por meio dessas pessoas que ele buscou os primeiros contatos e ampliou sua comunicação com as populações indígenas. Maria Cândida, em suas pesquisas sobre os usos do Tupi e sua transformação, mostra a importância da relação entre os padres e os Principais. De fato, eles se tornaram canais de transmissão do conhecimento ensinado pelos clérigos. Nesse cenário, é relevante observar que púlpitos eram criados dentro dos aldeamentos, nos quais essas lideranças ministravam as palavras ensinadas pelos cristãos, indicando que se tornaram "senhores da fala" após a conversão ocorrida ainda na missão de Nóbrega.

Esse fato nos leva a entender que o papel de uma liderança indígena já era significativo por si só nas relações estabelecidas com seu povo. A chegada das missões, no entanto, causou interferências e criou uma nova lógica para a cultura indígena, com a conversão à fé cristã. No entanto, esse modelo não era exatamente o que havia sido instituído no Concílio de Trento, que ocorreu entre 1545 e 1563. A missão de Manuel da Nóbrega na Colônia teve início em 1549 e ele viveu no território até 1570. O que ajuda a constatar que, mesmo que algumas das decisões do Concílio tenham sido levadas adiante até alcançarem a Colônia, já existiam lideranças indígenas aqui que se comunicavam e eram ensinadas de acordo com os métodos jesuíticos, adaptados às demandas do lugar, assim como ocorreu em diversas missões espalhadas pelo mundo.

Mas, como mostra o estudo de Maria Cândida, tudo muda quando as dinâmicas coloniais se transformam, influenciando a forma de ensinar e converter os indígenas. Já não permanece a conversão através do uso de lideranças indígenas; a metodologia toma o rumo da conversão das crianças, com as quais o uso da oralidade também demonstrou efeitos significativos na opinião dos padres, haja visto que já as ensinavam desde o início da missão na Colônia. É possível nesse momento ver o desaparecimento do Principal ou “meirinho” e o deslocamento para a conversão das crianças⁹¹.

Ademais, podemos ver já nas cartas do padre João Azpilcueta como o ensino foi fomentado entre as crianças:

(...) um mancebo de dezoito anos até vinte annos, de bom engenho habil para tudo; acaba agora sua probação, sabe algum tanto da lingua destes Indios e aprende latim; é manso e modesto, serve ao Senhor com muita promptidão e alegria na obediencia. Além deste está aqui outro moçosinho seu Irmão, *puer bonae indolis*, será de doze annos, ainda não é admitido; este tambem aprende latim: ensina-os o padre Braz Lourenço. E com elles ha um Indiosinho da Bahia, que aqui criou, será agora de 12 até 14 annos, habilissimo para tudo, prégou este anno passado a Paixão em portuguez á gente de fóra, com tanto fervor e devação que moveu muito os ouvintes, mas estes são fruita que pouco dura sem apodrecer nesta terra.⁹²

No trecho apresentado, podemos observar um paralelo entre os "senhores da fala" e a história descrita. Um indígena jovem, com idade entre 12 ou 14 anos, realizou a representação da "Paixão de Cristo" com fervor, sendo admirado pelos padres. Essa admiração remete à antiga relação de admiração que era direcionada aos “meirinhos”, ou lideranças, que mediavam a comunicação entre colonos brancos e a população indígena. O contraponto surge quando o padre afirma que mesmo que sejam bem ensinados, demonstrando fervor na fé, eles ainda eram frágeis e facilmente retornam às práticas reprimidas pelos padres. Apesar disso, os sacerdotes admiram a capacidade de aprendizado e compartilhamento dos ensinamentos por parte dos jovens, que se tornam alvo de interesse de conversão na fé. Assim, os novos "senhores da fala" começaram a surgir entre as crianças.

Além disso, foi mencionado que os “menores” que estavam sob a tutela dos padres da Companhia de Jesus, eram instruídos na doutrina e moldados pela ordem religiosa. Embora o trecho mencione diferentes faixas etárias, o importante é ressaltar que os padres sempre tiveram

⁹¹ Aqui abrimos uma pequena digressão para entender como uma palavra com sentido definido nos dias atuais, ganhou significado distinto na segunda metade do século XVI e depois essa definição desapareceu junto com o cargo que era representado pelo indígena. Tal reflexão ajuda-nos a entender o nascimento e morte das palavras e seus significados construídos socialmente.

⁹² *Cartas avulsas, 1550-1568/ Azpilcueta Navarro e outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.364.

o contato e o ensino das primeiras letras como parte de suas atividades. No entanto, o foco dos missionários passou a se concentrar nas crianças, ampliando as estratégias usadas por esses religiosos na comunicação com as populações indígenas.

Essa mudança pode estar relacionada também à reorganização da ordem jesuítica, que após a morte do fundador, Inácio de Loyola, passou por algumas transformações. Por serem uma instituição com características missionárias, trabalhavam muito a partir das experiências dos diversos lugares nos quais seus membros atuavam, e isso se refletiu na forma como o mais alto escalão da Ordem redirecionou suas ações.

Esse redirecionamento estava na educação e na criação dos colégios jesuíticos como forma de consolidação do trabalho dos padres. Se, por um lado, a missão de levar o evangelho ao mundo era essencial, por outro, a educação entrou nesse âmbito e ganhou um espaço representativo que trouxe impacto na estrutura da Ordem em Portugal, alcançando também as colônias. Aspecto que sofreu influência das decisões do Concílio de Trento, como observado por Almir Carvalho Jr., aglutinando os interesses do contexto com a formação missionária:

Fica claro que o papel da Companhia de Jesus excedeu o domínio do processo evangelizador e da missão salvadora de almas. Ela tornou-se instrumento de ampliação e consolidação da Igreja Reformada. Também se tornou uma instituição que espalhou, pelos cinco continentes, um modelo educacional que visava à reprodução e à solidificação do padrão cristão, europeu e ocidental. Com a consolidação do ensino superior, a Companhia também produzia excelentes centros de recrutamento para novos quadros - essenciais para sua missão evangelizadora⁹³.

Os novos superiores das missões nas colônias adotaram essa abordagem em relação à educação, refletindo as demandas da época. Nesse cenário, ocorreu um aumento significativo do investimento em escolas jesuíticas, tanto em Portugal, quanto nas colônias. No entanto, é importante ressaltar que os resultados obtidos nas missões não foram os mesmos alcançados na Europa, como destacado na reforma da missão realizada pelo padre Luiz da Grã (1523-1609)⁹⁴.

⁹³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Cristianismo e Civilização. Educação Jesuítica na Amazônia Portuguesa*. In *Origens da Educação Escolar No Brasil Colonial Vol. IV*. EDUEM, Maringá, 2015. p. 131.

⁹⁴ Luís da Gram foi o substituto do padre Manuel da Nóbrega na missão do Brasil. Ele veio a Colônia junto com o segundo governador do Brasil Duarte da Costa. O jesuíta foi nomeado por duas vezes reitor do Colégio da Companhia de Jesus na capitania da Bahia, a primeira vez foi entre os anos de 1554 e 1556, e novamente assumiu o cargo nos anos de 1574 e 1575. Além destes cargos, assumiu outra posição de destaque: a supervisão das capitanias do sul. Ver: SILVA, Emânuel Luiz Souza. *O padre Luís da Gram e a Inquisição no Brasil Colonial quinhentista*. *Revista de História*, 4, 1 (2012). p.9. Ver também: CASTRO, Fernando Pedreira de. *O Padre Luís da Grã (1523-1609)*. *Revista de História*, São Paulo, v. 38, n. 77, 1969. p. 75-92.

Nesse contexto, surgiu a necessidade de compreender como essa educação seria sistematicamente direcionada a um grupo específico na Colônia: as crianças. A aprendizagem passou a ser direcionada especialmente a elas e às mulheres indígenas, considerando a relação que estabelecem com os portugueses. Desses relacionamentos nasceram as crianças mestiças, conhecidas como mamelucas, que posteriormente foram utilizadas pelos jesuítas nos processos de conversão. Podemos ver parte desse processo por meio das cartas dos religiosos:

Os padres lhe prègam nas festas principais e lhes ensinam a doutrina cristã duas vezes ao dia, pela manhã acabada a missa em português e em sua língua, e á tarde, acabados seus serviços, o diálogo da fé e aparelho da comunhão e confissão, e todos, solteiros e casados, mulheres e meninos, respondem ás perguntas com grande candura. Os filhos dos Indios aprendem com nosso Padres a lêr e escrever, contar, cantar e falar português e tudo tomam muito bem⁹⁵.

Aqui já temos um vislumbre do modelo adotado pelos padres para o ensino, e o público que estava diante deles. As perguntas respondidas com “candura” vão ser parte de uma lógica continuada com o desenvolvimento de manuais para o ensino da doutrina cristã. Além disso, o foco da missão vai passar por diversos grupos e faixas etárias até consolidarem, posteriormente, os “línguas”⁹⁶ que vão trabalhar junto aos jesuítas na conversão e em diversas outras funções que exigissem comunicação. Com isso, queremos demonstrar a ascensão dessas figuras, que acreditamos que anteriormente eram também os “senhores da fala”, os mediadores do diálogo entre indígenas e colonizadores, que diante das transformações dos primeiros anos da colonização desapareçam.

Processo que ocorreu concomitantemente à chegada do primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, que fez críticas aos modos como eram praticadas as missões pelos primeiros regulares. O bispo Sardinha condenou veementemente, o uso de intermediários no processo de evangelização dos indígenas. Em suas cartas trocadas com Anchieta, o bispo afirmou que não havia vindo para a Colônia com o propósito de transformar cristãos em gentios, mas sim de acostumar os gentios a serem cristãos⁹⁷. Essa asserção simboliza profundamente a perspectiva que o bispo trouxe ao chegar na Colônia. Indicou seu lugar de homem da Igreja, acima de qualquer dinâmica local, e determinou que o objetivo era fazer com

⁹⁵ ANCHIETA, José de, 1534-1597. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. - Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.444.

⁹⁶ No Dicionário da língua portuguesa do padre Rafael Bluteau, define a palavra “lingoa” ou “língua”, no masculino como intérprete. BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Tomo Segundo. Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p.26.

⁹⁷ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Trad. Pablo Lima. - Campinas, SP: editora da Unicamp, 2019. p.145.

que os indígenas se tornassem cristãos e não criar mecanismos para adaptá-los ao modelo de fé, que era o trabalho até então realizado pelos missionários.

Do outro lado da discussão estavam os jesuítas que acreditavam ser melhor trabalhar com as adaptações ao modo de vida dos indígenas para tentar alcançar seus objetivos salvacionistas. Essa forma de converter vai de encontro à fala do bispo, apresentando onde estava o conflito de interesses que marcou a atuação e a chegada desse novo representante do poder episcopal com o corpo de padres seculares, que vai ser também constituído na Colônia. A atuação desse novo bispo destacou o contraponto à atuação dos padres regulares pertencentes a ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, Franciscanos, Mercedários e várias outras que atuaram primeiro na América Portuguesa.

Além desse ponto de discussão entre bispo e missionários, podemos destacar ainda a questão do lugar social que cada um desses religiosos ocupava. No caso o bispo pertencia a um grupo e hierarquia superior aos padres regulares, diante disso, por mais que os jesuítas tivessem privilégios na Corte e benefícios pelos seus contatos com a Coroa Portuguesa, a hierarquia episcopal tinha um peso. Em suma, essas características marcaram a história da relação entre os padres regulares e seculares na Colônia, e são objeto de nossas discussões para compreender como continuou esse processo de comunicação com os indígenas.

Vamos conferir mais um pouco da fala do bispo Sardinha, a partir da leitura da autora Alida Metcalf, sobre o papel dos intermediários no processo de colonização:

O bispo condenava sobretudo o uso de intérpretes nas confissões. O uso de mulheres mamelucas como intérpretes, por parte de Nóbrega, provocou rumores que se espalharam, disse o bispo, por ser 'algo tão novo e nunca utilizado pela igreja'. Se um intérprete fosse necessário, a opinião do bispo era de que deveria ser um 'homem comprovadamente honesto', e não 'uma criança da terra, mameluco de dez anos': além do mais, o intérprete deveria ser selecionado pelo penitente, não pelo confessor. A partir de então, ele proibiu que Nóbrega utilizasse mulheres e crianças mamelucas como intermediárias em confissões.⁹⁸

Esse destaque sobre o bispo é muito interessante, principalmente porque o clérigo afirma que esse método era "algo novo, nunca utilizado pela Igreja". Portanto, mesmo o mais alto representante da Igreja na Colônia reconheceu a novidade das práticas implementadas pelos jesuítas, as quais não se encaixavam com aquilo que fazia parte da Igreja na Europa, ainda mais sob os auspícios do Concílio de Trento. Isso contribui para a percepção de que a atuação da Igreja passou por transformações por meio das missões. Por sua vez, esse é um

⁹⁸ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Trad. Pablo Lima. - Campinas, SP: editora da Unicamp, 2019. p.149

aspecto que revela como a Europa construiu um modelo que acreditava poder implementar plenamente na Colônia, porém não estava preparada para as experiências locais que levaram ao surgimento de novas formas de converter as pessoas no exercício missionário.

Além disso, já se pode identificar as referências às figuras que ajudaram a aprofundar a nossa discussão: as crianças e as mulheres indígenas⁹⁹. Elas surgem como novos mediadores da confissão, demonstrando em alguns momentos uma maior receptividade aos interesses dos padres. Isto não significa que todas essas pessoas fossem facilmente aceitas para atuarem junto aos religiosos, mas permite ver o nível de aprofundamento no aprendizado das letras e das formas de comunicar que eram ensinados com a catequese. Essa relação das mulheres e crianças com o aprendizado é um aspecto que permite refletir sobre os caminhos e as pessoas utilizadas pelos missionários para atingir o objetivo de conversão à fé cristã.

Essas referências nos ajudam a perceber como o processo de atuação dos missionários mudou e como isso influenciou a prática dos padres, bem como sua abordagem e relação com as populações indígenas. Observar minuciosamente essas mudanças é essencial ao nosso trabalho para divisar as especificidades que fazem parte da vida na Colônia. Mesmo que já tenham sido realizadas grandes análises sobre a atuação dos Jesuítas para compreender as dinâmicas dos territórios explorados além-mar, ainda é possível estudar elementos que permitam novos olhares sobre os documentos produzidos pela Companhia de Jesus.

No entanto, aqui destacamos o papel dos "senhores da fala" para compreender como se deu essa inserção da conversão e das práticas de ensino pelos padres. Assim podemos agora chegar a uma dinâmica muito específica na atuação missionária: a confissão. O ensino das primeiras letras, indígenas performando como padres e praticando benzeduras, essas apropriações não podem ser ignoradas e alcançaram outros espaços da prática dos religiosos que vamos continuar rastreando ao longo deste trabalho.

Nesse primeiro capítulo, apresentamos como a chegada dos padres ao Brasil trouxe impactos significativos que ressoaram ao longo de todo o processo de colonização. Por esse motivo, conhecer o procedimento desse religioso junto à burocracia colonial que se implementava, somado à relação com os indígenas, abre as portas para o que queremos problematizar para entender como faziam a confissão. Desta maneira, vimos como esses padres estabeleceram a comunicação com as populações indígenas, e quais foram os caminhos e obstáculos enfrentados na busca por esses objetivos.

⁹⁹ Sobre as mulheres indígenas, há estudo específico iniciado por Almir Diniz de Carvalho Jr. Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos - poder magia e religião na Amazônia colonial*. - Curitiba: CRV, 2017. p.229.

Esse panorama nos permite entender o contexto para chegarmos à temática da confissão, caminho que deu norte a essa escrita, a qual realizamos para entender como se dava a comunicação entre padres e indígenas. Observamos no relato do bispo Sardinha o problema emergente relacionado à institucionalização da confissão na Colônia. Esses problemas surgiam principalmente pela presença dos intermediários, ainda que gradualmente estes fossem sendo conhecidos pelos padres da Europa. É nesse contexto que continuamos nossa análise, a fim de compreender como se deu a lógica confessional e suas consequências ao serem introduzidas na Colônia.

Capítulo 2

**Confessionário como um novo paradigma:
Manuais de confissão de Portugal e os da Colônia - século XVII**

2.1 Sumas, Manuais e as formas de perscrutar a subjetividade

Como já mencionado anteriormente, a confissão foi oficializada como parte dos sacramentos da Igreja Católica no Concílio de Trento. Mas, antes do século XVI, a prática já era realizada em diversas regiões da Europa, ainda que sem um padrão determinado. A confissão até então era feita pelo menos uma vez ao ano, na Quaresma¹⁰⁰, período em que os pecados eram absolvidos pelos prelados. Para entender como a confissão foi pensada é preciso conhecer como a doutrina cristã e a ideia da fé se consolidaram, para assim refletir sobre os modos como essa fé alcançou as distintas populações de diversos lugares.

Para tanto, neste capítulo, vamos nos valer de discussões de fontes que foram criadas ao longo do período medieval para orientar os padres e que alcançaram o período Moderno: os manuais de confissão, que surgiram justamente para afirmar um modelo de sacramento que continuou sendo utilizado na Idade Moderna¹⁰¹. Inclusive foi nesse período, com a disseminação dos impressos, que essa literatura religiosa de orientação para os padres passou a ser popularizada¹⁰².

O historiador Jean Delumeau estudou a confissão com base em um amplo levantamento de documentação sobre o tema desde a Idade Média. O estudo dele nos permitiu acessar algumas definições a respeito das formas de coletar a confissão e como ela foi pensada pelos padres:

¹⁰⁰ “A Quaresma, do latim *quadragesima dies* (quadragésimo dia) é um período litúrgico de 40 dias que antecede a Páscoa na tradição cristã ocidental. Tem o seu início na Quarta-feira de Cinzas e termina no Sábado de Aleluia (Sábado Santo). Estes dias simbolizam o período que, de acordo com o relato dos Evangelhos, Jesus passou a jejuar no deserto antes de iniciar a sua vida pública. A Quaresma é observada por várias denominações cristãs, incluindo católicos, anglicanos, luteranos e algumas tradições protestantes. As práticas específicas podem variar entre as diferentes comunidades e tradições, mas o objetivo comum é a preparação espiritual para a celebração da Ressurreição de Jesus Cristo (Domingo de Páscoa)”. Ver: *Róis de Confessados: A paróquia de S. Miguel de Rio Torto, Abrantes* - <https://adstr.dglab.gov.pt/2024/02/01/rois-de-confessados-a-paroquia-de-s-miguel-de-rio-torto-abrantes/>

Acesso em 28.04.24 às 18:28. A Quaresma ao longo da história passou por Reformas litúrgicas até chegar ao modelo que conhecemos hoje, mas durante a Idade Média existiam várias “festividades” relacionadas a preparação e purificação das pessoas para a celebração da ressurreição de Cristo. O período associado à Quarta-feira de Cinzas, está conectado a esse processo de transformação e configuração do calendário que foi importado da Europa. Fará parte da nossa discussão saber como foi o processo de inserção da Quaresma por meio da atuação dos padres na colônia.

¹⁰¹ O historiador Jean Delumeau faz ampla discussão sobre o tema demonstrando os usos dos manuais e como impactaram a forma de se confessar na modernidade. DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁰² Ver: LOPES, Bárbara Macagnan. *A confissão e os pecados capitais no Portugal do fim do século XV ao início do XVI*. Revista Historiador, Especial, N. 1, Ano 03, julho de 2010.

[...] uma evolução em curso e que algumas obras marcadas pela preocupação de uma pastoral penitencial foram redigidas antes de 1215 ou ao redor dessa data. (...) obras relativas aos pecados vão se dividir em duas categorias. Umas, em forma de pesados volumes, são tratados de moral jurisprudencial que devem permitir um julgamento exato sobre os atos relatados em confissão e, em remédios que evitarão sua repetição - deram-lhes o nome de 'Sumas dos confessores'. Outras, mais concisas e mais manejáveis, dão aos padres que cuidam das almas e aos penitentes apenas as diretivas indispensáveis para a boa confissão, devendo esta resultar na admissão de toda falta grave cometida pelo pecador. Esses tratados de títulos diversos - às vezes chamados apenas de 'Sumas' - são comumente denominados 'Manuais de confissão'.¹⁰³

Vemos, desta maneira, como se iniciou por escrito as discussões que norteiam categorias, como por exemplo a de pecado, e como estes passaram a ser julgados pelos padres. O julgamento é tido como parte do encargo que busca por meio da confissão “dar remédio” para que se evite repetição da prática do pecado. Assim, com amplos fundamentos teológicos foi direcionada a “boa confissão”, que servia para orientar de forma mais concisa as ações dos padres com essas “Sumas” e depois com os manuais.

Sobre os autores dessas obras para orientar os padres, o que se sabe é que eram formados por diversos estudiosos medievais. No entanto, é importante lembrar qual era o objetivo desses estudiosos ao produzi-las. Delumeau nos mostra como o tema começou a ganhar amplitude e complexificação, desembocando em novas forças configuradas em formas repressivas que ditaram a constituição do sentimento religioso e a consolidação dos domínios da fé:

[...] O exemplo dado por Raimond de Peñafor foi seguido até o Grande Cisma por diversos franciscanos e dominicanos. Não é de surpreender o lugar ocupado por esses religiosos em semelhante domínio. Pregadores ou inquisidores, ou as duas coisas ao mesmo tempo, e logo autorizados a confessar a despeito do privilégio concedido aos vigários de paróquia, eles baseiam toda a sua pastoral de cristianização sobre a culpabilização¹⁰⁴.

Diante disso, podemos observar que Delumeau destacou a longa duração das discussões sobre a confissão e como os inquisidores e confessores se valeram dos manuais para orientar suas ações. É simbólico que essas duas figuras, inquisidores e confessores, usem o mesmo tipo de manual e o mesmo recurso - da confissão - para que a coleta de pecados seja um dos protagonistas nas ações religiosas. Vemos assim que não é apenas o remédio para “cuidar das pessoas”, mas passa a ser um exercício de rastreamento das diversas formas de pecar, com identificação daquilo que foi definido como pecado. Esse novo produto do controle da Igreja passou a ser objeto de interesse dos homens da Igreja. Posto isto, é parte do nosso estudo

¹⁰³ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC. 2003. p. 376

¹⁰⁴ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC. 2003. pp. 376-377

perceber como a confissão foi objeto de uma divisão de interesses dos padres, representando o caos que a Modernidade representou, com todas as questões que a Igreja enfrentou a partir do século XVI.

Na Europa, as Sumas dos Confessores se disseminaram principalmente entre os teólogos, abrangendo diversas ordens religiosas, como os mendicantes (franciscanos e dominicanos), que, no século XVI, buscavam cada vez mais detalhar casos e fundamentar canonicamente os pecados. Podemos perceber então, dependendo do caso, o tipo de “Pastoral” - ou orientação aos padres - que foi usada e instrumentalizada por esses homens, para atender as demandas que se constituíram e se transformaram dentro do seio da Igreja para alcançar seus objetivos.

O historiador italiano Adriano Prosperi nos ajuda a aprofundar essa leitura por meio do que chamou de “Tribunais de Consciência”. Através destes, é possível perceber os modelos pensados para arguir as pessoas e entender as diversas estruturas que perpassam “o ato de confessar”. O autor traz importantes ideias que endossam as que também compartilhamos. Dentre elas as que observou sobre as “Questões de consciência”:

[...] voltar à questão de como e porquê a função da escuta e/ou controle das consciências foi regulada de um determinado modo não pode pretender ser uma operação pacífica, pois trata-se de remontar àquela divisão profunda em que a consciência e a questão de como orientá-la, apaziguá-la, fortalecê-la, desempenharam o papel central¹⁰⁵.

O autor descreve as etapas que fazem parte do que se tornou o exercício de “exame de consciência” e discute também as pretensões da Igreja que alcançam uma exploração da subjetividade humana. Além disso, Prosperi demonstrou como esse mecanismo foi extremamente útil para os interesses salvacionistas que se constituíram na Europa. Podemos afirmar que depois do longo mapeamento e exaustivas discussões ao longo da Idade Média para definir os pecados, na Modernidade se direcionou esse exercício para entender e adentrar o caminho das consciências. Assim, um novo terreno de interesse nasceu para os padres e a confissão, além de instrumento, passou a ser objeto de estudo e local dos mistérios que precisavam ser explorados pelos padres.

Neste momento, não bastava mais apenas identificar pecados, sanar erros, evitar desvios da fé ou “dar remédios” que permitissem ao pecador não ser novamente maculado. O território da consciência se tornou o novo “campo de missão” religiosa na luta pela unidade da

¹⁰⁵ PROSPERI, Adriano. *Tribunais de consciência*: inquisidores, confessores, missionários. Trad. Homero Freitas de Andrade. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 241

fé, de um povo dividido pelas disputas do contexto. Prosperi apontou de que forma isso aparece:

A confissão é um ponto obrigatório para tratar desse problema mais geral. No confronto entre a penitência como ‘conversão’, volta para si mesmo, caminho para Deus, e confissão como tribunal das culpas está contido o conflito mais amplo entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade¹⁰⁶.

Aqui as ideias de Delumeau e Prosperi convergem, mas o autor italiano não chega à raiz da discussão, que foi central nas ponderações do francês Jean Delumeau, haja visto que as leituras deste último englobam temáticas que vão desde a Idade Média, e se estendem até a modernidade. Dito isto, a questão principal de Delumeau é como o conceito de culpabilização, que se constituiu ao longo desses séculos, tornou-se impulsionador para a confissão dos pecados. Contudo, tanto Prosperi quanto Delumeau concordam que a instrumentalização da confissão foi feita por inquisidores e confessores para atender às demandas infinitas que faziam parte da vida na Europa: “(...) o encontro entre Inquisição e confissão não foi um acidente de percurso ou um fato casual, mas correspondeu a algo de profundo e de congênito à evolução geral das formas de poder¹⁰⁷”. Portanto, após a consolidação do terreno das consciências, vemos a Igreja usar a confissão como instrumento para explorá-la e dominá-la.

A esse respeito, Jean Delumeau, nos estudos sobre a História da Igreja, analisou como as práticas cristãs foram moldadas para transcender o âmbito restrito dos padres e alcançar a população. Os mecanismos utilizados basearam-se nos conhecimentos acumulados pelos eclesiásticos que, diante das discussões teológicas e do período de combate às heresias, buscaram criar formas de transmitir os princípios básicos da fé. Conforme o autor, o caminho escolhido teve caráter pedagógico, através da elaboração de perguntas:

Desde a Idade Média, os confessores utilizavam-se de oito perguntas básicas que deveriam ser feitas ao penitente no momento da confissão. Quem? O quê? Onde? Com que? Quantas vezes? Por quê? Como? Quando? E essas perguntas poderiam ser complementadas com mais questões, para maior esclarecimento. Elas ofereciam subsídios aos clérigos para classificar e julgar os pecados.¹⁰⁸

Perguntas básicas que carregavam em si a pretensão de coletar informações, catalogar as práticas que seriam consideradas pecado, tudo isso ajudava muito os padres a entender, dimensionar e precisar o que buscavam na investigação sobre a vida dos confitentes e definir

¹⁰⁶ PROSPERI, Adriano. *Tribunais de consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 242

¹⁰⁷ PROSPERI, Adriano. *Tribunais de consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 245

¹⁰⁸ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. - São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 74

os novos pecados que passaram a ser ouvidos na confissão. As respostas marcadas pela subjetividade eram o elemento diferencial nesse processo de elaboração que gerava o rico material que apenas o padre tinha acesso. Conhecendo isso, os sacerdotes ampliaram seus repertórios e, com o tempo, a questão do exame de consciência se consolidou como parte dos questionamentos no confessional.

Em outras palavras, essas perguntas básicas carregavam consigo a pretensão de coletar informações que auxiliaram significativamente os padres a compreender o que precisavam buscar na investigação sobre as práticas do confitente. Com essa exploração das individualidades, os sacerdotes conheceram o novo território das consciências e a questão do exame delas passou a integrar os estudos, ampliou debates e se tornou o espaço a ser acessado pela Igreja.

Esse alcance da população gerou novas questões que se disseminaram no período, extrapolando as preocupações dos padres para além dos muros da Igreja. O autor Adone Agnolin aborda essa questão de forma muito clara:

Seguindo a direção das profundas mutações culturais da época, decorrentes da revolução humanista e renascentista, o movimento caracteriza-se por uma penetração inédita nas camadas populares, destacando-se, desse modo, pela rica complexidade nos vários níveis do debate; riqueza que manifestava o seu contraponto no perigo que certa vulgarização que a Teologia podia trazer para a ortodoxia católica: principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte de instâncias reformistas protestante¹⁰⁹.

Agnolin também abordou essas discussões ao problematizar o surgimento da ideia de “consciência” como parte da vida cristã. O autor também discute como o desencargo ou peso da consciência se tornou fundamental para constituição da culpa, que passou a ganhar novos sentidos e contornos a partir do que ditava a Igreja na Europa naquele período. Segundo o autor, ao observar o contexto humanista e a ação dos padres jesuítas do período, percebeu que como se apropriaram do conceito para fundamentar suas formas de atuação para conversão dos fiéis. Vejamos como apresentou esse ponto:

A estrutura do Humanismo (de seus resultados culturais mais significativos) para a Contra-reforma pode ser exemplificada na passagem do ‘nascimento da consciência’ para o ‘exame de consciência’ (jesuítico) e do ‘livro como conhecimento de si’ (consciência) para ‘livro enquanto perdição’ (o *Index librorum*). Essa perspectiva nos parece ser exemplificada através da passagem da experiência, enquanto verificação e correção, para a exegese teológica dos livros (sagrados), assim como do saber antigo (dos livros) à garantia doutrinária de uma verdade imposta¹¹⁰.

¹⁰⁹ ADONE, Agnolin. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (Séculos XVI-XVII) / Adone Agnolin. - São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 44

¹¹⁰ ADONE, Agnolin. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (Séculos XVI-XVII) / Adone Agnolin. - São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 55

Diante dessa observação, o autor nos auxilia a compreender esse "nascimento da consciência", processo que integrou um momento muito relevante na História da Europa. Isto é, esse surgimento acompanhado pela disseminação de impressos, não pode ser negligenciado, pois fundamentou parte daquilo que vai estar no conjunto de orientações dos padres como parte do que era ser cristão. Agnolin enfatiza que as ideias sobre consciência e sua propagação em livros se entrelaçam com o advento desse conceito entre os religiosos. Assim surgiu uma disciplina consciente, que impactou diretamente as ações dos teólogos na Europa. Essa abordagem também foi transportada para as colônias, numa tentativa de manter o controle, embora não obtivesse os mesmos resultados alcançados na Europa.

Retomamos o que foi mencionado por Delumeau, concordando que uma das abordagens para compreender as diretrizes dessa pastoral do controle - instituído pela Igreja desde a Idade Média - recorreu à culpabilização para orientar o comportamento da pessoa que procurava na confissão o meio de evitar o inferno. O autor ainda localizou os anos em que os confessores agiram para orientar as ações da coleta de confissão, indicando o século XIII, mais especificamente nos anos de 1210 e 1215, que coincidem com a criação das ordens dos franciscanos e dominicanos e o IV Concílio de Latrão¹¹¹. Assim, os frades mendicantes que produziram os já mencionados Manuais ou Sumas para orientar padres, são os mesmos que veem a Europa como terra dominada pelo diabo e que precisava de salvação - “terra de missão”¹¹².

Interessante a analogia feita por Delumeau, porque a mesma terra que necessitava de salvação na Europa Medieval, foi posteriormente aquela que, diante da ação do diabo, não tinha mais salvação¹¹³. Com efeito, a partir do século XVI, com a expansão Ultramarina, a

¹¹¹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC. 2003, p. 377.

¹¹² Idem.

¹¹³ Aqui podemos indicar vários autores que discutiram esse deslocamento do olhar sobre a Europa como terra que deixou de ser alvo da missão de salvação por ter sido perdida para o diabo. Passando a ser o “Velho Mundo” perdido. E as novas terras, o “Novo Mundo” seria o lugar onde seria executado o novo plano de redenção. Destacamos, ainda, que esse olhar passou por transformações, é claro, mas a ideia de alguns padres seguiu por esse caminho. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. - São Paulo: Companhia das letras, 1993; 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; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandeses*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

colonização de outro continente se tornou o novo objeto da ideia salvacionista. A América se tornou a “terra de missão”.

Delumeau problematiza ainda a incursão no domínio da subjetividade humana por meio da confissão minuciosa, para a qual aponta a existência de uma paralisia interior, que se relaciona intimamente com o medo do desconhecido que esses novos lugares representavam para o homem europeu. Na própria relação entre confessor, aquele que ouve, e o confidente, o que fala, existe um espaço inexplorado que abre margens para o desconhecido. Com isso, os padres necessitaram de orientação para coletar a confissão e os confidentes aprenderem o que deveriam confessar, até compreender que o mais profundo de “suas almas” deveria ser apresentado com um “exame de consciência”.

Assim, para além da mencionada paralisia interior, o medo da confissão mal feita era uma preocupação. O temor do que poderia ser dito nesse novo espaço de fala e escuta era uma terra a ser desbravada, para então ser conhecida e utilizada como veículo privilegiado de informações. Dessa forma, a confissão foi se formando na Modernidade. As Sumas casuísticas e Manuais de confissão medievais foram difusores da lógica de culpabilização do que Delumeau chamou de “propaganda culpabilizadora”, consolidando-se com a invenção da imprensa.

O autor ainda cita as obras para orientar a confissão, principalmente de clérigos mendicantes. Cita ainda os impressos anônimos que circulavam pela Europa, indicando como a confissão começava a ser disseminada: “(...) Um catálogo alemão conseguiu levantar só para a palavra ‘confissão’ cerca de 35 edições diferentes de obras anônimas publicadas entre a invenção da imprensa e o ano de 1500¹¹⁴.” Ainda sobre essas publicações anônimas, mas com caráter de orientação, os textos de maiores sucesso seguiam a seguinte composição:

[...] é ao mesmo tempo breviário da fé, um tratado de moral, um guia para os párocos e um livro de devoção. Catálogo de verdades da crença, mas também proibições, ele concede maior espaço à moral do que ao dogma; insistindo incessantemente sobre a paixão de Cristo, ele convida o homem a sofrer e afastar-se de um mundo pecado¹¹⁵.

Vários desses manuais de orientação para padres - impressos desde o século XVI e popularizados ao longo do século XVII - com todas as permissões ditadas a respeito do seu conteúdo, são os modelos que estavam em circulação em Portugal¹¹⁶. Isso porque, como é

¹¹⁴ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC. 2003, p. 386

¹¹⁵ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC. 2003, p. 387

¹¹⁶ O historiador José Macedo estudou a circulação de manuais de confissões ibéricas e a formalização institucional para sua circulação, bem como, a constituição de seu conteúdo revela o contexto de controle exercido

sabido, não era qualquer material escrito que podia circular livremente pela Europa. Existia um índice formulado pela Inquisição com ordem da Igreja Católica e com autorização Real do monarca governante, para que a veiculação de determinado material existisse¹¹⁷.

Nesses manuais constavam diversas orientações sobre os rituais da fé católica, que de acordo com cada autor religioso orientava nos impressos os caminhos para a salvação. Isso era feito principalmente, por meio de orações, devocionais e testemunhos de fé para inspirar a salvação dos fiéis. Destacamos o potencial que os catecismos - inclusos nesses documentos - ofereciam para o estudo da confissão, uma vez que neles se encontravam maiores detalhes sobre como os métodos de conversão foram pensados pelos padres da Igreja Católica¹¹⁸. Isto nos leva a uma discussão a partir da leitura de alguns tópicos específicos direcionados ao ensino da doutrina cristã, visto que eles ajudarão a pensar, posteriormente, como essas ideias foram levadas à colônia pelos padres em missão.

Esses manuais que contém os catecismos foram verdadeiros sucessos editoriais, principalmente pelo seu caráter pedagógico e acessível, em uma Europa repleta de transformações:

Importa, portanto, olhar para o catecismo, e sobretudo para os pequenos catecismos, expressamente dirigidos ao povo, para compreender o discurso sobre a crença e costumes. Por outro lado, estes pequenos manuais são peça fundamental para missionar, evangelizar e converter as gentes, não apenas das grandes áreas coloniais onde os missionários jesuítas serão pioneiros a vários níveis, mas nas próprias regiões da metrópole onde os mesmos jesuítas se impuseram pela missão das populações¹¹⁹.

pela Igreja por meio das instruções coligidas nesses documentos. Ver: MACEDO, José Rivair. *Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV*. Revista Aedos, V.2, n.2, 2009. Ver também: LOPES, Bárbara Macagnan. *Os Pecados em manuais de confessores ibéricos (séculos XIV-XVI)*. Revista Aedos, v.3, n.9, 2011.

¹¹⁷ “Dos oito índices de livros proibidos emanados da Inquisição portuguesa ao longo de toda a sua existência, sete foram publicados no século XVI, no lapso de cinquenta anos, entre 1547 e 1597. Os séculos XVII e XVIII foram abrangidos pela vigência de um único index publicado em Portugal – o de 1624. A singularidade da realidade portuguesa contrasta com o que aconteceu em outros países, nomeadamente em Espanha, onde se estamparam apenas três índices no século XVI (1551, 1559, 1583-1584), mas os dois séculos seguintes ficaram assinalados pela publicação de seis catálogos proibitórios e expurgatórios, entre os anos de 1612 e de 1790”. Ver: MARTINS, Maria Teresa Payan. *O índice Inquisitorial de 1624 à luz de novos documentos*. Revista de História e Teoria das ideias, v.28, 2011. Podemos citar ainda: “(...) A legislação que tratava das autorizações para a impressão de livros é antiga e a questão da censura foi muito presente em Portugal. O Estado, antes mesmo da Igreja, estipulou suas normas, já que as publicações deveriam estar nas mãos de impressores escolhidos pelo próprio monarca”. Ver: RIBEIRO, Eneida Beraldi. *A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil Colonial*. Fênix - Revista de História e Estudos Culturais, v.9, n.1, 2012, pp. 2-3

¹¹⁸ Um estudo aprofundado sobre esse tema, também pode ser lido no trabalho de Maria Fernandes, no qual especifica os manuais produzidos após o Concílio de Trento. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão pós-Trento*. Via Spiritus, v.2, 1995.

¹¹⁹ VAZ, Francisco António Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio*. Rv. Teoria e Prática da Educação, v.20, n.1, jan/abr. 2017, p. 25

Dentre os que se destacaram em Portugal podemos citar a “Cartinha de João de Barros” ou Cartilha de 1539:

[...] trata-se de uma súmula do essencial da crença, acompanhado das orações e obrigações que o cristão deve saber, quer a b n a da mesa, quer os dias de jejum. Anote-se que as principais orações surgem em latim, mas acompanhadas da versão em português. Como o catecismo precedia a Gramática possibilitava assim uma habituação   língua latina, que era o idioma não são dos rituais religioso, mas também básico para os estudos¹²⁰.

Esses conteúdos, que tiveram suas versões em latim e traduzidos para o português, foram o modelo utilizado por muitos dos padres que atuaram na América Portuguesa. Podemos já adiantar que um deles foi o padre João Felipe Bettendorff, sobretudo no seu Comp ndio¹²¹ com a escrita em língua geral¹²² e em português.

A questão da facilidade do acesso desses conteúdos aos leigos tornou-se o motivo de preocupação dos padres, de forma que esse ponto marcou a escrita já nas apresentações desses impressos. As orientações visavam alcançar todas as faixas etárias, na busca pela compreensão do que era a f  e a salvação para as pessoas. A repetição se tornou uma forma de aprendizado essencial para formação do bom cristão, o que acontecia por meio dos catecismos que fazem parte dos Manuais. Tal prática geralmente aparecia da seguinte forma: “(...) Podemos facilmente visualizar a multidão (sic) de homens, mulheres e crianças gritando em uníssono

¹²⁰ VAZ, Francisco Ant nio Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre In cio*. Rv. Teoria e Prática da Educação, v.20, n.1, jan./abr. 2017, p. 26

¹²¹ O compêndio do jesuíta fará parte das nossas fontes de análise mais à frente. A respeito do padre Bettendorff, há já alguns estudos consolidados, principalmente, pelo historiador Karl Heinz Arenz, com destaque para a publicação: “Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)”, no qual apresenta a biografia do jesuíta, partindo de suas relações da Europa até sua residência no Amazonas. Nome completo do padre: Johannes Phillipus Bettendorff, nascido em 25 de agosto de 1625, em Lintgen, os pais foram Matthieu Andreae e Marq uerite Reinerts. Bettendorff, teve sólida educação humanista entre os anos de 1635 e 1659, recebendo influências da cultura latina e germ nica na Europa ocidental. Falava: alemão, francês, italiano, flamengo, espanhol e latim. Foi na primavera de 1659, após ter solicitado ir para missão do Japão ou China, que foi confirmado para a Missão do Maranhão. Ver: ARENZ, Karl Heinz. *Do Alzette ao Amazonas: vida e obra de João Felipe Bettendorff (1625-1698)*. Revista de Estudos Amazônicos, n.1, 2010, pp. 27-28. Mais recentemente o historiador publicou o seguinte livro: ARENZ, Karl Heinz. *Valente para servir - O padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII*. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

¹²² Sobre a língua geral José Ribamar afirma: “(...) denominada língua geral ou nheengatu, teve papel histórico marcante, como meio de comunicação interétnica, porque foi ela, e não o português, a principal língua da Amazônia presente nas aldeias, povoações, vilas e cidades de toda a região. Durante dois séculos e meio, índios, mestiços, negros e portugueses, trocaram experiências e bens, e desenvolveram a maioria de suas práticas sociais, trabalhando, narrando, cantando, rezando, amando, sonhando, sofrendo, reclamando, rindo e se divertindo nessa língua índigena, que se firmou como língua supra tnica, difundida amplamente pelos missionários, por meio da catequese. Contou para isso, inicialmente, com o apoio do próprio Estado monárquico, que, depois, em meados do século XVIII, ao modificar sua política, proibiu a língua geral e tornou obrigatório o uso da língua portuguesa”. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das léguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. pp.16-17.

que sim, à cada uma das perguntas do grande missionário e numa postura adequada à situação da catequese¹²³.”

Outros métodos também foram inseridos na lógica de ensino dos padres. Podemos citar o teatro, que foi usado como mecanismo para comunicar e ensinar por meio de cenas. Através delas os padres apresentavam passagens bíblicas e até mesmo davam orientações morais usando a dramatização da vida de santos. Tal modelo de ensino tem seu ápice com o trabalho do padre José de Anchieta. Ele torna a dimensão do uso do teatro algo além da recriação e interpretação, de forma que transformou em método para uma didática do ensino da catequese¹²⁴.

Para compreendermos a amplitude do cenário de transformação no mundo europeu e seu impacto na atuação nas colônias é crucial observar as múltiplas reformulações e influências que os manuais de confissão, acompanhados de seus catecismos, sofreram ao longo do tempo. Ao avaliarmos um dos impressos desse contexto, a Cartilha de João de Barros (1539), assim como a atuação dos padres na Missão do Maranhão e Grão-Pará, podemos vislumbrar um pouco mais de como foi o processo de inserção da doutrina cristã por meio do ensino da fé praticado na colônia.

2.2 A confissão no Maranhão e Grão-Pará ensinada aos indígenas e a confissão ensinada às crianças no Reino

O Padre Antônio Vieira¹²⁵ foi o religioso que definiu os termos que regeram as Missões e como foi aplicada a ordenação interna nos aldeamentos missionários¹²⁶. Quando foi nomeado

¹²³ VAZ, Francisco António Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio*. Rv. Teoria e Prática da Educação, v.20, n.1, jan./abr. 2017, p. 27

¹²⁴ Ver: NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. *Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens*. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando dos Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

¹²⁵ Nascido em Lisboa em 1608, veio pequeno para a Bahia. Influenciado pela carreira do pai, avançou como pequeno burocrata a serviço da monarquia. Estudou, tornou-se religioso e ganhou fama como pregador. Reconhecido na Corte por suas qualidades intelectuais, Vieira teve longa carreira na Europa, além de pregador, como confessor do monarca e diplomata. Constituiu ampla rede de relações, assim como, numerosos inimigos. Foi o primeiro legislador e organizador do regime das Missões, orientando espiritualmente, mas também a estrutura dos locais, além de dar suporte para a permanência dos jesuítas na Amazônia Ver: AZEVEDO, J. Lúcio de (1855-1933). *História de Antonio Vieira, tomo I*. - São Paulo: Alameda, 2008. pp.3-4. Ver também - NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. - Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p.135. Ver também: VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

¹²⁶ De acordo com o historiador Karl Heinz Arenz: “O padre Antônio Vieira merece ser chamado o ‘refundador’ da Missão do Maranhão. Ele assumiu, em 1653, o cargo de superior de uma missão praticamente inexistente, haja vista que o fundador, Padre Luís Figueira, pereceu em 1643. Vieira articulou logo uma política ambiciosa de expansão de rede das missões, de aumento do grupo de missionários e de garantias legais bem claras com respeito à posição dos jesuítas enquanto tutores dos índios. Fica, porém, a questão se ele estava consciente da precariedade da Missão em si e da inviabilidade de suas ideias em meio a um ambiente altamente conflituoso e num espaço não

em 1658, o Padre realizou uma Visita¹²⁷ à missão no Maranhão e Grão-Pará e a partir desta escreveu um documento para orientar as ações dos missionários para a conversão do “gentio”. No entanto, antes da chegada do padre à colônia sua vinda havia sido marcada por muitas incertezas. Seu mais famoso biógrafo, João Lúcio Azevedo, comentou em suas pesquisas o quanto o padre teve de lidar com as intrigas no reino e a falta de permissão para ir à colônia. Mesmo quando já estava embarcado para atravessar o Atlântico, sofreu um revés de ser interceptado por um mensageiro da Coroa que avisava que ele não poderia sair do Porto sem ordem régia¹²⁸.

Conhecendo esse aspecto da trajetória de Vieira e a partir da leitura de suas missivas, vemos como o padre descreveu sua boa sorte quando obteve a autorização para sair de Portugal, o que não havia sido autorizado anteriormente. O religioso afirmou que, pela vontade de Deus, isso ocorreu no momento certo e com a aquiescência do rei. Tal afirmação é parte da retórica comum dos jesuítas, pois quando as coisas não ocorriam como esperado referiam-se como desígnio divino, até que tudo se acertasse e então a narrativa fosse compartilhada entre os membros da Companhia de Jesus. Esse é um exercício também já muito estudado na epistolografia jesuítica, nas quais observa-se o modo de operar da Ordem, ou melhor, de como se construiu toda uma rede de comunicação na qual os sucessos nas missões eram divididos para incentivar outros membros da Companhia. Já os insucessos passavam por rigoroso filtro da hierarquia jesuítica para não desestruturar, nem desestimular o trabalho na missão¹²⁹.

Outro aspecto interessante sobre a vinda do padre Antônio Vieira para o Maranhão foram as pessoas que chegaram em sua companhia:

O Padre Manuel de Lima leva comissão do Santo Ofício¹³⁰, para o que naquele Estado se oferecer tocante a êste tribunal, e também no Conselho Ultramarino lhe quiserem encarregar o ofício de Pai dos cristão, que agora se cria de novo no Maranhão, à

ocupado. Sua intransigência frente aos colonos, causou, em grande parte, a insurreição de 1661 e sua expulsão no mesmo ano. Mas ele continuou, até a sua morte, muito interessado na Missão”. Cf. *Entrevista com Karl Heinz Arenz por Patricia Fachin, Missões jesuítas no Maranhão e Grão-Pará*. In, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, on-line. Edição 348, out. 2010.

¹²⁷ A “Visita” de Vieira trata da presença do legislador e momento no qual fez a organização da Missão, tanto na estrutura dos aldeamentos dos missionários, quanto da vida espiritual dos que atuavam na colônia para continuidade dos trabalhos missionários. O padre criou os regulamentos que tinham seus manuscritos, em um exemplar no Colégio do Pará em 1760, composto por três partes, versando sobre as inúmeras matérias dentre as quais podemos citar: índole, religião, espiritualidade, catequese, ensino, entre outros. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. - Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p.135.

¹²⁸ *CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, coordenadas e anotadas por J. Lúcio D’Azevedo*. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 282

¹²⁹ PÉCORA, Alcir. *Cartas à Segunda Escolástica*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Além disso, PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*. In: NOVAES, Adauto. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

¹³⁰ Todos os grifos nessa citação foram feitos por mim.

imitação da Índia, para que os índios recorram a êle como a seu conservador, contra todas as vexações que lhe fizerem os portugueses; mas, como o exercício dêste cargo é de mui dificultosa execução e mui odiosa, não nos pareceu que convinha que a levássemos, principalmente quando imo fundar de novo, para o que nos é tão necessária a benevolência dos povos; e também porque, sendo o nosso principal intento abrir novas conversões pelo sertão e rio acima, não serviria êsse ofício mais que de embaraço e impedimento a outros maiores serviços de Deus. E assim replicámos ao Conselho e a S. M., que a rogos nossos foi servido aliviar-nos dêste cuidado, como também do de sermos repartidores dos índios, que por provisão antiga estava encarregado ao Padre Luís Figueira, e seria um seminário de ódios e contradições¹³¹.

Na citação percebemos que Vieira aponta seus companheiros de renome e expôs como determinados encargos eram de muito “dificultosa execução”. Assim, demonstrou que seu olhar estava mais direcionado para as conversões da população indígena pelo sertão e rio acima, como mostra o trecho que destacamos e demarcam escolhas de atuação desse religioso.

Há também uma menção sobre “repartidores de índios”, como mais um dos encargos dados aos padres, dos quais Vieira pede para “ser aliviado”, pois ao substituir o Padre Luís Figueira, não queria se responsabilizar por mais este trabalho. Por esse motivo, concentrou-se no intento principal deles: as regiões mais distantes e ainda não exploradas por missão jesuítica, que eram as que Antônio Vieira, e seu ainda pequeno grupo, estavam mais interessados. Nesse trecho ainda podemos perceber o quanto é significativo que os mesmos representantes que estão indo atuar na conversão das populações indígenas, estejam acompanhados das figuras, membros da Inquisição, que vão reprimir os comportamentos considerados desviantes para quem já era cristão e conhecia a fé.

Ainda sobre as pessoas que acompanharam Antônio Vieira, não podemos deixar de destacar o poder que representavam membros da Inquisição junto a Missão com Antônio Vieira. A chegada ao território era difícil, esses funcionários eram muito importantes para os trabalhos promovidos pela Igreja, então a junção dessas atuações mostra como a Igreja agregou essas figuras e elas alcançaram os mais recônditos lugares do mundo para converter e vigiar a fé, ao mesmo tempo.

Por isso, não deixa de ser importante citar que quando Antônio Vieira chegou ao Maranhão nos idos de 1653 com corpo de membros da Inquisição e pedindo liberdade para atuar com seus companheiros da Ordem - evidenciando os poucos membros para o trabalho - temos uma realidade distinta, porém importante do trabalho da Igreja, que nos faz lembrar de outra ocasião em que se solicitava atuação inquisitorial e ela era extremamente difícil.

¹³¹ *CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, coordenadas e anotadas por J. Lúcio D’Azevedo. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 286. Grifos nossos.*

Citamos o caso do padre Manuel da Nóbrega, que em 1550, fez um pedido ao rei sobre a necessidade de Inquisidores e Comissário do Santo Ofício para o Brasil. Porém, seu pedido não teve resposta. O que ajuda a entender como eram as demandas e carências de cada missão, em diferentes lugares da Colônia, e como se deu o modo de operar desses padres. No Maranhão do século XVII as demandas que pareciam ter sido sanadas com a vinda de membros da Inquisição. Entretanto, na época de Manuel da Nóbrega, no início da colonização, vemos a diferença no que era ditado pelos interesses locais nos pedidos à Coroa na hora de atuar e o que era ou não atendido naquele contexto. Enquanto, na Missão do Maranhão, há presença da Inquisição, no século anterior o pedido do padre Manuel da Nóbrega era que:

Pois que nenhum escrupulo fazem os sacerdotes daqui, o melhor remedio destas cousas seria que o Rei mandasse inquisidores ou commissarios para fazer libertar os escravos, ao menos os que são salteados e obrigados a lidar com os Christaos até que larguem os maus costumes do Gentio já baptisados e que a nossa Companhia houvesse delles cuidado, amestrando-os na Fe, da qual pouco ou nada podem aprender em casa dos senhores e antes vivem como Gentios, sem conhecimento algus de Deus. E com esta base poderemos principiar a egreja do Senhor na capital onde se casariam e viveriam juntos de nós Christãos¹³².

Por conseguinte, é possível ver a preocupação do jesuíta com os cristãos batizados, para que não voltassem aos costumes gentios. Mostrando como o processo de conversão tinha seus revezes e que a presença mais firme da Igreja, com a Inquisição, era necessária para “amestrar na fé”.

Dito isto, voltamos a discussão sobre a chegada de Vieira em sua missão e seus objetivos, sobre os quais destacamos um trecho que enfatiza a relação com os indígenas e sua busca pela conversão destas pessoas:

[...] há-de constar, aos moradores do Maranhão e Pará, destas nossas resistências e réplicas, acabarão de entender a verdade do zelo que lá nos leva, e desenganar-se quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas¹³³. Muito resolutos imo a procurar arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos dos portugueses, e a não falar em índios mais que no confissãoário, quando o peça remédio de suas consciências e a satisfação das nossas; e os índios, que de novo convertermos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que êles e nós vivamos livres dêstes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam¹³⁴.

¹³² CARTAS JESUÍTICAS I. *Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560)*. Fac Simile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 79

¹³³ Todos os grifos nesta citação são meus.

¹³⁴ *CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, coordenadas e anotadas por J. Lúcio D’Azevedo*. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, pp. 286-287 grifo nosso

O trecho inicial aborda as constantes disputas por mão de obra indígena que geraram conflitos em diversas regiões, nas quais muitas das vezes era afirmado que os padres mais queriam manter os indígenas sob suas tutelas para escravizá-los, do que para a afirmada salvação que pregavam. Devido a isso, Vieira já empregava sua retórica para legitimar que a missão não tinha interesses nesses braços para o trabalho, mas sim na salvação deles. Complementa ainda que no período destacado na citação a atuação deles era pautada em falar com os indígenas no confessionário, quando solicitado pelos indígenas por suas próprias consciências, de forma que teriam satisfação em fazer a confissão. Essa parte é significativa para a leitura que fazemos aqui, porque a menção de que a ação no confessionário era feita por vontade da consciência dos indígenas é algo que foi construído pelos próprios padres a partir da missão. Além disso, existe ali a satisfação de fazê-lo pela prática da missionária e a satisfação que fazia parte do ritual da confissão em que o penitente expia os pecados. Por isso, concentramo-nos na forma como Vieira descreveu o trecho, que ajuda a refletir como foi introduzida a confissão, quais mecanismos foram usados para ensiná-la, e, por fim, chegar a alguma compreensão de como introduziram aos indígenas o que era pecado.

No entanto, antes de nos aprofundarmos especificamente nessa discussão, veremos como foi o processo de constituição da missão nos aldeamentos. Para tanto, recorreremos ao autor Luiz Felipe Baeta Neves que, ao estudar a vida e obra de Antônio Vieira, a descreveu as ações do padre na missão.

O primeiro legislador, que organizou o regime delas (Aldeias) foi Padre Antônio Vieira. e em tão boa hora e com tanto acerto e conhecimento do espírito da Companhia e do ambiente local, que se constituiu, depois de algumas tentativas frustradas para alterar a lei definitiva durante a permanência dos Jesuítas na Amazônia. Vieira representa para a missão do Maranhão e Grão-Pará o que o visitador Cristovão de Gouveia foi para a Província do Brasil¹³⁵.

Essa citação nos ajuda a perceber a importância dos legisladores nas missões e como as ordens pensadas por eles trouxeram impactos de longa duração na atuação missionária, cada um a seu tempo. Além disso, permite refletir sobre as diferenças entre as ações no interior do território e as experiências dos colonos que se estabeleceram ao longo da costa do Atlântico. Assim, adentramos nos temas que constituem as preocupações dos visitantes nas missões, enumerando as seguintes áreas: religiosa, espiritual, catequética, escolar, social, econômica, sacramental, hospitalar, linguística e civil. Dentre elas, direcionamos o olhar para o tópico “Do

¹³⁵ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. – Rio de Janeiro, Topbooks, 1997. p. 137.

que pertence à cura espiritual das almas”, no qual localizamos a preocupação com os ritos e sacramentos a serem realizados nos aldeamentos.

Neste tópico, Antônio Vieira deu instruções para que nesses ritos se seguisse a mesma lógica da “Roma seiscentista”. Porém, como nos diz Baetas Neves, a partir de sua análise das ações do padre: “(...) se abre a porta do pragmatismo inaciano e se aventa a possibilidade de alterações, em ‘caso de necessidade’, de alguns sacramentos”¹³⁶. É nesse ponto que buscamos o elemento central da nossa problemática que permite refletir sobre a atuação dos padres e os interesses que moldaram as ações de “conversão dos gentios”.

Vieira, como homem, português e clérigo de grande renome, ainda que muito versado sobre as Missões, acreditava que para o processo de conversão bastava repetir a lógica europeia e consolidar a ação da Igreja naquela região. No entanto, ele observou que a dinâmica colonial adquiriu uma forma distinta. Essas mudanças ocorreram à medida que as missões avançaram e o conhecimento sobre as especificidades das populações indígenas era aprofundado, pontuamos. Nesse sentido, nos parece que: a necessidade de comunicação foi um dos desafios para aqueles religiosos. Assim sendo, definiram o modo como os sacramentos deveriam ser ensinados, considerando as formas de adaptação que deveriam sofrer em razão das especificidades nas missões.

A questão da comunicação, continuou a marcar a narrativa das missões dos regulares. A preocupação dos padres com o sacramento da confissão demonstra como a relação com a conversão e o ensino da fé cristã não se realizava de forma fácil ou apenas com uma ordem registrada pela legislação escrita, conforme os missionários desejavam ou imaginavam que poderia ser feito¹³⁷. Isso está expresso no relato de Vieira: “(...) ‘O padre que tiver à sua conta alguma povoação ou povoações de índios, fará todos os anos uma lista de todos aqueles que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar’”. A esse respeito, Baeta Neves destaca os termos “todos” e “nenhum” que na retórica de Vieira foi usado para que percebamos no trecho que a escrita não foi impensada. Nesse caso, a ideia era transmitir entre os regulares o objetivo de sua missão, abrangendo “todos” os novos convertidos e que “nenhum” estivesse fora do alcance do que propõe a missão.

No relato, já se demonstra que nem todos os indígenas eram capazes de se confessar. Essa falta de capacidade está relacionada à questão do idioma, sendo um dos obstáculos para a

¹³⁶ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p. 159.

¹³⁷ Para saber mais sobre como se desenvolveu o ensino jesuítico na Amazônia colonial, ver artigo de: CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial*. Em Aberto, Brasília, v. 21, n. 78, dez. 2007.

correta coleta dos pecados por meio da confissão. É nesse ponto que o padre Antônio Vieira começou a definir as ideias de flexibilização e adaptações às necessidades das tarefas missionárias. Apesar da preocupação sobre como alcançar os indígenas e fazê-los compreender a fé, a conversão ainda parte de uma perspectiva eurocêntrica, justificando o uso da doutrina ensinada no Reino como modelo aplicado na colônia. Tal ideia foi sendo mudada ao longo do tempo de convívio dos padres com os indígenas e vamos continuar apresentando esses aspectos que reforçam nosso argumento.

Além disso, ao elaborar o regulamento das Missões e já entendendo a importância da adaptação para o processo de conversão de populações em diversos lugares do Ultramar, Vieira não abriu mão de redigir e orientar de acordo com o que a Igreja ditava. Dessa forma, podemos observar na continuidade das ações missionárias as tentativas de manutenção da lógica cristã europeia, as quais são verificadas na tradução dos manuais que fornecem a orientação para o ensino da fé às populações indígenas. Em outros termos, levamos em consideração a estrutura textual, que permite comparar o estilo dos manuais confeccionados no reino e o estilo usado no ultramar. Posto isso, utilizaremos mais adiante na análise o manual do jesuíta Marcos Jorge de 1655¹³⁸ e alguns trabalhos que traduziram partes do “Catecismo Brasílico” de 1686¹³⁹, de Antônio de Araujo¹⁴⁰.

De antemão, podemos relacionar o uso adaptado da “doutrina para meninos” de Marcos Jorge com o perfil de instrução jesuítica, e como depois esse conteúdo também se mostrou na obra de Antônio Araujo. Isso nos permitiu avaliar a proximidade dos assuntos que os padres usaram em suas edições impressas e como neles foi organizada a forma de ensino da confissão¹⁴¹. A conclusão foi que o modelo de doutrina tomado nos aldeamentos indígenas foi

¹³⁸ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora.* - [E]m Lisboa : Officina Craesbeeckiana, 165[5].

¹³⁹ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasílico da Doutrina Christã, com o ceremonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia.* Lisboa: Na offi cina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686. Ver ainda o estudo sobre esse catecismo com: MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686.* TELLUS, ano 11, n.29, p.261-272, jan./jun. 2011.

¹⁴⁰ Sobre a questão da autoria desses impressos, Marcelo Rodrigues afirmou que os catecismos produzidos por religiosos da Companhia de Jesus seguiram um padrão derivado do catecismo português elaborado pelo padre Marcos Jorge e, posteriormente, revisado por seu confrade, o padre Inácio Martins. O “Compendio da Doutrina na Língua Portuguesa & Brasílica” segue esse mesmo modelo. RODRIGUES, Marcelo Barge. *Aporomomboé ucár çupe (Faço com que seja mestre, e ensine a gente): missionários jesuítas e os usos da Língua Geral na Amazônia portuguesa (1622-1693).* Dissertação de Mestrado: UFPA, 2021. pp.130-131.

¹⁴¹ Destacamos que a diferença de 31 anos entre um manual e outro não interfere na análise. Isso ocorre porque a maioria dessas impressões necessitava de permissões reais e ainda passava por um Índice inquisitorial para poder circular. Dessa forma, essas obras ficam “disponíveis” por um longo período, servindo inclusive como base para outras produções da mesma natureza.

o ensino para crianças, e por meio dele vamos perceber como se davam as adaptações mencionadas. No século XVII, essas ideias perduraram e se concretizaram na Visita de Vieira, por meio das ordens estabelecidas para alcançar a conversão dos indígenas. A visão do padre, assim como seus escritos que também orientavam a missão, acabaram por fazer com que a maioria dos padres missionários se tornassem adicionalmente professores. Esse aspecto foi respaldado pelo grande impacto dos "métodos de ensino" dos jesuítas.

Na Europa, com a fundação dos colégios jesuítas e a criação de modelos semelhantes no Brasil deu força a adoção de métodos de ensino nas novas missões, sendo seguido pelos missionários em diversas partes do mundo¹⁴². Assim, é possível ver na colônia o ensino muito baseado na repetição como parte da doutrina nos aldeamentos, por mais que o conteúdo não pudesse ser compreendido de todo. Sobre isso, podemos até conectar com o *Ratio Studiorum*, que era um dos métodos de estudo mais avançados na época. Sobre esse ponto, destacamos a citação de Marcelo Barge Rodrigues, que diz o seguinte:

[...] Em se tratando do modelo pedagógico adotado pelos inicianos, adentramos no assunto da elaboração e utilização do *Ratio Studiorum*, um modelo que serviu como ferramenta de aprendizado dos mais diversos assuntos dentro da Companhia de Jesus. Salientamos a presença significativa de vários estágios de aprendizado no que diz respeito às questões linguísticas, principalmente no estudo do latim. Ainda tratando da pedagogia jesuítica, a partir do *Ratio Studiorum* constatamos que o modelo de ensino estava baseado em dois pontos centrais: o exercício e a revisão. Esse elemento faz referência, mais uma vez, ao constante processo de atualização dos conhecimentos adquiridos pelos missionários da Companhia de Jesus¹⁴³.

Podemos ver que a forma de aprender dos jesuítas influenciou a forma deles de ensinar, algo que na prática das missões também teve seus reflexos. Para além disso, o que os movia estava pautado na necessidade de introduzir a fé. O caminho escolhido foi traduzi-la e padronizá-la para tornar acessível a língua do “gentio”, modelo que foi continuado por Vieira e até antes dele era praticado¹⁴⁴. Assim, sobre a “Primeira Parte, que pertence à observância

¹⁴² CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Cristianismo e Civilização. *Educação Jesuítica na Amazônia Portuguesa*. In: Origens da Educação Escolar No Brasil Colonial, Vol. IV. EDUEM, Maringá, 2015, pp. 131-132.

¹⁴³ RODRIGUES, Marcelo Barge. *Aporomomboé ucár çupe (Faço com que seja mestre, e ensine a gente): missionários jesuítas e os usos da Língua Geral na Amazônia portuguesa (1622-1693)*. Dissertação de Mestrado: UFPA, 2021. p. 18

¹⁴⁴ Alguns trabalhos que tratam do tema sobre a adaptação de idioma feita pelos jesuítas: Mota, J. F. da. (2020). A gramática da língua geral do Brasil, de 1750, e suas relações com o vocabulário da língua brasileira de 1751, analisadas pelos “graos de parentesco”. *Afluentes*: Revista de Letras e Linguística, v.5, n.16, p. 128-155. Recuperado de <https://cajapio.ufma.br/index.php/afluentes/article/view/14168>. BARROS, Maria Cândida D. M. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. Notas de pesquisa, Academia-Edu. julho 2001. MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuítas tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e Jose Vidigal (1740)*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas. Dourados/MS Brasil. 2010.

religiosa” do documento produzido por Antônio Vieira, temos um trecho que nos ajudou a entender como os padres se instruíram e desenvolveram seu modo de proceder na missão:

(...) Um das coisas que muito se deve e pode rezar nessa missão, é a lição dos livros espirituais¹⁴⁵, ocupando neste santo exercício o tempo, tão desocupado e quieto, em que navegamos pelos rios, pois são viagens tão frequentes. A este fim haverá em todas as Residências bastantes livros espirituais, os quais se poderão também trocar de uma parte para outra, enquanto não houver tanta cópia para todas¹⁴⁶.

Esses “livros espirituais” citados no trecho destacado, podem ser os manuais de orientação que já tratamos ao longo do capítulo, que ajudavam esses sacerdotes na forma de proceder no seu trabalho de conversão. Como dito, esses impressos foram amplamente disseminados na Europa. Inclusive, foram redigidos por jesuítas e algumas cópias possivelmente alcançaram os mais longínquos lugares das missões, servindo de material de estudo para os padres refletirem como proceder nos seus trabalhos de fé.

Sobre as orientações para os próprios padres se confessarem entre si, como parte das edificações espirituais nos seus encargos religiosos, no ponto 6 sobre “Residências nas Aldeias”, Vieira falou sobre a confissão no seguintes termos:

Suposta a distância das Residências, em que não é possível frequentarem os sacerdotes a confissão no termo da regra, se confessarão todas as vezes que pelo distrito ou perto dele passar algum sacerdote nosso; e quando faltar essa comodidade, se virão confessar com o sacerdote da Residência mais vizinha, de sorte que ao menos não passe nenhum mês que se não confessem (...) ¹⁴⁷.

O tópico era sobre residências, mas Vieira iniciou tratando da confissão, destacou a questão das distâncias que esses religiosos mantinham entre si, e como isso influenciava na regra da confissão. Assim, instruiu sobre como agir para confessar e os regulares não ficarem nenhum mês sem se confessar, entendendo as dinâmicas que faziam parte da vida na Amazônia. Isso nos ajuda a pensar em como a regra sobre a confissão era um item importante e conectado a demandas físicas e estruturais da atuação missionária. Isso tem reflexos ainda na forma como

¹⁴⁵ Grifo nosso.

¹⁴⁶ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. pp.387-388.

¹⁴⁷ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.388.

a coleta da confissão passou a ser pensada e feita entre os novos catecúmenos dos aldeamentos e posteriormente nos ajuda a ver como foi a prática com a criação de bispados.

Sobre esse ponto podemos já destacar a: “Segunda parte. Do que pertence a cura espiritual das almas” da Visita de Vieira, o ponto 14, no início das instruções do padre já se encontrava na “Doutrina da manhã” o seguinte:

Todos os dias da semana, acabada a oração se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da santa Madre Igreja; e os sacramentos, ato de contrição e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé¹⁴⁸.

Destacamos, desde já, que essa estrutura indicada por Vieira era muito semelhante aos manuais do Reino, como o do Padre Marcus Jorge e do próprio Antônio Araujo¹⁴⁹. Vieira tenta manter o que achou essencial para instruir, ao mesmo tempo que leva em consideração as adversidades da comunicação na Amazônia. Mas não só isso, a questão da repetição da doutrina todos os dias da semana, antes dos trabalhos diários, assim como a ênfase nas orações em voz alta, já permitiam a apreensão do seu conteúdo de alguma forma.

Essa repetição já era a marca registrada desses religiosos, como já mencionado, mas podemos ver que, em meio a todas as referências de Vieira, a confissão estava acompanhada pela a contrição, inclusive ela vem primeiro, e depois seguem-se os diálogos como parte do que será ensinado. Essa ordem do conteúdo organizado pelo padre faz parte do mecanismo que os jesuítas construíram para conseguir ensinar a catequese. Deste modo, as orações e Mandamentos vem primeiro, pois elas estavam em uma dimensão do apenas “conhecer, repetir e obedecer”, sem necessidade de reflexão por parte dos catecúmenos. Mas, quando se chegava aos sacramentos, ato de contrição e confissão, há uma complexidade maior para compreensão permeada pela subjetividade, além da questão do nível de entendimento do que representavam. Tudo isso, exigia um exercício maior por parte do padre para se fazer entender, bem como, dimensionar se aquilo que foi ensinado, era compreensível para os indígenas.

¹⁴⁸ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.391. (Grifo nosso).

¹⁴⁹ Sobre a organização desses catecismos, a partir dos índices que geralmente se encontram no final dos impressos, pode-se verificar como foram pensados os seus conteúdos internos. Dessa maneira, temos uma prévia para avaliar o modo como o autor orientou o que foi descrito na obra e, assim, avaliamos em contraponto ao que Vieira citou em tópicos na sua Visita ao Maranhão e Grão-Pará.

Outro aspecto citado por Vieira que vale atenção está no item 15 “Escola”, que ajuda a complementar nossa discussão, apresentando-nos como o processo de aprendizado era exercitado e compartilhado nos aldeamentos:

Acabada esta doutrina irão, podendo ser, todo os nossos para a Escola, que estará da nossa portaria para dentro; aonde os mais hábeis, se ensinarão a ler e escrever¹⁵⁰, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger instrumentos para beneficiar os ofícios divinos; e quanto menos, se ensinará a todos a doutrina cristã, e em caso que o não possa fazer o padre, ou será sem companheiros, que sempre é o que mais convém, ou fará algum moço dos mais práticas na doutrina, e bem acostumado¹⁵¹.

Aqui, abre-se espaço para pensar no aprendizado desses “mais hábeis” que podiam ensinar a ler e escrever, função e encargo destinado ao padre, mas que em caso de ausência de religioso para a função, um “moço mais acostumado” poderia instruir. Esse fato, citado como se fosse algo comum, demonstra como possivelmente poderia funcionar o aprendizado, no qual as próprias pessoas do aldeamento se apropriaram dos conhecimentos e compartilhavam entre os menos “hábeis”.

É possível que esses “mais hábeis” sejam os “senhores da fala”, já mencionados anteriormente, instruídos pelos padres para ensinarem nos aldeamentos, demonstrando como essas figuras ganharam novas representações no processo de colonização. Esse processo pode ser lido como permanência dos usos que as populações indígenas faziam dos instrumentos e aprendizados do colonizador para sua sobrevivência. Ademais, essa estratégia era usada pelos padres para consolidar seus objetivos de conversão desses povos, mas também ajuda a verificar o que foi absorvido e apreendido, para que, posteriormente, a compreensão dos sacramentos e outros elementos da prática religiosa pudessem ser cobrados dessas pessoas¹⁵².

Esse aspecto é importante para nós, porque é o que permite entender como os sentidos dessa conversão foram introduzidos para essas pessoas, assim como, os próprios sacramentos. Sobre isso, afirmamos que há um processo de apropriação desses sentidos da conversão, que o historiador Almir Diniz Jr. chamou de forma mais específica de “Conversão de sentidos”

¹⁵⁰ Todos grifos na citação são nossos.

¹⁵¹ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.391.

¹⁵² Aqui compartilhamos das ideias de Michel de Certeau com a dimensão das práticas como usos especiais da cultura, contendo reinterpretações de modelos importantes a partir de apropriações. Assim, conectamos com a ideia de que os indígenas se apropriaram das imposições culturais através de formas inusitadas dos seus. Ver: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 17 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alvez. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

implementados pelos indígenas. Sobre esse ponto achamos importante destacar essa compreensão, pois dá respaldo ao que estamos discutindo:

(...) A conexão de sentidos, conforme compreendo, não é somente troca semântica no território da linguagem oral ou escrita; é troca de signos que transbordam os limites desse tipo de comunicação. No cotidiano das vivências, os gestos se entrecruzam e travaram diálogos que não poderiam acontecer num simples processo de tradução. As metáforas se atravessaram, trocaram sinais de significação e produziram uma ponte que somente os iniciados puderam atravessar. Eles foram os iniciados nos códigos mais profundos dos gestos, da expressão dos olhos, da leitura e da interpretação dos sentimentos¹⁵³.

Assim, podemos perceber o quão profundo foi o processo de inserção dessa lógica, o quanto tempo ela levou para ser maturada e chegar a alguma consolidação, ainda que não da forma esperada pelos padres. Mas que alcançou sentidos nas vivências da colônia.

Dito isso, seguimos para a forma como a confissão, exercício de “desencargo da consciência” passou a ser usado e o que os padres entendiam como “abertura interior dela” no que conseguiam perceber da compreensão dos indígenas. Não é repetitivo dizer que nesse processo de aprendizagem e percepções dos padres no que conseguiam captar na relação com os indígenas, que a necessidade de mediadores, “senhores da fala”, foi sendo ampliada aliado ao uso da “língua geral”. Porém, esse falante, tradutor da língua que passou a ser popularmente usada nos aldeamentos, não era ainda tão facilmente encontrado, ou ensinado, em todos os aldeamentos, de modo que as táticas e outras estratégias foram sendo utilizadas pelos padres. Sobre esse ponto, Vieira também demonstrou essa preocupação no ponto 28 “Catecismo de línguas não tupis”:

O padre que os tiver à sua conta procurará com todo o cuidado fazer catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a salvação, e dêste usarão nos casos de necessidade, e por êle os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito catecismo, será meio muito acomodado o misturar os tais índios com os da Língua Geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrarão as Imagens e Cruzes, e os farão assistir aos ofícios divinos, e administração dos sacramentos e as mais ações dos cristãos, para que possam em caso de necessidade inculcar-lhes por acenos, pois não há meio de receberem a fé pelos ouvidos de modo menos *sub condicione* nenhum morra sem batismo¹⁵⁴.

¹⁵³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos e a domesticação do cristianismo*. In: Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. Curitiba, 2016. p. 57

¹⁵⁴ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In: NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.394.

O “catecismo breve” indicado na citação, provavelmente se trata do modelo que, posteriormente, foi produzido pelo padre Felipe Bettendorf, na forma bilíngue¹⁵⁵. Seguido dessa afirmação, orientadas as adaptações a fazer, ainda assim era necessário o intérprete para a compreensão do que era ensinado, principalmente, no caso dos povos que não falavam o tupi. Daí vemos a estratégia posta, de misturar esses indígenas - que muitas vezes podendo ser até de nações inimigas - com o objetivo de juntá-los para que aprendessem a comunicar-se entre si. Além, é claro, do uso de símbolos e imagens como parte dos fundamentos da doutrina, seguidos de todos os ofícios e administração de sacramentos. Ademais, é significativo o trecho final descrito onde indica que chegavam a usar gestos, acenos, porque não compreendiam as palavras naquele primeiro momento. De forma mais prática, utilizavam o batismo¹⁵⁶, como ato que podia ser realizado para a salvação, mesmo que a certeza da compreensão a respeito da fé não pudesse ser confirmada. O ato da imersão por água poderia resguardar a salvação e contabilizava como “alma salva”, introduzida na vida cristã e no mundo colonizado.

O sentido do ouvir e compreender, era o caminho comum utilizado pelos padres para promover a conversão, logo que eram formados para missão. Contudo, as realidades distintas, com povos diferentes, demandaram novas formas de desenvolver seus trabalhos. Isso marca a atuação jesuítica, assim como o uso da língua geral para disciplinar e controlar essas populações que buscavam converter. Não é irrelevante, mais uma vez, destacar os intérpretes nesse processo, observando como se dava a atuação dessas pessoas, que se tornaram importantes na missão, agindo como mediadores ou “senhores da fala” e atuantes inclusive na ausência dos padres. Isso pode ser observado também nas instruções do Padre Antônio Vieira, especificamente no item 29 “Catequistas”:

E para que não suceda, na ausência dos padres, morrer alguma criança ou adulto sem batismo um dos pontos de doutrina que se faz a todos será ensinar a forma e modo de batizar, havendo em todas as Aldeias alguns índios mais antigos e prático que tenham estes cuidado, e porque eles não saberão como é necessário preparar os adultos, convenientemente, que a todos os que não forem batizados tenham os padres

¹⁵⁵ Este faz parte da nossa análise mais a frente no texto.

¹⁵⁶ De acordo com as Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707: “O batismo é o primeiro de todos os sacramentos e a porta por onde se entra na Igreja Católica, e se faz, o que o recebe, capaz dos mais sacramentos, sem o qual nenhum dos mais fará nele o seu efeito. Consiste este sacramento na externa ablução do corpo feita com água natural e com as palavras que Cristo Nosso Senhor instituiu por sua forma. (...) O ministro é o pároco, a quem de ofício compete batizar a seus fregueses. Porém, em caso de necessidade, qualquer pessoa, ainda que seja mulher, ou infiel, pode validamente administrar este sacramento, contanto que não falte algumas das coisas essenciais, e tenham intenção de fazer o que faz a Igreja Católica”. *Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia/ Sebastião Monetário da Vide*; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Orgs.). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.138. Como visto há a instituição do sacramento, mas sua prática também passou a ser permeada de exceções de acordo com a necessidade, sendo essa a Constituição instituída já no início do século XVIII.

preparados, quanto for possível, e com as vontades dispostas para receberem o batismo¹⁵⁷.

Assim, vemos como os próprios indígenas foram introduzidos no conhecimento e doutrina, que já estavam sendo utilizados para conversão de novas pessoas na ausência dos padres. Como vimos no capítulo anterior, os “senhores da fala” eram essas pessoas que acabavam assumindo responsabilidades de mediar, para as quais até funções e encargos eram dados, que os tornavam representativos nessa nova realidade social no contato com os padres. Nesse caso, não apenas com o ato de benzer, mas aplicando um dos sacramentos que, de forma prática, era apreendido: o batismo. A partir da relação que se constitui com a presença e mediação dessas pessoas, vemos o batismo como prática mais acessível à sua salvação e, por outro lado, a confissão entendida como mais complexa, porém necessária e continuamente instrumentalizada pelos padres para consolidar a fé entre os indígenas.

Considerando a complexidade do processo de conversão, retomamos a análise de como a confissão era pensada pelos padres. Temos a fala do Padre José de Anchieta, em atuação no Brasil, que tratou de demonstrar como a confissão foi feita entre os regulares. Nos registros dos missionários do ano 1584, “Colegio da Baía”, há uma contabilidade dos sacramentos que eram realizados pelos padres, enumerados da seguinte forma: “As confissões que neste ano computamos nestas aldeias atingem 1287: as comunhões¹⁵⁸ a 1.000, finalmente os batismos a

¹⁵⁷ “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.394.

¹⁵⁸ Sobre o sacramento da comunhão temos a seguinte definição de acordo com Arcebispado da Bahia: “É o santíssimo e augustíssimo sacramento da eucaristia na ordem o terceiro dos sacramentos, mas nas excelências o primeiro, e na perfeição o último. (...) Instituiu Cristo Senhor Nosso este soberano sacramento na véspera de sua paixão sagrada, depois da última ceia legal, para que fosse um memorial perene da mesma paixão, penho da glória que esperamos, e espiritual alimento de nossas almas.” *Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia/ Sebastião Monetário da Vide*; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Orgs.). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.138. pp.162-163. Assim, foi definido como o deveria ser consagrado o pão e vinho, como corpo e sangue de Cristo dado aos apóstolos, para celebrar e rememorar sua vida na terra e a despedida dele.

114”¹⁵⁹. Adiante, na carta, o padre complementa: “Nestas missões os nossos tinham batizado 190. Uniram em legítimo matrimônio¹⁶⁰ 166, purificaram pela confissão a 5.307¹⁶¹”.

É claro que, nesse momento da missão no Brasil, contabilizar era importante para o padre demonstrar, em quantidade, o resultado do trabalho missionário. Porém, não deixa de ser significativo como o sacramento da confissão tem valores mais altos nessa contabilidade jesuítica, mesmo com as dificuldades de comunicação do período, e considerando as transformações conciliares daquele contexto. Ainda que não tenhamos números exatos da população da época, muito menos a quantidade de quantos eram brancos, indígenas ou negros, constatar que, do valor total indicado a maior parte se devia ao sacramento da confissão torna a referência relevante.

Portanto, a preocupação com a confissão estava exposta pelos padres nesses números através dos quais eles buscavam a todo custo demonstrar os sucessos da catequese. Mesmo que a segurança desta contagem esteja restrita aos jesuítas, ela demonstra o crescimento e o sucesso da sua ação. Outro aspecto importante desses registros dos regulares é que indicam como viam os principais sacramentos que introduziram a partir da sua atuação missionária: confissão, comunhão, batismo e matrimônio¹⁶². Afinal, esses eram os sacramentos que consolidavam, na prática, o processo de conversão. O próprio Antônio Vieira em “Rito na administração dos sacramentos”¹⁶³ enfatizou que todos deveriam guardar o modelo de ritual romano reformado, e só em caso de necessidade deixassem algumas cerimônias conforme a rubrica do mesmo

¹⁵⁹ Cartas Jesuíticas III. *CARTAS, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A, 1933, p. 400

¹⁶⁰ Sobre o sacramento do matrimônio nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, diz o seguinte: “O último sacramento dos sete instituídos por Cristo Nosso Senhor é o do matrimônio. E, sendo ao princípio um contrato com vínculo perpétuo e indissolúvel, pelo qual o homem e a mulher se entregam um ao outro, o mesmo Cristo Senhor Nosso o levantou com a excelência do sacramento, significando a união que há entre o mesmo Senhor e a sua Igreja, por cuja razão confere graça aos que dignamente o recebem.” *Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia/ Sebastião Monetário da Vide*; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Orgs.). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.239.

¹⁶¹ Cartas Jesuíticas III. *CARTAS, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A, 1933, p. 402

¹⁶² Como visto, o batismo, comunhão e matrimônio fazem parte dos 7 sacramentos instituídos pela Igreja Católica, mas não são objeto de nossa análise. Contudo já existem alguns estudos que os estudam e problematizam de forma mais específica: ALMEIDA, Ângela Mendes de. Sexualidade e casamento na colonização portuguesa no Brasil. *Análise Social*, vol. XXII, 1983. VAINFAS, Ronaldo. Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão. São Paulo: Editora Ática, 1986. FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Variações Discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-RS, 2007. SEMEÃO, Lucas de Almeida. *Visões sobre o batismo no Brasil Colonial (séculos XVI e XVII)*. XXV Encontro Estadual de História da ANPUH-SP: História, desigualdades e diferenças, 2020. Cf. <https://www.encontro2020.sp.anpuh.org/anais/trabalhos/trabalhosaprovados>

¹⁶³ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.393.

ritual. Desta maneira, mais uma vez a regra estava dada pela Igreja, porém permeada de exceções.

Todo esse processo permitiu ver como os confessionários foram um modelo importante no processo de consolidação do modelo de catequese e ensino para a confissão. Porém, o que foi pensado na Europa sofreu adaptações e o que vimos na colônia é o direcionamento de atenção para grupos em que os padres conseguissem obter melhores resultados no processo de doutrinação.

Capítulo 3

Manuais e métodos de adaptação da catequese na Amazônia Colonial, século XVII

3.1 “Indígenas como crianças” - das diferentes visões históricas ao olhar para as “crianças”¹⁶⁴ indígenas

Um dos expoentes da historiografia brasileira que apresentou as distintas representações que o colonizador europeu teve sobre a "terra brasilis" e seus habitantes foi Sérgio Buarque de Holanda. Em sua publicação dos anos 50, “Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil”, que até hoje traz discussões importantíssimas sobre a colonização, temos apontamentos específicos sobre como os padres observaram e escreveram sobre as populações indígenas¹⁶⁵.

Sérgio Buarque de Holanda nos ajuda a relacionar a percepção dos religiosos sobre os indígenas e contribui para fundamentar o uso de "Manuais para orientação de crianças" na conversão das populações indígenas, dando ensejo à percepção que muda ao longo do processo de atuação dos clérigos no contato com essas pessoas. O autor demonstra, ainda, que os missionários perceberam que a relação com os habitantes da colônia era muito mais complexa do que imaginavam.

Ao estudar esse assunto em "Visão do Paraíso", Sérgio Buarque de Holanda afirmou que o primeiro olhar que lançaram sobre os indígenas era voltado para uma percepção de que essas pessoas estavam em uma espécie de “Jardim do Éden”. Ideia complementada com a perspectiva de pureza do lugar, estendida às pessoas que ali habitavam, por isso, não se preocupavam com vestimentas, mantendo uma inocência que os aproximava de crianças.

A ideia disseminada era que os primeiros europeus que chegaram às novas terras, a viam como paraíso terrestre. Na verdade, descreviam-na a partir dessa ideia, já que nem todos poderiam conhecer o além-mar. Assim, a literatura sobre o "Novo Mundo" estava permeada de conteúdos que foram sendo fruto daquilo que se ouvia dizer, e tais relatos passaram a circular pela Europa. Com isso, a ideia do “Éden na Terra” voltou com força diante da beleza da Costa

¹⁶⁴ Aqui compartilhamos as ideias de Chambouleyron sobre o conceito de infância que: “(...) estava sendo descoberta nesse momento no Velho Mundo, resultado da transformação de novas formas de afetividade e a própria ‘afirmação do sentimento da infância’, na qual Igreja e Estado tiveram um papel fundamental. Neste sentido, foi também esse movimento que fez a Companhia escolher as crianças indígenas como o ‘papel branco’, a cera virgem, em que tanto se desejava escrever; e inscrever-se”. CHAMBOULEYRON, Rafael. *Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999. Outros estudos relevantes sobre crianças na colônia: BORGES, Felipe Augusto Fernandes; BORGES, Elenice Alves Dias. *Jesuítas e crianças no Brasil: um panorama das produções historiográficas*. Comunicações Piracicaba, v. 29, n. 2. 2022. CHAVES, Antonio Marcos. *Os significados das crianças indígenas brasileiras*. Rev. Bras. Cres. e Desenv. Hum., S. Paulo 10 (1), 2000.

¹⁶⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Atlântica explorada pelos portugueses. Em suma, os indígenas eram vistos como Adão e Eva antes de terem caído no pecado, mantendo a pureza de suas existências seminuas.

Essa inocência pode ser conectada com a forma como os missionários trataram de converter esse povo. Os indígenas eram vistos de forma múltipla, inclusive servindo de inspiração para a fértil produção de literatura europeia, na qual eram "edenizados". Posteriormente, essa leitura também caminha para a demonização. Destacamos a partir da análise de Sérgio Buarque de Holanda o olhar voltado para a ideia de "infância", inocência e pureza em um primeiro momento, e como esse olhar pode ter aberto margem para explicar o motivo do uso dos confessionários do Reino produzido para crianças e, depois, adaptados para as missões nas colônias.

Em sua tese, Holanda utilizou inclusive um trecho Bíblico que o ajudou refletir sobre como os padres iniciaram suas relações com o que ouviam falar sobre o "Novo Mundo". Trata-se de uma história retirada do livro do Gênesis:

O estado de perfeita inocência em que tinham sido criados é manifesto quando se considera a cautela guardada por Adão e Eva, quando sentiram sua nudez, de se esconderem da presença de Deus entre o arvoredo. Com o primeiro pecado também se tinham aberto pela primeira vez seus olhos, pois, como fora dito pela serpente, daquele fruto lhes viria o conhecimento do bem e do mal. E sua mesma esquivaça patenteará ao Senhor o erro que provocara: "Quem te mostrou que estava nu? Comeste da árvore que ordenei que não comesses?"¹⁶⁶

Esse trecho estabelece a diretriz, através da qual, muitos padres observaram e descreveram sobre as populações indígenas. Nela, são enfatizados o estado de inocência relacionado à nudez dos povos indígenas. Essa inocência era perdida quando eles não seguiam o que ditava a conversão. Estes elementos, que facilmente alimentaram e fortaleceram a leitura dos religiosos sobre essas populações e seus conteúdos, foram amplamente disseminados na Europa. Holanda fez extensivo levantamento desses textos, e consegue descrevê-los com maestria, além disso destaca o que significou essa representação da infância nas novas terras exploradas:

[...] Assim como para a criança o mundo se mede segundo as próprias vontades e caprichos, o mesmo ocorre com a infância do mundo. Aquela condição de plena bem-aventurança, tal como a viram e cantaram os poetas, representaria a projeção, sobre um plano cósmico, da vida da infância tal como a podem ver os adultos, isto é uma infância idealizada pela distância: assim, era natural que a situassem no passado. E representa, além disso o reverso necessário, e em certo sentido compensatório, das misérias do presente¹⁶⁷.

¹⁶⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 228

¹⁶⁷ Idem. p. 229

Assim, o autor discute a construção desse olhar e, ao mesmo tempo, seu distanciamento em relação às experiências de quem efetivamente vivia naquelas novas terras. A percepção da infância nascida no contato dos europeus com os habitantes do Novo Mundo, pode ter alimentado a mudança de sua percepção ao longo da modernidade. O caráter inicial dessa visão, a que tudo indica, ainda vincula-se a um suposto passado idílico pautado pela gênese nos escritos bíblicos. Provavelmente essas ideias e pensamentos tiveram amplo alcance e podem ter influenciado as práticas dos padres que atuaram nas primeiras missões do Brasil. Assim como será possível verificar posteriormente, parte dessas ideias influenciando as futuras missões do Estado do Maranhão e Pará.

Acreditamos que o horizonte de percepção desses missionários não estava vinculado totalmente às experiências que adquiriram junto a essas populações no dia a dia da Missão. Do contrário, seu horizonte de percepção parecia estar mais ligado aos conhecimentos que traziam da sua formação da Europa. O que não deixa de ser um sintoma dos homens de seu tempo, presos às suas próprias visões de mundo e impondo-as aos indígenas.

Sobre essa percepção destaca Buarque de Holanda:

[...] Se de um lado os colonos não tinham naturalmente maior empenho em engrandecer os naturais da terra, alvo de sua cobiça de escravistas ou fonte de constantes inquietações, mal se pode dizer que se mostrariam solícitos em exaltá-los os próprios missionários jesuítas com todo o zelo que puseram em defendê-los. Desses missionários, chegou a escrever com certa justeza um crítico moderno que “sua atitude se baseava no realismo, não no idealismo. Nunca exaltaram o índio até o grau em que fez Las Casas. Assumiram uma atitude paternal, de quem não só vê as virtudes, mas ainda os defeitos dos filhos, e sente disposto a defendê-lo, a educá-lo, se preciso, a castigá-lo”¹⁶⁸.

Considerando as ideias do autor, o idealismo da pureza inicial foi sendo substituído por outro medo de percepção. Esse também para efeito da leitura da experiência do contato e também ligado a uma apreensão enraizada nos pressupostos patriarcais e paternalistas da Bíblia. Com um novo olhar, que se conforma na lógica paternal, essa perspectiva é amplamente difundida, pois tem suas raízes na própria Igreja, com a figura do Deus Pai, haja visto que naquele momento passou a fundamentar a ação de conversão das populações do Novo Mundo.

Os padres, em diversos momentos, descrevem a si mesmos como “pais” e fundamentam seus ensinamentos e correções oriundos deste título nas missões, aspecto que também aparece na Europa quando elaboravam sermões. Deste modo, ao longo de sua atuação nas colônias, os missionários buscavam se posicionar como representantes paternos, conectados ainda com a

¹⁶⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 435. Grifo nosso.

lógica pastoral fundamentada na Bíblia, que afirmava que os pastores devem cuidar de suas ovelhas. O novo rebanho a ser cuidado eram os povos indígenas da colônia.

Essa relação é tão representativa que permitiu perceber nas fontes que os jesuítas se veem dessa forma, escrevem dessa forma e reafirmam essa paternidade na pastoral de suas missões. O mais interessante, é que mesmo que essa leitura paternal se relacione com a atuação espiritual na evangelização, Antônio Vieira trata dela na administração temporal dos indígenas, que era o espaço físico da missão. Demonstrando como o espiritual e o temporal estavam unidos. O que pertencia ao mundo físico do trabalho missionário, se relacionava também com as ações pastorais de dimensão espiritual. Sobre isto destacamos esse trecho:

Da direção temporal, que sua Majestade nos encomenda na forma da lei, importa muito que procedamos paternalmente; e sem modos, que cheirem a império, não chamando nenhum caso nomes afrontosos aos índios, nem os castigando por nossas mão; o que se estende igualmente quando o direito do espiritual, mas o castigo que merecerem se lhes dará por meio dos Principais; e geralmente tudo o que houvermos de fazer *maxime in temporalibus*, se forem coisas de momento, convém que o não façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade¹⁶⁹.

A ideia da dimensão paterna no trabalho da Missão é reafirmada por Vieira no trecho acima. Nele, é importante notar que o jesuíta destaca o cuidado que se deve ter de evitar que os castigos sejam realizados pelos missionários. Ao contrário, deveriam ser praticados pelos próprios indígenas através de seu líder o Principal. A razão para isso era de se evitar que os missionários fossem vistos como representantes do poder, mas sim associados à imagem do pai celestial que cuida da salvação das almas de suas ovelhas. Por outro lado, essas ideias de Vieira demonstram a permanência de um “regime paternal” - na segunda metade do século XVII que, desde o século XVI, como visto, figura como um modo de percepção da ação missionária observada por Buarque de Holanda.

Sérgio Buarque descreveu ainda que os padres: "Assumiram uma atitude paternal, de quem não só vê as virtudes, mas também os defeitos dos filhos, e sentem-se dispostos a defendê-los, educá-los e, se necessário, castigá-los." Em outras palavras, são como pais, autorizados a fazer o que fizeram, e os registros históricos também comprovam que o fizeram, especialmente no que diz respeito ao castigo das populações indígenas. Sendo castigados pelos padres ou eles direcionando quem castigasse, o castigo era mecanismo temporal da atuação religiosa na constituição da doutrina espiritual. Afinal, o pai castiga para benefício do seu filho.

¹⁶⁹ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.397.

Pode-se somar a essa leitura paternalista que Holanda descreveu com a constituição do missionário-professor¹⁷⁰, descrita por Baêta Neves, que se explicitava no tratamento com as crianças indígenas:

E se os meninos sempre são o bem mais caro a conquistar, *A teoria da tábula rasa*, do vácuo cultural/moral/ do indígena, parece agora re-aparecer na imagem da criança como ponto privilegiado da promessa. A “inocência infantil” não é de ser vista como impossibilidade ou incapacidade congênitas de saber, de conhecer o Bem. Não, este frutificara em terreno virgem mas ao qual se atribui uma positiva valoração; é sempre fértil e propício à sementeira. Plantada a santa semente, se evita a gentildade, espécie de perdição cultural que atinge somente... os adultos indígenas não-cristianizados¹⁷¹.

Como visto no trecho, a percepção sobre as crianças ganhou formas e novamente foram descritas na literatura dos regulares como sementes “férteis” que possibilitariam “farta” sementeira. Deste modo, enfatizamos que, em alguma medida, os missionários mantêm a lógica de ensinar a doutrina cristã como no Reino, de forma a cultivar o melhor caminho para a conversão. Isso pode ser percebido a partir dos primeiros relatos dos padres, que veem os indígenas como crianças necessitadas do conhecimento da fé para terem suas almas salvas. Porém, essa percepção foi mudando ao longo do processo de colonização, sobretudo à medida que passavam a adaptar as formas de ensino da doutrina.

Outro exemplo da atuação missionária e como transicionaram de “indígenas como crianças” para uma atenção especial às crianças está nas reduções jesuíticas com os indígenas platinos. No estudo feito por Guilherme Galhegos Felipe, encontramos um trecho que representa muito bem o possível resultado da atenção direcionada às crianças. O autor observou, em trechos dos relatos jesuíticos, a presença de um discurso otimista a respeito do sacramento da confissão ensinada às crianças. No texto, o autor descreveu como isso foi introduzido na documentação dos regulares a ponto de conseguirem indicar que os indígenas estavam aderindo ao compromisso de confessar, a ponto de perceberem quando não o faziam da forma que lhes fora ensinado. Assim, de acordo com o autor, os indígenas percebiam falhas dignas de uma confissão cristã e chegavam a atitudes extremas como registrado em 1642: o caso de um menino que pedia em suas orações para se manter fraco:

¹⁷⁰ Em estudo de 2007, o historiador Rafael Chamboleyron escreveu artigo em que trata especificamente sobre o ensino na Amazônia Colonial e destacou que desde a fundação da Companhia de Jesus, o ensino jesuítico era parte fundamental do trabalho dos padres. A Ordem dos jesuítas, inicialmente missionária, pouco a pouco se transformou numa “Ordem docente”. Deste modo, perceber como esses padres também performaram formas de ensino é representativo para entender diversas matérias que faziam parte da vida na colônia. Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial*. Em Aberto, Brasília, v. 21, n. 78, dez. 2007.

¹⁷¹ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. p.161

Confensandose un muchacho querido y estimado de todos por su quieto natural y docil, le pregunto el p.e la causa de estar tan flaco a lo qual respondio con afecto que en su reso pedia siempre a dios le concervase flaco y sin fuerças su cuerpo para tenerle mas obediente y no ser vencido del demonio en pecado deshonestos¹⁷².

Este trecho revela como possivelmente se desenrolava a interação com as crianças, representando não apenas a eficácia dessa abordagem, mas também como os padres demonstraram seus resultados no processo de conversão. É claro, levando-se em consideração a prática de escrever os sucessos da missão, mas não deixa de ser representativo o uso de meninos, ou crianças, nessas narrativas. Além disso, mesmo em diferentes locais de atuação jesuítica, diante da ideia de confissões massivas na quais a quantidade aparentava ser o indicador do trabalho missionário, percebemos que, no testemunho individual, se reforçava as indicações de sucessos almejados pela ação missionária.

Nesse contexto, ao analisarmos a conversão e o ensino da fé para crianças, constatamos que os efeitos se tornaram mais promissores aos padres, de modo que passaram a investir neles para ter efeitos mais duradouros e autênticos. O que contrasta com o *modus operandi* da ação compulsória, violenta e impregnada de medo, comum no processo de colonização. Vale ressaltar que isso não implica que os padres tivessem abandonado a violência em busca de seus objetivos. Contudo, ao examinarmos o discurso adotado pelos religiosos, notamos que o sofrimento inculcado nas doutrinas era mais facilmente reproduzido pelas crianças, e isso era exaltado nos relatos dos padres. O que não quer dizer que esse discurso deixe de ser permeado de traços de violência simbólica, pois a “disciplina”¹⁷³ física continuava a fazer parte dos métodos de ensino tanto das crianças quanto dos adultos.

Na atuação dos missionários no século XVII, no Maranhão, percebemos que a prática dos sacramentos se refletia nessas ações imbuídas de sofrimento pela fé. Assim, podemos ver como se constituiu o foco na confissão que é crucial para compreender o conjunto que se forma na lógica de atuação jesuítica. Ao direcionarmos o olhar para o sacramento da confissão, identificamos dinâmicas mais específicas decorrentes da necessidade dos padres de se comunicarem. Dessa forma, podemos enxergar a continuidade de uma dinâmica na busca pelos "senhores da fala", "melhores oradores", os intérpretes, ou por fim os “línguas”. Essa busca

¹⁷² FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Variações Discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-RS, 2007, pp. 64-65

¹⁷³ Aqui compartilhamos das interpretações do filósofo Michel Foucault quando diz: “(...) o corpo está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônia, exigem-lhe sinais. (...) o corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso.” FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete, Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p.29.

está intimamente ligada à atenção centrada nas crianças, visando doutriná-las na fé e, posteriormente, reintegrá-las entre os indígenas com o objetivo de persuadi-los a se tornarem cristãos.

Exemplo dessa ação já foram estudados pelo historiador Almir Diniz de Carvalho Jr., que demonstrou em seu livro “Índios Cristãos” como era utilizada a estratégia de tomar essas crianças nas aldeias, tirando-as de seus locais de origem para ensiná-las na fé cristã e depois reintroduzi-las nas aldeias com os pais para que elas pudessem fazer uma espécie de convencimento aos mais velhos para aceitarem a fé católica¹⁷⁴. O trecho serve para demonstrar a continuidade da prática na obra do padre João Daniel, já no século XVIII:

São também estes seminários o melhor meio de atrair, e aldear os índios bravos, que podem ter os missionários; porque instruídos bem, e civilizados os meninos, e levados ao depois a praticar a seus parentes, ou nacionais do mato são os melhores oradores daqueles brutos, que não se deixam penetrar tanto das práticas, quanto da vista. Vendo a seu parente, ou nacional bem vestido, e ladino; vendo que é estimado pelos europeus facilmente lhe dão crédito, e seguem para as aldeias (...) ¹⁷⁵.

Esses dados são importantes para a discussão que estamos realizando. Por exemplo, quando o jesuíta indica que "civilizados, os meninos (...) são os melhores oradores". Essa referência remete à primeira forma de converter “o gentio”, que era ainda utilizada por Manuel da Nóbrega, quando conhecendo os indígenas e no contato com os Principais, estreitava os conhecimentos sobre a terra a fim de alcançar seus objetivos da missão. Podemos afirmar então que as técnicas de conversão utilizadas nas primeiras missões permaneceram, em parte, nas formas de instruir e nas práticas de conversão. No entanto, ao mesmo tempo que algumas ações foram mantidas, outras foram abandonadas, ou mesmo novos mecanismos foram criados para serem utilizados no processo de evangelização.

3.2 Confessionários e a uniformização da doutrina

Como descrito no início deste capítulo, os confessionários eram formados com orientações para os padres e por meio de diálogos responsivos, muito parecidos com os modelos disseminados na Idade Média. Mas, como já afirmado, o processo de colonização que impunha novas realidades fez nascer as adaptações. Isso pode ser verificado a partir das

¹⁷⁴ CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. - Curitiba: CRV, 2017. p.258

¹⁷⁵ DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*, Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional, vol 2, 1975. p.230.

traduções dos confessionários para a língua brasílica e a orientação do olhar dos padres para a questão da sexualidade dos indígenas¹⁷⁶.

Aqui também compartilhamos do estudo de José Bessa Freire, que categorizou os cinco modos de intervenção dos agentes coloniais no destino das línguas faladas na documentação histórica: a) A prática dos intérpretes (século e início do XVII); b) A escolha do tupinambá e sua expansão (1616-1686); c) A normatização da Língua Geral e sua reprodução (1686-1757); d) As propostas de portugalização (1757-1850); e) A hegemonia da língua portuguesa (a partir de 1850)¹⁷⁷.

Nos atemos ao processo de normatização da Língua Geral, que se enquadra no que conseguimos analisar das transformações do contexto a partir da atuação dos padres, observando como foi introduzida a doutrina, além das escolhas e adaptações que faziam para o ensino. Bessa Freire usa o conceito de “normatização” com ênfase a partir das normas constituídas na ação dos agentes da colonização. Por outro lado, mas ainda concordando com o autor, decidimos pensar uma “uniformização” da doutrina, porque mesmo com as normas instituídas, os religiosos estavam constantemente tentando fazer valer aquilo que acreditavam, uniformizar como faziam na Europa, porém sem sucesso. Apontaremos mais sobre isso adiante.

Nesse ponto nasceu uma novidade a partir do modelo de ensino pautado para crianças. Podemos ver no modo como passaram a constituir os confessionários, com perguntas relacionadas a questões sexuais relacionadas com a leitura do sexto mandamento¹⁷⁸. Tal mudança é marcada pelo aprofundamento das relações dos missionários nos aldeamentos indígenas e às preocupações com as práticas que esses religiosos enquadravam quais sejam: o concubinato, a bigamia e a fornicção¹⁷⁹.

Destacamos isso porque, do mesmo modo que os jesuítas buscaram adaptar os conhecimentos partindo dos ensinamentos para as crianças do reino, à medida que a missão avançava na colônia, novas preocupações foram surgindo para esses padres. Com efeito, vemos

¹⁷⁶ Esse tema continua sendo amplamente estudado em diversas vertentes, principalmente nos estudos de gênero. Cito aqui apenas alguns dos mais clássicos. ALMEIDA, Ângela Mendes de. Sexualidade e casamento na colonização portuguesa no Brasil. *Análise Social*, vol. XXII, 1983. VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986. _____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. De forma mais específica nos confessionários temos os estudos de: MOTA, Jaqueline. *Representações da sexualidade indígena em “Confessionários” e em “Vocabulários” tupi do século XVIII*. Comunicação, 2012.

¹⁷⁷ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de doutorado, UERJ, 2003. p.96. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.p.112.

¹⁷⁸ MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686*, p. 6.

¹⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.105.

que o tema da sexualidade entrou como elemento constante, e isso marca mais uma mudança na forma de pensar a relação com essas pessoas e o objetivo de conversão dos indígenas. Se nos momentos iniciais da missão utilizavam dos recursos de conhecimento das lideranças indígenas para se comunicarem, depois as preocupações passaram a ser direcionadas para que a catequese fosse ensinada como às crianças. Por fim, no aprofundamento das relações, e com a continuidade das missões, os padres começaram a se preocupar com as relações sexuais da população¹⁸⁰, como fizeram na Europa.

Além disso, diante das perguntas que formavam os confessionários, vamos encontrar elementos que permanecem ao longo de todo o século XVII. Com a missão liderada pelo padre João Felipe Bettendorff podemos ver essa continuidade, sobretudo quando se retomou a doutrina pensada na Visita de Antônio Vieira. Diante disso, na missão do Maranhão e Grão-Pará, Bettendorff endossou que ela precisava ser padronizada e não se devia fazer qualquer outra adaptação que não fosse seguir aquilo que já estava posto como orientação para os sacramentos:

Achei em tempo desta minha visita que os padres missionários não concordavam sobre os pontos das perguntas e respostas das doutrinas que cada dia se mandava fazer aos índios das aldeias, e que uns ensinavam uma parte, outros outra, acrescentando ou mudando o mais que lhes parecia, e assim para reduzir todos à uniformidade prescrevi e mandei publicar a doutrina que se usava em toda missão, desde os seus princípios, acrescentando-lhe somente umas perguntas mais necessárias sobre os atos de fé, Esperança e Caridade, da confissão e comunhão, e como ainda agora alguns não tem, quis pô-la aqui, para que em todo o tempo se possa recorrer a ela, para uniformidade de doutrina em toda a missão¹⁸¹.

Assim, nasceu o processo de uniformização da doutrina, que deu o tom da atuação dos padres e consolidou a Língua Geral na Amazônia Colonial. Deste modo, centrado no mesmo desafio de incorporar o padrão da doutrina e alcançar os indígenas, temos em 1697, a publicação do “Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa e Brasilica”. Nele, está descrito de forma objetiva as orientações para os missionários, e, no tocante a confissão, podemos notar a permanência de tópicos oriundos ainda do manual do padre Marcos Jorge

¹⁸⁰ ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. FOUCAULT, M. *História da sexualidade, a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011. FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres* (1984). Rio de Janeiro: Graal, 1998. (História da sexualidade, 2). BRAUNSTEIN, Phillipe. *Abordagem da intimidade nos séculos XIV - XV*. In: DUBY, George (org.) *História da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal à Renascença*; tradução Maria Lúcia Machado - São Paulo: Companhia das letras, 2009.

¹⁸¹ BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010, p. 546. Grifos nossos.

(1655)¹⁸², mas também da obra do padre Antônio Araújo (1686)¹⁸³ em sua estrutura. Além disso, destaca-se a presença do estilo em diálogo como forma de ensinar, na qual foi preservada a repetição como método de ensino.

Do século XVII ao XVIII, o objetivo das missões continuava a ser a tentativa de sintetizar as orientações da fé considerando as demandas dos aldeamentos. Isso pode ser atestado a partir dos escritos do padre Bettendorff, além dos estudos e traduções da doutrina jesuítica em tupi. Nesses documentos já existem algumas hipóteses explicativas sobre a redução do repertório temático e linguístico. De acordo com Monserrat, Bastos e Mota:

- a) A redução do tempo de evangelização no cotidiano da missão, devido à intensa mobilidade dos índios causada pelo sistema de repartição da mão de obra indígena.
- b) A presença de índios com diferentes línguas na missão, exigindo uma simplificação do discurso tupi para atender àqueles recentemente introduzidos na missão¹⁸⁴.

Como visto, os adultos podiam ficar pouco tempo nos aldeamentos para o estudo e direcionamentos religiosos, pois eram repartidos para os trabalhos. De acordo com Bessa Freire, os pequenos até 13 anos eram mantidos o ano todo nos aldeamentos e os adultos seguiam para o trabalho nos Sertões e vilas ao longo de seis meses, atendendo aos interesses dos moradores e da administração colonial¹⁸⁵. Nisso, a necessidade de simplificação estava associada à vinda de novos indígenas descidos¹⁸⁶ de diferentes localidades, falantes de diversas línguas, que ainda eram associados à força às diversas demandas do trabalho colonial. Desta forma, percebe-se que a doutrina ofertada pelos missionários buscava ser breve, por conta da

¹⁸² JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [diálogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora.* - [E]m Lisboa : Officina Craesbeeckiana, 165[5].

¹⁸³ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia.* Lisboa: Na offi cina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686.

¹⁸⁴ MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e José Vidigal (1740).* XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas. Dourados/MS, Brasil. 2010, p. 10

¹⁸⁵ FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia.* Tese de doutorado, UERJ, 2003. p.101.

¹⁸⁶ O conceito de descimento ou indígenas “descidos”, de acordo com Marcia Mello: “A forma de reunir índios nos aldeamentos, levando-os de suas aldeias de origem, persuadindo-os a descer pacificamente para os locais de domesticação, ficou conhecida por ‘descimento’. As estratégias de descimento foram relatadas pelo jesuíta das missões, Pe. João Daniel, e consistia basicamente na aproximação do missionários através de presentes e demonstração de amizade; uma vez convencidos os índios das boas intenções dos missionários e aceita a oferta de descer para alguma missão, ficava ajustado o descimento para um tempo determinado, no intuito de o missionário poder preparar as plantações necessárias para alimentar os novos aldeandos”. MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas.* Manaus: EDUA, 2007. pp.207-208.

necessidade de uma tradução e de compreensão pelos indígenas, visto que a comunicação era elemento essencial para o cotidiano nos aldeamentos.

Em contraponto, temos os catecismos do reino nos quais havia a preocupação maior em especificar e aprofundar alguns ensinamentos. Daí nasceu o embate que precisou de adaptação pelos padres, acessibilidade de comunicação com os indígenas não falantes do português e a necessidade ditada pela Europa de aprofundamento do que pertencia aos mistérios da fé. Nos catecismos mesmo que o texto dissesse ser fácil a compreensão, vemos que:

[...] Procuramos em toda doutrina. quanto foi possível fugir de pontos de Theologia que poderiam parecer ser mais pera letrado que pera meninos. Mas como muitas cousas da Doutrina Cristã seja o mais alto e mais subido de toda a Theologia principalmente os artigos da Fé, que todos devem saber os quais são principio donde toda Theologia nasce. Quanto mais, que se há de ter respeito, que a doutrina não se fez somente pera os meninos, mas tanto e mas pera os grandes pois acontece algumas vezes muitos deles terem tanto maior necessidade de a saber, que os meninos, quanto por sua idade a isso tem maior obrigação¹⁸⁷.

No trecho, o autor avisa sobre a tentativa de não se prender aos temas teológicos, que seriam mais complexos. Por outro lado, endossou que a doutrina não era “apenas pera meninos”, mas também “pera os grandes”, pois estes tinham maior necessidade desses conhecimentos, pois seria sua “maior obrigação”. Com isso, vemos que o texto apresenta uma mudança para expandir seu conteúdo, indo além dos limites estabelecidos pelo catecismo. A exemplificação desse princípio pode ser observada nos capítulos finais da Doutrina Cristã, de Marcos Jorge. Ao concluir algumas seções desta obra, o autor destaca em *itálico* a possibilidade do Mestre se aprofundar em temas que vão além daqueles discutidos no diálogo. Tal prática na Amazônia Colonial encontrou barreiras linguísticas, que são as que já comentamos, além dos novos interesses específicos como a sexualidade que entraram na pauta de observação dos padres¹⁸⁸.

No Capítulo II da “Doutrina Cristã”, Marcos Jorge trata “Do sinal do Cristão, que é a Santa Cruz”, no qual são feitos os questionamentos do mestre ao discípulo: - qual é o sinal cristão; - sobre o resgate dos cativos dos pecados e do diabo. E após essa parte inclui: “Aqui se

¹⁸⁷ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora.* - [E]m Lisboa : Officina Craesbeeckiana, 165[5], p. 7.

¹⁸⁸ Sobre o tema em específico nos confessionários a autora observou que em alguns dos confessionários de língua geral dos anos de 1750 e 1751, há especificações com perguntas classificadas por sexo, sendo 68 para mulheres e 33 para homens. E no documento de 1751, o título sobre “o sexto mandamento” para homens, que de acordo com a autora desembocam em classificação de “pecados da castidade”. ver: MOTA, Jaqueline . *Representações da sexualidade indígena em “Confessionários” e em “Vocabulários” tupi do século XVIII.* 2012 (Comunicação). pp.4-5.

pode fazer uma exortação, vedes aqui meninos à mercê, que Cristo Nosso Senhor nos fez¹⁸⁹”. Ainda no mesmo capítulo é dito: “Aqui se fará uma exortação; Vedes aqui meninos como a Santa Cruz é arma, e detestam contra nossos inimigos¹⁹⁰”. Nestes trechos, vemos exemplificados os usos pelo mestre de reflexão aprofundada e ampliada pelo padre, com certa liberdade. Há ainda no Capítulo VII – “Dos Artigos da Fé, para além das exortações”, no qual era indicado que: “Aqui se pode o Mestre mais dilatar¹⁹¹”, mostrando a importância do tópico no qual o mestre podia ampliar sua fala a partir do que era dito no diálogo.

Ao verificarmos se há esse espaço para reflexão do mestre no compêndio do padre Felipe Bettendorff, vemos que ele demonstrou a importância de determinados tópicos por meio de recurso gráfico logo na “Advertencia” do impresso: “(...) nunca se deixem de fazer as perguntas notadas de huma estrella, em sinal de serem as principais, e mais necessarias de todas.”¹⁹² Sobre esse uso da “estrella” ou asterisco, afirmam Monserrat, Barros e Mota:

O formato breve de um diálogo de doutrina representava o conjunto de enunciados mínimos que um índio deveria saber para ser reconhecido como cristão. Em Bettendorff (1687), a versão breve vem assinalada dentro da versão longa por meio de um sistema gráfico de perguntas marcadas com asteriscos. Esse sinal indicava os turnos que João Felipe Bettendorff considerava deverem ser mantidos caso o missionário tivesse que reduzir o discurso cristão¹⁹³.

Importante destacar que esses sinais em asterisco estão em sua maioria na segunda parte do catecismo: “Em que se contém os principais mistérios da nossa Santa Fé, para ensinar a maneira de Diálogos aos Índios do Estado do Maranhão”¹⁹⁴. O que é um detalhe importante no processo de transformação e ordem de importância nessa forma de ensinar a doutrina. Pois, enquanto em Portugal havia a extensão do discurso com a indicação do símbolo, na Amazônia Colonial indicava-se o que era mais importante, e não podia deixar de ser falado no processo

¹⁸⁹ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora*. - [E]m Lisboa : Officina Craesbeeckiana, 165[5], p. 8.

¹⁹⁰ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos*, p. 9.

¹⁹¹ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos*, p.65.

¹⁹² BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portugueza e Brasilica. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo*. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1681, p.6.

¹⁹³ MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e Jose Vidigal (1740)*, p. 3. Grifos nossos.

¹⁹⁴ BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portugueza e Brasilica. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo*. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1681, p. 31.

de “reduzir o discurso cristão”. Aspecto que evidencia que a barreira da língua continuava como uma constante para o ensino da doutrina, demonstrando que mesmo a uniformização encaminhada, não significava que tudo ocorria sem dificuldades. Fora que os enunciados mínimos, não significavam completo conhecimento do que era ser cristão, ou que na redução do discurso como estratégia de ensino resultasse em um indígena completo cristão na forma como os missionários almejavam.

Nas Advertências do autor, feita pelo padre Bettendorff, há orientações objetivas com destaque para a estrutura de organização do texto e localização das partes, como pode ser visto abaixo:

I. Repartiu-se este Compendio em duas Partes. Na primeira delas se põem as Orações, e os mais princípios, e elementos de nossa Santa Fé, com a Confissão geral, e o Acto de Contrição no cabo deles. Na segunda se ensinam por dois Dialogos todos os Misterios pertencentes a Fé, Esperança, e Caridade, &c. que todo homem Cristão está obrigado de saber para satisfazer ao preceito, e alcançar a sua salvação para a qual Deus o criou; e os Parocos e Senhores, e Amos estão obrigados a ensinar aqueles que são de sua obrigação¹⁹⁵.

Importante destacar a prescrição do que “todo homem cristão está obrigado de saber”, pois há a obrigatoriedade. Porém, na prática, havia a flexibilização. Apresenta-se mais uma vez, o conflito entre o que era a regra e o que não era possível praticar diante dos limites da missão na relação com os indígenas. Essa definição do que era básico ou essencial, guardava marcas desses limites do trabalho missionário. Dentre esses limites, destaca-se aquilo que não se conseguiu traduzir, e aquilo que até poderia ser traduzido, mas não era compreendido no processo de catequese, dessa forma ganhando novos significados.

É possível notar algumas semelhanças entre as ideias de Bettendorff e a obra do Padre Marcos Jorge: a separação em partes e a preocupação com os “artigos da fé” ou “elementos da fé”, demarcando aquilo que era obrigatório no ensino. Da mesma forma, pode ser visto que a preocupação em alcançar a salvação endossada, o que importância da doutrina mesmo que ela não fosse apreendida no seu todo.

Desta maneira, retomamos, com base no exposto pelo padre Bettendorff, a importância do ensino. No trecho: “todo homem Cristão está obrigado de saber para satisfazer ao preceito, e alcançar a sua salvação para a qual Deus o criou”, mas fica evidente a necessidade de se conhecer algumas palavras que fazem parte desse repertório cristão e entender os seus sentidos. Pode-se citar, rapidamente, alguns dos conceitos que foram largamente utilizados pela Igreja

¹⁹⁵ BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa e Brasilica*. p. 9. Grifos nossos.

para a doutrinação desde a Idade Média e, ao mesmo tempo, como foram repensados na Idade Moderna, quais sejam: consciência, culpa e pecado. Na língua geral ficaram assim:

Tabela 1 - Palavras da doutrina cristã e suas traduções na língua geral	
examinar sua consciencia, ou fallar ao seu coração, considerar dizer no seu coração	Aipyamongheta
culpa	tecó angaipába;
culpa grave	tecó angaipabuçu;
culpa leve	tecoangaipába mirí
pecado	Angaipába;
	tecoangaipába

Fonte: Dicionário de língua geral amazônica¹⁹⁶.

As traduções para a Língua Geral buscavam encontrar um significado equivalente. O que não era uma tarefa simples. Um exemplo foi o “exame de consciência” que precisou ser bem especificado para poder traduzir o que representava na vida cristã. Para transmitir o entendimento do que era essa análise de si mesmo para as populações indígenas, foi preciso associar ao sentido de “falar ao coração”. A culpa foi outra palavra que teve múltiplos sentidos¹⁹⁷ a serem explorados e introjetados na vida dos indígenas. Ela foi traduzida de três formas na língua geral, ainda que associada a prefixos e sufixos. O “angaipaba” poderia ser grave ou leve e estava próximo ao pecado, que teve duas traduções, porém, o “pecado original” descrito na Bíblia, não foi traduzido sendo mantido em português no confessional de Bettendorff.

¹⁹⁶ Elaborado pela autora com base em: *Dicionário de língua geral amazônica*/ Primeira transcrição por Gabriel Prudente. Edição Diplomática, revisada e ampliada com anexos por Wolf Dietrich, Ruth Monserrat e Jean-Claude Muller - Potsdam: Universitätsverlag Post - Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

¹⁹⁷ Em consulta com o doutor e falante de língua geral, Auxiliomar da Silva Ugarte, tomamos conhecimento que parte dos conteúdos que foram traduzidos pelos jesuítas partiam de convenções ou reduções discutidas teologicamente a partir do latim. Ainda sobre essas traduções, Ugarte afirmou: (...) os missionários aproveitaram ao máximo as potencialidades da língua tupinambá, transformada em Língua Geral, introduzindo novos significados nos antigos significantes. Novos conteúdos semânticos em vocábulos ou expressões já existentes”. O historiador ainda exemplificou como a adaptação ou tradução dos conceitos ou ideias da doutrina cristã católica em outra língua passavam, necessariamente, pela ressemantização vocabular receptora dos conceitos dos conceitos antes inexistentes. Exemplo dado por Ugarte: “(...) o arco-íris, símbolo bíblico da promessa de Jeová em não mais destruir quase toda a humanidade, passou a ser na Língua Geral ‘waymimipara’, literalmente ‘arco da velha’. Mas, na sociedade tupinambá, mulheres velhas não usavam arcos. Todavia, o novo significado ficou em termos antigos.” Consulta via aplicativo de conversas, em 06.01.25.

Outro exemplo da complexidade do processo de tradução é possível verificar com a palavra “entendimento” que, em língua geral, encontramos de duas formas: “Itecocuâba”, que no impresso está inserida na parte das “Potências da Alma”¹⁹⁸ e “Tecocuâba” traduzida pelo dicionário de Língua Geral Amazônica¹⁹⁹. Essas palavras tem em sua composição, a partícula “teco”²⁰⁰ que pertence também a palavra “pecado” e “culpa”, o que nos faz supor os possíveis caminhos utilizados dentro da língua para encontrar formas de fazer entender o que esses conceitos representavam. Pensamos que a palavra “entendimento” foi a escolhida para representar o sentido de “Potência da Alma” e “tecocuâba” como seu outro possível significado sem a letra “i”, que foi usado pelos padres para introduzir o sentido da doutrina para as populações indígenas. Por fim, o “entendimento” foi usado como o conceito chave para representar as culpas que faziam parte da vida cristã²⁰¹.

É relevante pensar no trabalho de tradução e como estava permeado de caminhos complexos, mas também pensar nas “não traduções”, ou nas formas de representações semânticas, que geraram novas formas de ver o mundo a partir do que era ensinado. Esse é um aspecto que mostra que as populações indígenas também representavam seu modo de ver esse Novo Mundo, que era concebido no contato com os brancos.

Como apresentou Paula Montero: “Assim, ainda que as missões procurem preferencialmente sobre algumas dimensões da vida indígena (os mitos, os ritos, o comportamento moral etc.), os meios para intervir nessas dimensões extrapolam o que os missionários consideram de forma restritiva como o universo da religião”²⁰². É no que está além da doutrina e do ensino que, muitas vezes, encontramos esse extrapolamento. Acreditamos que as dificuldades na tradução também representam essa possibilidade para os indígenas, de manutenção daquilo que os pertencia e que os padres não conseguiram enxergar,

¹⁹⁸ BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portugueza e Brasilica*. p.25.

¹⁹⁹ *Dicionário de língua geral amazônica*/ Primeira transcrição por Gabriel Prudente. Edição Diplomática, revisada e ampliada com anexos por Wolf Dietrich, Ruth Monserrat e Jean-Claude Muller - Potsdam: Universitätsverlag Post - Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019. p.159.

²⁰⁰ De acordo com o prof. Dr. Auxiliomar Ugarte, “Tekó” pode ser traduzido como “costume”, aplicado ao sentido do texto seria “mau costume da alma”. O que nos ajudou a pensar que o mais próximo ao sentido de pecado cristão que conseguiram traduzir para os indígenas foi a partir de costume e aprofundando o sentido que era alma que de acordo com alguns antropólogos estava mais próximo da compreensão dessas populações.

²⁰¹ Outro ponto interessante do uso das traduções está na palavra pecado, traduzido como angaipâba e também associada a culpa, de modo que podemos ver as diferentes formas de descrevê-la com sufixos e prefixos. Sobre isso, o Prof. Dr. Auxiliomar Ugarte indicou as seguintes traduções: tecó angaipâba - “mau costume da alma”; tecó angapabucú - “grande mau costume da alma” e tecó angaipâba miri - “pequeno mau costume da alma”.

²⁰² MONTERO, Paula. *Missionários, índios e mediação cultural. Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Org. Paula Montero. São Paulo: Globo, 2006. p.22.

alcançar ou acessar. A não tradução e não compreensão do que era a doutrina católica, também significou conservar parte de algo que conseguiu ser mantido por esses povos²⁰³.

É inegável que o trabalho de “redução” era a forma que os jesuítas escolheram para denominar suas práticas de conversão. Por outro lado, no compêndio bilíngue, vemos na escrita a tentativa também de reduzir as palavras para facilitar a compreensão dos indígenas. Por conseguinte, o verbo “reduzir” entrou no processo como elo de facilitação e adaptação daquilo que precisava ser ensinado na doutrina. Reduzir para facilitar a compreensão, reduzir para encontrar um possível equivalente de significado, reduzir para ter caminhos na evangelização consolidada.

Adone Agnolin reforça essa ideia quando diz que: “O projeto colonial, necessariamente político e civilizador, característico tanto das reduções quanto das missões na Amazônia, fundamentava um novo sistema dentro do qual se deviam integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas (...)”²⁰⁴. Desse modo, concordamos com o autor quando afirma que ali se constituiu uma nova gramática e semântica que serviram para tornar possível o sistema pensado pelos padres. Pode-se ver aí o processo de transformação na prática, assim como a constituição de novos sentidos por meio das palavras que conseguiam traduzir.

Os estudos mais recentes sobre o papel da língua se tornou essencial na vida na Amazônia Colonial, vem demonstrando que para além das equivalências de sentido, se buscava dar significado para que os europeus pudessem entender e se comunicar. Esse trabalho de moldar a realidade exclusivamente para eles, que fez com que se apropriassem das línguas indígenas. Assim, a escrita foi o instrumento essencial nesse processo de constituição da semântica, como defende Gabriel Prudente:

(...) fica evidente que esses textos serviam tanto para conversão de sentidos e comunicação quanto para a composição de novos significados linguísticos culturais e religiosos. Destarte, ao reduzir das línguas indígenas ao plano escrito, de acordo com modelos textuais europeus, mais do que buscar equivalências, os autores buscam sistematizar linguística e culturalmente as línguas, para assim torná-las inteligíveis ao universo europeu²⁰⁵.

²⁰³ Aqui compartilhamos da leitura de Almir Diniz de Carvalho Jr.: “(...) Essas apropriações entram num campo mais nebuloso, no qual os olhos experimentados dos pescadores de almas podiam apenas vislumbrar sombras. Isso aconteceu também com outros vestígios de práticas registradas pelos missionários que somente uma análise das formas de aplicação dessas diretrizes podem revelar”. Excerto que potencializa a nossa leitura desse campo mais específico da atuação dos padres e permite pensar quais eram esses caminhos mais nebulosos que o autor pontuou. CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. - Curitiba: CRV, 2017. p.151.

²⁰⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI*. Revista de História, 2001. p.64.

²⁰⁵ PRUDENTE, Gabriel de Cássio Pinheiro. *Ler e copiar, ouvir e registrar: um Dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da Língua Geral na Amazônia setecentista*. In. Dicionário de língua geral amazônica/ Primeira transcrição por Gabriel Prudente. Edição Diplomática, revisada e ampliada com anexos por Wolf

A conclusão que nos leva a entender que as traduções eram feitas mais para o europeu compreender o que dizia o indígena do que para o indígena compreender o europeu. Essa sistematização para tornar inteligível ao colonizador demarcou mais uma forma de dominação das populações indígenas. Essa língua, como afirma Bessa Freire, se tornou o “latim da terra”, ou “língua franca” que representou uma chave para o novo mundo por meio da comunicação. A sua construção, que se deu palavra a palavra, pode ajudar a entender a complexidade de todo esse processo na Amazônia.

Dessa forma, compreender os diversos vieses que perpassam a produção dos catecismos e sua prática permitem perceber como as dinâmicas e o aprofundamento na própria língua indígena também sofreu com a colonização. Isso ajuda a ver como as comunicações se faziam e onde poderiam estar os entraves nela, o que por sua vez ajudava a compreender a relação entre os padres e indígenas. Sobre este ponto, afirma Adone Agnolin:

Nessa direção, voltando para a realidade americana, paralelamente a uma “textualização” gramatical da língua - e da escrita catequética em língua vernácula - constituiu-se algo que gostaríamos de definir como uma “textualização do território”, realizada nos aldeamentos indígenas: e, não por último, produziu-se, também uma “textualização da consciência” que destaca e sintetiza, exemplarmente, a peculiaridade da obra missionária jesuíta. A consciência tornou-se território e este território específico adquiriu, como a territorialização do novo espaço de textualidade própria, gramaticalmente e hierarquicamente (i.é., doutrinariamente) sujeitadas às novas leis (morais). Na peculiaridade da situação colonial, reafirmou-se, enfim, uma “conquista espiritual dos territórios e das consciências” que invadiu, paralelamente, a nova demarcação dos espaços territoriais (e das consciências) europeus. O instrumento sacramental que mais absorveu e fez explodir essa nova instância foi, sem dúvida, o sacramento penitencial²⁰⁶.

Os territórios físicos continuaram sendo invadidos durante todo o processo de colonização. Contudo, o território da consciência, que ainda se constituía até para o próprio europeu, era a novidade naquele período. Foi necessária uma “textualização da consciência”, para entendê-la e torná-la território e só então sujeitá-la como parte do processo de domínio escalado pelos portugueses. O caminho que se conseguiu foi com a conquista espiritual, por meio dela encontrou-se a forma de se chegar ao “território da consciência”, que passaram a

Dietrich, Ruth Monserrat e Jean-Claude Muller - Potsdam: Universitätsverlag Post - Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019. p.57.

²⁰⁶ADONE, Agnolin. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)* / Adone Agnolin. - São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p.318. Grifos nossos.

buscar controlar no processo de colonização. Constituiu-se o território da consciência por meio da textualização e a partir daí o caminho para seu controle²⁰⁷.

É importante refletir sobre como essa conquista, implementada por meio da comunicação, se ampliou dentro de um território não visível, que também sofreu com a colonização. Como bem descreveu Serge Gruzinski em “A colonização do imaginário”²⁰⁸, o espaço que abriu portas para ver em que medida esses valores morais que a catequese incutiu alcançaram as populações indígenas. Podemos nos questionar até que ponto da redução como aldeamento, a redução como tradução e a redução para ensino do que era essencial, alcançou esse espaço instituído das consciências.

Olhando mais atentamente para todas essas diferenças - que a princípio parecem menores, mas que indicam fortes mutações na vida das pessoas. O ensino da fé católica foi praticado e por meio dele conseguimos problematizar como foram traduzidos alguns dos sentidos da fé. Refletimos, ainda, como essas traduções, significações, ou não compreensões pelas populações indígenas também fazem parte de um importante repertório para se entender a Amazônia Colonial. É nesse sentido que a confissão adquire contornos especiais, pois ela sinaliza os caminhos que a religião cristã conquistou entre a população na colônia.

3.3 Entre a atrição e a contrição nos confessionários

Já destacamos que havia entendimento por parte dos missionários que não haveria confissão de todos os indígenas nos aldeamentos, porque não eram todos que compreendiam o idioma. Mesmo com a tradução para a língua brasílica ou língua geral, pensando a emergência da doutrinação para essas pessoas, ainda ocorriam incompreensões de significados dos dogmas cristãos. A longo prazo, na atuação dos padres foi possível perceber um processo de apropriação em um campo semântico, que constituiu um cristianismo diverso, como comenta Almir Diniz de Carvalho Jr.²⁰⁹. Assim, desbravamos mais alguns elementos desse universo e encontramos outras características a sinalizar.

²⁰⁷ Controle que se constituiu a partir desse novo território, do qual compartilhamos das ideias de Foucault que fazem parte de um novo “regime de verdade” que passa a instituir: saberes, técnicas, discursos, que se entrelaçam com a prática de poder punir e geram o controle. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete, Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p.26.

²⁰⁸ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedade indígenas e ocidentalização no México espanhol. I Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. - São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

²⁰⁹ CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. - Curitiba: CRV, 2017.p.151.

Sobre isto, podemos perceber algumas variações que são significativas para se analisar. Uma delas, descrita na Confissão Geral: a “contrição”. No texto de Bettendorff, encontramos a “Confissão Geral” quase que nos mesmos termos que aparecem na doutrina de Marcos Jorge. Porém, na parte do “Ato de Contrição” vemos uma diferença importante colocada na forma de oração:

Senhor meu Jesus Cristo, Deus, e homem verdadeiro, criador, e Redentor meu, por seres vós quem sois, e por que vos temo, e amo, sobre todas as coisas; me pesa de todo meu coração de vos ter ofendido, e proponho firmemente de vos não ofender mais. E dos pecados que contra vós tenho feito vos peço. perdão, e os espero alcançar pelos merecimentos de vosso preciosíssimo sangue, e sacratíssima Paixão. Por tanto, meu bom Pai Jesus, perdoai-me, ajudai-me, havei compaixão de mim. Amém²¹⁰.

Já no texto de Marcos Jorge, há um parágrafo semelhante a esse, que aparece listado no tópico “Algumas lembranças importantes para a Confissão”, descrito:

[...] Senhor, pesa-me muito de vos ter ofendido, pois sois meu verdadeiro Deus, que me criastes a vossa imagem, e semelhança, e foi meu redentor e com vosso precioso sangue, e com tantas dores, e angústias me remistes. Peço-vos Senhor, por vossa sagrada morte, e paixão me queirais perdoar: eu proponho firmemente com vossa graça de nunca mais vos ofender, e de me apartar das ocasiões, e conversações por onde vim a pecar²¹¹.

A distinção na definição do "Ato de Contrição" em 1681, em contraste com o tópico "Algumas lembranças importantes para a Confissão", de 1655, reflete uma profunda disputa teológica sobre a natureza do ato de ser atrito ou contrito, uma questão que merece destaque. Esta definição não apenas influencia a instrução para "os meninos", mas também reflete o compromisso da ordem jesuíta com o que consideram ser uma abordagem mais fiel à fé.

Nesses debates temos o conceito de “atrição”, como parte do que poderia ser o perfil do confitente ao se apresentar ao confessor. O confitente de coração atrito, era o que se apresentava mais pelo medo das possíveis penas após morte, que o levavam a descarregar seus pecados para se ver livre de possíveis punições. Mas, a “atrição” enfrentou críticas por ser percebida como uma busca pela absolvição do padre, baseada em uma confissão sem sinceridade. A outra forma de se apresentar ao padre era chamada de “contrição”, e esta era vista como verdadeiro arrependimento pelos pecados, acompanhado pelo sincero desejo de não cometê-los novamente. Assim, na missão jesuíta, optou-se por ensinar o "Ato de Contrição" como meio

²¹⁰ BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa e Brasilica*, p. 28-29

²¹¹ JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos*, p. 67-68

de cultivar arrependidos genuínos, mas, na prática, entre as populações indígenas era mais fácil usar a atrição, como recurso junto às ameaças inculcadas com o medo.

Em Bettendorff, o “peso no coração” não aparece logo nas primeiras linhas da oração, enquanto em Marcos Jorge vemos a referência logo no início dela com o “pesar por ter ofendido a Deus”. O peso no coração é a tradução que os padres conseguiram apresentar aos indígenas para entenderem a culpa, por isso ela foi colocada ali no início. Ainda no texto de Bettendorff as definições se direcionam a “Deus”, “homem verdadeiro”, “redentor” e ao temor que é conferido ao “Senhor Jesus Cristo”. O que poderia ajudar a fixar uma imagem de Deus como homem e redentor, ou salvador, com a figura de Jesus, que poderia ser melhor compreendida pelos indígenas.

Na oração do padre Marcos Jorge, logo após a invocação ao “Senhor”, já surge o “peso por ter ofendido”, e seguem as descrições sobre “Deus”, “criador”, “imagem e semelhança”, “redentor” e “sangue precioso”. Na Europa, a compreensão do que era Deus e culpa, facilitava na hora de criar esse sentido do que devia ser avaliado para se arrepender, por isso relacionar a imagem das pessoas com a de Deus, o qual não errava e não cometia ofensas, surtia efeito para o arrependimento. Caso que não acontecia com os indígenas que não haviam construído essa mesma representação sobre Deus, muito menos os sentidos do que representava ofendê-lo.

Esses detalhes são significativos para pensar que, mesmo nas preces, podemos ver como os jesuítas organizaram a forma de fazer compreender aquilo que deveria ser parte da confissão sincera que buscavam na doutrinação. Pode-se ver ainda que menções mais complexas como o “pesar por ofender a Deus” com possíveis pecados, foram substituídas em Bettendorff por definições do que era Deus para os europeus e deveria ser apreendido pelos indígenas.

Os pedidos de perdão e alusões aos pecados são elementos importantes na confissão. Eles faziam parte do que os religiosos queriam que fosse assimilado com o ensino nas missões, por isso eles aparecem mais repetitivamente na prece do compêndio de Bettendorff. No caso de Marcos Jorge, até a disposição da orientação em um tópico “Algumas lembranças importantes sobre a Confissão” ajudam a ver, como na obra do padre, o foco não estava nesse sacramento. No trecho final em que trata sobre “apartar das ocasiões, e conversações por onde vim a pecar”, especificou como os pecados podiam ocorrer e, no compêndio da Missão na Amazônia, esse trecho não aparece, indicando a ênfase sobre o perdão, ajuda e compaixão, características que nos remetem ao paternalismo jesuíta.

Desta maneira, o direcionamento religioso se revela para pensar esse “peso no coração” como a chave para entendimento daquilo que era buscado na confissão. Os jesuítas debateram

amplamente essa questão no desenvolvimento das suas pastorais, os bispos também compartilhavam esses discursos²¹². Ao pensar o contexto da Amazônia Colonial, vemos a aplicação dessas práticas junto às necessidades de reduzir para se fazer compreender. Desse modo, mais uma vez, destaca-se a importância da tradução e o significado do “exame de consciência” no ato do perdão no confessional.

Na Europa, esse “exame de consciência” também foi traduzido como “falar ao seu coração, considerar dizer no seu coração”²¹³. Portanto, percebe-se que a consciência como conceito moderno estava em amplo debate no mundo Europeu²¹⁴, mas seu sentido na colônia não pôde ser compreendido da mesma forma do que as discussões que se faziam em Portugal. Desta forma, o coração se tornou o campo explorado para se compreender o que, possivelmente, se passava na mente das populações indígenas e dar sentido ao que os padres queriam ver ser confessados.

É notável observar que, no texto do Padre Marcos Jorge, encontramos “lembranças importantes para a confissão” no décimo segundo capítulo dos quatorze do livro. Por sua vez, no compêndio do Padre Bettendorff, o tema da confissão aparece logo na primeira parte e é colocado ao longo dos diálogos do impresso. Pensar os lugares e a forma como o tema foi apresentado nos documentos é importante para perceber a ênfase ou não sobre ele, ou as possíveis preocupações que o sacramento ensejava.

Com isso, podemos pensar que fez parte das intenções de Bettendorf apresentar o sacramento e o tema sobre como confessar pecados ao padre, de forma diluída ao longo da obra. Porém, era objetivo dos padres que o sacramento fosse completamente compreendido e se buscava a consolidação da confissão contrita para os indígenas. Se pensarmos historicamente sobre a forma e o lugar da confissão nesses impressos, além dos debates sobre “atrato” e “contrito”, percebemos que aconteceu uma mudança significativa - ao longo de 26 anos, entre 1655 e 1681. Isso demonstra como estavam estabelecidos os debates sobre o tema na Igreja. Ao mesmo tempo, na segunda metade do século XVII, chegaram novas orientações sobre o

²¹² Discussão que faremos nos próximos capítulos.

²¹³ Ver a tabela “Palavras da doutrina cristã e suas traduções na língua geral”.

²¹⁴ Nos debates sobre como proceder com a confissão, o que era certo ou errado e de forma mais ampla, pensar a teologia moral, surgiu a discussão sobre o probabilismo que: “(...) foi um pensamento filosófico e moral desenvolvido pelos teólogos Ibéricos do século XVI e XVII. A sua prática foi levada a cabo, principalmente pela Companhia de Jesus. Sob essa metodologia, buscava-se analisar as circunstâncias do pecado e com isso se aproximar das motivações que levaram o penitente a agir de tal forma”. SILVA, Bruno Ribeiro da. *O impacto do Probabilismo e do casuismo na prática da confissão do século XVI: convencimento, persuasão e autodisciplina*. Revista de História - UFBA, v.8, 2020. p.2.

tema na colônia. Essas novas orientações merecem nossa atenção por permitirem ver novos significados sobre tópico.

O debate sobre "atrição" e "contrição", embora não seja abordado diretamente no manual de Bettendorff, permeou a realidade dos jesuítas. A fórmula utilizada por eles fortalece a definição adotada pela ordem em favor da "contrição". No entanto, antes que essa definição se solidificasse, os debates ocorridos na Europa - tanto antes quanto após o Concílio de Trento - ainda persistiam entre os padres. Em muitos casos, conclusões foram alcançadas sobre o que deveria constituir a doutrina. A esse respeito, Jean Delumeau, ao analisar essas leituras teológicas sobre a atrição, observou:

Esses silêncios – certamente intencionais – não impediram que a palavra se tornasse de uso corrente, cada um dos partidos em confronto procurando extrair dela a definição tridentina. A questão principal foi então saber se a atrição – lamento dos pecados por causa de sua feiura e do medo do inferno – devia comportar ou não um começo de amor a Deus (...) ²¹⁵.

Certamente, as controvérsias que envolveram os "atricionistas" e "contricionistas" deixaram marcas significativas na vida dos padres pertencentes à Companhia de Jesus. Este embate teve repercussões diretas na formulação dos catecismos e manuais de conversão elaborados por eles, culminando em uma definição rigorista para o "Ato de Contrição". Diante desse cenário, surge a indagação crucial: como os padres jesuítas avaliavam o verdadeiro arrependimento nas populações indígenas? As possíveis respostas começam a se esboçar quando a discussão sobre a conversão, seja pelo amor ou pela dor, emerge como tema central entre os missionários.

Para elucidar como as discussões sobre como essa ação eram feitas na prática, voltaremos à ideia do probabilismo pensado na Europa, que abre margem para entender como, teologicamente, estavam colocadas essas questões. De acordo com Bruno Silva, na confissão:

Buscava-se conquistar a confiança do penitente e, com isso, conseguir persuadi-lo a abrir seu coração - o que ele faria apenas quando estivesse convencido dessa necessidade. Entendia-se que a palavra que saía da boca era capaz de curar as chagas do coração. A intenção não era agravar a dor causada pela consciência do pecado, mas sim confortá-la e, assim, guiar o penitente para o caminho da auto correção ²¹⁶.

Parte dessas ideias ajudam a entender como foram aplicadas as pastorais da Igreja através dos bispados. Isto porque, possivelmente, usar termos como “o falar do coração”, “arrepender-se” e colocar-se como uma pessoa disposta a perdoar, facilitariam muito mais uma

²¹⁵ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVII*. p. 48

²¹⁶ SILVA, Bruno Ribeiro da. *O impacto do Probabilismo e do casuísmo na prática da confissão do século XVI: convencimento, persuasão e autodisciplina*. Revista de História - UFBA, v.8, 2020. p.2.

confissão sincera, do que se colocar como uma pessoa que fazia ameaças sobre o inferno. Contudo, essas definições não têm completa aplicabilidade na colônia na relação com os indígenas, que pouco ou nada conheciam dessa doutrina que tentavam lhes incutir. Não obstante, a disposição do padre e a maleabilidade das ações deles, em alguns casos, foi o que viabilizou as pontes de conexão que deram origem à inserção de indígenas ao mundo cristianizado, como bem afirma o historiador Almir Diniz²¹⁷.

A partir de sua análise das cartas jesuíticas, Alcir Pécora traz o seguinte comentário: “Assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo (...)”²¹⁸. Esse discurso faz parte do que previam muitas das ações dos missionários atuando junto às populações indígenas que se valiam do uso desse medo para alcançar os seus objetivos na missão²¹⁹. Desta maneira, vemos o discurso e prática associados à atuação pelo medo dando resultado. Quando os convencimentos não funcionavam ou mesmo quando não era possível a comunicação, o medo e a violência eram a escolha mais utilizada na atuação dos padres.

Mais uma vez, percebemos a ambiguidade que presidiu as relações coloniais, haja vista que se buscava um fiel contrito a partir da missão dos padres e, quando esse objetivo não era alcançado, a alternativa era o medo. Este medo era representado nas diversas formas de violência que eram mobilizadas pelo colonizador, fosse ele padre, ou dono de terras, pois, no fim, ambos queriam escravizar os indígenas que eram convertidos. Assim, torna-se mais relevante buscar no recém-convertido indígena um coração suscetível, que se abrisse ao padre por receio das punições infernais que foram ensinadas. Contudo, é importante destacar que o temor pelo inferno não se enraizou nesse grupo, pois essa concepção ainda estava sendo construída no processo de conversão. As tentativas de elucidar o significado dessa representação negativa, oposta ao céu, foram frequentemente empreendidas por meio de diversas tentativas de tradução.

De volta à controvérsia entre “atritos” e “contritos”, podemos dizer então que, quando Marcos Jorge descreveu a “Algumas lembranças importantes para Confissão” os direcionamentos sobre a forma correta de se confessar, ainda não havia um consenso. Por outro lado, quando Bettendorff faz a publicação da doutrina brasílica na missão, a contrição já era

²¹⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos e a domesticação do cristianismo*. In: Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. Curitiba, 2016.

²¹⁸ PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil In: Máquina de gêneros* – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 53.

²¹⁹ ARAUJO, Sarah dos Santos. *A espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial setecentista no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação. Universidade Federal do Amazonas, 2015.

tomada como definitiva no catecismo, sobretudo na tentativa de converter os indígenas e torná-los verdadeiros cristãos. Do mesmo modo, as buscas para entender o pecado, a culpa e a fé cristã, também faziam parte dos ensinamentos. Com isso, podemos perceber uma continuidade das dificuldades na conversão nas colônias, como também oriundas das incertezas sobre a forma de ensinar as populações do além-mar.

A reflexão sobre a experiência dos missionários diante da realidade da colônia ainda suscita indagações. Como converter as populações "gentílicas" quanto às diretrizes para as quais estavam sujeitas, diante das constantes formulações e reformulações na Europa? A imposição da realidade colonial obrigava os missionários a se adaptarem, desviando-se do plano original. Nesse contexto, percebe-se que a ideia de um colonizador que atinge seus objetivos conforme o planejado se dissipava no vasto cenário do "Novo Mundo". A análise das adaptações evidencia pontos em que o colonizador interferiu, e ao mesmo tempo, onde possivelmente se perdeu no processo.

Destacamos ainda que, a compreensão dessas adaptações permite explorar o caminho da transformação confessional, revelando como se configurou a lógica do "desencargo de consciência". A consciência cristã foi uma das tecnologias mais refinadas que a Igreja Católica concebeu e foi introduzida nas colônias pelos padres missionários. Dessarte, novos questionamentos nascem sobre como esses missionários gradualmente associaram a ela o conceito de "desencargo de consciência" e o entendimento da culpa cristã. Essas inquietações fundamentam nosso texto, conduzindo-nos à análise das orientações para confissão presentes nos textos jesuítas e nos estudos consolidados na historiografia.

3.4 A virada do século e as transformações com a criação de um novo bispado

O processo de virada do século XVII para o XVIII foi marcado por muitas transformações, que gostaríamos de destacar junto à continuidade da atuação dos missionários. A proposta é verificar quais as características dessas atuações e analisar como se aplicavam no contato com os indígenas. Diante disso, não podemos deixar de citar as rivalidades entre os religiosos, como foi o caso de um membro da Companhia de Jesus e um carmelita disputando as mesmas áreas de atuação.

Estando nestra sobred.a caza e Aldea chegou o P. Samuel da Companhia de Jesus, Missionário de (...) e como da caza do d.o Francisco de Souza findasse emcaminhaçe com o intento de nella fazer Doutrina ao gentio, pelo que de suas açoenz se entendo, anticipeime eu antes que ele tocasse hua campainha que ttinha mandado tirar da sua

canoa e fiz levar o meu altar portátil e disse missa em presença do Pe. ao pé da cruz que tinha destinado, q.do erigi Igr.a (...) ²²⁰.

Aqui vemos como era a prática dos padres nos locais de doutrina e os espaços que demarcavam. Ali, o padre continuou acompanhando os carmelitas e foi, inclusive, convidado a dizer missa, mesmo com a ameaça diante do outro religioso. Depois de alguns dias, cada um tomou seu rumo: o jesuíta P. Samuel ²²¹, rio acima e o carmelita com a tropa, rio abaixo. Porém, quando chegaram a uma nova paragem para tratar de doenças que o grupo sofria, aconteceu o seguinte:

E estando nesta sobred.a caza ou hospital tratando da cura dos doentes, (...) com quanta aflição tivemos notícias que o P. Samuel voltara outra vez p.a a sobred.a Aldea do Matiba de que se tinha despedido, desejei tornar assim a lançalo fora com menos cortezania de que tinha uzado com elle, mas por falta de remeiros e a distância ser de dous dias de vagem contra a correnteza das agoas o não fiz, e juntam.te por parecer a todos que a volta do Pe. seria sem.e e dirigida a recolher demais farinhas e que recolhidas se hiria p.a a sua missão como com efeito sucedeu pelo que ao depois me afirmaram huns índios do Rio Negro que lhe disseram outros Naruraes daquele Rio e pellos mesmos tive notícia de q. o d.o Pe. lhe dera a mesma doença que a nos nos deu da qual lhe morrerão quazi todos os Indios remeiros que erão Cambebas de Nação e que por esta Cauza quizerão os Principais matar ao Padre e que elle lhe fugira ²²².

Nesse trecho, ficou evidente como as disputas pelas áreas de catequização indígena deixavam os religiosos à flor da pele, principalmente quando pertenciam a ordens religiosas diferentes. Essa rivalidade entre ordens religiosas era bem marcada na região e possui longa duração. Outro ponto relevante a se comentar sobre o trecho, escrito pelo padre carmelita, trata dos comentários sobre o que entende como mentiras ou verdades da parte dos indígenas:

Tudo isto são notícias dadas por índios e como eles não são m.to certos no q. dizem eu não creio tudo o que eles affirmão, bem q. em alguns cazos se acha alguma verd.e entre m.tas como de facto se achou nas notícias que deram que no anno antecedente

²²⁰ Tese de Robert Zahluth - *Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral do sertão do Pará para visitar a missão do Rio Negro em companhia de várias autoridades (1696)*, Biblioteca da Ajuda. pp.264-265.

²²¹ “Nascido na Boêmia, atual República Tcheca, Fritz chegou a Quito em 1686 e se mudou para a floresta amazônica, onde assumiu o comando das missões de Omágua. Essas missões incluíam diversos povos, como os omáguas, jurimáguas, aizuares, ibanomas, entre outros, que viviam ao longo do curso médio do rio Amazonas, especificamente entre os rios Napo e Negro (Maroni, 1988: 309, 304). Fritz assumiu o controle da parte mais oriental de Maynas, próxima à presença dos lusitanos na Amazônia, com quem teria mais de um encontro. Um desses encontros aconteceu em Belém, sede do colégio jesuíta português do Pará, próximo à foz do Amazonas, onde permaneceu por cerca de dois anos, de 1689 a 1691. Este momento foi particularmente relevante, pois permitiu a Fritz navegar duas vezes por todo o curso do Amazonas (Bettendorf, 1909: 416-417). Portanto, serviu para Fritz conhecer o rio em primeira mão, bem como obter conhecimentos cartográficos e geográficos produzidos pelo lado português.” CHAUCA, Roberto. *Técnica, teoria e práxis na cartografia da Amazônia de Samuel Fritz*. Terra Brasilis, online, 14, 2020. p.3.

²²² *LIVRO GROSSO DO MARANHÃO*. Arthur César Ferreira Reis (org.). Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1948. p.267

tinha hua fração dos Indios chamados (...) desbaratado hua tropa de Espanha lá para as partes de quito e mortos dous Padre da Comp.a e todos os brancos que nella vinhão o q. perguntado ao dito Pe. Samuel dice que era verd.e que os tais Indios (fl.124) tinham morto dous Pe.s da Comp.a hum clérigo, com dous otros seculares (...) ²²³

Aqui vemos a incerteza sobre o que falavam os indígenas descrita como “não são muito certos no que dizem”, mas que podem bem representar que talvez o padre não soubesse o idioma deles. Falamos ainda do papel dos jesuítas, mas ao findar essa parte é importante lembrar, mais uma vez que, não eram apenas eles que atuavam na Amazônia Colonial, outras ordens religiosas como: franciscanos, carmelitas e mercedários, também implementaram missões. Ao mesmo tempo, os jesuítas com a característica de terem padres atuando tanto na América portuguesa quanto na espanhola. Finalizamos revelando que o padre que estava transitando pelas missões carmelitas era Samuel Fritz, e foi quem causou o desentendimento com o vigário da ordem dos Carmelitas.

Cada ordem religiosa tomou a doutrina e direcionou a forma de aplicá-la na conversão dos povos indígenas. Analisamos a forma jesuítica pelo volume de informações que existem e citamos as outras nessa reta final, para rememorar a complexidade das atuações desses padres. Em meio esse amplo campo de acontecimentos, permeado por diferentes grupos com distintos interesses, veremos a criação do bispado do Pará, do que trataremos a seguir para entender como se deu a relação com o sacramento da confissão com as populações indígenas e a continuidade dos planos de ação dos religiosos na colônia.

²²³ “*Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral do sertão do Pará para visitar a missão do Rio Negro em companhia de várias autoridades*” (1696), Biblioteca da Ajuda. In. CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zaluth de. “Dominar homens ferozes”: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado, UFBA, 2015. p.267

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4 - O início do Bispado do Pará: conhecendo procedimentos e ações de Bartolomeu do Pilar em busca do sacramento da confissão - século XVIII

4.1 Continuidade da ação missionária e breve historiografia da Igreja na Amazônia Colonial

Para conhecer a dinâmica da formação do clero secular na colônia, a atuação dos bispos precisa ser contemplada. Vários trabalhos destacam a atuação desses padres, observando seus modos de vida e práticas no contato com a diocese²²⁴. Deste modo, observar a fundação do Bispado do Pará em 1719 permite que encontremos mais detalhes sobre as ações pastorais desses padres, particularmente, de seu trabalho confessional. Concomitantemente ao seu esforço, os missionários já andavam pela região amazônica desde 1607. De acordo com Moreira Neto:

É sabido que os jesuítas foram pioneiros na entrada aos territórios que mais tarde constituíram o estado do Maranhão e Grão-Pará, separado formalmente do Estado do Brasil. Na verdade, os primeiros jesuítas que entraram no Maranhão anteciparam-se até aos capuchinhos que participaram da fundação de São Luís em 1612 e foram os principais artífices religiosos do projeto *France-Équinoxiale*. Sabe-se mais que esses jesuítas, os padres Luís Figueira e Francisco Pinto, fizeram por terra, ao longo de 1607, o mesmo roteiro que, no século anterior, haviam feito os índios Caeté (Tupinambá), que abandonaram o litoral por causa das perseguições dos portugueses e se refugiaram na serra do Ibiapaba e na ilha de São Luís²²⁵.

Por outro lado, lembramos que a atuação de outras ordens religiosas, além dos jesuítas, marcou presença na região. Como dito no capítulo anterior, jesuítas conseguiram destaque por meio de seus métodos inovadores para catequizar, mas, a estrutura para “domínio das almas” dos indígenas foi pensada em etapas que também estavam presentes em outras ordens religiosas, comenta Ceretta:

A tarefa de anexação cultural foi entregue aos missionários, até porque, na Europa, eram as ordens religiosas as grandes promotoras da cultura e da transmissão do saber. As grandes ordens religiosas se tornaram tais pela excelência do ensino praticado no Velho Mundo. Havia uma verdadeira concorrência no tocante à eficácia do ensino que cada uma apresentava; notabilizou-se a disputa entre dominicanos e jesuítas, sem desfazer a fama dos franciscanos e agostinianos e de outras ordens religiosas. As missões eram formadas pelas ordens religiosas e eram vistas como uma prestação de serviços ao Rei e à Igreja. A anexação da nova população devia realizar-se por etapas: o contacto, a cristianização e a aprendizagem de ofícios e serviços que fizessem do índio um vassalo capaz de produzir bens para o comércio e de ajudar a enriquecer o Reino²²⁶.

²²⁴ Sobre o clero secular, suas ações e vida: CRUZ, Rodolfo Nogueira da. Do exemplo a ser construído: conduta e postura dos clérigos seculares na Castela dos séculos XIV e XV. - Franca, UNESP, 2018. LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. “*Pessoas de vida e costumes comprovados*”: Clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação, UFPA, 2016. MUNIZ, Pollyanna Mendonça. *Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII)*. Almanack. Guarulhos, n.9, Abril, 2015.

²²⁵ NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*. In. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992. p.63.

²²⁶ CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: Valer, 2008. p.97-98.

Aspecto ressaltado por Ceretta, que continuou a ser parte da ação dos missionários, mesmo com as transformações institucionais pelas quais passou a América Portuguesa, a cada avanço que os colonizadores faziam sobre o território. A criação do Bispado do Pará foi uma dessas mudanças que se configurou como necessidade diante da constante ameaça de estrangeiros, assim como, para consolidar as terras que pertenciam à Portugal. Ainda se detendo sobre as ordens religiosas antes da chegada do primeiro bispo do Pará, temos algumas referências de Eduardo Hoornaert sobre a atuação dos missionários nesse momento da História do Pará. O autor fala o seguinte sobre as ordens religiosas:

Em relação a Belém do Grão-Pará as coisas se desenvolveram de maneira parecida [com a do Maranhão]: os franciscanos já tinham chegado com os primeiros bandeirantes portugueses e no ano 1618 já existem em Belém um vigário e dois franciscanos. O estabelecimento de religiosos no Pará se deve sobretudo a Bento Maciel²²⁷.

Com isso, podemos ver que desde a fundação do bispado do Pará, a relação entre o Maranhão e o Grão-Pará era parte de uma lógica de constituição territorial. Até porque foi um nascimento feito da repartição do bispado; tal nascimento é importante ser pensado pois mostram as semelhanças e divergências que fazem parte da vida da região ao longo do século XVIII.

Na historiografia da atuação missionária e da chegada dos padres regulares na região amazônica, ainda há muito para explorar por causa da grande quantidade de fontes que ainda precisam ser acessadas e analisadas no Arquivo Histórico Ultramarino. Assim como, os olhares muito voltados para o protagonismo jesuítico na região, e, ainda uma considerável quantidade de documentação que está sediada em Portugal com acesso apenas presencial. Diante disso, optamos por mapear a administração dos sacramentos e o papel da confissão nesse processo através da ação do primeiro e segundo bispo do Pará, o que sem dúvida, nos permite abrir um leque maior para discussão. Ao mesmo tempo, também pinçar o que fosse possível de suas atuações, de modo que pudemos explorar diversas especificidades nesse processo.

Na obra de Celestino Ceretta, “História da Igreja na Amazônia Central”, há essa ausência de discussão sobre o bispado do Pará. O autor descreveu sobre “O fim das Missões” e depois trata do “O atendimento religioso Pós-Missão” e não tocou sobre a criação em 1719²²⁸.

²²⁷ HOONAERT, Eduardo. *A Evangelização do Brasil durante a Primeira Época Colonial*. In: História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1992. p.77.

²²⁸ O fato de Celestino Ceretta não tratar sobre a criação do bispado do Pará foi algo que nos chamou a atenção. Por exemplo no Capítulo 11, quando trata da criação da Vigararia Geral do Rio Negro, o autor escolheu falar apenas da ação dos bispos do Pará a partir do episcopado de Miguel de Bulhões, o terceiro bispo do Pará. CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: Valer, 2008. p.257.

Os estudos mais aprofundados e sistematizados seguiram em torno da atuação do 4º bispo, João de São José Queirós²²⁹, e Ceretta também concentrou seu olhar nesse ponto quando apresentou “A Igreja Local começa a tomar vulto”²³⁰.

Em outra obra mais clássica, “História da Igreja na Amazônia”, é possível ver uma tentativa de especificação sobre a atuação religiosa na Amazônia Colonial. Só que mais uma vez a escrita fica permeada de idas e vindas temporais, que não permitem na sua construção cronológica ver a fundação do bispado de Belém, e nem seus primeiros bispos nomeados²³¹. Colocamos em foco esse vácuo na historiografia porque ele também marca o nosso interesse na forma como o corpo religioso, pensado na Europa, foi estruturado na colônia.

As pesquisas sobre o Estado do Brasil já possuem levantamento exaustivo que permitem estudos comparados, mas ao tentarmos fazer com os olhos voltados para a região amazônica ainda caem em incertezas. Mas é importante destacar que havia um clero de padres seculares que atuou na região, como já mencionado anteriormente, e ele não atuava diretamente com os missionários. Recorremos mais uma vez a Eduardo Hoornaert, que chama atenção para uma questão importante:

Pergunta-se em que medida o clero secular, o clero “do hábito de São Pedro”, suscitou movimentos missionários no Brasil. Em primeiro lugar, precisa-se responder que o clero secular não teve ‘boa imprensa’ no Brasil. A imprensa estava nas mãos dos religiosos, que difundiam uma imagem bastante negativa do clero secular e de suas atividades. Só conhecemos o clero através de documentos que não lhe são muito simpáticos²³².

No trecho o autor faz menção a uma situação que ainda é comum, que as leituras e o acesso a discussões sobre o clero secular, ainda são vinculadas a atuação do clero regular, e, isso faz com que esse material seja permeado da perspectiva dos missionários, que não viam de forma “fraterna” a atuação desses padres no mesmo espaço das missões. O clero secular estava submetido ao Padroado Régio, que destacamos de acordo com Charles Boxer:

²²⁹ Estudos sobre o 4º bispo do Grão-Pará: MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*. Manaus, UFAM, 2009. SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. *Homem de Deus ao Serviço da Coroa: As dimensões Espiritual e Temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*. Franca, UNESP, 2018. ARAUJO, Sarah dos Santos; AMARAL, Vinícius Alves do. *As muitas faces de frei João de São José de Queirós, bispo do Grão-Pará e Maranhão*. Dimensões, v.35, jul.-dez., 2015.

²³⁰ CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: Valer, 2008. p.251.

²³¹ O historiador Eduardo Hoornaert coordenou um livro que tentou englobar o processo de atuação religiosa na América Portuguesa, nele as contribuições dos capítulos aparecem da seguinte forma: de sua autoria - “O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661); Hugo Fragoso com “A era missionária (1686-1759)”, e para fechar a baliza cronológica, Carlos de Araújo Moreira Neto trata das “Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 a 1832”. Os três autores fazem amplo levantamento de fontes e bibliografia, mas as especificações sobre a criação do bispado e a administração episcopal não foram apresentadas na coletânea. HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

²³² HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992. pp.43-44.

O padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missioneiros na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1542, e culminando com a *Praecelsae devotionis*, de Leão X, em 1514. Durante muito tempo, a abrangência do Padroado real português no mundo não europeu somente teve limites nos direitos e privilégios e deveres análogos do Patronato real de Castela, concedidos por outra série de bulas e breves papais, das quais a mais importante foi a bula *Universalis ecclesiae*, de Júlio II, datada de 1508²³³.

E sobre os bispostemos a atuação missionária submetida a Roma e aos superiores de suas casas eclesiásticas, sobre o que Boxer também destaca:

(...) A estrutura hierárquica da Igreja exige que todas as suas atividades se subordinem ao controle e direção dos bispos, na qualidade de sucessores dos apóstolos, e à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de São Pedro. Estabelecida a administração paroquial e diocesana, as paróquias devem ser dirigidas pelo clero secular, sob controle direto, jurisdição, visitação e retificação dos bispos²³⁴.

Ainda que todos os religiosos respondessem ao Padroado, as distintas formas de seleção desses cargos e lugares de atuação tinham impacto nas práticas levadas a cabo por cada grupo de religiosos.

4.2 D. Fr. Bartolomeu do Pilar e o Bispado do Pará

Ao longo do rastreamento de estudos sistematizados sobre a criação do bispado do Pará e sobre Bartolomeu do Pilar constatamos que as ausências tinham lugar marcados pela falta de exploração do acervo do Arquivo Histórico Ultramarino. Poucos trabalhos foram levados a cabo por pesquisadores. Mas, os existentes mostram como pensar esse momento da História do Pará é importante para entender: como se deu a presença institucionalizada do clero secular diante da atuação dos missionários que estavam ali desde o século XVII, além da relação com as populações indígenas e, por fim, as políticas que se constituíram com a criação do bispado²³⁵.

²³³ BOXER, Charles. *A igreja militante e expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.98.

²³⁴ BOXER, Charles. *A igreja militante e expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.85.

²³⁵ Estudos específicos sobre a fundação do Bispado do Pará ou que tratem da atuação do primeiro bispo, temos dois: “A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A ‘pompa e circunstância’ como modo de demarcar o lugar social da Igreja em uma sociedade no Antigo Regime” e “D. Bartolomeu do Pilar e a controvérsia das visitas às missões no Bispado do Pará (1724-1733)”. Os dois artigos tratam da criação da diocese, o primeiro usando referências sobre o bispo Bartolomeu para conhecer as representações de poder desses clérigos e a demarcação social que constituíam com seus títulos eclesiásticos; o segundo artigo, discute mais especificamente a atuação do bispo e a relação com o contexto, principalmente com a Junta das Missões. LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A “pompa e circunstância” como modo de demarcar o lugar social da Igreja em um sociedade do Antigo Regime*. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019. MELLO, Marcia

Olhar para esse período significa ver os diversos agentes coloniais, com os quais bispos, enquanto representantes do poder, entravam em contato, tais como: governadores, ouvidores, padres regulares, além de todo o aparato metropolitano que se conforma com o Padroado Régio. Dito isto, vamos contar a história da chegada do bispo Bartolomeu do Pilar e ao longo da narrativa ir identificando os aspectos que permitem visualizar a relação com a confissão a partir da atuação do religioso²³⁶.

Segundo Pedro Paiva, sobre a vida do primeiro bispo do Pará: “[praticou] todas as virtudes próprias de hum zeloso prelado, instruindo aos ignorantes, favorecendo aos necessitados, ministrando os sacramentos e assistindo aos moribundos²³⁷. Essas “virtudes” e orientação das práticas episcopais são características da roupagem moderna dos religiosos que, a partir de então, pregam uma atuação não apenas forjada na pedagogia do medo²³⁸, mas sim em uma ideia pastoral moldada pela ação “caritativa”, com a retórica de que o bispo era um “pastor” e as pessoas eram seu “rebanho”, as quais ele deveria cuidar e proteger²³⁹.

Essa mudança é significativa porque ajuda a perceber os novos vieses da prática dos missionários e como foi mais uma continuidade das ações dos padres sob alçada episcopal. Contudo, não é demais lembrar o que disse Jean Delumeau ao debater sobre as ações dos religiosos, e seus objetivos salvacionistas:

Eliane Alves de Souza; MESQUITA, Rozane Barbosa. *D. Bartolomeu do Pilar e a controvérsia das visitas às missões no Bispado do Pará (1724-1733)*. Revista Contraponto, v.9, n.1, jan./jun.2020.

²³⁶ Além dos estudos já mencionados sobre criação do bispado e atuação de Bartolomeu do Pilar, há também a tese defendida em 2015 denominada: “Dominar homens ferozes: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757), na qual o autor Roberto Carvalho Jr. dedica um tópico para discutir a vida do bispo Bartolomeu do Pilar, por ser o eclesiástico pertencente a ordem dos carmelitas. Ver: CARVALHO JR. <<Dominar homens ferozes>>: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado, UFBA, 2015. p.171.

²³⁷ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império- 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p.135.

²³⁸ Aqui relembramos que a atuação missionária desde o início do trabalho nas colônias, fez uso do medo como mecanismo de controle da população, principalmente para praticar a conversão de indígenas e manutenção do controle dessas pessoas. ARAUJO, Sarah dos Santos. *A espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial setecentista no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação. Universidade Federal do Amazonas, 2015.

²³⁹ Essa vertente da atuação religiosa foi amplamente discutida no probabilismo, pelos jesuítas, como Martin Azpilcueta Navarro, na universidade de Coimbra, e muito provavelmente influenciou boa parte do corpo de religiosos da Europa. Com o probabilismo podemos ver em que ponto há o afastamento da discussão rigorista medieval da teologia moral. Assim, os padres não utilizam mais apenas o medo como chave de convencimento para a salvação, eles passaram a usar o discurso pastoral da consolação e até do perdão, como mecanismo de salvação das almas. Sobre isso Bruno Silva discute: “Essa nova abordagem teve grande impacto na relação entre o padre confessor e o penitente. A imagem do confessor como um juiz capaz de abrir ou fechar as portas do paraíso passava a ser relativizada. A possibilidade de seguir diversas opiniões, inclusive a própria em consciência, fazia do confessor um juiz questionável - pois era possível questioná-lo acerca de outras opiniões. Dessa forma, o confessor passava a ser retratado como um “médico da alma”, ou um “pai”. Na prática da confissão, a ética jesuítica buscava, pois, um maior consolo aos pecadores”. SILVA, Bruno Ribeiro da. *O impacto do Probabilismo e do casuísmo na prática da confissão do século XVI: convencimento, persuasão e autodisciplina*. Revista de História - UFBA, v.8, 2020. pp.7-8.

Seria anti-histórico apresentar a pastoral de outrora sobre o pecado como unicamente dissuasiva e ameaçadora. Ao contrário, ela jamais deixou de sublinhar os benefícios espirituais que a hóstia traz a quem a recebe com piedade e arrependimento. A pregação - lembremos - nunca é apenas negativa. Ela sempre abre para a esperança para aqueles que se santificam. Resulta que, fortemente fixada sobre o pecado, ela é habitada pela obsessão dos sacrilégios aos quais o sacramento do altar dá ocasião, e está persuadida de que esses sacrilégios são frequentes. É por essa razão que o clero eleva o tom e cai no superlativo para desviar os fiéis dessa traição²⁴⁰.

Nesse ponto, podemos assinalar como estava marcada atuação religiosa, por medos e consolações, por caminhos de paz, mas também de violência. Por mais que os olhares dos padres tentem demonstrar a tênue linha entre o projeto cristão escrito e sua aplicação, encontramos as complexidades na atuação desses homens religiosos. É nesse ponto que buscamos problematizar e avaliar como os bispos mostravam suas práticas, para então entender a continuidade das dinâmicas de atuação religiosa no bispado.

Voltando à vida do primeiro bispo do Pará, Pedro Paiva comenta ainda:

(...) escolhido em 1720, D. Frei Bartolomeu do Pilar, tinha já conhecimento do território. Nasceu em 1667 em Velas (Açores). Em 1686 ingressou no Convento dos carmelitas da Horta e em 1691 já estava no Colégio da sua Ordem em Cominar, para aperfeiçoar os seus estudos em teologia. Em 1696 partiu para o Brasil, com a disposição de ensinar teologia aos padres do Oratório que ali estavam e fixou-se em Olinda. Já na colônia americana exerceu funções de comissário do Santo Ofício e contabilizou-se como pregador, até ser feito bispo²⁴¹.

Já no impresso “O Bispado do Pará” por Antonio Rodrigues de Almeida Pinto, temos informações sobre sua filiação:

Dom Frei Bartholomeu do Pilar nasceu na Villa das Vellas, na ilha de S. Jorge, Portugal, e foi baptizado na igreja do Salvador, matriz da mesma Villa, a 21 de Setembro de 1667, filho legitimo de João d’Avilla Betancur, e sua mulher Maria Silveira, ilustres mais por sua piedade, do que por sua nobreza de sangue²⁴².

A mesma fonte ainda indica elementos da infância do padre, que já demonstrava inclinação para a vida eclesiástica²⁴³. Retórica, esta, comum entre os religiosos que queriam

²⁴⁰ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. - Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 285.

²⁴¹ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império- 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p.506.

²⁴² PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. pp.5-6.

²⁴³ Destacamos, ainda, que esse impresso, contém nota ao leitor indicando que os manuscritos consultados não estavam compendiados quando analisados no período de inauguração da Catedral Paraense. O que o autor conseguiu foi copiado e adicionado a partir de notícias que “transmitirão veteranos”. De modo que, o autor se submete à correção merecida, diante do texto que oferece ao “serviço da pátria e diante das forças superiores as quais lutou”. PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906.p. 6.

demonstrar que seus votos foram direcionados por inspiração espiritual que receberam, ainda na primeira idade. Vemos o próprio religioso reafirmar a lógica pastoral como guia de sua vida num discurso em homenagem ao bispo de Pernambuco, Francisco de Lima, do qual foi confessor. Na homenagem que Bartolomeu produziu ao falecido, vemos reafirmar essa pastoral que fez parte de sua vida e obras:

(...) que faltou ao estado de Pernambuco o Pastor mais benigno, o Prelado mais reto, o Príncipe mais caritativo, o Pai dos pobres, o amparo dos órfãos, & o Zelador da propagação da Fé, o Ilustríssimo, & Reverendíssimo Bispo Dom Frei Francisco de Lima? Oh como é certo, que tudo isto significas; como o representas sem alma, por isso não sentes, o que com tanta dor nas nossas almas significa. Sentiu porem este Ilustre & Reverendo Cabido, consagrandolhe com filial amor estas nobres exequias, enlutadas pompas & mangnifica esta, que se são condecorosos sufragios para a alma do seu prelado defundo, tambem são vivos pregoeiros da sua fidelidade viva. Sentiu universalemnte todo Pernambuco, a quem na morte de seu pastor são poucas suas mutiplicidades fontes, para por ellas copiar os caudalosos rios de suas triste lagrimas²⁴⁴.

A característica “pastoral” reafirmada no momento do luto pelo falecimento do bispo de Pernambuco. Nesse ponto, podemos definir a lógica pastoral como um elemento importante na construção da identidade dos padres seculares, especialmente, a partir da forma como se representam como pastores caritativos, amparadores dos pobres e órfãos e propagadores da fé. Esse último item, porém, também era como se definiam os regulares, e nisso tinham sua função primordial, o que demonstra de forma significativa as diferentes representações que esses religiosos faziam de si.

Aqui, voltamos a reafirmar algumas das informações de Paiva, dentre as quais há a indicação de que Bartolomeu do Pilar lecionou Filosofia, Teologia em Pernambuco, e depois de volta ao Convento do Carmo em Lisboa foi condecorado doutor em Teologia, em 16 de março de 1702, das mãos do Cardeal Conti, além da nomeação de qualificador²⁴⁵ do Santo Ofício por provimento de 4 de Dezembro de 1704, ocupou também o cargo de Comissário²⁴⁶ em Pernambuco²⁴⁷.

²⁴⁴ PILAR, Bartolomeu do - *Sermam nas exéquias do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Fr. Francisco de Lima terceiro Bispo de Pernambuco. Celebradas na sua Cathedral de Olinda em 2 de junho de 1704*. Lisboa: Officina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1707. pp.3-4. Grifos meus.

²⁴⁵ Eram membros da Inquisição responsáveis por examinar e rever livros a serem censurados por ordem do Inquisidor. Ver: LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem - Um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999. p.203.

²⁴⁶ Comissários do Santo Ofício, eram padres que realizavam ações em nome do Santo Ofício, tinham a sua disposição um escrivão que nesses trabalhos, ou diligências eram quem escrevia os delitos denunciados ou confessados por alguém. Ver: LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem - Um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999.

²⁴⁷ PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.8.

Sobre os encargos realizados pelo carmelita calçado, é possível encontrar muitos elogios, o que explica sua consagração com o título de bispo ²⁴⁸. Mais alguns detalhes sobre a nomeação:

De testemunhos tão qualificados são bem authorisadas as muitas virtudes, que tanto resplandecerão em Dom Frei Bartholomeu do Pilar, fazendo-se por umas, e outras, merecedor de que o Rei de Portugal Dom João 5º. que também o é do Brazil, o nomeasse primeiro Bispo do Gram Pará, a 9 de Novembro de 1717, na qual dignidade foi confirmado pelo Pontifice Clemente 11º por Bula de 4 de Março de 1719²⁴⁹.

Essa dignidade é importante de ser referida, pois a criação do bispado recebeu documento no mesmo dia, em 4 de março de 1719, pela bula *Copiosus in misericordia*, foi criado o bispado do Pará, ambos sufragâneos de Lisboa e desmembrados da diocese de Pernambuco²⁵⁰. Ainda tratando do momento da criação do bispado, há conflitos que valem a pena serem mencionados, porque entram no corpo das disputas eclesiásticas recorrentes na colônia. A criação do bispado e separação do Maranhão e Pará era uma pauta na Metrópole desde 1684, de acordo com Antonio Rodrigues de Almeida Pinto. Ela já havia sido proposta à Santa Sé, pelo rei de Portugal D. Pedro II, mas o primeiro bispo do Maranhão e Pará, Dom Gregório dos Anjos²⁵¹, não se agradou da ideia e contrariou a divisão, que foi anulada antes de ser expedida²⁵².

²⁴⁸ Roberto Zaluth comentou sobre a escolha de Bartolomeu do Pilar do seguinte modo: “A escolha de frei Bartolomeu do Pilar para o bispado recém-erigido se deu dentro de um modelo específico de eclesiásticos para o ofício. (...) até 1720, período da escolha de frei Pilar, prevaleceu um modelo tradicional de seleção dos diocesanos. Este modelo era composto por algumas características fundamentais como o pertencimento a uma ordem regular, inclinação a indivíduos formados em teologia e uma origem mais modesta do que os escolhidos para dioceses reinóis. CARVALHO JR. <<Dominar homens ferozes>>: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado, UFBA, 2015. pp.173-174.

²⁴⁹ PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.9

²⁵⁰ LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A “pompa e circunstância” como modo de demarcar o lugar social da Igreja em um sociedade do Antigo Regime*. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019. p.5.

²⁵¹ Sobre o primeiro bispo do Maranhão: “(...) Ele nasceu em Lisboa, por volta de 1617 na paróquia de Santa Maria Madalena e tornou-se cônego da Congregação de São João Evangelista em 10 de setembro de 1635. Estudou em Évora e Coimbra e foi vice-reitor do convento dos Lóios de Lisboa. A sua preconização como bispo do Maranhão, foi a 30 de agosto de 1677 e fez juramento e profissão de fé em Lisboa a 13 de julho de 1677. Antes de ter sido eleito bispo do Maranhão, tinha sido designado para o bispado de Malaca, onde nem chegou a tomar posse. Com fama de grande orador, sacro, tinha escrito a biografia de seu irmão Dom Apolinar de Almeida, membro da Companhia de Jesus. Assim, Dom Gregório, da Congregação dos Lóios, foi reitor do convento de Évora e principal e procurador da Congregação dos Cônegos de São Evangelista à cúria romana. Finalmente, chegou ao bispado do Maranhão em 11 de julho de 1679, dois anos depois da criação canônica da diocese”. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689*. TRASHUMANTE. Revista Americana de História Social, 17 (2021). pp.38-39.

²⁵² PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.10.

Sobre essa controvérsia, há discussão historiográfica proposta a partir dos estudos de Pollyanna Muniz que diz o seguinte:

Evergton Sales Souza destaca que a ereção das dioceses amazônicas (do Maranhão e do Pará) é bom exemplo de como a Coroa foi a principal responsável pela estruturação da malha diocesana, já que o Estado do Maranhão e Grão-Pará não dispunha de rendas suficientes para arcar com as despesas da diocese recém-criada. Depois das queixas do governador e do próprio bispo, a Coroa, sob prerrogativas do Padroado, determinou que a Provedoria da Fazenda da Bahia transferisse o valor necessário para o pagamento da folha eclesiástica da nova diocese do Maranhão. Evergton Souza ajuíza que as preocupações políticas - a expansão das fronteiras de seus domínios e uma melhor gestão das tensões existentes entre missionários e colonos, por causa da mão de obra indígenas -, devem ter pesado na decisão régia de solicitar a criação das novas dioceses²⁵³.

A autora põe em evidência os estudos sobre a estruturação da Igreja no Brasil, e como o modelo se adequava aos interesses do Padroado Régio. Além disso, Muniz teve acesso às cartas trocadas entre o bispo e os jesuítas: “Trata-se do Traslado authenticos dos papeis que se escreveram entre o bispo do Maranhão D. Fr. Gregório dos Anjos e os Padres Missionários da Companhia de Jesus, sobre a controvérsia da administração das Igrejas”. A respeito do conteúdo, a historiadora afirma que: “Até o momento é a única documentação conhecida em que o bispo expõe suas ideias acerca de temas importantes do governo diocesano. Nos acervos dos arquivos do Maranhão sobraram poucos documentos sobre a passagem do bispo no território”²⁵⁴. Esta afirmação demonstra o quanto a criação de um bispado ensejava longos debates e ferrenhas disputas de poder e como a preservação de documentação já era problemática naqueles tempos.

Pode-se citar, ainda, as questões territoriais que se relacionavam com a trajetória desses padres no “domínio das almas” que buscam converter. Supomos que o Bispo Gregório não queria dividir sua jurisdição do Maranhão e Belém porque, além de ver diminuído seu território de atuação, também veria reduzido o valor dos rendimentos do seu bispado. Ponto que impacta de forma direta na realidade dos padres em atuação nas colônias, além disso, ao longo de nossos estudos, a questão do pagamento da cômputa, salário dos religiosos, era sempre alvo de

²⁵³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *O primeiro bispo deste Estado*. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689. TRASHUMANTE. Revista Americana de Historia Social, 17 (2021). pp.34-35.

²⁵⁴ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *O primeiro bispo deste Estado*. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689. TRASHUMANTE. Revista Americana de Historia Social, 17 (2021). p.35

cobranças pelas dioceses²⁵⁵. Por outro lado, temos os rendimentos dos regulares, que são amplamente discutidos, mas que também sofriam para vê-los recebidos²⁵⁶.

Pollyanna Muniz destaca a criação de vigararias como uma questão importante diante das distâncias das localidades para atuação dos padres e a necessidade de religiosos que dessem conta da população que habitava a colônia. Por fim, consolidar os espaços por meio do reconhecimento de pertencer à Coroa Portuguesa. Sobre isso, a autora cita:

Embora o documento do Maranhão seja mais antigo, de fins do século XVII, é seguro afirmar que as práticas do bispo da Amazônia derivavam daquelas usadas na metrópole, como demonstra o documento da Patriarcal de Lisboa. Com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, no seu Regimento do Auditório Eclesiástico de 1704, é que se vê explicitado na legislação o que na prática já acontecia na Amazônia, e quiçá em outras partes do Brasil colonial, desde fins do século XVII. Deste modo, as distâncias da sede do poder episcopal justificavam a criação de mais de uma vigararia-geral. Portanto, as provisões do Maranhão confirmam uma prática importada da metrópole que sugere caminhos para se entender como foi se voltando mais complexa a malha diocesana nesses espaços²⁵⁷.

Podemos ver, então, as estratégias que foram desenvolvidas para se consolidar uma estrutura de bispado, que ajuda a pensar a política que deu origem ao bispado do Pará. A partir dessas ponderações, avalia-se o fato do primeiro bispo do Maranhão não querer autorizar a criação de um bispado no Pará, pela justificativa das distâncias, ainda no início dos seiscentos. Como já dito, esse foi apenas um dos conflitos, antes mesmo da criação da diocese, porque a relação com os missionários também entrou na pauta das discussões constantes sobre a autoridade dos religiosos na colônia.

De volta à atuação do bispo Bartolomeu do Pilar, não é demais indicar as referências sobre o Cabido da Sé, que é parte da estrutura que conforma o bispado já fundado²⁵⁸. Citamos

²⁵⁵ Podemos exemplificar o caso com o documento de 14 de Março de 1733, que trata: *CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre a carta do bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, na qual dá conta do estado em que encontrou a vila do Caeté, há muitos anos sem pároco, por não ter côngrua*. Cx. 15, D. 1378.

²⁵⁶ Estudos sobre os rendimentos dos missionários na colônia: AZEVEDO, João Lúcio de. *Jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004. SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. - Belém: ed.ufpa, 2012.

²⁵⁷ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. *O primeiro bispo deste Estado*. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689. TRASHUMANTE. Revista Americana de Historia Social, 17 (2021). pp.39-40.

²⁵⁸ João Antônio Lima Lacerda afirma que: "(...) Se contamos as três hierarquias, temos quarenta cônegos e mais o séquito de quarenta e um ofícios, totalizando oitenta e um membros do corpo capitular da Sé do Pará. Esta grande quantidade de indivíduos servindo em uma mesma igreja, deve ser entendida à luz das funções que a Catedral desempenha em um bispado." LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A "pompa e circunstância" como modo de demarcar o lugar social da Igreja em um sociedade do Antigo Regime*. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019. pp.11-12.

para dimensionar o corpo eclesiástico que forma toda essa assembleia de pessoas, demonstrando como a Igreja tem uma estrutura que tem amplo alcance, apesar de nem sempre todos esses cargos estarem preenchidos. Diante disso, temos a seguinte referência:

Por Bulla de igual data [4 de março de 1719] aprovou a proposta do Rei, de Dom Frei Bartolomeu do Pilar, para primeiro Bispo da nascente Diocese, (...) assim criou o pessoal indispensável para as funções religiosas, que foi o seguinte: 4 Dignidades, 10 cônegos Presbyteros, 6 conejos Diáconos, 4 conejos sub-diácono, 16 beneficiados, 16 capelães, dos quais um era sub chantre, 9 capelães músicos, sendo um deles mestre da capella, 8 moços do coro também músicos, 2 mestres de cerimônias, 4 penitenciários menores, 1 altarreiro, 1 organista, 3 sachristas, 1 porteiro da Maça, 3 varredores, e 1 sineiro; e ficou portanto criado o Cabido²⁵⁹.

A função do Cabido, de acordo com Pollyana Muniz, era ter um corpo de religiosos com as devidas formações eclesiásticas para auxiliar o bispo no governo da diocese. Esses cônegos poderiam atuar, ainda, caso o bispado ficasse vacante, situação muito comum nos governos religiosos da colônia²⁶⁰. Sobre os encargos e funções na diocese, encontramos uma referência sobre o recolhimento de réus eclesiásticos à cadeia pública, enquanto não tivessem terminado a construção do aljube da diocese²⁶¹. Esse local era a prisão eclesiástica, na qual atuavam “penitenciários menores” referidos na criação do Cabido da Sé. Na carta o bispo diz o seguinte:

Foi Vossa Majestade servido²⁶² conceder-me faculdade para recolher os presos da nossa justiça nas cadeias de Vossa Majestade enquanto não tivessem aljube; e como pode haver alguns delinquentes, que pelos lugares que ocupam ou qualidade das suas pessoas devam ser presos nos fortes, e não nas cadeias, peço a Vossa Majestade queira ser servido mandar estender a dita faculdade também para os fortes, sem que os governadores, e oficiais da milícia o possam impedir (...).²⁶³

Citamos o documento para indicar como a estrutura para diocese ainda teve uma longa jornada para ser finalizada e a concessão de favores foi necessária para que as ações do bispo pudessem ser executadas. O que demonstra a natureza do contato do prelado com as autoridades régias, como o governador do Estado. Assim, o bispo pediu para usar os fortes

²⁵⁹ PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.11.

²⁶⁰ MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*. Tese Doutorado UFF, 2011. pp.32-33.

²⁶¹ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], solicitando autorização para recolher os réus eclesiásticos à cadeia pública, enquanto não tiverem terminado a construção do aljube daquela Diocese. AHU_ACL_CU_013, Cx. 9, D.762.

²⁶² Decidimos fazer a atualização da escrita para melhor compreensão do texto do documento citado. Quando havia dúvida no desenvolvimento de algumas palavras abreviadas colocamos tal qual no manuscrito, indicando em colchetes.

²⁶³ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V]. AHU, Pará, Cx. 9, D.762, f.1.

como aljube, com essa autorização o governador e oficiais não deveriam intervir nas ações episcopais.

Esse documento se conecta com outro no qual o ouvidor, José Borges Valério, informou por carta ao rei D. João V, sobre a ajuda prestada pelo bispo Bartolomeu na prisão de um beneficiado da Sé. Esse beneficiado era um religioso que precisou ser preso, porque estava andando com hábito secular, sem ter se desvinculado da Ordem religiosa da qual era iniciado. A situação ganhou tamanho vulto que até o governador do Estado, José da Maia da Gama²⁶⁴, se envolveu e chegou a entrar em discussão com o ouvidor. No relato do juiz, no dia 8 de setembro de 1725, disse o seguinte:

(...) tenho que dizer o dito Governador que só ele havia que soubesse defender a jurisdição real o que é com menor cabo da minha atividade e zelo com que a Vossa Majestade sirvo; tendo se adiantado alguns dias antes o mesmo Governador em dizer perante alguns religiosos que eu era um ridículo, pois tinha consentido levasse o Bispo as conhecenças, que novamente pusera na Quaresma (...) ²⁶⁵.

Provavelmente, o beneficiado tinha sido levado para alguma das fortalezas que o bispo solicitou para prender os que tinham “qualidades” reconhecidas pelos cargos que ocupavam, o que pode ter sido aplicado nesse caso. Vemos que o ouvidor foi categórico em dizer que o governador o xingou na frente de religiosos, o que faz a questão se agravar entre esses homens de poder na colônia. Ainda no mesmo documento, sabemos que o governador mandou soltar o beneficiado que, segundo a reclamação do ouvidor, ficou recluso por menos de 24 horas. O nome do religioso era Antonio Marques e sobre a situação ficamos sabendo o seguinte, de acordo com o ouvidor:

(...) Pela culpa de que faz menção o mandado, que passei para ser preso o beneficiado Antônio Marques, que remeto a vossa mercê, o foi prender o nosso meirinho geral, e emitindo a prisão, não obstante ler o dito mandado, respondeu ao meirinho que andava já em hábito secular, só vossa mercê o podia mandar prender. E como enquanto o dito beneficiado não fizer renúncia do benefício nas nossas mãos, na

²⁶⁴ Sobre esse governador do Grão-Pará, o historiador Fabiano Vilaça dos Santos diz que: “Em relação à procedência e à origem familiar, a ausência de insígnias que pudessem fornecer informações genealógicas (por meio dos processos de habilitação) e de inconsistências biográficas, continua dificultando a segura qualidade social de João da Maia da Gama. Até pouco tempo ele parecia se encaixar na categoria dos ‘soldados da fortuna’ - homens sem qualidade de nascimento, mas com reconhecido tirocínio militar -, porém, dados obtidos recentemente apontam que seu pai, Pedro Ribeiro de Oliveira Barreto, licenciado em Leis, gozava de nobreza e distinção pessoal, tendo sido familiar do Santo Ofício, assim como seu primogênito e sucessor da casa. João da Maia da Gama procurou distinguir-se por meio de diversos serviços prestados à Coroa, no Atlântico e, sobretudo, no Oriente, antes de chegar à administração colonial. Quando nomeado para o governo do Estado do Maranhão (...)”. SANTOS, Fabiano Vilaça. *Governadores e capitães-gerais do estado do Maranhão e Grão-Pará (1702-1780): trajetórias comparadas*. Revista Crítica Histórica, Ano VIII, n.16, Dezembro, 2017. pp.45-46.

²⁶⁵ CARTA do ouvidor-geral da capitania do Pará, José Borges Valério, para o rei [D. João V], sobre a ajuda prestada ao bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], na prisão efectuada a um beneficiado da Sé local. AHU_ACL_CU_013, Cx. 9, D. 764. f.1.

forma, que é estilo fazer-se, para via de outro requerer na Mesa da Consciência o ditto benefício, sempre está sujeito a nossa jurisdição, e o reconhecemos por beneficiado da Nossa Santa Sé, além da culpa, em que sendo eclesiástico caiu, vestindo-se de secular, sem primeiro no-lo fazer a saber; devo castigá-lo por uma e outra culpa, e para o fazer com alguns dias de prisão, visto remeti ele ao meirinho em prejuízo recorrer a vossa mercê, pedindo-lhe queira mandar alguns oficiais da sua justiça com o nosso Meirinho para o prenderem para assim evitar o mau exemplo que de o não fazer se pode seguir. (...) ²⁶⁶.

Assim, ficamos sabendo do uso do Forte, a participação do Governador no caso da prisão e a possível liberação do padre António Marques. Na situação, o ouvidor solicitou ao bispo que mandasse prender Antonio Marques, já que a questão se relacionava com o comportamento do religioso, o que era parte da jurisdição do bispo. Vale ainda ressaltar, que vemos três importantes figuras referidas na fonte: o bispo, o ouvidor e o governador, cada um representante de um poder secular, tendo que lidar com uma questão e pessoa da Igreja: um padre em hábito de secular.

Na vida prática temos o encontro desses funcionários régios, quando o bispo que pediu ao rei para que o forte, espaço construído pelos capitães-generais, pudesse ser usado como aljube; vemos o Governador, que também é capitão-general, entrando na discussão, não deixando o padre preso, e ainda chamando o ouvidor de “ridículo”; e por fim, o ouvidor como membro da justiça na colônia, lidando com uma questão, que era da alçada do bispo, e que só podia ser realizada com a ajuda do religioso.

A situação ainda ficou um pouco obscura porque não sabemos ao certo qual a relação do padre Antonio Marques com o governador, que foi quem mandou soltá-lo da prisão. Contudo, esses contatos que se construíam na colônia na “frouxidão dos costumes” eram comuns, e nos fazem supor que havia alguma proximidade entre o beneficiado, Antonio Marques e o governador João da Maia da Gama, para que esse chegasse a ponto de insultar o ouvidor e soltar o religioso, que estava agindo fora do que prescrevia a Ordem a qual era vinculado.

Essa breve reflexão serve para mostrar como as relações de poder entre essas autoridades régias estavam conectadas, mas às vezes podiam se sobrepor umas às outras. A criação do bispado e a atuação de Bartolomeu do Pilar, demonstram a reconfiguração das ordens e insere um novo poder nas dinâmicas locais. Há ainda mais um elemento a ser levado em consideração: o ouvidor foi chamado de “ridículo” na frente de religiosos no contexto

²⁶⁶ CARTA do ouvidor-geral da capitania do Pará, José Borges Valério, para o rei [D. João V]. AHU_ACL_CU_013, Cx. 9, D. 764. f.3.

marcado pela Quaresma. Sobre ela trataremos a seguir, pois também revela pontos interessantes da atuação do bispo Bartolomeu do Pilar e a relação com a confissão.

4.3 Corpus Christi e Quaresma como ponto de consolidação do poder episcopal do primeiro bispo do Pará

Dito isto, temos mais um aspecto da religiosidade que foi amplamente cobrado por Bartolomeu do Pilar: a Quaresma. Ela era parte dos mecanismos religiosos que o bispo usou para consolidar a tradição católica no momento da sua chegada. Lembramos que a Quaresma é o período de 40 dias de dedicação aos sofrimentos de Cristo, memória de sua morte e ressurreição com a Páscoa, além das penitências que fazem parte da liturgia católica. Porém, essas práticas não estavam consolidadas no bispado recém criado.

Para entendermos como essa questão se tornou latente para o bispo Bartolomeu, além de iluminar outros aspectos de sua atuação, encontramos uma carta do comissário da Ordem Terceira de São Francisco, que foi obrigada a seguir uma procissão de Corpus Christi²⁶⁷ por ordem do religioso. Porém, os membros da Ordem não aceitaram bem essa ordem, porque antes da chegada do bispo não eram cobrados a cumprir tal exigência, de acordo com fr. Francisco de Santo Antônio²⁶⁸. Vamos analisar aqui excertos da carta para demonstrar como foi o desenrolar desse conflito.

Na carta ao rei D. João V, de 8 de setembro de 1725, o comissário fr. Francisco de Santo Antônio, apresentou a situação:

Senhor

Por parte da venerável Ordem Terceira de S. Francisco, cujo comissário sou ainda que indigno, faço presente a Vossa Majestade que Deus (...) Em como recebi um aviso do ilustríssimo Bispo desta cidade do Pará para que a dita Ordem fosse acompanhar a procissão de Corpus Christi: ponderei o aviso, e juntamente as

²⁶⁷ Ediana Mendes comenta sobre a importância do Corpus Christi no Antigo Regime: “A procissão e festa do Corpo de Deus foram instituídas pelo papa Urbano IV, em 1264, através da Bula *Transiturus*, na quinta-feira após o domingo da Trindade, e tornou-se obrigatória para toda a cristandade na época do papado de João XXII. Foi introduzida em Portugal ainda no século XIII e logo tomou corpo e peso tornando-se a principal e a mais solene do império lusitano. Esta festividade celebra a Divina Eucaristia, em memória ao sacrifício de Cristo, que se tornou ao longo dos anos principalmente após o Concílio Tridentino, sacramento central da Igreja. (...) A festa de Corpus Christi e a piedade eucarística como um todo também foram usadas como elemento político pelo poder civil no Antigo Regime. Integrada ao conjunto das devoções legitimadoras da Restauração Portuguesa de 1640, a devoção ao Santíssimo Sacramento foi usada como artifício retórico neste processo, passando a representar a integridade do império ultramarino sob a égide da Coroa lusitana. Em cada nova vila ou cidade criada, a procissão era logo instituída”. MENDES, Ediana Ferreira. *Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011. p.47-48.

²⁶⁸ CARTA, do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio, para o rei [D. João V] solicitando que a mesma Ordem acompanhe a procissão de “Corpus Christis”, conforme a “Resolução Apologética” apresentada pelos bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.769.

dificuldades que por serem muitas e bem fundadas as fui pessoalmente propor a sua ilustríssima o qual as não recebeu por encontradas à sua resolução e só disse: me mandaria uma carta, e com a minha resposta avisaria a Vossa Majestade esperando talvez conseguir por especial decreto, o que não acho lhe tenha concedido o direito²⁶⁹.

Nessa primeira parte do texto, vemos o religioso contar sobre as ações do bispo e como a Ordem Terceira de São Francisco já tinha sua dinâmica na colônia, diante das quais os termos colocados por Bartolomeu do Pilar iam contra o *modus operandi* instaurado antes da sua chegada. É bom destacar como era o funcionamento dessa ordem religiosa, para entender melhor os motivos do conflito. O historiador William Martins tratou sobre as características da Ordem Terceira de Francisco:

(...) uma elite de católicos imbuída de uma devoção mais ardente encontrava nas ordens terceiras um veículo para canalizar a sua fé, participando de procissões, rituais de penitência e de outros exercícios religiosos, sob a direção dos frades franciscanos. (...) Pode ser agregado à lista um quarto elemento, isto é, os privilégios e isenções de caráter jurídico, derivados da vinculação das associações de irmãos terceiros às ordens regulares que as criaram²⁷⁰.

As características, grifadas por mim, acima mostram que fazia parte das atividades religiosas participar de procissões, ao mesmo tempo que indicou, ainda, que haviam privilégios para esse grupo de religiosos, oriundos das relações de fundação da Ordem como regulares. Vemos, assim, que não deveria haver motivos contrários a participar da procissão, mas, ao mesmo tempo, haviam isenções que foram reivindicadas pelo comissário de Ordem, e reiteradas por privilégios de fundação da Ordem. O fr. Francisco de Santo Antônio ainda se referiu a “dificuldades muitas e bem fundadas” para não acompanhar a procissão exigida pelo bispo, porém, não disse quais nessa primeira parte da carta.

Mesmo assim, é possível imaginar quais sejam elas no contexto colonial, pois são inúmeras, principalmente o próprio deslocamento para o centro da Sé de Belém, que era marcada pela falta de estrutura urbana²⁷¹. Contudo, é inegável a contradição entre o que faz parte da composição devocional da Ordem dos religiosos, indicada por Martins, e o embate

²⁶⁹ CARTA do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antonio (...). AHU, Pará, Cx.19, D.769, f.1

²⁷⁰ MARTINS, William de Souza. *O ingresso de índios e de mulatos na Ordem Terceira de São Francisco do Pará*. (c. 1759-1767). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v.37, n.74, mai./ago., 2021. p.498. Grifos meus.

²⁷¹ *Tempo depois, mais especificamente em 29 de Agosto de 1725, o próprio Bartolomeu do Pilar indicou as dificuldade de ir a Igreja pela falta de pavimentação das ruas da cidade de Belém, esse também poderia ser um dos argumentos de religiosos da Ordem Terceira para não participarem das procissões. CARTA do bispo do Pará, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre os incômodos causados pelas más condições do pavimento das ruas da cidade de Belém do Pará e a falta de carregadores de redes de transporte, obrigando a que a maioria das mulheres deixe de frequentar os serviços religioso e até a realização dos mesmo, como é o caso das procissões.* AHU, Pará, Cx. 8, D.755.

deles com o bispo do Pará, justamente por serem obrigados a acompanharem a procissão de Corpus Christi.

Na continuidade do texto da fonte, há os argumentos dados pelo comissário sobre porque a Ordem não queria seguir a obrigatoriedade.

Em 6 de maio deste presente ano de 1725 me enviou a carta em que expressamente mandava que a venerável ordem Terceira do Seráfico Padre S. Francisco Eremita nesta cidade fosse acompanhar a procissão de Corpus Christi. Em trinta do dito mês convoquei junta geral em que mandei ler a dita carta, e se resolveu; que se não havia direito que precisasse a Ordem a acompanhar as procissões se conserva as isenções; que lhe pertenciam, conforme costume em que estava. O que não obstante, como o tempo não dava lugar a se ventilar a matéria, pedi a todos os irmãos Terceiros fossem por devoção acompanhar a procissão no que houve grande dificuldade por entenderem que resultaria dali algum direito a sua ilustríssima. Venci porém as tais dificuldades do que tudo se fez termo; e logo pelo decreto da Ordem mandei dizer por carta a sua ilustríssima que com o muito trabalho que se previa, tinha conseguido, que a Ordem Terceira fosse acompanhar a procissão de Corpus Christi (...) ²⁷².

O comissário Francisco de Santo Antônio pareceu tentar amenizar a situação, vendo que, após a leitura do mandado do bispo, a resolução não agradou os membros da ordem pelo teor de obrigatoriedade ²⁷³. Os membros cientes de seus privilégios não demonstraram vontade de obedecer às ordens do bispo Bartolomeu. Além disso, ainda há toda a questão de que as ordens religiosas que atuavam, antes da separação e criação do novo bispado, tinham suas próprias dinâmicas e organizações. De modo que até práticas católicas comuns na Europa não eram seguidas piamente como se esperava nessas Ordens Religiosas. Podemos pensar ainda que a chegada de um bispo de uma ordem religiosa diferente (Bartolomeu era carmelita e os irmãos da Ordem Terceira eram vinculados aos franciscanos) ressaltou os embates tão comuns na colônia. Assim, faz sentido Bartolomeu do Pilar demarcar sua autoridade, resolvendo obrigá-los a cumprir a tradição de seguir a procissão.

O outro detalhe importante desse documento foi o comissário dizendo que os membros da ordem não queriam seguir a obrigatoriedade para não abrir mão do direito que lhes pertencia: “pedi a todos os irmãos Terceiros fossem por devoção acompanhar a procissão no que houve grande dificuldade por entenderem que resultaria dali algum direito a sua ilustríssima”. O que

²⁷² CARTA do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio (...). AHU, Pará, Cx.19, D.769, f.1

²⁷³ Porém, o próprio comissário ao fim da carta escreve um comentário, inclusive com trechos em latim, em que discute a prerrogativa da Ordem, citando vários autores e concílios, que davam direito consuetudinário de escolha sobre ir ou não à procissão. O que demonstra que o religioso também estava insatisfeito e usou de sua retórica para argumentar sobre a imposição do bispo. CARTA do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio (...). AHU, Pará, Cx.19, D.769, fs.4-6.

demonstra mais uma evidência de que não queriam estar submetidos às ordens do bispo, e buscavam mecanismos para manter as prerrogativas de seus privilégios.

O fr. Francisco de Santo Antônio continuou sua petição na carta, argumentando sobre esse ponto dos privilégios e mais justificativas sobre a jurisdição a que pertencia a ordem:

(...) protestava a dita Ordem que só ia por devoção a Deus e de coração zeloso prelado, e não obrigada de preceito, enquanto não contasse o havia que a obrigasse vossa ilustríssima e sem dúvida que um dos principais motivos, que me obrigou a fazer todo o possível para que fosse a Ordem foi saberem se já por toda a cidade os empenhos de sua ilustríssima que eu não queria ver encontrados por senão dizer, se lhe faltava ao decoro devido, não obstante me parecer extraordinário o seu preceito. Agora peço a Vossa Majestade se sirva pelo amor de Deus de determinar esta matéria para obviar as desordens que se temem. Eu quero a paz destes meus súditos e não os desassossegos que lhes causou o mencionado preceito, na consideração de que a ordem Terceira, vive isenta da jurisdição ordinária por vários privilégios, e não é obrigada as procissões como todos sabem além de que nem Vossa Majestade quererá que uma regalia singular que só na sua Patriarcal se admita, a outro bispado se conceda, principalmente redundando-a dita concessão em deferimento da ordem como prudentemente se tem nesta fidelidade enquanto por decreto especial se não determina. Pelo que se Vossa Majestade resolver que a ordem terceira acompanhe a procissão referida todos ficamos prontos para executar o seu decreto; porém decretando o contrário quer a ordem usar do direito que já tinha o qual ficará mais roborar Como se espera no amparo de Vossa Majestade (...) ²⁷⁴.

Nesse trecho, vemos como a situação ganhou vulto alcançando os espaços públicos, tanto por ser uma resolução do bispo, quanto pela reação negativa à obrigatoriedade dos membros irem à procissão. Para tentar acalmar os ânimos, o comissário afirmou que a ordem iria a procissão por devoção e não por mandado do bispo, por mais que a resolução fizesse parte das ações da diocese. Ao mesmo tempo, o comissário pediu “pelo amor de Deus” que o rei decidisse a questão, pois a situação tirava a paz da Ordem Religiosa, assim como podemos ver que gerou falatório na cidade. Ainda há a menção de que a Ordem terceira vivia isenta da jurisdição do ordinário, que é a do bispo, por causa dos seus privilégios, e, por isso, o Superior da Ordem reafirmou que não eram obrigados a irem às procissões. Mas ao fim, afirmou que o que fosse decretado por mandato régio seria seguido.

Importante ver como os novos conflitos nascem com a jurisdição do bispo. Não que antes temas desta natureza não aparecessem no Conselho Ultramarino. Mas, as relações de conflito foram, sim, potencializadas a cada novo poder instaurado na colônia, e o novo bispado trouxe consigo necessidades e ordenanças que, a partir de então, mobilizaram novas ações tanto de quem ordenava, quanto de quem tinha que obedecer.

²⁷⁴ CARTA do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio (...). AHU, Pará, Cx.19, D.769, f.2.

Ao fim do conflito, o poder do Padroado falou mais alto, confirmando o seguinte para a resolução do bispo Bartolomeu do Pilar e a carta do fr. Francisco de Santo Antônio: “Deve-se ordenar ao padre comissário da Ordem Terceira de São Francisco que a dita ordem acompanhe a procissão do Corpo de Cristo como se observa na da Santa Igreja Patriarcal sem entrar em disputa a obrigação de assim o fazer”²⁷⁵. Nesse ponto, indicamos o estudo de Ediana Mendes que nos ajuda a entender a decisão real que reforça as regulações do patriarcado de Lisboa:

A festa do Corpo de Deus tornou-se um símbolo da identidade do império português sob a monarquia dos Bragança. Festa principal da cristandade católica, ganhou, na esfera civil, contornos políticos importantes. Para a Coroa, festa propagandística da monarquia legitimadora do seu poderio; para os participantes, além do júbilo cristão, momento propício para a demonstração de status²⁷⁶.

Deste modo, faz sentido o reforço na instituição da procissão, pois ela é utilizada como recurso ostensório do poder real na criação do novo bispado, corroborando com a obrigatoriedade do bispo em mandar a Ordem Terceira participar da atividade religiosa.

As ações do bispo no sentido de reforçar seu poder e emendar os costumes, além de consolidar as tradições católicas na nova diocese não pararam por aí. Bem como abordou o Corpus Christi, Bartolomeu do Pilar também tratou da Quaresma, apontando especificidades da região relativas à coleta das drogas do sertão²⁷⁷. Ele continuou orientando sobre esse tema e, em carta de 15 de setembro de 1727 enviada ao rei D. João V, tratou sobre a não observância desses preceitos na diocese do Pará,

E o caminho, que se me representa mais seguro, para não faltarem a observância deste preceito [Quaresma], é rogar a Vossa Majestade queixa por serviço de Deus e bem destas almas mandar ordem ao Governador despache aos que vão para os sertões, ilhas, ou outras quaisquer partes a colheita dos ditos gêneros, sem que primeiro lhes mostrem bilhete do Prelado, de que ficam tomados a rol, para que o cura no tempo, em que se publicam por incursos na censura, os que faltam a desobriga da Quaresma, saiba a causa, porque os tais tem faltado, e os não publique. E que quando vierem da dita colheita, não lhes admita o dito governador o bilhete, por onde lhes mostra, que

²⁷⁵ CARTA do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio (...). AHU, Pará, Cx.19, D.769, f.2.

²⁷⁶ MENDES, Ediana Ferreira. *Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011. p.50.

²⁷⁷ “(...) - foram gêneros fundamentais da economia amazônica ao longo do período colonial e, no caso, específico do cacau, ainda durante boa parte do século XIX, muitos anos antes do boom do cacau na Bahia. Alguns de seus usos remetem a antigas tradições e conhecimentos indígenas incorporados e também ressignificados ao longo do tempo. Durante todo o período colonial, esses produtos circularam em Portugal e na Europa, sendo consumidos e usados das mais diversas formas, seja nos salões de nobres e burgueses, seja na farmacopeia.” CHAMBOULEYRON, Rafael. *Mais drogas e maiores sertões*. In. *As Drogas do Sertão e a Amazônia colonial Portuguesa*. (Org.) CHAMBOULEYRON, Rafeael. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. 2023. p.13.

foram registados na fortaleza, ou outra qualquer diligência; que costumam fazer com o dito Governador quando chegam sem primeiro lhe mostrarem, terem dado parte ao Prelado do tempo, em que chegaram, para que ou lhe mostrem escrito de desobriga, ou não estando desobrigados, lhes consigne o tempo, em que o devem fazer, e poder o cura /puchar/²⁷⁸ por eles; porque não sendo assim, tanto que daí entrada ao Governador, se vão meter pelas roças, e se não vem desobrigados, assim se deixam ficar com prejuízo de sua alma, sem o cura o saber, (...) ²⁷⁹.

No trecho vemos mais uma vez como o bispo orientava suas exigências episcopais e como elas afetavam muito as dinâmicas instituídas na colônia. No caso, até na autoridade do governador que determinava a coleta de drogas do Sertão no tempo em que já tinham costume, e, de acordo com a organização que estabeleceu para si no governo do Grão-Pará; isso, muito pode dizer também sobre como o bispo vai construir sua relação com o governador João da Maia da Gama. Já tivemos a primeira referência coletada no Conselho Ultramarino do governador chamando o ouvidor de “ridículo”, e agora temos a interferência direta do bispo com as orientações sobre o preceito da Quaresma, incidindo sobre as pessoas que atuavam na coleta das drogas do Sertão. Assim, a vida espiritual vai tocando a temporal de forma a trazer novos conflitos.

O bispo indica o dano que a “não observância dos preceitos da Quaresma” causa ao “rebanho espiritual” ao qual ele estava ali para cultivar e solicitou que curas indicassem quem eram as pessoas que estavam “desobrigadas” da Quaresma, adicionando assim mais uma ordem dentro das burocracias que nasceram com o novo bispado. Além disso, esse pedido do bispo, entra mais uma vez em conflito com os privilégios e a autonomia da atuação das missões dos regulares, assim como dos colonos, que também coletavam as drogas sertão.

A preocupação do bispo com o “rebanho espiritual” que lhe pertencia se estendeu várias vezes para as missões, como ainda vamos comentar. Já podemos adiantar, entretanto, que a questão do uso da mão de obra indígena também entrou no âmbito das preocupações de Bartolomeu do Pilar. Citamos uma interessante carta do dia 5 de outubro de 1729, em que o bispo se queixou ao rei D. João V que muitos índios eram aliciados para irem coletar drogas do sertão, o que causava ausência de mão de obra para a construção da matriz da Sé. Em resposta do Conselho Ultramarino sobre esse ponto:

Deve-se ordenar ao Governador tenha especial cuidado de vendo desistirem para outro serviço os índios destinados para o dito reverendo bispo castigando como lhe

²⁷⁸ Dúvida na transcrição.

²⁷⁹ CARTA do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre o dano causado ao serviço de Deus pela não observância dos preceitos da Quaresma naquela Diocese. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D.923. f.1

parecer aos que os induzirem a largá-lo e que das Missões se não irem mais índios daqueles que conforme as leis se devem dar para qualquer sessão, que seja²⁸⁰.

Aqui temos mais uma amostra da relação do bispo com o governador sendo colocada em pauta. O conselho do rei ordenou que o governador intermediasse a situação do abandono dos trabalhos de construção da Sé e apontou ainda castigo para os “aliciadores” de indígenas, que os mandavam ao Sertão no lugar de trabalharem na obra da Igreja. Mesmo com esses mandatos, não foram designados novos trabalhadores para a obra do bispo, o que foi ordenado era que seguissem a lei sobre a quantidade de índios cedidos para o trabalho no local.

O trecho é revelador ainda, pois, por mais que o bispo fizesse suas queixas e solicitasse algo para obra física da Sé, ele não obteve resposta sobre a autorização para que novos indígenas estivessem a seu serviço. Importante lembrar que esses conflitos por mão de obra indígena passavam pela Junta das Missões²⁸¹, da qual o próprio bispo exigiu fazer parte com os mesmos privilégios do governador para decidir sobre a divisão desses trabalhadores na região. Mas o bispo não parou sua queixa nesse ponto, como fica claro no resto da missiva:

(...) A vista do que devo justamente recorrer a Vossa Majestade; para que queira ser servido mandar, que todo aquele, que desistir do meu serviço os índios, que para ele Vossa Majestade foi servido aplicar, pague por cada dia, e por cada índio duzentos réis aplicados para o serviço da minha casa; e que esta ordem, sendo Vossa Majestade servido mandá-la passar, a faça, o Governador, e Capitão General publicar por um bando nesta cidade; e executar a pena sem remissão (...).²⁸²

O bispo decidiu, então, que daria um salário de 200 réis aos indígenas que trabalhassem ao seu serviço na Sé, porém, como vimos, isso também não foi autorizado por ser tema para a

²⁸⁰ Informação descrita na lateral do documento. *CARTA do bispo do Grão-Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que se queixa que muitos índios eram aliciados para irem ao sertão em busca de cacau, cravo e salsa, razão porque havia falta de mão-de-obra nas obras da Sé; solicita que se faça um pagamento, a fim de os manter naquelas obras e minorar os inconvenientes daquela situação.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 1056. f.1

²⁸¹ Na Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará corriam em última instância as apelações das causas de liberdades dos índios, julgavam-se a legalidade dos cativos, examinavam-se as propostas de guerras justas contra os índios rebeldes, como também as propostas de paz a serem ajustadas com os indígenas. Preocupada em promover tanto a evangelização quanto a ação colonizadora, pela Junta passavam todas as discussões a respeito das estratégias de disciplinarização dos índios e de sua subordinação ao trabalho. De acordo com Marcia Mello: “A Junta das Missões foi especialmente criada para tratar do envio de missionários para promoverem o ideal da propagação da fé Cristã nas conquistas da Coroa Portuguesa. Competia à Junta zelar para que fossem admitidos como missionários nas conquistas somente os sujeitos mais adequados ao serviço de Deus e ao bem da coroa. Se, no entanto, fossem encontrados nos domínios de Portugal missionários que não procedessem conforme a sua obrigação, estava a Junta encarregada de fazê-los voltar. Foi incumbida de fazer com que os missionários fossem providos de viático (dinheiro ou mantimentos) para a sua viagem, cuidando para que lhes fossem pagas as ordinárias que garantissem seu sustento”. MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007. p.68.

²⁸² *CARTA do bispo do Grão-Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V].* AHU, Pará, Cx. 11, D. 1056. f.1.

Junta das Missões. Mesmo assim, não deixa de ser interessante a solução dada pelo prelado de querer pagar um valor fora do estabelecido para os indígenas. Em uma carta do governador João da Maia da Gama, de 10 de setembro de 1726, foi citada uma epidemia que acometeu os funcionários das obras da Sé, por isso também o bispo tinha solicitado mais indígenas. E não apenas estes estavam a serviço da obra, como também havia ainda negros escravizados da Guiné listados no documento. Os indígenas aparecem sendo pagos em varas de algodão, enquanto para as pessoas negras escravizadas não existe indicação de pagamento²⁸³. Vemos, desta maneira, a questão da mão de obra, salário e trabalho transitando pela questão religiosa.

Continuando o assunto sobre mais ações do bispo Bartolomeu do Pilar, ele enviou uma carta ao rei D. João V, em 14 de setembro de 1728, na qual fala sobre uma lista com o número de habitantes do bispado. Esse documento é interessante para verificar como o trabalho na diocese se fazia e como isso contribuía para verificação até da quantidade de pessoas que estavam sob cuidados do pastoreio do bispo. Nesse documento, o padre mais uma vez chama a atenção para o preceito da Quaresma, com uma orientação a mais sobre as capelas da região, dizendo que “os altares portáteis em casa, e palhoças os tenho tirado”²⁸⁴.

A referência é um detalhe muito específico que se relaciona com a atuação dos padres em missão nas colônias. Porque quando os regulares iam atuar nos sertões, mesmo onde haviam sido fundados aldeamentos, não havia como construir capelas em todos as missões que atuavam. Por isso, muitos padres usavam altares portáteis para celebrar os cultos e consolidar os lugares como espaços religiosos diante das populações que convertiam. Com isso, vemos que o bispo Bartolomeu do Pilar já não queria mais que tais altares fossem usados nos espaços da diocese, o que possivelmente abriu margem para endossar mais conflitos com a atuação dos padres regulares.

No documento o bispo afirma ainda que possui a lista de todas as missões e seus “aldeanos” e afirma que só faltavam os padres das Mercês remeterem as informações solicitadas²⁸⁵. Afirmação que nos faz refletir que conseguiu fazer um bom levantamento dos habitantes da diocese e que o bispo considerava que as pessoas das missões dos regulares faziam parte do bispado. Porém, os regulares reafirmam que não eram parte da jurisdição do

²⁸³ CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], em resposta a provisão de 7 de fevereiro de 1726, sobre a carta do Bispo do Pará [D. fr. Bartolomeu do Pilar] acerca da propagação de uma epidemia pelos funcionários nas obras da Sé, em virtude da qual solicita mais índios para a sua conclusão. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.838.

²⁸⁴ CARTA do bispo, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre uma lista que elaborou com o número total de habitantes que compõem o seu bispado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 973. f.2

²⁸⁵ Idem.

bispo. Ainda assim, com exceção dos Mercedários, a maioria das ordens contribuiu com a coleta de informações do bispo.

A indisposição da Ordem dos Mercedários foi confirmada em outro documento em que o bispo novamente cita a lista de habitantes do bispado. A carta de 19 de setembro de 1730, diz o seguinte:

Senhor,
Foi Vossa Majestade servido ordenar-me há dois anos, lhe mandasse uma lista de todas as pessoas, que compreende este Bispado; desde os mais velhos até os mais pequeninos com a distinção de brancos, e mamelucos, casados, e solteiros; e divisão das suas freguesias, e capitânias, e como esta diligência se havia de fazer por meio dos párocos, estes a fizeram com tal confusão, que não ficou a lista capaz de a mandar o ano passado, o que agora faço com a maior clareza, que pude conseguir, e também remeto a lista dos aldeanos, que me deram os prelados dos missionários; excepto os de Nossa Senhora das Mercês pedindo-lhe várias vezes²⁸⁶.

O documento revela a dificuldade do bispo de conseguir as informações, sem indisposições com outros grupos do bispado, além da ênfase sobre as pessoas: dos mais velhos até as crianças, com indicação se eram: brancos, mamelucos, casados ou solteiros. Informações que possibilitam uma observação mais pormenorizada da composição do bispado, que também era utilizada pela Coroa Portuguesa para avaliar o desenvolvimento do trabalho religioso, e não apenas utilizado pela Igreja. Assim, podia-se conhecer mais de perto a extensão do território da atuação episcopal e o “rebanho” que estava sob sua alçada apresentado ao rei.

Para fecharmos o tópico da atuação do bispo Bartolomeu do Pilar temos mais um elemento a destacar antes do falecimento do antístite. Uma carta do governador José da Serra²⁸⁷, de 24 de Setembro de 1733, na qual o capitão general do Estado mencionou a questão da prostituição que estava ocorrendo na região. Disse o governador:

(...)
Sendo permitidas nesta cidade por suas mesmas senhoras a prostituição das escravas, a quem em as obedecendo deviam liberdade, e o que mais de [licencioso] é, pediam contas, e direitos dos lucros infâmes, com que se recolhiam de manhã: aturando comigo esta desordem o mesmo Bispo em muitas conversações, procurei admoestar aos principais habitantes, da obrigação, que tinham de reformar as suas casas pelos exemplos perniciosos, que a eles mesmos pediam seguir-se. E porque muitos deles

²⁸⁶ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], enviando lista de todos os habitantes do seu bispado, à excepção das aldeias administradas pelos missionários de Nossa Senhora das Mercês e informando que o número de escravos é diminuto, porque os seus senhores não o quiseram revelar. AHU_ACL_CU_013, Cx.12, D.1138. f.1

²⁸⁷ Vemos assim, que o bispo teve de lidar com 3 governadores diferentes desde a sua chegada ao Pará: João da Maia Gama, Alexandre de Sousa Freire e José da Serra. Fabiano Vilaça fala que o governador José da Serra chegou a São Luís perto dos 60 anos, sem nunca ter exercido função governativa. SANTOS, Fabiano Vilaça. *Governadores e capitães-generais do estado do Maranhão e Grão-Pará (1702-1780): trajetórias comparadas*. Revista Crítica Histórica, Ano VIII, n.16, Dezembro, 2017. p.55.

me disseram que seria isso matar as suas escravas, e as mesmas senhoras, que se divertiam com a propagação delas: mandei lançar bando contra os que de noite passassem e até ao presente não consta, que morresse nenhuma nem que as rondas ou outrem [cometê-las]²⁸⁸.

Em outras palavras, o lucro da atividade de prostituição estava sendo reivindicado, e o principal representante do rei e o bispo precisavam lidar com a questão²⁸⁹. No diálogo com o bispo, ele indicou que essas atitudes eram perniciosas, mas, ainda assim, eram reivindicadas pelos consumidores do período. O que aponta para a situação de licenciosidade, que o primeiro bispo do Pará não conseguiu dar conta, o Governador não conseguiu conter, mas, mandou fazer rondas à noite para averiguar possíveis excessos que causavam até mortes.

A questão moral era elemento importantíssimo na atuação dos bispos nas dioceses: controlar a moralidade era ter, ainda, o controle social do pastoreio que esse representante máximo da Igreja emanava de si. Contudo, como podemos ver, mesmo nos últimos anos de vida de Bartolomeu do Pilar, dar conta de todas as demandas que o bispado exigia não era tarefa fácil. Até mesmo o governador não conseguiu fazer com que a situação da prostituição fosse contida: “porque muitos deles me disseram que seria isso matar as suas escravas, e as mesmas senhoras, que se divertiam com a propagação delas”, como referido na citação. Motivo que demonstra que até as práticas comuns que tentavam combater na Europa eram reproduzidas na colônia e não se encontrava “remédio” para saná-las.

Nesse mesmo documento foi anunciada a morte do bispo Bartolomeu do Pilar, pelo governador José da Serra:

(...)

Em quatro de abril deste ano amanheceu mal assentado em uma cadeira em que os seus criados o haviam deixado pelas dez horas da noite antecedente; o Bispo desta cidade Fr. Bartholomeu do Pilar, metido em uma apoplexia de que se não resgatou com que deu o último suspiro no dia sete ao meio dia. E ao Prelado deu exemplar virtude e que não poderá suprir-se facilmente. Foi sepultado na sua catedral eu ofereci acompanhar e assistir ao seu ofício, havendo feito atirar as fortalezas todas de dia e

²⁸⁸ CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, José da Serra, ao rei D. João V, em que dá conta de vários assuntos relativos ao Estado do Pará: guerra contra alguns índios rebeldes, prisões que se executaram, resgates, navios avistados, expedições, queixas dos missionários, prostituição das escravas, constituição de fortificações, morte do bispo do Maranhão, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], díizimos, forma de pagamento dos soldados, gentios apinagês, postos vagos existentes na Companhia de infantaria, contas do almoxarife, entre outros .AHU_ACL_CU_013, Cx. 15, D.1427. f.8

²⁸⁹ No ano de 1742 com a Pastoral da Visita Geral do Bispo Manuel da Cruz no Maranhão, vemos que a prostituição também foi alvo da observância desse religioso, demonstrando a continuidade da preocupação com o tema e como ele se mostrava na região: “(...) como principal obrigação dos bispos é a reforma dos costumes dos seus súditos, evitando tudo aquilo, que pode ser causa da corrupção dos seus costumes, ruína de suas consciências e perdição de suas almas, e sendo nós informados, que nesta capitania têm a malícia do Demônio, e a perversidade dos homens introduzindo uns bailes, danças, vulgo “O Plantão” torpes, e desonestas, que servindo de escândalo à república serv[iram] de ruída espiritual a muitas almas (...)”. *Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762)*. Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. pp.93-94.

de noite em igual sentimento desde a hora com que passou para a outra vida, até a em que no dia seguinte foi sepultado. O cabido dará conta a Vossa Majestade com mais formalidade. Ele se tem havido com o procedimento; que aprendeu de tal Prelado. Não sei se administração triunviral em que ficou é tão perfeita que faça indiferente a prompta nomeação de prelado particularmente não o havendo também na Diocese do Maranhão, mas é sem dúvida que o cônego Lourenço Álvares Roxo, vigário que foi no tempo do bispo, é muito da sua escolha é sujeito de prendas especiais, e de costumes incontestáveis para administração desta Igreja²⁹⁰.

Após lamentar a morte do bispo e indicar como procederam diante da morte súbita do eclesiástico, o governador falou como foram feitas as cerimônias de despedida na região: com tiros das fortalezas em homenagem ao prelado. Ele também informou como foi o traslado do corpo para ser sepultado na catedral de Belém, onde até hoje há a indicação do seu jazigo na Igreja construída por mãos indígenas e negras.

Na mesma carta foi sugerido o nome do vigário geral para atuar diante do falecimento do bispo, diante da necessidade de um responsável temporário pelo bispado. Ação que muito tem haver com a constante falta de sacerdotes para exercer o trabalho espiritual nas colônias. As sedes vacantes são muito comuns e quem pode substituir o bispo, diante dessa ausência era justamente o vigário geral, e essa nomeação já foi referendada no documento pelo governador:

E precisando-se dar conta a Vossa Majestade quando lhe da morte do Bispo, que acostumando ele mandar em seu lugar as tais nas Junta das Missões ao cônego Magistral e vigário geral Lourenço Álvares Roxo, continue admitido por parte do cabido assim pelas virtudes, letras, e capacidade, que nele reconheço no cap.39, especialmente por ser perito na língua dos gentios: e porque me consta que o bispo lhe tinha por sucedido mandasse pedir a Vossa Majestade a mandar deste lugar²⁹¹.

Lourenço Álvares Roxo foi nomeado pelo governador para fazer parte da Junta das Missões no lugar do bispo Bartolomeu do Pilar. Contudo, José da Serra o indicou para o cargo que já exercia antes mesmo do falecimento do primeiro bispo do Pará. Tal consideração da parte do bispo com o padre Lourenço Roxo pode estar relacionada à familiaridade mencionada pelo governador com a “língua dos gentios”, assim como pela idade avançada do bispo, que provavelmente já não dava conta de todas as demandas de sua função. Dito isto, a notícia de sua morte foi registrada aos 65 anos de idade, em 9 de abril de 1733.

A questão do conhecimento da “língua dos gentios” vai seguir sendo o ponto chave das nossas discussões, uma vez que é por meio dela que já durante as primeiras missões da região se começou a coletar a confissão. A atuação do bispo Bartolomeu do Pilar, em sua

²⁹⁰ CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, José da Serra, ao rei D. João V, em que dá conta de vários assuntos relativos ao Estado do Pará. AHU, Pará, Cx.15, D. 1427, f.8

²⁹¹ CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, José da Serra, ao rei D. João V, em que dá conta de vários assuntos relativos ao Estado do Pará. AHU, Pará, Cx.15, D. 1427, f.16.

administração do bispado do Pará, só pode ser realizada, em diversos momentos, porque existiam esses auxiliadores que falavam a Língua Geral, já que ela ainda era essencial na comunicação com a população local. Seja a procissão de Corpus Christi, a Quaresma ou combate aos desvios morais, todos necessitavam da comunicação direta ou indireta com as pessoas envolvidas que deviam aprender sobre a doutrina. Por isso, saber o que os religiosos faziam ajuda refletir como essa comunicação podia ser feita e, assim, entender como o desdobramento dela chega até a confissão.

Capítulo 5

**O segundo bispo do Pará, Fr. Guilherme de São José Aranha (1738-1747):
Ações e vida na Amazônia Colonial**

5.1 Continuidades e descontinuidades nas ações episcopais com Fr. Guilherme de São José Aranha

Seguimos então para o segundo bispo do Pará: fr. Guilherme de São José Antônio Aranha. Na tentativa de compreender as continuidades e descontinuidades entre as suas ações pastorais e de seu antecessor nos deparamos com a ausência de estudos acadêmicos específicos sobre esse prelado.

Por esse motivo, continuamos a desbravar as fontes do Arquivo Histórico Ultramarino, verificando a documentação trocada entre esse antístite e a metrópole portuguesa, concentrando-se, portanto, na sua vida na colônia. É claro que também cruzamos informações dele com o primeiro bispo, Fr. Bartolomeu do Pilar, e foi comum encontrar referências sobre as atuações de ambos com a administração do bispo do Maranhão, D. Fr. Manuel da Cruz (1738-1745)²⁹².

Destarte, já foi apresentado o perfil do primeiro bispo, e agora vamos ao segundo, relacionando-os, estabelecendo paralelos, percebendo as diferenças nos modos de administrar o bispado e, por fim, problematizando as ações desses eclesiásticos durante seus episcopados. Portanto, elencamos algumas informações gerais sobre o eclesiástico e apresentamos seus contatos com a burocracia colonial, o clero regular e as populações indígenas.

Uma das figuras mais proeminentes no círculo de amizades de D. Fr. Guilherme de São José Aranha era o Cardeal João da Mota e Silva. Ele era a pessoa mais próxima ao rei D. João V e o responsável por indicar D. Guilherme para o Bispado do Grão-Pará e D. Manuel da Cruz para o bispado Maranhão. Encontramos maiores detalhes sobre a influência deste personagem na obra “Os bispos de Portugal e do Império”²⁹³ de José Pedro Paiva. O autor, por meio de extenso levantamento de fontes, nos apresenta as relações estabelecidas pelo cardeal da Mota, como era chamado, com outros grandes políticos e administradores em Portugal. Na publicação descobrimos que o irmão do cardeal se tornou primeiro ministro, e que a influência de ambos no reino alcançou grandes proporções, como verificamos no seguinte trecho:

Em 1736, na sequência da morte do secretário de estado Diogo Mendonça Corte Real, procedeu-se a uma reforma das secretarias de estado, que passaram a ser três e nas quais se tenderam a concentrar as grandes decisões de governo. Na dos Negócios do Reino ficou como secretário Pedro da Mota e Silva, irmão do cardeal João da Mota e

²⁹² Foi nomeado para o bispado do Maranhão no ano de 1738. Frei Manuel da Cruz foi o quinto bispo do Maranhão e em 1745 foi nomeado para o recém criado bispado de Mariana.

²⁹³ PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

Silva, a dos Negócios Estrangeiros foi para Marco António de Azevedo Coutinho e a da Marinha e Ultramar para António Guedes Pereira. Nesta nova conjuntura, o cardeal João da Mota e Silva transformou-se numa espécie de ministro universal do despacho de D. João V, auxiliado por Gaspar de Moscoso e Silva, o qual, entretanto, tinha ingressado nos franciscanos do Varatojo e passara a chamar-se frei Gaspar da Encarnação. Até 1747, ano da morte do cardeal da Mota, foi este o cenário. Posteriormente, e até ao final do reinado, aumentou a influência de frei Gaspar, robustecida, ainda por um incidente de saúde que, em 1742, atingiu o rei o debilitou²⁹⁴.

Segundo o autor, a influência do cardeal foi muito ampla e os laços familiares, como funcionava no Antigo Regime, se mostraram significativos para as indicações que foram feitas. Podemos mencionar ainda o fortalecimento da representação que eminente político e dignitário da Igreja possuía quando lembramos do Padroado Régio e também de como o poder temporal e espiritual estão conectados neste momento da história europeia. Tal aspecto influenciou nas decisões sobre a colônia como bem destacou Charles Boxer, no seu já clássico texto “A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770”²⁹⁵.

Nas cartas trocadas com o cardeal João da Mota e Silva, o bispo Guilherme demonstrava familiaridade com seu superior e influente político do reino. Dentre o compartilhamento da experiência de chegar ao Pará e tomar posse do Bispado, em 17 de outubro de 1739, o eclesiástico escreveu sobre como foi a viagem até Belém:

Eminentíssimo senhor as muitas ocupações de vossa eminência ainda que justamente me fazem recluir tomar-lhe o tempo, sempre considero me não devem totalmente privar de pedir-lhe aquelas boas novas, que sempre devo ter da sua boa saúde, me permita dilatar-lha por muitos anos, como todos havemos de mister. A minha viagem foi feliz, em desde Agosto tomei posse com todas aquelas demonstrações de alegria, que a terra permite, acompanhado do Governador, câmara, e Sé, e todo o mais povo. Como este tempo se tem passado muitas notícias precisas da terra não tem havido ocasião para executar algumas ordens mais necessárias, que em nome Deus cuidarei de cumprir. A terra não é totalmente desagradável, mas a desordem dos habitantes, e dos vadios, que lá vem desse reino dando com os que cá acham a tem transformado de tal sorte em vícios que me parece são estes os mais desgraçados filhos de Adão. A experiência como não é muita me não dá lugar Para com maior expressão avisar a vossa eminência com mais especialidade, o que entendo fará o governador²⁹⁶.

²⁹⁴ PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p.494.

²⁹⁵ BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

²⁹⁶ *Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o cardeal da Mota, [D. João de Mota e Silva] sobre a sua chegada à cidade de Belém do Pará e tomada de posse de seu bispado*. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2118. Não numerado. Grifos meus.

O texto tem a estrutura e saudações que fazem parte da escrita política da época, com cabeçalho de saudação direcionando bons préstimos a pessoa a quem se dirige o texto, principalmente, quando se trata de algum superior. A carta seguiu com a descrição sobre como foi a viagem, relatos sobre a terra, as pessoas com quem o bispo entrou em contato, denotando como foi se familiarizando com os poderes locais no Pará. Destacamos ainda o breve elogio a Belém que foi vista como “não totalmente desagradável”, antecedida da confissão do antístite de que ainda tinha muitas coisas a fazer.

Significativa ainda foi a fala sobre os “vadios de lá” e os de “cá” que juntos dão corpo aos “mais desgraçados filhos de Adão”. Na documentação colonial, era comum os europeus criticarem ostensivamente os habitantes da colônia, mas aqui o bispo descreveu de forma até equitativa os do reino e os da colônia. Vê-se que essa característica da fala do bispo abre uma linha para se pensar um pouco sobre o perfil dele, pois a maioria dos europeus que aqui chegavam apenas reclamavam de tudo e ele, ainda que na forma de crítica, apresentou um tom diferente da maioria.

Esse tom incomum pode ser confirmado quando afirma no trecho que destacamos: “A experiência como não é muita me não dá lugar”, fala esta que não fazia parte do repertório de boa parte dos homens do reino que se deslocavam para a colônia, isso porque na maioria das vezes, o modo de ver e pensar dos europeus estava acima da experiência de viver nos lugares que iam exercer alguma função. Diante disso, bispo Guilherme afirmou sua falta de conhecimento e indicou que quem poderia dar mais informações sobre o Grão-Pará era o governador, que à época era João de Abreu Castelo Branco²⁹⁷, ele quem daria informações “com mais especialidade”. Essas correspondências de Guilherme de S. José com esses poderes metropolitanos, nos ajuda a entender um pouco mais os caminhos percorridos para administrar o bispado e as relações que estabeleceu no Grão-Pará.

5.2 Bispo Guilherme de São José Aranha e os governos locais na Amazônia Colonial - entre o Governo geral e a Junta das Missões

O governador João de Abreu Castelo Branco, em 1740, fez uma comparação entre os bispos do Maranhão Manuel da Cruz e do Pará Guilherme de S. José, apontando os gastos de

²⁹⁷ De acordo com Fabiano Vilaça: Nascido em Trás-os-Montes, Lisboa, fazia parte das principais famílias transmontanais, de acordo com carta patente pela qual foi nomeado capitão-mor da Paraíba. Além da Capitania da Paraíba atuou na Ilha da Madeira. Cf. SANTOS, Fabiano Vilaça. *Governadores e capitães-gerais do estado do Maranhão e Grão-Pará (1702-1780): trajetórias comparadas*. Revista Crítica Histórica, Ano VIII, n.16, Dezembro, 2017.

cada um em suas dioceses. Essas comparações ganharam corpo entre as fontes coletadas e permitiram ver como outros agentes coloniais viam as ações desses prelados. Na fala do governador, o tema das Visitas Pastorais²⁹⁸ entrou em discussão, já que essa é uma das primeiras atividades a serem desenvolvidas pelos bispos para o conhecimento do local de sua atuação, suas igrejas, clero e a população geral que são da responsabilidade desses padres.

Na carta do governador em 21 de outubro de 1740, intitulada “(...) em que se compara o gasto das visitas do bispo do Pará com as do bispo do Maranhão”, temos o seguinte:

Pelos recenseamentos das contas dos almoxarifes que nesta ocasião envio a Vossa Majestade constará a Vossa Majestade que a despesa que fez o viático do bispo do Maranhão nas visitas da Capitania do Cumã, do Mearim, e do Itapecurú importou em setenta e dois mil réis, que na moeda ordinária do Pará, são somente trinta e seis mil réis., como também que a despesa do viático do bispo do Pará nas visitas que em semelhantes distâncias fez do Rio Moju, do Guamá, e da Capitania do Camutá, importaram em duzentos e oitenta e oito mil réis.; e isto com a diferença de que o bispo do Maranhão fez toda a Visita à sua custa, e o do Pará a fez com grande despesa dos moradores, e especialmente dos do Rio Guamá; e ainda que esta matéria seja de pouca consideração a respeito da real grandeza de Vossa Majestade, como a renda da Fazenda Real do Pará apenas cobre as despesas precisas; esta segundo as aparências, poderá querer se aumentar; parece que seria justo, e conforme ao serviço de Vossa Majestade, o determinar Vossa Majestade algum certo limite até onde se pudesse estender a despesa do referido viático. Vossa Majestade mandará o que foi servido. Belém do Pará vinte e um de outubro de mil setecentos e quarenta. João de Abreu de Castelo Branco²⁹⁹.

O governador apresentou sua leitura burocrática diante dos gastos realizados nas ações dos bispos e que passavam por sua fiscalização e autorização. Vemos que o caminho escolhido foi tirar a média dos valores usados com as visitas, usando como referência as práticas do bispo da Capitania do Maranhão. Nesse destaque, as comparações entre o bispo Guilherme de S. José e Manuel da Cruz, permitem ver que mesmo em regiões diferentes, o governador João de Abreu Castelo Branco, mediu os gastos pelas regiões visitadas e apontou que no Maranhão, supostamente, se gastou menos.

Em pormenores, a veemência com que o governador comparou as ações dos bispos, principalmente sobre os gastos que faziam, é um ponto importante a ser refletido. Pois, como já dito, as distâncias a serem percorridas nos Sertões precisavam levar em consideração as configurações geográficas do território, que são relevantes até hoje. Falamos dessas distâncias

²⁹⁸ Sobre as visitas pastorais faremos discussões aprofundadas mais adiante.

²⁹⁹ *Carta do [governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará], João de Abreu de Castelo Branco, para o rei [D. João V], em que se compara o gasto das visitas do bispo do Pará com as do bispo do Maranhão.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2208. Não numerado.

que conformam o Estado do Maranhão e do Grão-Pará, ainda sem limites completamente definidos no início do século XVIII, mas que era notoriamente extensa como ressaltam todos os que andavam pela região. Hoje mesmo temos estudos específicos que permitem ampliar as discussões sobre o que eram os Sertões, seus limites e representações³⁰⁰. Ainda que o governador esteja nomeando as principais freguesias dos bispados, cada região ainda precisava ser pensada em suas especificidades, e podemos até cogitar que o desconhecimento sobre todos os aspectos desses lugares pode ter influenciado a forma com que cada bispo organizou suas visitas.

Dito isto, podemos refletir sobre a relação com o governador, a partir de um ofício enviado ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, de 1741. Nele, dentre outros temas, falava da chegada de navios à região e sobre a extração de madeiras que seriam levadas ao reino. Nesse documento, o governador também descreveu a dificuldade no recolhimento de dízimos no Piauí, mencionou cartas de sesmarias e ao fim ainda declarou que - “demonstra publicamente que mantém boas relações com o bispo do Pará”. Vejamos:

No trato, e comunicação com o Bispo do Pará tenho conservado sempre todas as demonstrações exteriores, que bastam para que o povo não perceba gênero algum de discórdia, não duvidando como Vossa Eminência me adverte sacrificar? O meu ressentimento ao sossego público; em tão particularmente, quando entendo que este método, como mais conforme ao serviço de Sua Majestade será também de seu Real agrado (...) ³⁰¹.

É um detalhe ao final da carta, mas a afirmação sobre as boas relações estabelecidas entre o governador e bispo, pode estar conectada ao documento no qual havia comparado as ações do bispo Guilherme de S. José com as do bispo Manuel da Cruz. Isso talvez tenha criado alguma situação desconfortável entre o governador João de Abreu Castelo Branco e o bispo do Pará, situação que se tornou pública, ao ponto de a autoridade régia precisar demonstrar que

³⁰⁰ Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. *A prática dos Sertões na Amazônia Colonial (Século XVII)*. Outros Tempos, vol. 10, n.15, 2013. JESUS, Alysson Luiz Freitas. *O sertão e sua historicidade: versões e representações para o cotidiano sertanejo - séculos XVIII e XIX*. História e Perspectivas, Uberlândia, (35), 2006. SILVA, Kalina Vanderlei. *O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)*. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. XXXII, n.2, 2006.

³⁰¹ Ofício do [governador e capitão-general] do Estado do Maranhão e Pará], João de Abreu de Castelo Branco, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Antônio Guedes Pereira, sobre a chegada de navios ao Maranhão e Pará provenientes de Lisboa, referindo a chegada de outro que transportava escravos; informa que mandou guardar as madeiras que estavam na ribeira do rio Moju, porque não podem ser carregadas nos navios; descreve as dificuldades na arrematação dos dízimos no Piauí, a recolha difícil do donativo para os casamentos reais; a necessidade de confirmação das cartas de data de sesmaria de novas fazendas; a residência tirada a Matias da Costa e Sousa e demonstra publicamente que mantém boas relações com o bispo do Pará, [D. fr. Guilherme de São José]. AHU_ACL_CU_013, Cx. 24, D. 2263. f.4.

não possuía desentendimentos com o antístite. O mais interessante está na forma como ele descreve que não demonstrou gênero algum de discórdia, justamente para evitar comentários públicos que já deviam estar disseminados a essa altura. Desta forma, podemos ver como essas autoridades coloniais tinham suas aproximações e distanciamentos, marcando seus lugares de poder e impactando a esfera pública.

Em contrapartida, há indícios da tentativa de manutenção desse equilíbrio na relação de ambos por parte do bispo Guilherme. Temos mais uma carta do bispo ao cardeal da Mota, na qual vemos a forma como o eclesiástico comenta sobre o governador e capitão-general do Estado, João de Abreu Castelo Branco. No documento de 6 de dezembro de 1742, o bispo tratou da correspondência que recebeu do reino e ainda solicitou dois sacerdotes para o auxiliarem na congregação, ali também comenta: “(...) Com o Governador continuo a boa amizade que disse a Vossa Eminência, a qual é conhecida de todos nem será fácil, interromper se pela sua bondade como também porque me não emprego se não na minha obrigação³⁰². Constatamos, assim, que o bispo tenta responder positivamente na relação que estabelece com o governador e comunicava isso ao Cardeal da Mota.

Como vimos na fonte, faz parte do procedimento tratar do trabalho na colônia, mas também havia espaço para falar sobre como se mantinham as relações no lugar. Nesse quesito, as fontes do Arquivo Histórico Ultramarino ainda são riquíssimas, e permitem compreender esses conflitos entre os distintos poderes no Estado. Diante delas, nossas conclusões seguem para as comparações feitas pelo governador, que podem, de alguma forma, ter afetado o bispo. Mas ele demonstrou ao cardeal que buscou manter a “boa amizade” como descreveu no texto de sua carta.

Além disso, há a parte que diz que essa: “boa amizade é conhecida de todos nem será fácil interromper (...)”, o que demonstra o quão público era o vínculo desses homens. Levando em consideração os laços de amizade e cortesia que são característicos do Antigo Regime, esse indício é significativo para entendermos como se deu o contato entre as figuras. É simbólico também pensar, mais uma vez, que representam os laços do Padroado, que marcou a união da Igreja e Estado, que aparecem vivíssimos nas pessoas do governador e bispo do Pará.

³⁰² Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva], em que acusa a recepção de correspondência do Reino; informando sobre a ordem interina das visitas das missões solicitando dois sacerdotes da Congregação para o auxiliarem. AHU_ACL_CU_013, Cx. 25, D.2346. f.4.

Mas, outras questões eram ainda urgentes na colônia e uma das que entravam na pauta das discussões desde a sua criação em 1655 eram as decisões promovidas na Junta das Missões. O bispo devia ser um dos integrantes para “assentar em uma das cadeiras” da Junta, na qual era definida a divisão da mão de obra indígena, essencial no desenvolvimento da região. Relembramos com isso, que ao final do XVII e início do século XVIII, vários missionários já atuavam na região, na qual disputavam os espaços para catequizar a população indígena e assim facilitar o uso dessas pessoas para o trabalho.

Sobre a presença dos missionários regulares, que atuavam na região desde o século XVII, antes mesmo da criação da diocese, o bispo Guilherme deu notícias ao cardeal em suas missivas. Aqui entra no bojo, novamente, a relação conflituosa entre padres regulares e seculares na colônia, sobre a qual mesmo com o nascimento do bispado do Pará, as disputas e intrigas não cessaram. No histórico do primeiro bispo, Fr. Bartolomeu do Pilar, há uma discussão com os padres da Companhia de Jesus sobre a autorização para adentrar aos aldeamentos. A querela, de certa maneira, foi abordada pelo padre Jacinto de Carvalho, Visitador Geral, quando este registrou os intentos do bispo de visitar as reduções indígenas, afirmando que ele iria perturbar a paz do local. Na consulta do dia 29 de abril de 1729, há o seguinte:

Padre Jacinto de Carvalho, Visitador Geral das Missões da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, fez a Vossa Majestade a representação inclusa em que pede seja Vossa Majestade seja servido mandá-los conservar na posse dos privilégios deduzido na mesma representação ordenando ao Bispo do Pará que desista dos intentos que tinha de visitar os missionários para que se não perturbe a paz e afrouxe o fervor com que servem a Vossa Majestade na redução dos gentios³⁰³.

Daí temos mais uma pauta das disputas constantes: a visita às Missões chefiadas pelos padres regulares que, com a criação do bispado, passam a ser endossadas, principalmente, em razão dos poderes da alçada episcopal que nasceu com a diocese. Assim, fica destacado o repertório conflituoso entre regulares e seculares já com o primeiro bispo Bartolomeu do Pilar. Contudo, ao que parece, o bispo Guilherme, muito provavelmente sabia da situação vivida pelo seu antecessor. Tanto que sobre isso comentou no ofício de 10 de janeiro de 1746:

Parece me que é muito da minha obrigação fazer toda a instância neste requerimento ainda que dele se me diga maior trabalho o que deva ir em pessoa porque não tenho quem mande, que me não ponha a cousa em pior estado deve ser o clima da terra, que

³⁰³ Consulta do Conselho Ultramarino para o rei [D. João V], sobre a representação do visitador-geral das Missões da Companhia de Jesus do Maranhão, padre Jacinto de Carvalho, em que solicita que se mantenham os privilégios dos missionários e que se ordene ao bispo do Pará, que desista dos intentos que tinha de visitar os ditos missionários. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 1029. f.2

em qualquer negócio, que em pretensão sem fazer cousa de em [vid.e] deixam os ânimos bem azedos, como neste tempo me tem mostrado a experiência³⁰⁴.

Aqui, o bispo Guilherme de S. José, tratava da autorização para adentrar os aldeamentos missionários que possuíam privilégios do Padroado Régio. Nas menções, destacamos a questão dos “ânimos azedos” e mais uma vez a “experiência” que o padre descreveu diante das questões que eram de sua responsabilidade, mas que na colônia demandavam outras formas de lidar. Podemos ver ainda como o prelado descreve os humores das pessoas com quem tem de tratar, o que torna significativa como agiu com o governador, afirmou manter boa amizade e ao verificar a atuação dos regulares, também demonstrou querer evitar ações que causasse qualquer animosidade.

O fato do bispo ter de pedir autorização para entrar nos aldeamentos é muito simbólico, porque ele era o representante máximo da Igreja na região, logo estaria acima da autoridade missionária. Mas, os aldeamentos eram administrados pelos missionários regulares, apesar de serem parte do Grão-Pará, não necessariamente as pessoas que ali viviam eram parte do “rebanho de pastoreio” do bispo. Aspecto que gerava conflitos desde a atuação do primeiro bispo Bartolomeu do Pilar, diante do qual o Visitador Geral da Missões não quis a presença para “que se não perturbe a paz e afrouxe o fervor com que servem a Vossa Majestade na redução dos gentios”³⁰⁵. Apontar essa diferença mostra como a questão da experiência e estreitamento das relações com os poderes locais e metropolitanos era essencial na hora de agir na colônia.

O diálogo era uma parte importante para que as ações, como as Visitas Pastorais e a ação episcopal pudessem ser realizadas. Porém, como já mencionamos, as disputas por mão de obra e tutela dos indígenas sempre foi um imbróglio. No Grão-Pará isso não foi diferente: padres e colonos, constantemente, disputavam quem seria o responsável por esse controle³⁰⁶. Apesar de os missionários serem os que melhor conseguiram criar mecanismos para se comunicar e, assim, catequizar os indígenas, isso não importava para os colonos e donos de terras que precisavam dessa mão de obra a qualquer custo. Por outro lado, eles preferiam os

³⁰⁴ *Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661. f.2. Grifos nossos.

³⁰⁵ *Consulta do Conselho Ultramarino para o rei [D. João V], sobre a representação do visitador-geral das Missões da Companhia de Jesus do Maranhão, padre Jacinto de Carvalho, em que solicita que se mantenham os privilégios dos missionários e que se ordene ao bispo do Pará, que desista dos intentos que tinha de visitar os ditos missionários.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 1029. f.2.

³⁰⁶ Cf. MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *As Juntas das Missões Ultramarinas: Gênese e Evolução.* Amazônia em Cadernos, Manaus, n°7/8, 2001/2002. SOUZA JUNIOR, José Alves. *A companhia de Jesus e a questão da escravidão de índios e negros.* Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, n°55, ago. 2012. VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. “A necessidade carece de ley”: valorização da mão de obra indígena e africana no Grão-Pará (1748-1778). *Topoi* (Rio J.) 20. (42), Set-Dez., 2019.

trabalhadores com quem conseguissem se comunicar, que eram justamente os que passavam pela doutrinação nos aldeamentos dos regulares.

Tendo exposto esse contexto, a diferença na relação com os missionários vai ser marcada com o bispo Guilherme de São José conseguindo autorização e adentrando os aldeamentos, como podemos ver no trecho a seguir:

(...) Esta resolução os P.P da Companhia; e o Seu Prelado me agradeceram muito a honra que lhes fazia e benefício aos índios da sua administração e assim entrei em seis aldeias suas, cujas igrejas estavam muito [aleyadas] os índios bem instruídos, e louvando a Deus pelo benefício, que lhes fazia, não concedido aos seus antepassados de verem na sua terra ao = Pay Avarê oasû = isto é ao maior Padre Bispo, que podia haver (...) ³⁰⁷.

Os agradecimentos registrados a presença do bispo, marcam além do ritual político, o rito simbólico de uma permissão concedida diante da Companhia de Jesus, que era a ordem de regulares com maior prosperidade na região³⁰⁸. Não obstante, vemos a referência de que o benefício da visita realizada pelo padre: “não concedida aos seus antepassados”, demarca a diferença da administração do bispado por Guilherme de São José em relação a do bispo Bartolomeu do Pilar.

Não podemos deixar de mencionar o uso da expressão em língua geral “Pay Avarê oasû” identificando o bispo como “o maior padre bispo que podia haver”, diante da qual verifica-se a permanência do uso da língua geral e como o bispo estava, em alguma medida, em contato com essa comunicação estabelecida com os regulares. Talvez, o registro em língua indique a forma que o bispo encontrou para demonstrar como foi recebido e como ali a experiência era distinta com essas populações catequizadas. De todo modo, ele precisaria aprender a se comunicar com as populações indígenas, já que não falava a língua deles. Mas, já adiantamos que nesse ponto ele foi semelhante a Bartolomeu do Pilar, não aprendeu a língua Geral.

De volta às diferenças que marcaram as ações de um e outro bispo, entre as atitudes que podem ser destacadas estava a participação na Junta das Missões. Pois, diferente do Bartolomeu do Pilar, que reivindicou logo que chegou ao Pará seu lugar na Junta (tendo as mesmas

³⁰⁷ *Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado.* AHU, Pará, Cx. 28, D.2661. f.2.

³⁰⁸ Sobre o tema e ampla discussão sobre os jesuítas no Grão-Pará, conferir: D’AZEVEDO, João Lúcio. *Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901. SOUZA JUNIOR, José Alves. *A companhia de Jesus e a questão da escravidão de índios e negros*. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº55, ago. 2012.

prerrogativas do governador do Estado), em 1740, o bispo Guilherme autorizou, um ano após sua chegada em Belém, que outro padre assumisse esse encargo. O escolhido foi o padre Francisco da Rosa, membro da Província de Santo Antônio³⁰⁹.

Ao primeiro dia do mês de fevereiro de mil setecentos e quarenta anos nesta cidade de Belém do Grão-Pará em o Palacio Episcopal de Residência do Excelentíssimo Reverendíssimo Senhor Bispo Dom Fr. Guilherme de São José, e sendo aí o Reverendo Padre Ilustre Fr. Francisco da Rosa ex comissário Provincial da Província de Santo Antônio e aí ele deferiu o juramento dos Santos Evangelhos para que bem e verdadeiramente exercesse jurisdição delegada pela Provisão retro que ele assim prometeu fazer debaixo do juramento que recebido havia, e de como assim o disse, e declarou esse termo (...) ³¹⁰.

O não interesse por um assento na Junta das Missões é algo representativo no perfil do bispo Guilherme e que o diferenciou muito de outros bispos da colônia. Pois, como já mencionamos, as disputas por mão de obra e os assentos da Junta das Missões, foram fruto dos constantes conflitos na região. Portanto, delegar esse lugar de poder a outro agente, ao invés dele mesmo está ali, reforça um perfil diferente do bispo. Mencionamos que o bispo anterior, Bartolomeu do Pilar, não só queria compor a Junta, mas queria ter as mesmas dignidades e poder de outros importantes componentes do conselho. Marcia Mello destaca essa característica na documentação:

D. Bartolomeu representou antes de partir para o seu Bispado as várias dúvidas que tinha, e, no que diz respeito a precedência de lugar, propôs que o bispo deveria assistir na Junta das Missões presidindo com o governador em lugar assinalado pelo rei. Sua proposta foi analisada no Reino pelos Conselhos reais, inclusive pela Junta das Missões do Reino, que resolveu manter o governador na presidência da Junta. Contudo, foi determinado que esse se submetesse extraordinariamente ao bispo, cedendo-lhe a honra de sentar no topo da mesa, conforme carta régia de 1724 dirigida ao governador do Estado do Maranhão³¹¹.

Marcia Mello apontou que o primeiro bispo apresentou suas dúvidas em 02 de junho de 1724, como forma de resguardar seu lugar no conselho ao lado do governador. Em outras documentações encaminhadas ao Conselho Ultramarino, há o requerimento de 9 de abril de 1724, no qual ele solicitou avaliar as pessoas que pretendiam fazer missões na Capitania do

³⁰⁹ Provisão (cópia) do bispo do Bispado de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, D. fr. Guilherme de São José, autorizando o reverendo padre mestre Francisco da Rosa religioso reformado de São Francisco da Província de Santo Antônio de Portugal no Estado do Maranhão e Pará, a assistir na Junta das Missões em seu lugar. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2152

³¹⁰ Provisão (cópia) do bispo do Bispado de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, D. fr. Guilherme de São José. AHU, Pará, Cx. 23, D.2152, f.3.

³¹¹ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007. p.186.

Pará. Dentre os pontos elencados por Bartolomeu do Pilar existe um no qual expõe o lugar dele na Junta:

(...) o bispo como Pastor deve assistir na Junta das Missões em que se tenha a redução de gentilismo, conservação dos reduzidos e coisas pertencentes a bem das almas, cuja matéria pertence com mais razão a ele superior, presidindo na dita Junta com o Governador no lugar que Vossa Majestade for servido consignar-lhe³¹².

O assento na Junta das Missões foi concedido a Bartolomeu do Pilar na provisão régia em 1725, de acordo com Márcia Melo:

(...) que assistir na Junta das Missões como se observa em Angola, Pernambuco e no Maranhão, tendo nela o lugar quando concorrerdes com os governadores no topo da mesa, ficando o governador no princípio do lado dela da vossa parte direita... e observardes a resolução que fui servido tomar nos referidos particulares³¹³.

Assim, ficou definido na Junta das Missões o lugar que seria ocupado pelo bispo, após dúvidas e solicitações direcionadas por Bartolomeu do Pilar. Enquanto isso, 16 anos depois, sobre a mesma composição, vemos o bispo Guilherme abrindo mão de tal encargo e o entregou para o ex-comissário da Província de Santo Antônio, Fr. Francisco da Rosa.

Contudo, bispo Guilherme, em 26 de janeiro de 1739, pediu mercês e benesses iguais às do bispo Bartolomeu, como por exemplo: a construção de casas da mitra, a necessidade de recebimento de aluguéis, exigiu 10 índios para seu serviço particular (com pagamento de mesmo salário que davam aos moradores da capitania), porção de peixe para sustento de sua família³¹⁴ (o bispo recebeu a mesma quantidade que o governador do Estado)³¹⁵.

Em 28 de janeiro de 1739, há uma consulta ao rei D. João V sobre ajuda de custo solicitada pelo bispo Guilherme de São José. Nela temos um trecho revelador de mais algumas características do prelado e de seu uso do aparato burocrático:

(...) E porque o bispado do suplicante se achava há seis anos vago, e passa de importar a conta de mais de vinte mil cruzados e a parte do suplicante lhe hão de pertencer sete mil cruzados e sendo como era religioso se achava com necessidade precisa para seu preparo, passagem, e composição de casa se lhe fazia preciso recorrer aí grandeza e piedade para que lhe faça mercê atendendo ao referido mandar-lhe dar sete mil cruzados por conta da sobredita quantia que vence pela, sua confirmação³¹⁶.

³¹² *REQUERIMENTO do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar] para o rei [D. João V] solicitando o exame das pessoas que pretendem fazer Missões naquela capitania.* AHU_ACL_CU_013, Cx.8, D.686. f.1.

³¹³ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas.* Manaus: EDUA, 2007. p.187.

³¹⁴ Quando é referido que o bispo pede “sustento de sua família” se trata do séquito de padres e outras pessoas que trabalham diretamente com ele, tanto na sua casa quanto nos trabalhos da Igreja.

³¹⁵ *REQUERIMENTO do bispo do Pará, [D. fr. Guilherme de São José], para o rei [D. João V], solicitando a mercê das mesmas benesses concedidas ao seu antecessor relativas à construção das casas da Mitra em Belém do Pará.* AHU_ACL_CU_013, Cx.22, D.2032.

³¹⁶ *CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre as ajudas de custo solicitadas o bispo do Pará [D. fr. Guilherme de São José].* AHU_ACL_CU_013, Cx. 22, D. 2036. f.1.

Muitos bispos que iam para a colônia, mesmo quando indicados por ordem real, apresentavam muitas dificuldades de acesso a recursos: o deslocamento era demorado, o tempo de solicitação e execução das benesses também era extremamente longo. Porém, vemos aqui que com Guilherme de São José existiu o fato de a sede do bispado estar vacante e com recursos retidos, mesmo assim, obteve resposta um ano após a sua chegada a Belém, com parecer favorável ao pedido de ajuda de custo. É muito possível que sua amizade com o cardeal da Mota tenha sido um dos fatores que acelerou o processo para que os requerimentos fossem concedidos ao bispo.

5.3 Bispo Guilherme de São José Aranha e a burocracia episcopal na Amazônia do século XVII

Ainda falando desses benefícios dados ao bispo Guilherme de São José, e voltando aos possíveis desentendimentos que teve com o governador João de Abreu Castelo Branco, temos a carta de 28 de setembro de 1742, em que o capitão general do estado afirmou:

(...) fico duvidando o fim para que o mesmo prelado pretende que Vossa Majestade lhe aplique índios, ou aldeias vizinhas; especialmente tendo ele trinta índios que Vossa Majestade lhe manda dar, em lugar de seis ou oito que bastam para o serviço da sua casa. E para se mandar pela fábrica da Sé canoa ao Sertão a fazer cacau, me não parece ser precisa a real provisão de Vossa Majestade; porque ainda que pelas ordens e tribunais de Vossa Majestade esteja julgado este livro por negócio; e como tal proibido aos ministros seculares; os ministros da Sé e eclesiásticos sabem aqui interpretar mais favoravelmente os Sagrados Cânones. Vossa Majestade mandará o que for devido³¹⁷.

O governador estava discordando da necessidade de reforma da residência episcopal. Essa obra se estende desde a época do bispo Bartolomeu do Pilar e não foi finalizada. Na citação, há a referência do uso da mão de obra indígena nesses trabalhos, que por serem obras maiores exigiam mais pessoas na execução. Contudo, sabemos que a questão do uso desses trabalhadores sempre gerou desentendimento, o que foi referido pelo próprio governador na forma: “porque ainda que pelas ordens e tribunais de Vossa Majestade esteja julgado este livro por negócio; e como tal proibido aos ministros seculares; os ministros da Sé e eclesiásticos sabem aqui interpretar mais favoravelmente os Sagrados Cânones”. Pontuando deste modo,

³¹⁷ Carta do governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo de Branco, para o rei D. João V, em resposta a provisão de 28 de Maio de 1742, sobre uma carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, em que dá seu parecer relativo às obras que ainda não se efectuaram para a residência do bispo afirmando não haver necessidade de reparar a Sé, nem construir outra, não entendendo porque é que o referido bispo necessita de mais índios. AHU_ACL_CU_013, Cx. 24, D. 2315. f.3.

que quando era favorável aos padres, eles sabiam argumentar sobre o uso da mão de obra indígena de modo que os beneficiasse.

Antes desse ponto, há a indicação de mandar canoas ao Sertão “a fazer cacau” que era a forma de gerar rendimentos, porém tais ações eram realizadas diante de permissão do governador, por colonos particulares, ou pelos próprios jesuítas que também possuíam os trabalhadores para tal fim. Vemos, assim, Guilherme de S. José sendo introduzido nas dinâmicas econômicas do período e encontrando embate com o governador.

Diante disso, o bispo Guilherme de São José argumentava que:

(...) Com toda esta grandeza e me parece muito bem que ela concorra com o que parecer justo sem se fazer agravamento ao almoxarife; porque assim como os padres missionários, e as suas religiões fazem conventos igrejas e casas com os índios a cedessem a custa da fazenda real sirva-se Vossa Majestade dos mesmos índios e aplique aquele no que se julgar conveniente para esta obra de uma ou mais aldeias aqui vizinhas que em os havendo se pode a obra ir continuando e a Sé pagar-lhe o seu salário, mas quando a fábrica não possa suprir a tudo, pode mandar canoa ao sertão aviada a sua custa a fazer cacau, quando Vossa Majestade assim for Servido. E como as ferragens e mais materiais que se fizeram para esta obra não é já despesa nova, se lhe podem aplicar quando Vossa Majestade assim o determine. Pará em 11 de outubro de 1741³¹⁸.

O bispo sugeriu que a Sé pagaria o salário desses trabalhadores, muito semelhante à proposta feita por Bartolomeu do Pilar, em 1729, para que os indígenas trabalhassem na igreja e não fossem desviados dessa função. Contudo, o ponto em comum das falas do governador e do bispo Guilherme de São José estava no custo desses recursos, tais como a quantidade de canoas que deveriam ser enviadas ao Sertão para coletar cacau. Eis aí o alvo da crítica do governador, pois o bispo já possuía os indígenas a sua disposição, inclusive particular, e ainda assim exigiu mais deles tanto para a construção da Sé, quanto para angariar recursos para a Igreja. São muitos indígenas para o serviço do bispo e ele parece não lembrar dos embates pela repartição dessa mão de obra. Podemos, assim, constatar que Guilherme de S. José dispensou seu lugar na Junta das Missões, onde discutiria o uso de mão de obra indígena, mas na prática apelava pelo uso dos trabalhadores direto ao rei.

Depois de toda essa discussão, o parecer de 24 de maio de 1742 foi respondido pelo Conselho da seguinte forma:

Escreva-se ao governador remetendo-se-lhe a cópia desta carta para que informe com seu parecer, e achando que é justa a pertença do reverendo bispo lhe possa logo manda

³¹⁸ *Carta do governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo de Branco.* AHU, Pará, Cx.24, D.2315. fs.5-6

assistir com os índios para esta obra não havendo ordem em contrário, ou inconveniente algum, dando de tudo conta na sua informação³¹⁹.

O governador deu parecer negativo ao bispo em 1742, contudo, havia da parte do Conselho uma posição favorável ao pedido do antístite feito em 1741. Mas, o governador não levou isso em consideração, e apontou ainda a questão dos conflitos que envolviam a mão de obra na capitania, além de lançar os argumentos contrários ao pedido do bispo Guilherme. Podemos supor que essa negativa tinha, além das disputas por mão de obra, resquícios das rusgas existentes desde a chegada do bispo, declaradas pelos gastos com visitas pastorais. A parte favorável do parecer quando diz: “é justa a pertença do reverendo bispo, lhe possa logo manda assistir com índios para esta obra (...)”, vemos aqui que o interesse pela continuidade do trabalho foi reforçado.

Em 10 de novembro de 1747, há notícia, por carta enviada a D. João V pelo bispo Guilherme de São José, sobre a necessidade de mais igrejas na capitania do Pará, a fim de dar resposta às necessidades dos habitantes locais. Essa era uma necessidade que se estendeu ao longo do século XVIII, assim como a questão das vacâncias no bispado³²⁰, que formam o histórico da diocese do Pará. Escreveu o bispo na carta:

(...) por despacho de 22 de abril de 1746 pelo Conselho Ultramarino que informe com meu parecer ouvindo aos párocos atuais, se nesta diocese são precisas mais igrejas em que se administrem os sacramentos. É certo senhor, que para se acudir aos fiéis com os sacramentos e para que eles satisfaçam às obrigações de católicos, são precisas muitas igrejas paroquiais porque os diocesanos todos vivem uns a maior parte do ano e outro sempre nas suas roças ou fazendas que estão situadas pelos muitos e diversos rios, e por esta razão necessita-se de que em cada rio haja mais do que uma paróquia, e só assim não viverão os vassalos de Vossa Majestade sem ouvirem missa quase todos os domingos, e dia santos, nem morrerão como morrem sem sacramentos³²¹.

³¹⁹ *Carta do governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo de Branco.* AHU, Pará, Cx.24, D.2315. f.4.

³²⁰ Não há um estudo específico sobre esses períodos de vacâncias nos bispados, mas especificamente sobre a situação do Maranhão Pollyanna Muniz afirma o seguinte: “(...) As longas vacâncias observadas no bispado maranhense - o que implicava na falta de quem conferisse as ordens sacras aos que desejavam entrar na carreira eclesiástica - acabaram impondo uma maior flexibilidade na aceitação de candidatos aos sacerdócio que não estivessem tão afinados ao modelo desejado.” De modo que, esse corpo clerical da colônia acabava tendo que dar conta por si só das demandas eclesiásticas, mesmo quando não tinha condições de fazê-lo. MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*. Tese Doutorado UFF, 2011. p.26.

³²¹ *CARTA, do [bispo do Pará], fr. Guilherme de Jesus para o rei [D. João V], sobre a necessidade de mais igrejas na capitania do Pará, a fim de dar resposta às necessidades dos habitantes locais.* AHU_ACL_CU_013, Cx.30, D. 2811. f.1

É bom pensar como a sugestão da criação de mais igrejas, nas diversas regiões entrecortadas pelos rios, se aproxima da forma de atuar dos missionários, que geralmente faziam os aldeamentos nas margens das localidades que iniciam seus trabalhos. Ali construíam o ambiente de conversão e civilização das populações indígenas com os descimentos. Não obstante, vemos que o bispo, observando tal dinâmica e em contato com o corpo clerical da região, tendeu a se apropriar da mesma prática.

Para isso, no mesmo documento, ele continua as sugestões sobre onde deve haver paróquias no Pará e quais regiões têm mais necessidade devido ao quantitativo da população:

(...) como procedi remediável tão grande dano pois só se evitaria que em distância de meio dia de viagem de uma a outra igreja estivessem postas, e ainda assim se experimentaria falta porque para se ir buscar o pároco é preciso canoa e negro para remar, e mantimentos, e viagens pelos rios não são certas sou de parecer, e também é dos párocos que ouvi a respeito desta materia que no Rio Capim haja uma igreja paroquial, no Rio Guamá duas por ser o mais populoso que tem este bispado, no Rio Mojú uma, no Rio Acará outra e na Ilha do Marajó duas por ser a dita ilha demais de sessenta léguas por costa do Mar, que só em boas canoas se pode navegar, e habitada de muitos moradores, ainda que mui distantes uns dos outros e só no Arará onde deve estar uma paroquia, e no Marajó ao Sul, outra, há bastantes moradorades e destes sítios ou lugares se poderá com facilidade acudir aos que moram pela terra dentro, e postas nesta forma as referidas igrejas ficaria de alguma sorte remediada a necessidade espiritual que padecem os vassallos de Vossa Majestade, e com menos dispêndio do que podem-se as tais igrejas na forma que primeiramente disse por que para assim se efetuar era necessário considerável soma de dinheiro pois em cada rio se haviam de por muitas paroquias³²².

Como dito, a necessidade de paróquias era grande, mas a necessidade de padres para provê-las era ainda maior. Contudo, foi dada a orientação para a criação das igrejas em localizações específicas, nas quais mesmo com a dificuldade de acesso, pelas distâncias e carência de apoio no deslocamento seria possível o “socorro para o pastoreio das almas”. Vemos ainda o mapeamento que foi feito pelo bispo e como o desenho da diocese foi sendo consolidado a partir da comunicação com os padres seculares.

Com os próximos documentos chega-se basicamente à reta final da atuação do bispo Guilherme de São José. Interessante notar que eles tratam da relação que o bispo do Pará manteve com o bispo do Maranhão. Pelo que parece, apesar das comparações iniciais feitas pelo governador João de Abreu Castelo Branco, o contato entre os prelados era amistoso, ao ponto de que em carta de 25 de novembro de 1743, o bispo do Pará informou ao rei D. João V

³²² CARTA, do [bispo do Pará], fr. Guilherme de Jesus para o rei [D. João V], sobre a necessidade de mais igrejas na capitania do Pará, a fim de dar resposta às necessidades dos habitantes locais. AHU, Pará, Cx.30, D.2811. fs.1-2.

sobre um pedido de empréstimo de quatrocentos mil réis da fábrica da catedral de Belém para a Sé do Maranhão, que Fr. Guilherme não concedeu³²³.

Esse pedido nem seria feito se os bispos tivessem inimizade, mas a tentativa já registra a manutenção de relações sem conflitos. Outra coisa é que se imagina que a Sé do Maranhão, por ser mais antiga, tinha mais recursos, mas não era o que o pedido demonstrava. Bispo Guilherme argumentou que não havia condições para fazer tal transferência, pois a catedral já estava onerando os cofres do bispado, além de gastos ordinários com reformas de igrejas e também do palácio episcopal³²⁴.

Apesar da negativa do bispo Guilherme sobre o envio do dinheiro para o bispado do Maranhão, há uma carta do bispo Manuel da Cruz, de 1740, em que podemos ver, em alguma medida, que existia um apreço na relação entre os sacerdotes. Na missiva endereçada ao “Excelentíssimo Bispo do Pará”, temos o seguinte cabeçalho:

Excelentíssimo e Reverendíssimo, Senhor.
Meu amigo do coração, As suas alegres notícias me encheram o coração de gosto, e também de agradecimento à sua compreensão dos meus trabalhos, que justamente lhe mereço, pela grande que me tem causado as inquietações; enfim meu amigo cá, e lá más fadas há (...)³²⁵.

O tratamento dado pelo bispo Manuel da Cruz, como “Meu amigo do coração” ao bispo Guilherme de São José, não foi direcionado a nenhum dos outros bispos que ele se comunicava, o que demonstra que eram amigos, compartilhavam as diversas situações que faziam parte da vida episcopal. Além de dividirem a experiência de estarem na colônia, possivelmente, indicados pelo cardeal da Mota, tendo mais essa relação os conectando³²⁶.

Em outra carta, podemos confirmar a relação fraternal e de troca de experiências episcopais que acabavam desembocando nos pedidos ao Conselho Ultramarino. A carta datada de 25 de novembro de 1743, em que o bispo Guilherme, informou sobre um pedido do bispo Manuel da Cruz, sobre cômputos dos seus eclesiásticos³²⁷. No pedido o bispo do Pará reforçou

³²³ CARTA do bispo do Pará, d. Guilherme de São José, ao rei D. João V, informando da impossibilidade de se transferir quatrocentos mil réis da fábrica da catedral de Belém em favor da Sé do Maranhão. AHU_ACL_CU_009, Cx.27, D.2821.

³²⁴ CARTA do bispo do Pará, d. guilherme de São jospe, ao rei D. João V. AHU, Pará, Cx. 27, D. 2821, fs.1-4.

³²⁵ Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762). Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. p.31.

³²⁶ Seria interessante um estudo sobre as relações que os bispos nas colônias do Brasil, Maranhão e Grão-Pará, mantinham entre si. Esse compartilhamento de informações e contatos pode render informações importantes sobre o modo de proceder dessas figuras nas diversas regiões que atuavam.

³²⁷ CARTA do bispo do Pará, D. Guilherme de São José, ao rei D. João V, informando sobre a súplica do bispo do Maranhão, D. fr. Manuel da Cruz, relativa às cômputos dos seus ministros. AHU_ACL_CU_009, Cx.27, D.2822.

uma súplica feita pelo reverendo do Maranhão, o que endossa uma colaboração entre ambos, e, dessa vez, o pedido de dinheiro para pagamento da cômputa foi solicitado da fazenda real da Bahia, que era a diocese mais antiga do Brasil.

Por fim, sobre a saída do bispo Guilherme de São José Aranha da diocese do Pará, temos algumas informações que ajudam a entender como foi esse processo. A notícia da chegada do novo nomeado à região, fr. Miguel de Bulhões e Sousa, pode ser vista em documento redigido por este que se tornou o terceiro bispo do Pará. É ele quem nos conta como foi sua recepção, na qual relatou a presença das várias autoridades, incluído o bispo Guilherme de São José, que tinha pedido afastamento de suas funções eclesiásticas.

(...) As fortalezas da Cidade, e barra, salvaram a sua Excelência, a que nossa Nau correspondeu. Saímos dela pelas 5 horas da tarde, e na praia estavam esperando a S. Excelência o seu Antecessor D. Fr. Guilherme de S. José, e o Excelentíssimo Senhor Governador que do Maranhão tinha partido por terra³²⁸.

Ao longo da pesquisa foi difícil entender os motivos que levaram à saída do segundo bispo da região. O bispo Bartolomeu do Pilar, mesmo com todas as dificuldades que reconheceu ao longo de sua atuação no bispado, permaneceu no cargo por 13 anos, até sua morte. Fr. Guilherme de São José, permaneceu um pouco menos, com período de 10 anos contados até sua renúncia. Com isso, a inquietação ficou para saber quais motivos levaram o bispo a sair da colônia.

Assim, nesse rastro do motivo da saída do bispo, temos o ofício de 12 de janeiro de 1748, em que há a informação sobre a saúde do reverendo, que impossibilitaram suas funções no Pará. O documento indicou que o bispo de Malaca havia sido designado para substituí-lo:

Sendo presente a Sua Majestade a inabilidade em que se acha para continuar as funções do seu ministério o bispo do Pará por falta de vista, e por outras indisposições houve por bem atender às suas instâncias destinando-lhe para coadjutor, e futuro sucessor o bispo de Malaca, que ainda não tinha partido para a Ásia, o qual terá de cômputa um conto de réis³²⁹.

Assim, ficamos sabendo que a situação de saúde “por falta de vista”, sobre a qual podemos concluir que Guilherme de São José estava passando por um processo de perda da

³²⁸ *RELAÇÃO DA VIAGEM, E ENTRADA, QUE FEZ O Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Fr. Miguel de Bulhoens e Sousa, Sagrado Bispo de Malaca, e Terceiro Bispo do Grão Pará para esta sua Dioceses. Lisboa. Oficina de Manoel Soares, 1749. p.6. Direção especial agradecimento ao amigo Samuel Luzeiro Lucena de Medeiros pela indicação da fonte aqui citada.*

³²⁹ Agradeço imensamente ao Professor Doutor Fabiano Vilaça dos Santos, que compartilhou o documento comigo. Biblioteca da Ajuda (BA). 54-X-5, nº 123 – *Ofício de Marco Antônio de Azevedo Coutinho a Manuel Pereira de Sampaio, em Roma, relativo à inabilidade em que se acha para continuar as funções do seu ministério o bispo do Pará, por falta de vista destinando-lhe Sua Majestade para coadjutor e futuro sucessor o bispo de Malaca. Lisboa, 12 de janeiro de 1748.*

visão, além de outras “indisposições” que muito podem ter haver com sua idade, afinal, tinha 62 anos em 1748 quando renunciou o bispado. E ainda sabemos que fr. Miguel de Bulhões havia sido nomeado bispo de Malaca, mas foi redirecionado para o Pará, diante da iminente vacância da diocese.

É compreensível a renúncia do bispo Guilherme de São José, por conta da saúde debilitada, entendendo que a atuação na colônia exigia disposição extrema, além de todo um ambiente diferenciado que não atendia às necessidades de uma pessoa idosa, possivelmente cega, tendo de atuar e mediar questões episcopais. Assim, fr. Guilherme voltou ao reino e de lá veio ainda a solicitar, por carta de 17 de novembro de 1749, a continuidade de seu pagamento de cômputo anual ainda pela capitania do Pará³³⁰. Depois disso, em 16 de novembro do mesmo ano, fez requerimento para que recebesse a cômputo via decreto real, para que não existissem dúvidas quanto aos valores³³¹.

Sobre sua vida na Europa, as notícias que chegaram ao Conselho Ultramarino foram feitas por um padre procurador da Ordem de Cristo, que pediu, no dia 18 de janeiro de 1752, que a cômputo do bispo fosse dada ao colégio onde o fr. Guilherme faleceu³³². De modo que, a solicitação por meio do Colégio ao qual pertencia o padre pode ter sido concedida, já que não temos notícia de outras reivindicações, mesmo de membros da família do bispo.

Posto isto, finalizamos a parte da vida e burocracia do fr. Guilherme de São José Aranha em atuação do Grão-Pará. Como dissemos inicialmente, não há estudos específicos sobre a atuação desse bispo, daí a necessidade de encaminhar essa parte da história do bispado a partir da trajetória do antístite. A construção dessa narrativa permitiu traçar paralelos entre as atuações episcopais com o primeiro bispo do Pará e observar algumas relações estabelecidas com o bispo do Maranhão.

Acreditamos que conhecendo a atuação burocrática desses prelados, podemos entender como suas ações continuaram a ser praticadas de acordo com o que pregavam fundamentados a fé cristã. Observar essa dimensão ajuda a entender as escolhas desses bispos diante dos conflitos políticos que travavam, mas também a forma como escolhiam lidar com as

³³⁰ *REQUERIMENTO do ex-bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei D. João V, solicitando a continuidade do pagamento da respectiva cômputo anual pela Fazenda Real da capitania.* AHU_ACL_CU_013, Cx.31, D.2936.

³³¹ *REQUERIMENTO do ex-bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], solicitando o assentamento da respectiva cômputo, na forma do decreto, para que não haja dúvida sobre o seu valor.* AHU_ACL_CU_013, Cx.31, D.2941.

³³² *REQUERIMENTO do padre procurador-geral da Ordem de Cristo da cidade de Coimbra para o rei [D. José I], solicitando que a cômputo de D. fr. Guilherme de São José, ex-bispo do Pará e que falecera no Colégio daquela Ordem naquela cidade, fosse entregue ao dito colégio.* AHU_ACL_CU_013, Cx.33, D. 3089.

especificidades locais. Deste modo, agora seguimos para como essas ações foram promovidas, principalmente no que diz respeito ao sacramento da confissão.

Capítulo 6

“Parochos dos índios já cristãos” - visitas pastorais e relação entre bispos e missionários

6.1 As visitas pastorais em Portugal e as da Colônia

A discussão feita até o capítulo anterior, foi para contextualizar a atuação dos bispos e com ela entender o papel dessas figuras dentro das dinâmicas da colônia. Desde a chegada dos primeiros missionários à região, temos o processo de conversão implementado por esses regulares, assim como a estruturação do catolicismo junto à atuação dos colonizadores. Diante disso, traçamos a discussão observando como se deu a atuação dos missionários nos anos que antecederam a criação do bispado do Pará, justamente para termos um parâmetro de como eram promovidas as formas de introdução na fé dos novos convertidos. Assim, vimos como a população indígena foi inserida no “corpo da igreja”, além da continuidade das práticas que fazem parte do ser cristão.

Todo esse processo foi realizado para observar um ato específico que é a confissão. Também buscamos observar como ela foi introduzida entre os missionários e como passou a ser praticada com a criação do bispado. Essas discussões todas estão ligadas a forma como os sacramentos foram pensados após o Concílio de Trento, mas também precisam ser observadas outras especificidades que estão associados à prática de converter novos cristãos à fé. Por isso, além da confissão, acabamos verificando outros componentes da catequese que permitem ver esses outros elementos da fé cristã.

Para tratar da confissão observamos com a criação do bispado, os contornos mais definidos das atuações pastorais nas quais se pode verificar como os sacramentos eram levados pelos bispos na colônia. Para isso, recorremos às fontes de decisões diocesanas e percebemos que dentre elas as visitas pastorais ganham um significado importante por trazerem em seu bojo a preocupação do mais alto sacerdote sobre o comportamento moral dos membros da Igreja, além da averiguação física da estrutura dos templos e objetos de culto.

Esse capítulo também é fruto da tentativa de reconstrução das visitas pastorais, realizadas obrigatoriamente pelos bispos como parte de seus encargos. Porém, nos acervos públicos não são encontrados todos os seus registros. Eles podem estar guardados ou perdidos em algum lugar do Brasil e do mundo, por esse motivo os documentos que trabalhamos aqui foram os que pertencem ao Arquivo Histórico Ultramarino, pois neles encontramos o material que permite avaliar esse trabalho específico dos bispos. Por isso, decidimos tentar reconstruir um pouco desse trajeto por meio dessas referências, e discutir o contexto das Visitas desde Portugal até chegar a sua forma apresentada na Amazônia Colonial Portuguesa.

De acordo com o historiador Joaquim Ramos de Carvalho, as visitas pastorais em Portugal são ótimas fontes para estudo da família e sociabilidade³³³. Seu trabalho publicado em 1988 destacou as especificidades da atuação pastoral dos bispos em Portugal, ressaltando o fato de que não havia muitos estudos que mapeassem todo o acervo produzido pelas dioceses durante o Antigo Regime. Isso fazia com que as fontes fossem perdidas e os estudos não ganhavam muito corpo. Contudo, as definições apresentadas por esse historiador permitem compreender qual era o papel das visitas pastorais em Portugal e como eram seus fundamentos e especificidades. O autor apresenta inclusive uma descrição das Visitas:

Uma visita pastoral portuguesa desenvolve-se do modo seguinte. O bispo, ou mais frequentemente um visitador por ele delegado, percorria as paróquias da diocese precedido por um edital que, lido publicamente pelo pároco, anunciava à população a chegada da visita e os casos sobre os quais seriam chamados a denunciar. A presença da população e clero local era obrigatória sob pena de punições pecuniárias. (...) Seguiu-se a visita propriamente dita, que tem partes: a visita <<espiritual>> e a <<visita temporal>>. A parte espiritual consistia na visita da igreja, pia batismal, santos óleos, imagens, relíquias, livros e alfaia do culto. Este primeiro momento é em tudo semelhante ao que acontecia nos outros países. A parte temporal, que é a que verdadeiramente nos interessa aqui, consistia na interrogação de paroquianos, escolhidos a partir do último rol de confessados, sobre os casos enumerados no edital de visita que tinha precedido o visitador. Este interrogatório era feito na ausência do pároco que se afastava da igreja uma vez finda a visita espiritual³³⁴.

Essa estrutura foi replicada nas colônias, sendo pensada junto às definições de Trento, mas também para a criação dos bispados. A diferença que no Estado do Brasil temos a partir de 1707 as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia³³⁵, e para o Maranhão e Grão-Pará a legislação seria sufragânea de Lisboa, mas na prática também seguiam as Constituições da Bahia³³⁶. Sobre a consolidação desta legislação comenta Lana Lage: “(...) Nesse contexto é que os bispos setecentistas vão procurar disseminar, por meio de suas cartas pastorais, as determinações das *Constituições da Bahia*, incluindo as que visavam reformar o clero

³³³ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *A jurisdição Episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: As visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*. Revista Portuguesa de História, 24, 1988.

³³⁴ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *A jurisdição Episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: As visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*. Revista Portuguesa de História, 24, 1988. pp.125-126.

³³⁵ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*/ Sebastião Monteiro da Vide; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza, Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (organizadores). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

³³⁶ LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A “pompa e circunstância” como modo de demarcar o lugar social da Igreja em uma sociedade do Antigo Regime*. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019. p.5.

colonial”³³⁷. Mesmo com todas essas determinações, a forma como os prelados tentavam cumprir esses regimentos continuou muito mais adaptada à realidade local do que aos ditames desses documentos ordenadores³³⁸.

Em seu estudo sobre as Visitas Pastorais, José Pedro Paiva também afirmou que o tema não é suficientemente estudado, mesmo sendo muito relevante para o conhecimento dos comportamentos morais e vida das populações sob alçada de bispos. O autor ainda destacou, não haver metodologias próprias para estudos globais e comparativos dos conteúdos das Visitas Pastorais. Outro importante apontamento do autor, foi que as visitas pastorais acabaram por adquirir, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, quatro dimensões importantes:

- 1 - Constituíram um instrumento fundamental da consumação da autoridade prelatícia nas suas dioceses, afirmação feita num campo religioso repleto de poderes concorrenciais (cabidos, colegiadas, ordens militares, mosteiros, clero local) que por várias formas se tentaram opor ao poder cada vez mais abrangente dos bispos, na sequência do que havia sido definido por Trento;
- 2 - Foram um meio decisivo de aplicação da reforma tridentina ao nível da distinção que se procurou vincar entre o sagrado e o profano, na difusão de certas devoções e ainda da maior cerimonialidade e uniformização do culto, da doutrina e das liturgias;
- 3 - Tornam-se um eficaz mecanismo disciplinador de comportamentos, capaz de provocar a interiorização de condutas e influenciar decisões das populações, papel que desempenharam em articulação e complementaridade com a acção do Santo Ofício, dos missionários de interior e dos confessores;
- 4 - Erigiram-se num mecanismo de controlo social, particularmente eficaz a nível local e actuante sobre a população cristã-velha e sobre o clero local, apto para identificar aqueles que tinham condutas religiosas, morais e sociais consideradas incorretas, para depois os emendar, punir e, nalguns casos, seguramente segregar³³⁹.

Conseguimos verificar a aplicação desses quatro itens colônia. O item 1, pode-se ver o poder episcopal ascendido dos bispos na criação das dioceses. Já no item 2, é possível verificar como os ditames tridentinos foram pensados na Europa e adaptados para a colônia. O terceiro item é o elemento chave da tese, em que se busca avaliar como o mecanismo disciplinador dos comportamentos foi instrumentalizado para o controle social da população. Por fim, o item 4

³³⁷ LAGE, Lana. *As constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil*. In: *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. (Orgs.) Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. - São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p.155.

³³⁸ Sobre o sínodo e as constituições do Arcebispo da Bahia: “(...) Não é exagero dizer que um largo e profundo fosso separou boa parte das disposições tridentinas da prática religiosa cotidiana. O atraso na aplicação de algumas determinações conciliares esteve longe de ser uma exclusividade da Igreja luso-americanas, tendo sido, pelo contrário, uma realidade bastante comum no próprio continente europeu, onde a Igreja de países centrais como a França demoraram muito para receber o concílio. (...) Além disso, a realidade de um território muito extenso e, em boa parte dos casos, com vias de comunicação bastante precárias, bem como as próprias características da sociedade em processo de construção dando à Igreja da América um forte traço missionário que demoraria muito tempo para ser superado, traziam dificuldades suplementares para que esta Igreja seguisse à risca as disposições tridentinas”. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia/ Sebastião Monteiro da Vide*; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza, Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (organizadores). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.36.

³³⁹ PAIVA, José Pedro. *As visitas pastorais*. In: AZEVEDO, Carlos M. *História Religiosa de Portugal*. v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.251

como parte da característica portuguesa de atuação, que era a observação dos cristãos-velhos no contraponto aos cristãos-novos para avaliar as condutas desse grupo³⁴⁰.

Sobre as Visitas Pastorais no Brasil, Bruno Feitler descreveu: “(...) é bastante difícil hoje em dia ter uma noção exata da importância dessas visitas, visto que as atas resultantes delas estarem na sua maioria perdidas, pelo menos no que toca às dioceses do Nordeste”³⁴¹. A fala de Feitler corrobora com a escolha analítica da tese, pois quando investigamos as Visitas Pastorais no Pará, encontramos registros apenas indiciários. Por esse motivo, a análise proposta aqui foi feita da mesma forma que o historiador Bruno Feitler fez quando utilizou de outras documentações, inclusive inquisitoriais, para avaliar a realização do trabalho pastoral da diocese de Pernambuco.

Deste modo, para entender mais alguns aspectos das Visitas Pastorais é necessário saber que também existe uma legislação específica que se trata do Regimento do auditório eclesiástico do arcebispado da Bahia, que nasceu junto às Constituições Primeiras do Arcebispado em 1707. Esse compilado de legislação canônica contém as orientações para as Visitas Pastorais ou diocesanas, em seu edital podemos ver isso:

(...) com a Visitação Diocesana se desterram os vícios, erros, escândalos, e abusos, e se fazem muitos serviços a Deus em grande bem espiritual, e temporal de seus súditos, me mandou hora visitar esta Comarca; a para que o faça como convém ao serviço de Deus, e bem espiritual dos ditos súditos, mando em virtude de obediência, e sob pena de excomunhão maior a todas, e cada uma das sobreditas pessoas, que souberem de certa sabedoria, ou fama pública de alguns pecados públicos, e escandalosos, e nos casos especiais que abaixo se declaram, ainda que não sejam públicos, em termo de N. muito venham a dizer, e denunciar: e admoestar, e exorto a todos em o Senhor, que para a denúncia dos ditos pecados se movam somente com zelo, e amor do serviço de Deus nosso Senhor, e salvação de seus próximos, e não com ódio, ou desejo de vingança, e para que saibam os pecados de que devem denunciar, lhos mando declarar neste Edital (...) ³⁴².

Assim vemos como era feito o protocolo da realização dos trabalhos dos bispos junto às dioceses e quais os caminhos percorriam para examinar temporal e espiritualmente as Igrejas. Interessante ainda ver que o direcionamento estava para os pecados públicos, mas a denúncia devia ser feita “com zelo, e amor do serviço de Deus nosso Senhor e salvação de seus próximos, e não com ódio e vingança”. Essa característica demarca o perfil pastoral das Visitas,

³⁴⁰ Cf. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 1992. SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

³⁴¹ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. - São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. p.26.

³⁴² *REGIMENTO do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de 1853. Tít. VIII, n. 398, p. pp.87-88.

em que há uma tentativa de “salvação das almas” e uma suposta busca de corrigir erros que maculavam o “rebanho” sob cuidado do bispo.

Essa característica difere do que conhecemos como o punitivismo de outra ala da Igreja, principalmente quando se tratava dos desvios da fé e heresias, com os quais lidavam severamente por meio da Inquisição³⁴³. Não é difícil também comparar esse edital com o “Édito da Fé”³⁴⁴ e o “Édito da Graça”³⁴⁵ da Inquisição, porém os direcionamentos deles tinham uma vigilância mais severa e repressão das heresias como característica principal. No Santo Ofício as pessoas também iam denunciar sob pressão. Na Visita Pastoral, era parte do regimento o padre visitador escolher a quem inquirir, de acordo com a “fama pública” de algum caso de desvio da fé na diocese.

Sobre o conteúdo que era para ser denunciado a partir da leitura do edital, José Pedro Paiva ao analisar como eram elencados em Portugal, nos apresenta o seguinte parecer:

O tipo de casos denunciados aos visitantes era bastante alargado. Quantitativamente, os mais recorrentes eram os delitos <<morais>> (universo em que se englobam todos os comportamentos de índole sexual e vida familiar irregulares aos olhos da Igreja - como amancebamento, alcoviteira, cedência de casa para práticas imorais, prostituição, maridos que <<davam má vida>> às mulheres, etc.) com um total de 59% do total de casos delatados, dos quais a terça parte eram concubinatos. Tinham igualmente grande representatividade numérica os casos de embriaguez, 13% do total e o delito de <<má língua>> (insultos e injúrias verbais) com cerca de 9,5%. Os 18% restante eram compostos por um heterogêneo leque de outros <<pecados públicos>> como práticas de feitiçaria, blasfêmias, jogar cartas, não pagar a dízimo, faltar a missa, ser violento, usura, e ainda um conjunto imenso de práticas diversas não passíveis de qualquer tipificação como, por exemplo, um indivíduo que urinava em público³⁴⁶.

³⁴³ Cf. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. - São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

³⁴⁴ “Assim que chegavam para fazer uma visitação em qualquer lugar, pelas comarcas ou pelas conquistas, a fim de proceder contra os culpados de delitos de heresia, os Inquisidores costumavam publicar, juntamente com os éditos da graça e o Monitório, o édito da fé, em que mandavam <<com pena de excomunhão ipso facto incurrenda>> e de se proceder como contra pessoas suspeitas na fé, que todos viessem denunciar perante a Mesa em termo de trinta dias <<tudo o que souberem de vista e de ouvido que qualquer pessoa tenha feito, dito, e cometido>> contra a fé católica”. LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem - Um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Editora Contexto, 1999. p. 99.

³⁴⁵ “Antes de iniciar a sua actividade contra a heresia em qualquer lugar, a Inquisição, em regra, fazia publicar e afixar nas igrejas o Édito da Graça, estabelecendo o prazo de trinta dias, geralmente, para dentro dele as pessoas se apresentarem a confessar as próprias culpas e denunciar as alheias, recebendo indulto e ficando livres da confiscação de bens. Se por um lado, por efeito Édito da Graça, um certo número de confitentes era absolvido, por outro, um número considerável de suspeitos era levado aos cárceres em resultado das denúncias apresentadas. Ademais, o medo de ser denunciado por outrem é que gerava um grande número de confissões. LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem - Um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Editora Contexto, 1999. p. 99.

³⁴⁶ PAIVA, José Pedro. As visitas pastorais. In: AZEVEDO, Carlos M. *História Religiosa de Portugal*. v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. pp.254-255.

Esse amplo leque de conteúdos observados, permite ver como a Igreja estruturava com as Visitas Pastorais, sua forma de controle social, esmiuçando comportamentos ao máximo³⁴⁷. Esta leitura que hoje nos permite observar com uma lupa o que era considerado parte dos “desvios morais” da época, e como alguns deles ainda sobreviveram ao tempo e ainda hoje são reprimidos.

Na lista de estudos que comparam a Visita Inquisitorial e as Visitas Pastorais, temos a pesquisa de Caio César Boschi, que analisou esses conteúdos do Regimento do Auditório da Bahia comparando-os com os da Inquisição. Sobre o tema, o autor afirmou o seguinte:

(...) A fórmula Matriz deles são as orientações tridentinas concernentes à matéria, em linhas gerais incorporadas ao Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, de 1640 (cf. “Edital da Fé e Monitório Geral de que se faz menção no Livro I, Título III, § XI); no Brasil, adaptadas e consubstanciada por D. Sebastião Monteiro da Vide no regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia³⁴⁸.

Essa afirmação nos levou a refletir como a estrutura das Visitas Pastorais se valeu de elementos que pertenciam ao Regimento da Inquisição, mas com características adaptadas às demandas episcopais, com foco maior no perfil dos clérigos e nos possíveis desvios que pudessem cometer. A título de verificação e comparação dos itens do Regimento do Auditório Eclesiástico, com os orientados pelo Regimento da Inquisição, resumimos os 40 itens que fazem parte da averiguação dos bispos:

1 - Crime de heresia ou apostasia; 2 - Livros proibidos; 3 - Blasfêmia; 4 - Feitiçaria; 5- Adivinhações ou benzeduras, sem autorização da Igreja; 6 - Homem casado duas vezes; 7 - Clérigo ou religiosa casados; 8 - Solicitação ou rompimento do segredo de confissão; 9 - Simonia ou receber dinheiro para administrar sacramentos; 10 - Violência contra clérigo ou religioso; 11 - Falso juramento; 12 - Alcouce (casa de prostituição) para mulheres; 13 - Pais consentirem que filhas façam mal de si ou marido a mulher; 14 - Alcovitar mulheres para homens; 15 - Pecado nefando e bestialismo; 16 - Crime de incesto; 17 - Pessoa eclesiástica ou secular amancebado; 18 - Pessoa eclesiástica que tenha em sua casa alguma mulher; 19 - Casados que deem má vida a suas mulheres ou vivam separados sem causa justa; 20 - Pessoa que empresta e cobra a mais, vender mais caro do que algo vale; 21- Pessoas que usam bois ou vacas de aluguel, com condição de que se morrerem não deixarão de pagar o aluguel delas; 22 - Pessoas com ódio e escândalo público; 23 - Prometidos a casar que coabitam sem casório; 24 - Alguma pessoa casada em grau proibido sem legítima dispensação; 25 - Pessoa que coma carne em dias proibidos, sem causa ou licença, não ouve missa nos dias de obrigação; 26 - Se há alguma pessoa obrigada a mandar dizer Missas de Capela, ou a cumprir testamentos, e o não faz; e se os Sacerdotes em o receber das Missas excedem o número de cem, como lhes está ordenado; 27 - Se alguma pessoa morreu por culpa do Pároco sem sacramentos; 28 - Pároco negligente

³⁴⁷ Jaime Gouveia também demonstra como essa estrutura foi pensada em Portugal como “um processo suficientemente controlado e regulamentado”. GOUVEIA, Jaime Ricardo. *“A quarta Porta do Inferno”: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora, 2015. p.166.

³⁴⁸ BOSCHI, Caio C. *As visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia*. 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição. Lisboa, 1987, p.166.

na administração dos Sacramentos, ou que administra por dinheiro, ou coisa que o valha, e ainda que seja acostumado, os não quer administrar sem primeiro darem, ou se não ensina a doutrina cristã; 29 - Pároco omisso, negligente em encomendar e enterrar os defuntos, ou não o faz sem primeiro lhe darem algo; 30 - Pároco que injuria os fregueses, trata mal, ou deixa de fazer seu ofício como deve; 31 - Clérigo que é tratante, rendeiro, ou negociador, frequenta tavernas, anda com armas pela cidade, anda em hábito de leigo, ou a noite, se é brigoso, revoltoso, não reza as horas canônicas; 32 - Clérigos que tenham filhos; 33 - Excomungados por um ano sem pedir absolvição; 34 - Pessoa que não confesse, comungue na Quaresma, ou trabalhe nos domingos e dias Santos; 35 - Pessoas que não paguem a Igreja, dízimos, primícias; 36 - Pessoas que se apropriem de bens da Igreja; 37 - Casa de jogos; 38 - Intimidação de testemunhas para ir a Visitação, sem dizer verdade, ou depois de testemunharem as tratassem mal, de palavra, ou obra; 39 - Se sabem que algum Oficial de Justiça Eclesiástica, Provisor, Vigário Geral, Visitador, Vigário da Vara, Promotor, Meirinho, Escrivães, Notários, Solicitadores, e Porteiro cometeram erros, ou delitos em seus ofícios, levando mais do que se lhes deve, tomando peitas, descobrindo o segredo da Justiça, ou por outras qualquer via; 40 - E finalmente se sabem de qualquer pecado público, e escandaloso, venham dizer.³⁴⁹

Dos quarenta itens listados, 11 são também parte do Regimento da Inquisição de 1640³⁵⁰: são os que estão indicados com grifos nossos para dimensionar em quais partes do texto estavam alocadas as heresias perseguidas pelo Santo Ofício. Essas heresias, inclusive, geravam processos que chamados de *mixti-fori* ou casos de “foro misto”³⁵¹, por serem julgados tanto no Tribunal Episcopal quanto no Inquisitorial³⁵². O realce aos outros itens que constam na Visita Pastoral, nos ajuda ver o que restou dentro das orientações que fazem parte da averiguação do bispo como parte de seus encargos eclesiásticos³⁵³.

Os oito primeiros itens em destaque serem os mesmos que se devia levar a Inquisição, é significativo, pois mostra a aliança entre esses aparatos da Igreja, apesar das orientações da

³⁴⁹ *REGIMENTO do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de 1853. Tít. VIII, n. 398, p. pp.87-90. Grifos nossos.

³⁵⁰ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal 1640*. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, - Ano 1, N. 1-4, jan./dez. R, 1839.

³⁵¹ Sobre o tema Bruno Feitler comenta o seguinte: “(...) no Antigo Regime português uma jurisdição múltipla não acarretava automaticamente um conflito jurisdicional, mesmo se eles existiram, e que as confusões forem frequentes. O sistema legislativo não era sempre excludente mas muitas vezes cumulativo, isto é, a formulação de uma nova lei nem sempre fazia com que uma outra que tratasse do mesmo assunto caducasse, sobretudo em instâncias diferentes, e os diversos tribunais - no nosso caso o eclesiástico, o inquisitorial e o civil - podiam ter sob sua jurisdição os mesmo crimes. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. - São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. pp.160-161.

³⁵² *Regimento do Santo Ofício de 1640*, Livro II, Título I. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, - Ano 1, N. 1-4, jan./dez. R, 1839. p. 275.

³⁵³ No trabalho de Fernando Lodoño, há uma análise de como observou os itens listados do Regimento do auditório eclesiástico e sua conclusão ficou formatada em seis grupos de delitos: 1) faltas contra a fé, incluindo heresia, apostasia e feitiçaria; 2) faltas contra a Igreja e a vida cristã; 3) faltas contra a moral sexual e o matrimônio; 4) faltas cometidas por clérigos; 5) faltas econômicas; 6) faltas contra a visita. Ver: LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. Edições Loyola, São Paulo, 1999, p. 144.) A mesma referência foi usada na dissertação de SOARES, Kate Dayanne Araujo. *O governo episcopal de dom frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)*. Dissertação mestrado, UFF, 2016. pp.114-115.

Visita Pastoral estarem pautadas em: “(...) zelo, e amor do serviço de Deus nosso Senhor e salvação de seus próximos, e não com ódio e vingança”. A Inquisição só demonstrava esse apelo caritativo quando a pessoa já estava diante da Mesa Inquisitorial, temendo por denunciar, confessar crimes, ou ser denunciada. Nessas circunstâncias, o inquisidor falava:

(...) que tomou muito bom conselho em se apresentar voluntariamente nesta mesa e principiar nela a confessar as suas culpas e lhe convém muito trazê-las todas a memória para acabar de fazer delas uma inteira e verdadeira confissão declarando a verdadeira tenção com que cometeu as que tem confessado para descargo de sua consciência salvação de sua alma e merecer misericórdia que a Santa Madre Igreja se costuma conceder aos bons e verdadeiros confitentes.³⁵⁴

Ainda que o tom seja de misericórdia, podemos ver o peso de se apresentar as culpas sob o argumento de que só assim haveria o “descargo de consciência” e “salvação da alma”. A ameaça velada de ser mandado para o inferno por causa das heresias permanecia ali. Desse modo, podemos perceber como o funcionamento dessas instituições, com diferentes vieses, ainda mantinham entre si os elementos de repressão e como a confissão espontânea marcou um novo limiar com a Inquisição.

Dentre os outros itens, ainda encontramos os que tratam de elementos de cunho moral, assim como uma majoritária presença de especificações sobre os perfis dos padres e os desvios específicos de seus encargos. É esse elemento que demarca a grande diferença nas Visitas Pastorais com as da Inquisição, apesar desta última ter especificações para heresias que só poderiam ser cometidas por padres como a solicitação³⁵⁵ e o sigilismo³⁵⁶. Por outro lado, vemos que os bispos ainda rastreavam os desvios da fé - ou heresias - no procedimento dos padres, e isso era pormenorizado, além de ser alvo importante dentro da avaliação episcopal.

Podemos indicar ainda mais alguns estudos que mostram como ocorreram as Visitas Pastorais, no mesmo período em que verificamos a atuação dos Bispos Bartolomeu e Guilherme. Para tanto, citamos a dissertação de Rafael Lima que estudou as Visitas nas

³⁵⁴ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto Amaral Lapa. - Petrópolis: Vozes, 1978. p.128.

³⁵⁵ Sobre esse crime contra a fé há o estudo clássico da historiadora Lana Lima, ver: LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista*. Niterói, RJ: Editora Proprietas, 2022.

³⁵⁶ No Regimento da Inquisição de 1774, foi incluída uma nova heresia denominada Jacobeia, era considerada uma seita cismática da Igreja Católica. Sobre as prática desse grupo religioso o Regimento diz: Toda a referida seita era governada pelas máximas da mais capciosa hipocrisia; e praticado pelo notório abuso não só das virtudes morais, e teológicas, mas até do mesmo sigilo sacramental; com ruína da segunda tábua da nossa salvação, e com estrago do sossego público dos povos (...).” A prática feita por esses homens foi denominada sigilismo, no qual o padre rompe com o segredo da confissão. Regimento do Santo Ofício de 1774, Livro III, Título X. In. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, - Ano 1, N. 1-4, jan./dez. R, 1839. p. 946.

Capitanias do Maranhão e Piauí, que abrangeram diversas freguesias e povoados, dos anos 1727 a 1759. Sobre essa atuação dos bispos traz o seguinte comentário:

(...) Vale ressaltar que nas visitas diocesanas aqui analisadas, as configurações diferem ligeiramente umas das outras, pelo fato de terem sido realizadas por diferentes escrivães, nem sempre tão capazes de manter as fórmulas estabelecidas, como a ausência de algumas partes como por exemplo, cópia dos editais. Mas o teor e aplicabilidade no segmento das visitas seguiram o mesmo padrão, com exceção daquelas, cuja preservação foi precária, onde identificamos faltas partes da visita original³⁵⁷.

O trecho é um destaque importante do autor que nos permite endossar as especificidades da região e como isso trouxe impacto para as diretrizes desses trabalhos da Igreja. Assim, por mais que tentassem manter uma estrutura rígida para o exercício episcopal, a carência da colônia indicava adaptações. A indicação da falta de padres, assim como o fato de Ribeiro citá-los como “nem sempre tão capazes”, se relaciona com o argumento de não serem letrados ou não possuírem formação superior. Tal aspecto dificultava ainda mais o desenvolvimento dos trabalhos nas dioceses e resultava na ausência de pessoas religiosas para essas funções. Sobre isso as Constituições do Arcebispado da Bahia 1707, diziam:

(...) Mas porque Sua Majestade com zelo e piedade e suma religião costuma permitir-nos o uso dessa regalia, atendendo ao útil das igrejas e bem de seus vassalos do que a este supremo domínio, e querendo em tudo conformar-se com o que dispõe o sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de proverem as igrejas, precedendo concurso a elas para que sejam providas de párocos idôneos e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do ofício pastoral³⁵⁸.

Bruno Feitler ao estudar essas características destacou o seguinte:

(...) esses mesmos exames - que em teoria serviriam para prover as paróquias com os melhores candidatos pelo que tocava os termos de conhecimento do latim, casos de consciência, canto, etc. mas também a sua origem social e o seu comportamento - podiam, por vezes, parecer entraves a uma boa provisão, condizente com as necessidades tridentinas³⁵⁹.

Deste modo, havia um critério para o provimento, mas também um empecilho para suprir as Igrejas já carentes de pessoas na colônia, assim os bispos passavam a requerer privilégios de escolher párocos sem concurso. Isto incidia muitas vezes na qualidade de suas formações, visto que o que se colocava em destaque na hora de escolher esses sacerdotes era sua origem familiar. A respeito disso, Feitler conclui: “(...) o provimento de candidatos, quando

³⁵⁷ RIBEIRO, Rafael de Lima. *Mecanismos de vigilância e controle social no bispado do Maranhão setecentista*, dissertação mestrado UFAM, 2021. p.33.

³⁵⁸ *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010 [1719]. Liv. III, tit. XXII, §§ 519.

³⁵⁹ FEITLER, Bruno. *Quando Trento Chegou ao Brasil?* In. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p.169.

não perfeitos, ao menos os melhores possíveis no plano da sua formação, capacidade e origem social”³⁶⁰. Assim, os padres eram escolhidos por cartas de recomendação, para que se cumprisse o que ditava o Concílio Tridentino e as necessidades pastorais.

Sobre a ocupação desses cargos nas dioceses e os escolhidos para assumi-las, João Antônio Fonseca Lacerda apontou também:

(...) os clérigos deveriam cumprir certos requisitos relativos à conduta, idade, limpeza de sangue e formação, bem como seguir o *script* processual prescrito pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e do Regimento da Câmara e Auditório Eclesiástico. Os cargos mais proeminentes eram geralmente preenchidos por indivíduos da confiança dos bispos, ou dos cabidos, em tempo de Sé vacante. Por este motivo, após a chegada de um novo prelado a uma diocese era normal uma “dança de lugares”, sobretudo nos cargos mais importantes, o mesmo acontecendo após a vacância, altura em que os cabidos quase de imediato nomeiam novos titulares dos cargos³⁶¹.

Lacerda demonstra como o processo de escolha desses clérigos era permeado de relações de interesses e como a vida da diocese dependia de alianças, além de boa análise de contexto para se manter em determinados cargos.

Na dissertação de Kate Soares, podemos encontrar mais alguns detalhes sobre o governo episcopal no Maranhão e como se deu a atuação de d. fr. Manuel da Cruz. Sobre a primeira visita pastoral do bispo, a autora afirma que não ficou registrada no Arquivo da Arquidiocese, porém ela fez o rastreamento da sua realização através das diversas cartas que o prelado remeteu aos seus correspondentes no reino. Da carta enviada a frei Gaspar da Encarnação em 1740, destacamos o seguinte trecho, de acordo com Soares:

Na vizita não faltou que corrigir e castigar como sucede em todos os Bispados que estão muitos annos sem Pastor porque os Prelados interinos, como nas suas visitas vão a desfrutar, não cuidam em repreender por cuja cauza fica sendo muy deficiente qualquer reforma³⁶².

O trecho do documento citado demonstra os primeiros passos quando o bispo se deslocava para as Visitas Pastorais e o parecer que teve diante das condições em que encontrou o bispado do Maranhão. Percebe-se como as atuações dos bispos em Visitas Pastorais tinham suas orientações, mas também tinha dificuldades específicas de acordo com a localidade. Não

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A “pompa e circunstância”* como modo de demarcar o lugar social da Igreja em uma sociedade do Antigo Regime. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019. p.15.

³⁶² SOARES, Kate Dayanne Araujo. *O governo episcopal de dom Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)*. Dissertação mestrado, UFF, 2016. p.116.

podemos deixar de citar sua importância e como esse tipo de atuação permite entrever várias características do cotidiano, vida e relações das pessoas, além do que a Igreja buscava controlar.

Voltamos, então, a questão da perspectiva moral e de interiorização das condutas da Igreja, pois analisar este aspecto permite ver como os comportamentos pretendiam ser moldados, mas os resultados continuaram a ser diferentes do que os padres planejavam. Importante mencionar que fosse com o clero regular ou com o clero secular, os resultados continuaram a ser diferentes do que os padres planejavam.

Diante disso, para reconstituir os registros das visitas pastorais realizadas pelos bispos do Pará, fr. Bartolomeu do Pilar e Guilherme de S. José, recorremos à Visita realizada pelo bispo do Maranhão, Manuel da Cruz que era mais próxima e com detalhes de execução que permitiram uma leitura de como esses bispos procediam. Assim, vislumbramos, pelo menos, um parâmetro para pensar como eles agiam diante das regras estabelecidas no período. A partir disso verificamos que as práticas traziam suas especificidades.

6.2 Ação Pastoral e a vida na colônia - as relações entre bispos e missionários

A documentação do Arquivo Histórico Ultramarino permitiu observar a comunicação via burocracia colônia-metrópole, vendo como esses clérigos apresentaram respostas sobre suas ações pastorais. Em meio a esta documentação encontramos relatos de como agiam esses antístites e suas relações com essa prática da alçada episcopal.

Antes de adentrarmos nesses relatos, vamos entender como o papel das visitas pastorais oferece um contraponto à atuação missionária. Os padres regulares que atuavam na região antes da criação do bispado exerciam o papel de converter e administrar sacramentos. Em suas atuações percebemos duas principais formas de converter, que podem ser vistas no perfil dos jesuítas: a conversão pelo amor e a conversão pelo medo. Para a realização dos descimentos, o convencimento dos indígenas era parte dessa prática e se enquadra na suposta conversão por amor. Porém, mesmo com ela, há registros de diversos tipos de violências relatadas pelos próprios padres com as populações que buscavam converter.

A conversão pelo medo seria mais explicitamente marcada pela violência que poderia estar associada até mesmo a Guerra Justa³⁶³, na qual os colonizadores tinham autorização régia

³⁶³ Marcia Mello definiu que: “O conceito de guerra justa se aplicava a povos que não tinham conhecimento da Fé cristã, e cuja hostilidade e ofensa aos cristãos podia ser corrigida pela justa causa da guerra. Legitimava-se a guerra justa contra os povos indígenas quando esses impedia a propagação da Fé, eram hostis aos índios aliados dos portugueses, cometiam extorsões contra os colonos e missionários, invadiam aldeias e quando quebravam

para entrar em conflito com as nações indígenas. Mas, esse uso da força e violência continuou com a participação dos bispos. Eles buscavam justificar suas ações com o argumento de que tudo era para “expansão da fé e domínio das almas”, e assim levar a fé cristã a todos os cantos do mundo.

Desta maneira, foram introduzindo o catolicismo como religião e apresentando os sacramentos que fazem parte da vida católica. Podemos entender como os regulares elaboraram o trabalho, já mencionado na primeira parte da tese, para fazer com que sua religião fosse, em alguma medida, compreendida pelos novos convertidos indígenas, porém, não obtiveram sucesso completo. Mas, continuaram introduzindo suas práticas cristãs e convencendo de que as orientações dos missionários eram o melhor caminho diante das transformações que a colonização trouxe até aquele momento.

Assim, as visitas pastorais já seriam o desdobramento ou continuidade da ação religiosa na região, na qual o bispo observava como estava a vida das pessoas já convertidas ao catolicismo na diocese. É sabido que no final do século XVII e início do XVIII ainda não se tinham muitas vilas consolidadas no Pará, mas com a criação do bispado a necessidade de acompanhar como estava a vida espiritual das pessoas se tornou parte da rotina com os bispos, de acordo com os ditames de Trento.

Os missionários foram os primeiros a chegar e começaram a converter as populações indígenas, administrar sacramentos e introduzi-los na vida cristã. O objetivo era que assim se tornassem “vassalos do rei”³⁶⁴ e também a mão de obra necessária para o desenvolvimento do comércio na região. Os bispos seriam os responsáveis pela avaliação e continuidade da vida cristã do povo da região, a observar o âmbito espiritual e consolidação da fé iniciada com as missões. Depois, sob jurisdição do bispo, criava-se o cabido com o clero secular nas vilas, as quais passaram a ser de alçada do eclesiástico.

A questão é que mesmo com a criação do bispado, os missionários continuaram com sua atuação e privilégios. Porém, o bispo como figura superior e de autoridade possuía ingerência sobre as diversas localidades que faziam parte da diocese, inclusive as que estavam sob a guarda dos missionários. Como fazia parte de sua função observar a vida espiritual de todos os habitantes da região, onde havia atuação religiosa, isso incluía visitar os aldeamentos

pactos celebrados com os portugueses”.MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007. p.264.

³⁶⁴ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. - Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

indígenas administrados pelos missionários. Esse ponto da atuação episcopal se tornou uma questão que gerou os conflitos de várias naturezas, que já mencionamos.

Os missionários não abriram mão de seus privilégios de atuação e os bispos tocavam na função que era promovida por eles, que foram os primeiros a chegarem à região atuando no trabalhos de conversão. Esses conflitos podem ser vislumbrados por meio das visitas pastorais, pois sua função de avaliar a estrutura das igrejas abria margem para ver como elas eram pensadas e organizadas nos aldeamentos para celebração de missas. Ao tratar das questões morais do comportamento da população era necessário verificar como os missionários orientavam os indígenas sobre os “mistérios da fé”. Esses aspectos ajudam a entender como funcionava a atuação do bispo e como podemos ver suas interações com os missionários e aldeamentos. Além disso, a revisão sobre como era feita a aplicação dos sacramentos pelos padres, também era um dos itens avaliados, e isso nos interessa muito.

Nesse quesito observamos a relação “pastoral”, que era característica da atuação dos bispos e que em alguns aspectos era diferente do que era feito pelos missionários. Pois os regulares para atuarem nas missões tinham um trabalho colossal para converter, convivendo com os indígenas por anos e isso, por vezes, chegava a fazer serem vistos como representantes espirituais dos que catequizavam, mais do que propriamente um padre cristão³⁶⁵. Exemplo disto são os relatos de que missionários eram chamados de *pater-açú*, ou *pajé açu*, porque os povos que entravam em contato os entendiam dessa forma, por conta da comunicação da fé cristã que estabeleciam. Porém, essas representações também abriam margem de leituras distintas da rigidez do que pregava o cristianismo, o que por vezes podia levar os próprios religiosos a se repensarem diante de sua fé.

Por outro lado, os bispos vinham com suas dinâmicas moldadas pelas instruções do que aprendiam na Europa, como os regulares, só que não treinados para experiências extremas de missão na fazer conversão de novos crentes. E esses bispos, em alguma medida, estavam sob influência pós-Trento, voltada para uma atuação mais pastoral cuidadora, que não era apenas ameaçadora, mas começava a se tornar comum na forma como os padres lidavam com as suas “ovelhas”. Tal característica começava a ser mais vista na literatura litúrgica e na própria escrita desses prelados, com a representação do bispo e dos padres do clero secular, sendo cada vez

³⁶⁵ Essas ações por meio de apropriações eram arriscadas para a Igreja que chegou até a perder alguns de seus religiosos para outras crenças. O texto de R. Po-chia, discute sobre esse tema e algumas dessas formas de tradução que foram utilizadas na China na busca de alcançar os objetivos da missão. HSIA, R. Po-chia. *A missão católica e as traduções na China, 1583- 1700*. In. *A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna*. (Orgs.) BURKE, Peter e HSIA, R. Pochia. Trad. Roger Maioli dos Santos. – São Paulo: UNESP, 2009. p.47. Há também o interessante filme de Martin Scorsese: “Silêncio” de 2016, em que trata sobre o fim da atuação missionária no Japão e o desaparecimento de um dos religiosos, sobre o qual a trama se desenvolve.

mais associada ao “bom pastor que cuida das ovelhas” e ao “médico que vai remediar e curar os pecados”. Contudo, isso não quer dizer que ainda não permanecesse a leitura de que eles também eram como “juizes” em busca de identificar os erros e julgá-los. Essa última leitura se reverte na reconfiguração do Tribunal da Inquisição, assim como pode ser visto no Auditório Eclesiástico, também responsável por avaliar pecados públicos considerados mais graves e que endossam ainda o perfil do bispo como juiz.

De forma geral, a ideia não vai se manter apenas nesse perfil do julgador, mas indicar que existe essa preocupação no cuidado com a vida espiritual, que era necessária precaução diante dos possíveis desvios. Desse modo, as orientações dos bispos e do clero secular vão ter muito dessa dimensão pastoral, mas sem negar a permanência do julgamento dos pecados.

Desde a atuação dos missionários do Brasil, vemos com o perfil de Nóbrega - influenciado pela escolástica³⁶⁶ - essa tentativa de justificar as ações dos padres por meio da conversão. De acordo com Pécora:

(...) Historicamente, o primeiro movimento proposto pelas cartas de Nóbrega esboça um método de conversão assentado basicamente numa via que chama *amorosa*. Supõe, entre outras práticas, a visita e a pregação desarmada dos padres nas aldeias; o exemplo de vida dos missionários e a existência de uma justiça eclesiástica capaz de coibir os abusos dos sacerdotes de outras ordens; a pregação sistemática aos índios adultos; o ensino de leitura e escrita do português, e de doutrina religiosa aos pequenos; o esforço de aprendizado das línguas indígenas e de tradução de textos doutrinários e orações cristãs; a realização de festas, procissões e ofícios, com seus cantos, rezas, disciplinas e ministério dos sacramentos; a separação dos índios já batizados dos demais, para que não recaiam nos antigos costumes gentios; o castigo exemplar dos conversos que pratiquem atos contra natura ou injuriosos à religião cristã etc³⁶⁷.

As ações citadas também foram aplicadas por esses missionários na colonização da Amazônia, porém os resultados não saíram como o esperado. Entretanto, eles continuaram atuando e buscando formas de consolidar a conversão das populações indígenas. Posteriormente, com a criação do bispado, tais instrumentos continuaram sendo observados na diocese com o clero secular.

³⁶⁶ Sobre a escolástica pensada com relação à política e adaptada aos novos tempos da modernidade, diz o historiador José Souza Jr.: “O pensamento político jesuítico ganhou corpo teórico mais consistente com os filósofos dos séculos XVI e XVII, notadamente com o dominicano Francisco de Vitória (1485-1546) e com os jesuítas espanhóis Luís de Molina (1535-1600), Juan de Mariana (1536-1624) e Francisco Suárez (1548-1617), cujas teorias são vistas por alguns autores como antecipatórias do pensamento político moderno - exemplo é a teoria do poder como fruto do consentimento social, ou seja, de que o poder tem origem pactícia ou contratualista -, e como indícios claros da mentalidade moderna dos mencionados filósofos.” SOUZA, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. - Belém: ed.ufpa, 2012. p.41.

³⁶⁷ PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. In. A outra margem do ocidente. Org. Aduato Novaes. - São Paulo: Companhia das letras, 1999. p.395

Mesmo com o cuidado pastoral da Igreja sendo continuado, repensado, adaptado e aplicado nas diversas regiões coloniais, a violência não deixou de ser elemento presente e a conversão pelo medo continuou sendo um método visto como melhor, diante da não conversão dos indígenas à doutrina cristã. Por isso, temos a associação das guerras justas e dos resgates³⁶⁸ à essas conversões permeadas pelo medo. Por meio das guerras, os colonizadores impunham sua ordem com violências, e nos resgates, com a iminência da morte dos indígenas em cativeiros, os colonos os “resgatavam”, mas eles ainda seriam escravizados, sofrendo outras formas de violência.

Com isso, vemos como se davam as atuações no Maranhão e Grão-Pará, mas essas características eram herdadas desde as primeiras missões implementadas já no Brasil. Alcir Pécora descreve características semelhantes ao relatar:

(...) A tendência se acentua com a ação militar sistemática do novo governador Mem de Sá, que aplica aos indígenas severas punições por práticas condenadas pela religião, e, ao mesmo tempo, oferece proteção militar para a ação missionária dos jesuítas. A partir desse ponto sem retorno, a *narratio* das cartas de Nóbrega organiza seus relatos de modo a postular, como condição do êxito da missão no Novo Mundo, a sujeição política do indígena, em oposição a ideia predominante anteriormente, de convertê-lo apenas pela pregação dos argumentos de fé - embora, antes mesmo do período final de Duarte da Costa, Nóbrega já aventar alguma vez a hipótese dessa via mais dura e punitiva. (...) ³⁶⁹.

A associação da atuação religiosa com os militares na colônia, pode ser avaliada para se entender como em conjunto promoveram os interesses da Coroa Portuguesa, acima de qualquer impedimento que pudesse existir no contato com os indígenas e no domínio da terra. Essa junção trouxe resultados para os missionários que entraram em contato com os indígenas em meio a conflitos promovidos pelos militares e para esses últimos o exercício de sua função sistemática em nome do governo³⁷⁰. Assim, temos mais um aparelho institucional que

³⁶⁸ De acordo com a definição de Marcia Mello: “O método consistia basicamente na compra pelos portugueses dos índios que se encontravam prisioneiros de outras tribos indígenas, como resultado de guerras entre elas ou presos ‘à corda’ para serem comidos por tribos antropófagas. Ao serem resgatados de seus captores, os índios passavam a ter a obrigação de trabalhar para quem os comprava, como forma de pagar pela sua salvação e posterior liberdade. O tempo de cativeiro variava conforme o preço pago pela compra. E o sistema foi sendo adaptado ao longo do período colonial”. MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007. p.235

³⁶⁹ PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. In. A outra margem do ocidente. Org. Aduato Novaes. - São Paulo: Companhia das letras, 1999. p.399.

³⁷⁰ Sobre a atuação militar na Amazônia Colônia, é importante levar em consideração que a região começou a ser ocupada militarmente a partir do século XVII. O objetivo era a defesa das fronteiras pertencentes à Coroa Portuguesa. Para mais informações ver os estudos: NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. *A institucionalização do exército na Amazônia (1775-1800)*. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2022. ROCHA, Rafael Ale. *A Elite militar no estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. Tese de doutorado, UFF, 2013.

contribuiu com a violência e apoiava os padres na conversão pela dor, ou pelo medo, nas diferentes regiões da colônia.

Essa característica associada à conversão pelo medo vai ser reafirmada não só pelos próprios padres, mas também pelos governantes em busca consolidar suas ações nas novas terras. Mas, vemos também que o caminho da conversão não se fechou apenas por essas vias. A companhia de Jesus trabalhou para criar os mais diversos mecanismos para que sua missão de fé se concretizasse. Assim, é possível ver nas ações dos padres que algumas práticas ganharam destaque, como por exemplo a questão do ensino como parte de suas funções. Nóbrega destaca como tal estratégia ajudava na consolidação de novos conversos:

Embora admita, de acordo com a formulação escolástica, que não há verdadeira conversão onde falta a livre eleição, Nóbrega considera que os filhos dos índios sujeitos, apartados das antigas práticas e crescidos no ambiente cristão, poderão adquirir plenamente o que nos pais dá como perdido: “[...] e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração; os filhos creados nisto ficarão firmes christãos, porque é gente que por costume e criação com sujeição farão d’ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos³⁷¹.

Assim, as crianças e sua educação se tornaram o caminho escolhido para formar novos cristãos, diante dos adultos “difíceis” de iniciar na fé. Vamos explorar um pouco mais esse caminho, porque dentro do “programa de conversão do gentio” estava a modificação de seus comportamentos, mas para conseguir alcançar a conversão disse indígena era necessário trabalhar em várias frentes de missão. O ensino da língua portuguesa se tornou um desses caminhos para consolidação da fé cristã e para que os indígenas, de alguma forma, compreendessem que poderiam se tornar “vassalos do rei”.

Por fim, essa breve recapitulação de como era a atuação dos principais missionários que atuaram na América Portuguesa, serve para reafirmar o modelo seguido na Amazônia Colonial com esses sacerdotes. Dito isso, é mais fácil compreender como os bispos vão pautar essa mesma linha de atividades, porém com alguma ênfase na prática do ensino da doutrina, por meio da catequese e sacramentos. Esse é um aspecto forte a se destacar na pastoral como estratégia de consolidação da conversão implementada.

³⁷¹ PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. In. A outra margem do ocidente. Org. Adauto Novaes. - São Paulo: Companhia das letras, 1999. p.400.

Capítulo 7

Meandros do Sacramento: Confissão e catequese com Bartolomeu do Pilar

7.1 Sobre quem podia coletar confissão - as ordens impostas pelo primeiro bispo

Como já estudado por Marcia Mello, os conflitos entre padres seculares e regulares com a criação do bispado do Pará apenas ganham continuação³⁷². Como também demonstrou Pollyana Muniz, isso pode ser verificado desde o primeiro bispo da região, D. Gregório dos Anjos. Em seus estudos, encontramos a especificidade que queremos analisar sobre como ocorria a confissão por esses membros da Igreja. Por meio dos conflitos do bispo Gregório dos Anjos vemos, segundo Pollyanna Muniz, que ele proibiu a prática da confissão pelos missionários:

(...) Em janeiro de 1681, o padre Pedro de Pedrosa afirmou a D. Gregório que “nunca nenhum bispo cuidou que os missionários da Companhia lhe usurpassem a jurisdição sem embargo de que sempre ali, como aqui, foram eles os parochos dos índios já cristãos, e os que tiveram a sua conta a conversão dos gentios”. Ele se referia às práticas utilizadas nas Índias e no bispado do Brasil, onde o do Maranhão tinha sido desmembrado. Ao que o bispo respondeu enfaticamente: “advirto Vossa Paternidade que neste Estado sou tanto bispo dos brancos, como dos índios, e que a jurisdição alcança até os últimos fins d'elle. Espero que Vossa Paternidade satisfaça mostrando os privilégios, como ficamos; por que são tão certas estas minhas preposições que só se desfarão com os privilégios do Pontífice”³⁷³.

A autora destaca esse trecho do documento, indicando que existiu um diálogo prévio com os missionários jesuítas e estes até entraram em contato com o bispo Gregório dos Anjos para tratar de como eram feitas as ações religiosas antes da chegada do prelado. Mas como visto, Gregório impôs sua jurisdição pontuando de forma clara que era responsável tanto “dos brancos como dos índios”, afirmação que já demarcou a diferente estrutura que nasceu com a criação do bispado do Maranhão. Registrou, o bispo, que os indígenas que antes eram de responsabilidade apenas de missionários regulares, passaram também a alçada episcopal. Fato que deixou os regulares insatisfeitos, já que eram quem estava no trabalho de conversão dos indígenas desde o início das missões na região.

Em meio ao nascimento da diocese e disputas entre poderes locais, a fala do bispo que resgatamos acima, mostra a marca comum diante de transformações na colônia. Analisar algumas das ações do bispo Gregório dos Anjos nos permite entender como foram feitos determinados empreendimentos de bispos posteriores a ele na mesma região. Essa seria então, apenas mais uma das disputas por controle sobre os indígenas. Sobre o tema, Pollyanna Muniz

³⁷² MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza; MESQUITA, Rozane Barbosa. *D. Bartolomeu do Pilar e a controvérsia das visitas às missões no Bispado do Pará (1724-1733)*. Revista Contraponto, UFPI, Teresina, v.9, n.1, jan./jun.2020. p.406.

³⁷³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. “O primeiro bispo deste Estado”. *D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689*. TRASHUMANTE. Revista Americana de História Social, 17 (2021). p.45

afirma que, na colônia, esses interesses foram constantemente levados a presença da Coroa Portuguesa para os dirimir:

Ora atendendo à Companhia de Jesus, ora atendendo ao bispo, o rei tentava um equilíbrio de forças delicado. Claro estava que as diretrizes tridentinas, na prática, iriam esbarrar na realidade específica dos espaços em que o episcopado se ia introduzindo. A visibilidade da autoridade prelatícia caminhava paulatinamente e contrariava a presença antiga e já enraizada do clero regular, notadamente da Companhia de Jesus³⁷⁴.

Charles Boxer já havia apontado a questão do conflito de jurisdição, quando a estrutura hierárquica da Igreja foi sendo instalada na colônia. A administração paroquial e diocesana era de alçada do clero secular, sob controle direto do bispo. Entretanto, a atuação da Igreja nas colônias se deu primordialmente pelos missionários atuando com privilégios dados pelo Padroado Régio. Boxer diz mais:

O exercício desses privilégios logo se chocou com a aplicação das diretrizes do Concílio de Trento (1563-4), pois um dos seus principais objetivos foi o de fortalecer a autoridade do prelado diocesano em todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica no âmbito de sua jurisdição territorial³⁷⁵.

O conflito ressurgiu no Bispado do Pará, quando em requerimento de 9 de abril de 1724, Bartolomeu do Pilar descreveu, em resolução, que os missionários não podiam confessar sem sua aprovação e licença. No documento:

Diz o Bispo do Pará, que pela obrigações tem de buscar o caminho mais seguro do bem espiritual das suas ovelhas na administração dos Sacramentos, e de examinar se lhes faltam com ellas as pessoas, a quem estão encarregadas, e de solicitar os meios condizentes para a redução do gentilismo, fez o papel incluso no qual Propõe Resolver quatro pontos: 1. aos Religiosos Missionários que assistem nas Missões desse Bispado não podem confessar sem a sua aprovação e licença; 2º que deve ele Supervisionar visitar as ditas missões para saber da vida costumes das suas ovelhas sem que os missionários lhe possam impedir, e também visitar até não respeita somente a administração dos sacramentos. 3º que achando alguma aldeia sem missionário, ou prelado do religião a quem pertencer, [lho naó dexar], sendo advertido, lhe pudera pôr o Bispo: 4º que o Bispo como Pastor deve assistir na Junta das Missões em que se tenha Redução de Gentilismo, conservação dos reduzidos, e coisas pertencentes a bem das almas, cuja matéria pertence com mais razão a ele superior, Presidindo na dita Junta com o Governador no Lugar que V. Mag.de for servido consignar-lhe³⁷⁶.

³⁷⁴ Idem. p.46.

³⁷⁵ BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁷⁶ *REQUERIMENTO do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar] para o rei [D. João V] solicitando o exame das pessoas que pretendem fazer Missões naquela capitania*. AHU_ACL_CU_013, Cx.8, D.686. f.1. Grifos nossos.

No trecho acima, percebemos que o bispo solicitou avaliar o modo como os missionários faziam a confissão e os sacramentos. Porém, essa ação era realizada pelo superior direto da Missão e o bispo ditou ações nesse sentido por entender que era de sua alçada. Do outro lado dessa relação, os regulares não podiam impedi-lo, entretanto tinham seus privilégios anteriores a criação do bispado que lhes davam autonomia. As solicitações feitas pelo bispo vão além de meras orientações sobre sacramentos, ele avançou para o tópico da administração das missões e sobre indicações de clérigos para possíveis aldeias sem missionário. O bispo mencionou ainda a Junta das Missões, órgão máximo para “repartição de índios”, pedindo para estar na mesma posição de autoridade que o governador.

Todas essas resoluções tocam em lugares de poder não só dos dos regulares, mas de outras autoridades da colônia. Destacamos ainda, como já mencionado acima por Boxer, que o bispo tem autoridade para tais resoluções. A questão é que as missões têm privilégios pontifícios para atuação na colônia. Desta maneira, há a continuidade dos conflitos das alçadas de poder, que são tão comuns no decorrer das atuações religiosas na Amazônia Colonial, assim como, no Brasil.

Esse posicionamento do bispo Bartolomeu do Pilar mostra tanto como ele enxergava sua autoridade na colônia, como mostra as necessidades dele como um europeu sem conhecimento das realidades locais. Ter sua autoridade respaldada como bispo, lhe trazia benefícios e privilégios para sobreviver na colônia. Isso foi constantemente endossado com o apelo ao ensino das crianças, pois as orientações que dava para que a educação fosse realizada nas dioceses perpassava mais pela necessidade deles mesmos - de entenderem o idioma para se comunicar - do que no interesse pelo acesso à instrução, como costumavam dizer³⁷⁷.

A atuação episcopal de Bartolomeu do Pilar em 1726 traz um exemplo disto, visto que enviou carta ao rei para falar sobre a falta de padres para o ensino de crianças em algumas vilas. Essa carta abre margem para demonstrar como o bispo avaliou a atuação dos padres na colônia e demonstrou preocupação com os “pequenos”. Em alguns trechos do documento, temos a visão do bispo, permeada de interesses que tocam no campo de atuação dos missionários. Vejamos:

(...) Examinando a causa de estarem duas vilas as mais Principais deste Bispado em que se acha bastante parco, sem terem clérigos porque a de N. Sra. de Nazareth da

³⁷⁷ Aqui podemos retomar a discussão do segundo capítulo, em que os missionários faziam o trabalho desde o início da colonização para se comunicar, criando manuais que ajudassem nesse contato até o ponto de desenvolverem a língua brasílica, para, desta maneira, alcançar seus objetivos salvacionistas. Enquanto, os bispos, responsáveis pelo clero secular, vão trabalhar na dimensão de ampliar o uso da língua vernácula, a portuguesa, para que possam se comunicar com mais facilidade.

Vigia não tem mais que o pároco, que é dela na qual, o outro q agora acabei de ordenar, e a do Cametá só tem dois, um que serviu de pároco, o outro velho, que por incapaz deixou de ser, ambos naturais desta cidade, achei não ser outra a causa desta falta mais que a de não haver nas ditas vilas, quem ensine aos filhos delas a língua latina; porque os pais, que são pobres, não podem sustentar seus filhos nos estudos de Colégio desta Cidade, e os q tem com que, não se resolvem a manda-los, assim pela dificuldade de lhes assistem, como por lhes mostrar a experiência que foi a sua Companhia se entregam a vícios, e não estudam, havendo em uma, e outra vila muitos rapazes, que podiam saber; e por falta, da boa educação se não inclinam a serviço de Deus ou da Igreja³⁷⁸.

No trecho vemos que para além da necessidade do ensino da língua latina apontado pelo bispo, contudo outros problemas contextuais acabam sendo associados para explicar como as dificuldades na colônia alcançavam outras esferas. Porém, elas ainda mantêm a continuidade quando se fala da falta de padres para o trabalho, a precariedade das vilas e a pobreza das pessoas. O bispo ainda acrescentou a necessidade do ensino para os filhos das pessoas da região, porém a sentença final é que as pessoas da localidade não eram “inclinadas ao serviço de Deus”. O discurso dos missionários não era muito diferente, visto que eles falavam da falta de padres para atuarem nas missões em diversas partes da América Portuguesa, assim como da dificuldade de manutenção dos novos fiéis, principalmente quando tratavam da população indígena³⁷⁹. Na carta não está explicitado, mas essa avaliação realizada pelo bispo é fruto de sua atuação em Visitas Pastorais, nas quais averiguou a estrutura e corpo eclesiástico da Igreja no Pará.

Outro aspecto que chama a atenção é a referência ao ensino da língua latina nas vilas da Vigia e Cametá. Ainda que se tratando do uso para possível formação local de novos clérigos o final do trecho em que destaca “muitos rapazes” que podiam aprender, endossa a ideia de que o bispo pudesse querer: mais apoio em seu trabalho e potencializar com o ensino a comunicação com as pessoas na região³⁸⁰. Entretanto, mesmo nas partes mais densamente povoadas e com

³⁷⁸ CARTA do bispo do Pará, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre a falta de padres em algumas vilas para ensinar as crianças, como a da Vigia e a de Camutá. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.831. f.1

³⁷⁹ Para ver mais discussões sobre as dificuldades de o trabalho jesuítico consultar textos já clássicos como: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril – os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Universidade do Sagrado Coração: EDUSC, 2006. Outro estudo importante é: FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Gradiva: Lisboa, 2006. Podemos citar ainda como parte das discussões que marcam os estudos sobre a atuação dos missionários: CASTRO, Eduardo Viveiro de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*: São Paulo: Cosac Naify, 2013.

³⁸⁰ Podemos verificar no contato com os missionários que atuavam na região, que o bispo queria que esses padres ensinassem a língua portuguesa aos indígenas: “Foi em consequencia de representação deste sabio, virtuoso, e zeloso Bispo que o Rei, por provisão de 12 de Outubro de 1727, determinou aos governadores dos Missionarios dos indios, que mandassem pelos referidos Padre ensinar aos indios a lingua Portuguesa, cessando de uma vez de prohibirem os Padres da Companhia de Jesus o uzo da mesma lingua, com que dificultavão a communicação com os brancos, e que tambem mandassem ensinar-lhes aquelles officios fabris, que dão emprego aos braços dos outros

crescimento da presença portuguesa, o constante trabalho missionário com os descimentos de indígenas para serviço dos colonizadores fez com que o uso da língua geral se mantivesse como essencial para a atuação missionária.

Com isso, entende-se que a pauta levantada pelo bispo se relaciona mais com a falta de clérigos para seu serviço na diocese e com a necessidade de que se fale a língua que podia ser compreendida por ele, já que o bispo não era versado no idioma utilizado nas missões, o mais comum nessas vilas. Essa necessidade vai se tornando cada vez mais latente à medida que as transformações no Estado continuam, até que mais tarde - especificamente, no período Pombalino³⁸¹ - o uso do português se tornou obrigatório com o “Diretório dos Índios”³⁸².

Destacamos ainda o contraponto dos missionários, que trabalhavam na região desde os seiscentos, e sendo versados na língua brasílica a mantiveram até a segunda metade do século XVIII como o principal meio de comunicação para a catequese e ensino das populações indígenas. Essa discussão é um elemento chave na tese porque se trata da comunicação que foi utilizada para a coleta da confissão, o que marca a forma como a vida e a religião foi sendo moldada pelos interesses, tanto do colonizador quanto das estratégias dos indígenas para lidar com esse novo mundo em formação³⁸³ pautado na comunicação pela língua geral³⁸⁴.

Diante das dinâmicas locais não é novidade falarmos das práticas de resgates, que junto aos descimentos que eram promovidos pelos colonos mantinham o comércio e riqueza da

homens.” PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.24.

³⁸¹ Foi durante o governo do Marquês de Pombal que a Amazônia passou por transformações econômicas que impactaram as dinâmicas de vida da população, essas mudanças de legislação, definição de limites pertencentes à Coroa Portuguesa, a própria criação do “Directorio que se deve observar nas povoações dos índios no Pará e Maranhão” definidas em 1757 trouxeram essas novas demandas, alvo de muitos estudos até hoje. Para saber mais sobre esse período e tema, ver: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. COELHO, Mauro Cezar. *A construção de uma lei: o Diretório dos Índios*. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, n. 168, v. 437, p. 29-48, out.-dez. 2007.

³⁸² Há muitos estudos sobre o “Diretório dos Índios”, mas escolhemos aqui indicar os que tratam especificamente sobre a imposição do uso da língua portuguesa. Cf. GUERRA, Caroline Dambrozio. “*Diretório dos Índios: um discurso político de imposição linguística do século XVIII*”. *Revista Primeira Escrita*, Aquidauana, n.3, dez. 2016. FERNANDES, Estevão Rafael. *Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o Diretório Indígena (1757)*. RIDH, Bauru, v.7, n.2, jul.dez. 2019. CARVALHO, Janete Pereira Santos. *Diretório dos índios e a implantação da Língua Portuguesa versus BNCC*. *Revista Porto das Letras*, Vol. 9, N.4, 2023.

³⁸³ Aqui abrimos diálogo com o historiador Almir Diniz, que nas suas pesquisas permitem dimensionar o aprofundamento das relações a partir da cristianização dos indígenas nesse Novo Mundo em formação, ele demonstra a agência das populações nativas americanas num campo ainda pouco explorado que se constitui a partir dos comportamentos: moral, sexual e espiritual. CARVALHO JR. Almir Diniz. *Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo*. In. A Companhia de Jesus e os Índios. (org.) Eunícia Barros Barcelos Fernandes, Curitiba, 2016. p.55.

³⁸⁴ Trabalhos sobre a língua geral no século XVIII, podemos citar: MOTA, Jaqueline. *A Gramática da Língua Geral do Brasil, de 1750, e suas relações com o Vocabulário da Língua Brasílica, de 1751, analisada pelos “graos de parentesco”*. *Afluente*, UFMA/CCEL, v.5, n.16, jul.dez.2020. Ver também: FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

região. Mas, com a atuação do bispo outras tonalidades dessas práticas podem ser observadas, um exemplo é a preocupação que o eclesiástico apresentou com o tratamento dado aos indígenas. Essa atitude pode ser lida na carta do bispo em 16 de setembro de 1727, em que declara ao rei que diante das atitudes dos colonos era “necessário fazer um inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos”³⁸⁵. Era uma forma de melhor observar a mão de obra indígena, mas também fazia com que os colonos ficassem desgostosos com o controle implementado pelo bispo, como mais uma forma de intervir nos trabalhos realizados na região.

Essa preocupação se relaciona com a prática pastoral do padre e como fato de que o interesse pelos indígenas era fruto das demandas dessa mão de obra essencial na colônia. Porém, este vínculo era atravessado pela dificuldade de comunicação e pelos conflitos no contato direto com os missionários que já atuavam ali e administravam essas populações. Diante disso, ainda havia uma margem de atuação e o bispo conseguiu fazer cumprir sua “obrigação pastoral”. Vejamos o que disse ele:

Não tenho pequeno [cuidado] em procurar se não falte com o batismo aos índios que tem vindo do Sertão; e para cumprir com esta obrigação do meu pastoral ofício pus toda a diligência para que no tempo do contágio das Bexigas se batizassem, os que enfermos e por isso chamei cinco clérigos naturais da terra, que sabem as línguas a [examiná-los] no que era necessário para os catequizarem, e batizarem, de cuja diligência resultou batizarem-se muitos (...) ³⁸⁶.

No trecho acima, percebemos a indicação de batismo dos que vinham do Sertão, orientação que está associada ao contexto de crise com a epidemia de bexigas³⁸⁷. Esse momento da história do Pará foi de extrema precariedade na vida das populações, que morreram por efeito do contágio de sarampo. A preocupação dos padres nessa conjuntura estava com a extrema união das almas diante da morte iminente. Diante de tantos ritos que eram parte dessa nova realidade, para os padres o batismo era o ato mais “prático” para afirmar a conversão dos

³⁸⁵ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925.

³⁸⁶ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925. f.1.

³⁸⁷ Ver: MARTINS, Roberta Sauia. “Do sarampão as perniciosíssimas bexigas”; epidemias no Grão-Pará setecentista (1748-1800). Belém: UFPA, 2017.

indígenas. Esse sacramento de entrada ao mundo cristão³⁸⁸, era a forma mais acessível de converter os indígenas, pois o ato de aspergir da água batismal não exigia uma compreensão tão profunda ou tradução para sua realização. Mas, o que isso representava para os indígenas, por vezes, tomava outras proporções.

Há notícia, por exemplo, de uma mãe indígena com medo de que seu filho fosse batizado porque outras crianças batizadas em anos anteriores haviam morrido³⁸⁹. Por outro lado, o contexto de contágio desenfreado de doenças, que colocava os indígenas em vulnerabilidade era usado para convencê-los a aceitar receber extrema-unção. Esse é um exemplo de situações limite a que essas pessoas eram expostas, diante das quais os padres concentravam seus esforços. Trabalhavam com as crianças através do batismo, e no leito de morte com a extrema-unção dos adultos.

Diante da calamidade com a epidemia de sarampo, surgiram preocupações sobre quem poderia exercer o trabalho religioso, diante do grande número de mortes e poucos padres para dar conta da extrema-unção. Bartolomeu do Pilar indicou os “clérigos naturais da terra”, que poderiam ser filhos até de portugueses da colônia que desde sua chegada e em contato com os indígenas foram sendo criados nesse ambiente múltiplo, vivenciando os dois mundos em formação: o indígena e o colonizado³⁹⁰. Não é impossível pensar que posteriormente, alguns puderam ser ordenados com orientação dos missionários, tornando-se os canais facilitadores da comunicação entre o bispo e colonos em geral³⁹¹. Foram eles que auxiliaram com catequese e batismo, para que as pessoas fossem iniciadas no mundo cristão.

Na mesma carta em que o bispo falou sobre o tratamento que era dado aos índios, no contexto de enfermidade e morte, pessoas negras escravizadas também foram batizadas e o

³⁸⁸ “O processo de constituição dos índios cristão começava com o ritual do batismo. Ritual este que para os missionários significava um passaporte das almas para o mundo de Deus”. CARVALHO JR. Almir Diniz de. *Índios Cristãos - poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017. p.146.

³⁸⁹ CARVALHO JR. Almir Diniz de. *Índios Cristãos - poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017. p.237.

³⁹⁰ Podemos citar, com base na dissertação de Marcelo Barge, o caso do filho de um capitão-mor casado com uma indígena nheengaíba (indígena de qualquer nação que os portugueses não compreendessem o idioma), que ajudou o missionário João Felipe Bettendorff em uma missão que precisava traduzir para poder catequizar. Com o dito filho do capitão-mor, o missionário afirmou que o auxiliava no aprendizado da língua geral que ele desconhecia no momento. RODRIGUES, Marcelo Barge. *Aporomomboé ucár çupé (Faço com que seja mestre, e ensine a gente): missionários jesuítas e os usos da Língua Geral na Amazônia portuguesa (1622-1693)*. Dissertação de Mestrado: UFPA, 2021. p. 150.

³⁹¹ A pesquisa de Marcelo Barge tem um capítulo específico sobre “Os usos da língua geral na segunda metade do século XVII”, sobre o que chegou à seguinte conclusão: “(...) vimos que era prioritário o uso de crianças indígenas, geralmente filhos de Principais, como intérpretes. Elas foram levadas aos colégios e aldeias pelos missionários com o fim de aprender a Língua Geral e assim disseminá-la entre os seus quando retornassem às suas famílias. Essa foi a principal estratégia adotada.” RODRIGUES, Marcelo Barge. *Aporomomboé ucár çupé (Faço com que seja mestre, e ensine a gente): missionários jesuítas e os usos da Língua Geral na Amazônia portuguesa (1622-1693)*. Dissertação de Mestrado: UFPA, 2021. p.142.

clérigo orientou que fossem ensinados na doutrina para receber sacramentos³⁹². O endosso à extrema unção foi uma continuidade do trabalho que era realizado pelos missionários, incentivado pelos regulares como essenciais para a vida cristã, junto ao batismo e a confissão. Karl Arenz discute esses temas e destaca uma “trindade de sacramentos” principais trabalhados pelos missionários:

(...) percebe-se que o primeiro sacramento da tríade, o batismo, constituiu ato basilar tanto de integração à cristandade universal quanto de entrada em uma comunidade local, o aldeamento. O segundo, a confissão, visou consolidar esta pertença mediante uma interação direta e regular, de caráter ritualizado, entre missionário e índios cristianizados. Por fim, o matrimônio preconizou, de certa forma, o enraizamento da fé no convívio de casais compostos por índios recém-convertidos e canonicamente aptos³⁹³.

Essas preocupações continuaram a fazer parte da ação dos padres nas localidades que se fixaram. Os ritos de batizar, confessar e casar eram os instrumentos essenciais da ação evangelizadora implementada com os missionários, mas também continuada pelos bispos. Dentre estas práticas, continuamos a busca de ver como a confissão continuava a ser feita.

Em carta, Bartolomeu do Pilar descreveu a questão dos indígenas que eram descidos por particulares e apontou o seguinte:

(...) peço e rogo a V. Mag.e por serviço de Deus e bem de estas almas, queira mandar ordem ao Governador para que todas as vezes, que descerem índios do Sertão, ou seja os que descem alguns particulares com licença, que impetram de V. Mag.e ou seja nas tropas dos Resgates, ou de guerra mandem da parte ao prelado, para que este mande ao seu vigário ou outro ministro; qual melhor lhe parecer vá tomar a rol em um livro que para isso mandarei fazer, os índios, e índias, que se forem distribuindo, ou vendendo pelos moradores, para que assim saiba o prelado os índios, que cada casa tem por se batizarem para assim lhe aplicar os meios necessários; para receberem o santo baptismo (...) ³⁹⁴.

Havia, assim, uma preocupação com os indígenas que acabavam fora do controle missionário para que recebessem os sacramentos. Essa atitude demonstra como a atuação pastoral do bispo estava sendo aplicada. Percebemos que ele lança o olhar para as pessoas que eram aprisionadas por ações de colonos particulares e que segue as orientações episcopais com a criação do rol com seus nomes, identificando-as e localizando suas residências. Esse rol de

³⁹² MARTINS, Roberta Sauia. *“Do sarampão as perniciosíssimas bexigas”; epidemias no Grão-Pará setecentista (1748-1800)*. Belém: UFPA, 2017.

³⁹³ ARENZ, Karl Heinz. *Uma lenta preparação para a morte: A evangelização nos aldeamentos jesuítos da Amazônia portuguesa (Século XVII)*. In. Estudos Amazônicos em Revista: volume 1. (orgs.) Francivaldo ALvez Nunes, José Maia Bezerra Neto. - Ananindeua, PA: Cabana, 2022. p.163.

³⁹⁴ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925. f.1.

peessoas ajudava a verificar, mais facilmente, nomes, além de avaliar a quantidade de nascidos e determinar as pessoas que já integravam o corpo da igreja como cristãos.

A aplicação da lógica pastoral criada na Europa e adaptada à colônia seguia sendo inserida. Nela vemos que as especificidades mais uma vez ganham relevo diante daquilo que era pensado pela Igreja católica. Isso abre espaço para reflexão sobre o destino das pessoas sob tutela dos missionários, em contraponto às que acabam sendo alvo de descimentos privados. Sobre essas últimas, sabe-se que não ficavam sob domínio dos missionários, e no trabalho para particulares deveriam receber a conversão por outro caminho, nesse caso, alvos da preocupação episcopal.

Na citação abaixo o primeiro bispo descreveu que seu objetivo com esse grupo de pessoas era:

(...) não só servirem só deles, como brutos, podendo viver como católicos, já que [...] foi servido de os livrar dos lugares da gentilidade e também peço a V. Mag.e que use a mesma ordem seja servido mandar ao Governador que ordene se ponha toda o [cuidado] em que os cabos que vão aos descimentos; e tropas, tragam clareza por escrito dos sacerdotes; que tiverem batizado alguns pequenos, descem, para de tudo se fazer clareza (...)³⁹⁵

O trecho nos revela o alinhamento de ideias do bispo com a dos missionários sobre o que estavam fazendo pelas populações indígenas ao convertê-los à fé cristã. Porém, com a atuação primeira dos regulares e o confronto com as ações do novo bispo na região, as divergências entre os grupos foram aumentadas. Além disso, a questão do poder temporal, além do espiritual, marcou de forma indelével as ações no contato entre missionário e bispo. Exemplo disto, foi quando Bartolomeu do Pilar rogou ao rei que o governador do estado cumprisse a ordem de sua pastoral com a lista dos descimentos.

Essas ações delimitam o alcance das “futuras ovelhas” convertidas na missão e descidas por ordem dos missionários, mas também com concessão do governador, é nesse ponto que o bispo passou a interferir. Vemos a rede de poder acionada pelo eclesiástico, indicando que os nomes das pessoas fossem anotados e expressando a contínua preocupação com as crianças batizadas, que são parte importante do projeto religioso de conversão levado a cabo pelos católicos.

³⁹⁵ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925. fs.1-2.

7.2 O “rebanho cristão” e a coleta da confissão - os modos de fazer do Bispo Bartolomeu nos trabalhos da Visita Pastoral

Como já dissemos, esses inventários feitos pelos bispos eram importantes porque ajudavam a contabilizar os membros da diocese e com eles era possível verificar ainda o chamado “rol das confissões”. Todas essas informações compunham o trabalho do bispo elaborado nas Visitas Pastorais. Ainda nas cartas ao rei, podemos ver outros procedimentos do bispo que permitem verificar as distintas realidades da colônia e como esses antístites implementaram essas ações. Em carta do dia 16 de setembro de 1728, D. fr. Bartolomeu do Pilar falou sobre a lista que elaborou com o número total de habitantes do seu bispado. Na descrição:

No ano passado me ordenou V. Mag.e, lhe mandasse uma lista de todas as pessoas, que tem este bispado; entrando também nela os pequenos com distinção no número de brancos, mamelucos, e negros. Para satisfazer a esta ordem, pus todo o cuidado para que nas freguesias, se fizesse o rol das confissões com a dita distinção, e exata diligência, o que não custou pouco a resposta da freguesia desta cidade pois me foi necessário passar uma pastoral que cada um desse a rol, não só as pessoas brancas, mas também os escravos, e por estarem no [destestável] costume, de que só acabado o tempo Quaresmal dava cada um o rol dos seus escravos, q se tinham confessado fora da cidade nesta, ou naquela capela, e maiormente em casas, levantando-se em palhoças com grande indecência e altares portáteis, ficando desta sorte por sem saber os que se não tinham confessado, lhes pareceu mui áspero, que antes da Quaresma houvessem de dar a rol os seus escravos, e alguns se opuseram a nossa pastoral, e o pior é que o governador por nos fazer mercê lhes insinuava, que tinham razão em dizerem que seu cura queria tomar também a rol os escravos que fosse pelas portas, que lhos nomeariam.

(...) inclusive, para saber se todos os escravos tem cumprido com o preceito nas capelas, onde lhe fica mais a cômodo, e aonde lhes concedo licença para o fazerem, porque os altares portáteis em casas, e palhoças os tenho tirado, exceto para se dar o [Srn.o] viático³⁹⁶.

Sob ordens do rei, o bispo deu encaminhamento de sua pastoral para coletar o número de pessoas do bispado, tudo de acordo com as conhecidas ações que lhe eram devidas. Porém, a vida na Amazônia Colonial apresentou suas diferenças. O costume que entrou no radar do bispo foi o de que essa lista de pessoas só era finalizada após a Quaresma, e ele pedia antes, principalmente porque queria os nomes das pessoas que pertenciam a proprietários de escravos. Com isso, a avaliação de confissões realizadas entre as pessoas escravizadas de colonos

³⁹⁶ CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925. fs.1-2.

privados teve seu acesso dificultado. Com isso, as pessoas negras escravizadas entravam no âmbito da coleta religiosa e a questão da cor das pessoas foi pontuada na lista do bispo. Por isso, podemos verificar esse trabalho mais específico, no qual o prelado que buscou diferenciar indígenas, de negros e brancos.

Outra especificidade que entra na lista do bispo como “indecente” era o fato de que as pessoas se confessavam em locais feitos de palhoças e o uso de altares portáteis, que era uma característica da atuação dos missionários desde o século XVI. De acordo com o antístite, esta forma dificultava a coleta de informações sobre esses confessados e ainda havia a má vontade dos donos de escravos em indicar se essas pessoas haviam realizado o sacramento, mesmo após o período obrigatório da Quaresma. Sobre isso, o bispo mencionou que até o governador ficou ao lado dos colonos na decisão de não indicar os nomes das pessoas escravizadas, chegando a endossar que se o bispo quisesse que fosse de porta em porta coletar essas informações. Esta ação demonstra em quais situações o Bartolomeu encontrava dificuldades para realizar seus trabalhos.

Mesmo diante das distintas dinâmicas que geravam conflitos, Bartolomeu do Pilar fazia suas concessões para a diocese, como a questão de algumas licenças para construção de capelas onde ficassem mais cômodas, por exemplo, com exceção única para o viático. Mas as palhoças, de forma geral, passaram a ser removidas e altares portáteis não estavam permitidos. No documento há informação que o bispo conseguiu acesso a contabilização das pessoas catequizadas nas diferentes missões, com seus “aldeanos”. Contudo, com os padres capuchos indicou certa dificuldade, mas nas vilas de Cametá, Vigia, Caeté e Gurupá, seguiu com o levantamento de informações.

Em 1729 as discussões sobre a alçada do bispo e missionários continuou em pauta. Em consulta ao Conselho Ultramarino em 9 de abril, o visitador-geral das missões, padre Jacinto de Carvalho, solicitou a manutenção dos privilégios dos missionários e que o bispo não visitasse os aldeamentos. Aqui retoma-se alguns dos elementos importantes sobre as constantes disputas entre missionários e bispo. Importante perceber que mesmo com alguma ingerência sobre os aldeamentos e até na Junta das Missões, o papel do bispo não teve ampliação em seus poderes de atuação de forma que alcançassem todas as áreas sob tutela dos missionários. Assim, nas palavras do missionário jesuíta Jacinto de Carvalho:

(...) pede seja V. Mag.e servido de [duzido] na mesma representação, ordenando ao bispo do Pará que desista dos intentos que tinha de visitar aos missionários para que se não perturbe a paz e afrouxe o fervor com que servem a V. Mag.e. na redução dos gentios.

(...) E estando para se ver este negócio foi V. Mag.e servido ordenar por decreto de 2 deste presente mês e ano que este Conselho lhe consultasse logo a representação que por ele se faz o bispo do Grão-Pará [para] visitar as aldeias de sua diocese e aprovar os regulares para poderem confessar nela e a razão que para senão dar cumprimento a ordem que sobre isso se passasse em nome de V. Mag.e³⁹⁷.

Visitar os diferentes lugares que fazem parte do Bispado era parte da função do sacerdote, e o trabalho de mais de 100 anos desenvolvido pela Companhia de Jesus nas missões lhes deu os invocados privilégios indicados pelo missionário Jacinto Carvalho. Nos estudos sobre a Amazônia colonial e na história da colonização do território como um todo, esses conflitos aparecem como parte das atuações religiosas na colônia³⁹⁸. Porém, as especificidades dessas relações, permeadas pelas complexidades pertencentes ao seu tempo, acabavam nem sempre sendo observadas nos detalhes. Com isso, verificar onde cada um dos grupos atuava e o que cada um reivindicava ajuda a compreender o quão elaborado era a malha de atuação da Igreja Católica no local.

Verificou-se também que o ponto de intercessão - além da questão das visitas e o conhecer sobre o “rebanho cristão” - estava na coleta da confissão, que entrou como preocupação na forma de atuação tanto do bispo quanto dos missionários. A confissão estava entre os primeiros itens discutidos pelo bispo nas suas manifestações ao Conselho Ultramarino, embasando a resolução de visitar os aldeamentos missionários e avaliar quem poderia coletar o sacramento.

Em pormenores, o missionário Jacinto de Carvalho descreveu as discordâncias com a resolução do bispo Bartolomeu do Pilar, endossando que sua visita podia afetar a atuação que estava sendo levada a cabo pelos regulares, a ponto de esmorecer a fé moldada nos aldeamentos. Enquanto o visitador-geral, Jacinto de Carvalho, contra argumentou sobre a resolução do bispo:

Dizem os missionários da Companhia de Jesus das missões de Belém do Grão-Pará que entre eles e o ilustríssimo bispo daquele bispado se moveu uma controvérsia ocasionada sobre a inteligência de uma carta de V. Mag.de de 31 de Março de 1725; pretendendo por ela o dito ilustríssimo bispo visitar a eles missionários, no que

³⁹⁷ CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei [D. João V], sobre a representação do visitador-geral das Missões da Companhia de Jesus do maranhão, padre Jacinto de Carvalho, em que solicita que se mantenham os privilégios dos missionários e que se ordene ao bispo do Pará, que desista dos intentos que tinha de visitar os ditos missionários. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D.1029. f.1.

³⁹⁸ Cf. MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. MATTOS, Yllan. *Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre justiça eclesástica e a inquisição na América Portuguesa*. Rev. (São Paulo), n.171, jul-dez., 2014. MUNIZ, Pollyanna Mendonça. *Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII)*. Almanack. Guarulhos, n.09, Abril, 2015. MAYER, Sidney Luiz. *Jesuítas no estado Maranhão e Grão-Pará: convergências e divergências entre Antônio Vieira e Felipe Bettendorff na aplicação da liberdade dos índios*. Dissertação de mestrado: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

respeita a administração dos Sacramentos e juntamente impedir lhes o confessarem nas missões sem sua aprovação, sendo que V. Mag.de na dita carta somente fala dos missionários, que são párocos e tem paróquias, e não deles missionários que nem são párocos na forma de direito; nem tem paróquias, e somente administram os sacramentos nas igrejas das suas residências por privilégios Pontifícios, e não por ofício de párocos, sobre o que já tem recorrido a V. Mag.de representando largamente tudo o que é a bem de sua justiça, e porque passa já de um ano sem se expedir a resolução desta matéria, e poderá gastar muito mais tempo por ser litigiosa: portanto temerosos que o ilustríssimo bispo antes da decisão da causa os moleste e perturbe, privando-os da posse em que estão de serem só visitados pelos seus prelados, e da posse dos privilégios, que gozam para poderem confessar nas missões, sem aprovação dos Bispos (...)³⁹⁹.

No trecho o missionário Jacinto de Carvalho buscou argumentar que os locais nos quais o prelado deveria atuar era onde havia paróquias e que os missionários que administravam sacramentos em suas residências o faziam por privilégios pontifícios, o que não era o mesmo que ter uma paróquia ou ser pároco. Pela descrição do missionário, entende-se que há o imbróglio de que uma visita a residência missionária abria margem para visita a todos os aldeamentos, sob quais havia concessões papais de administração dos regulares.

O jesuíta apresentou seus argumentos indicando ainda que a atitude do bispo em querer adentrar e avaliar o trabalho dos regulares, seria algo que os “moleste e perturbe”, por isso, recorreu ao rei para resolver o embate. Por outro lado, o bispo continuava seu trabalho, que era administrar sacramentos, conhecer a igreja e, por fim, seus membros. Para Bartolomeu do Pilar, isso incluía os aldeamentos missionários, tópico que passou a ser objeto de discussão com longa espera de resposta da metrópole⁴⁰⁰.

O conflito descrito acima expõe com detalhes como se dava a relação entre o primeiro bispo e os missionários. Os desentendimentos por conta de jurisdição sempre foram pontuados e aqui endossa-se como essa disputa perpassava os interesses por alçadas de paróquias,

³⁹⁹ CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei [D. João V], sobre a representação do visitador-geral das Missões da Companhia de Jesus do maranhão, padre Jacinto de Carvalho, em que solicita que se mantenham os privilégios dos missionários e que se ordene ao bispo do Pará, que desista dos intentos que tinha de visitar os ditos missionários. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D.1029. f.2.

⁴⁰⁰ Sobre as disputas entre o bispo Bartolomeu do Pilar e os missionários Roberto Zaluth comentou: “Esses pedidos iniciais dos bispos são claras tentativas de interferir no poder regular sobre missões. Aparentemente não há uma resposta definitiva ao bispo, pois em 1725 os jesuítas escreviam à coroa pedindo para que D. Frei Bartolomeu fosse impedido de realizar visitação em suas missões, argumentando que os missionários possuíam privilégios pontificais e régios em relação ao poder episcopal, não precisando de sua licença para ministrar a confissão. A contenda se estendeu até 1730. Inicialmente, a coroa pareceu atender ao pedido do bispo, contudo uma ordem régia naquele ano ordenava-lhe que suspendesse a visitação até que uma decisão final fosse tomada pelo rei. Não encontramos a decisão final sobre a questão, mas essa não foi a única tentativa de interferência episcopal sobre a ação missionária”. CARVALHO JÚNIOR. Roberto Zahluth de. *Dominar homens ferozes: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)*. Tese de Doutorado: UFBA, 2015. p.180.

celebração de sacramentos, coleta da confissão, e alcançava até o contato com as populações indígenas, novos membros iniciados a fé na colonização.

Na continuidade de desentendimentos entre os regulares e o bispo Bartolomeu do Pilar, temos uma carta de 6 de outubro de 1729, escrita pelo fr. Joaquim da Conceição que à época era comissário provincial do convento de Santo Antônio. Nela havia queixas sobre as ações do bispo com os indígenas, e o regular ainda indicou que a opressão de Bartolomeu do Pilar levou aldeias à destruição e que o prelado não demonstrava piedade.

A carta é simbólica porque além da perspectiva do regular da província de Santo Antônio, apresenta também as ações dos poderes da justiça colonial. Através desta documentação podemos analisar as posições de figuras importantes como o ouvidor-geral, Francisco Andrade Ribeiro e o governador e capitão-general do Estado, Alexandre de Sousa Freire. Realizar tais análises é importante para entender como cada um atuava diante dos embates que envolviam esses poderes na região.

Nesse conflito temos mais uma vez a questão da mão de obra indígena em disputa por causa de descimentos. Foi pontuado não só pelo membro da Ordem de Santo Antônio, mas, também pelos padres da Companhia de Jesus, da Província da Piedade e Província da Conceição, que indicaram que indígenas foram descidos do sertão contrariando as leis estabelecidas. Entretanto, o morador que realizou o descimento afirmou que fez não só por necessidade, mas também por requerimento do comendador da Mercês. Revelando que foi dos aldeamentos dos mercedários que os indígenas foram deslocados, de forma que depois os regulares solicitaram que fossem levados de volta.

Essa confusão de interesses teve avaliação do governador, do ouvidor, de regulares e, é claro, do bispo. No desfecho do caso tomou-se parecer a favor do morador, com a alegação de equidade pelos gastos realizados pelo morador nos descimentos. Foi argumentado ainda que “mais sossegados estavam os índios nas fazendas dos moradores, que nas aldeias...”⁴⁰¹. No contraponto, o provincial disse que tal decisão era injusta, pois abria margem para que outros particulares fizessem descimentos da mesma maneira, e depois iriam reivindicá-los na Junta das Missões porque tinham tido gastos. Assim, no outro lado da disputa votaram os prelados das ordens religiosas de acordo com as leis da Coroa.

⁴⁰¹ CARTA do Comissário Provincial do Convento de Santo António, fr. Joaquim da Conceição, para o rei [D. João V], em que se queixa da opressão que sofrem os índios das várias aldeias e da destruição das mesmas, e a falta de piedade do bispo [do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar], do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire] e do ouvidor-geral [Francisco Andrade Ribeiro] para com os ditos índios, pedindo para que estas pessoas sejam afastadas das missões e das juntas e que se mande observar exactamente as leis da repartição. AHU_ACL_CU_013, Cx.11, D. 1063. f.1.

Com a continuidade das discordâncias sobre o descimento dos indígenas, foi solicitado a presença deles para que fossem ouvidos. A proposta foi aceita pela Junta das Missões e ocorreu no dia 19 do mês de outubro. Trazemos um trecho para análise aqui:

(....) se passou ordem para que aparecessem os índios, que já nesta ocasião se achavam no Palácio episcopal, não sei porque ordem; trazidos os índios a presença da Junta vieram com eles por catequizantes, uma índia serva do morador, e um índio dos religiosos mercedários este foi repellido, por suspeito e aquela foi admitida para fazer a prática e perguntando lhes se queriam ir para o serviço do morador responderam não obstante a diligência da catequizante que não: com cuja resposta não ficou lugar para os mais requerimentos a favor do morador (...)⁴⁰².

Esse trecho chama a atenção por alguns detalhes, primeiro porque os indígenas estavam no palácio episcopal, sem terem sido convocados pelo bispo e o mesmo não diz se a Junta das Missões os havia chamado. Destacamos também a menção à presença de “um índio dos religiosos mercedários”, principais interessados no retorno dos indígenas ao aldeamento de onde haviam sido retirados. Outro destaque na fonte é a presença de mulher indígena como a pessoa que intermediou a comunicação da Junta com os trabalhadores indígenas. A mulher em questão ficou na reunião e perguntou aos indígenas se queriam voltar ao serviço do morador particular. Segundo o documento, ao serem questionados, os indígenas disseram que não queriam ficar a serviço do morador.

A presença de indígenas sem serem convocados pareceu suspeita porque estes não circulavam por qualquer espaço sem autorizações prévias. O indígena que pertencia aos mercedários, estava ali pelo interesse desses missionários, logo sua presença foi considerada suspeita. A referência a mulher que faz o trabalho de tradutora como catequista e não como língua, que era a denominação comum à época, pode indicar como essas pessoas recebiam outras denominações quando eram integradas a espaços sob controle dos colonos - visto que ela foi citada como “serva do morador”.

Esta é mais uma documentação que permite conhecermos as dinâmicas do cotidiano, as relações entre os distintos poderes na colônia e como as populações indígenas eram colocadas nessas disputas de interesses. Importante pontuar aqui, que diante da situação extrema que viviam com a exploração de sua força de trabalho, o lugar de fala dado aos indígenas no embate descrito na fonte - como o que aconteceu na discussão na Junta das Missões - foi algo simbólico. Tudo isso marcado pela relação com a Igreja e a preocupação do

⁴⁰² Idem.

bispo e dos regulares, assim como pelo poder metropolitano representado nas figuras do governador e ouvidor, junto ao morador particular que reivindicava posse sobre essas pessoas.

O elo montado nessa corrente só se conectou ainda mais graças à comunicação feita pela indígena catequista. Essa função que poderia ser vista como menor diante de todos os outros encargos, porém foi a que possibilitou o desfecho da disputa. Por meio da relação de aprendizado com os fundamentos da fé cristã, o acesso à comunicação vai sendo consolidado e as pessoas que estão nesse novo cenário ganham novas representações. Elas vão compor os sentidos desse Novo Mundo, e ainda que sejam vistas como irrelevantes, são elas que abrem a porta e ampliam as possibilidades de conexão no universo da colonização⁴⁰³.

Mas não apenas os regulares eram afetados pelas intercessões de ordens episcopais, que colocavam seus privilégios em xeque, ou que viam nas ações do bispo uma interferência para além da sua alçada. Os regulares também interferiam em situações que pertenciam ao bispo. Podemos ver isso na consulta feita ao Conselho Ultramarino pelo bispo Bartolomeu em 14 de março de 1733, na qual descreveu a situação da vila do Caeté que estava há muitos anos sem pároco, por não ter côngrua para o padre em residência ali.

A falta de padres para atuarem nas mais distantes regiões da colônia não era uma novidade, nem a falta de recursos para mantê-los nessas localidades. Dificuldades que somadas faziam com que padres nem chegassem a esses lugares. Entretanto, os regulares, que já atuavam nos ambientes mais adversos, longe da Europa, acabaram sendo os principais atores nessas searas. Foi o caso do jesuíta que trabalhava em um aldeamento próximo a vila do Caeté que acabou atuando como pároco, ação era ilegal por ele não ser padre ordenado para isso. Nessa situação ainda ocorreu o aproveitamento do trabalho dos moradores como pagamento pelas funções de pároco, exercido pelo missionário em uma igreja. Em consulta ao Conselho Ultramarino, o bispo descreveu:

(...) Com a sua chegada vieram para vila e a Camera lhe pediu quisesse mandar lhe sacerdote para lhes administrar os sacramentos, porque havia anos que não tinham pároco e se valiam do missionário da Aldeia, que está junto à dita vila a vista dela, e que muitas vezes achavam repugnância no missionário, que os desobrigava, passada já Quaresma.

⁴⁰³ Importante destacar o papel das populações indígenas em meio a esse processo de transformação do mundo com a colonização, no qual eram alvo de exploração, objetos de disputas, e suas vidas eram amplamente tuteladas. Problematicar as práticas realizadas contra essas pessoas ajuda a entender os diversos estigmas, violências e preconceitos que indígenas ainda hoje sofrem. Esse olhar deve ser trabalhado também ao estudarmos essas pessoas no processo de colonização. O viés que compartilhamos para entender como os indígenas, mesmo com todas essas distintas formas de sequestro de suas vidas, ainda conseguiram permanecer em suas terras e lutar pelo seus povos; é a relação com “processos de ações criativas de manutenção de existências possíveis” estudadas pelo professor Almir Diniz de Carvalho Jr. Ver: CARVALHO JR. Almir Diniz de. *O Domínio dos Corpos: Existência e fluidez - corpos indígenas na América Portuguesa*. Revista Estudos Amazônicos. Vol. XIII, nº 1, 2015.

Que viu o ornamento da Igreja que constavam de duas ou três [cazulla] e frontais de lã reduzidos a miserável estado e supõem que hoje estarão todos destruídos com a traça; E chegando àquela cidade fez diligência para descobrir clérigo para pároco, a que repugnaram, dando por razão que não havia cônica, por cuja causa se tinha ido o que [sencia] de pároco: fizeram os moradores um assignado, prometendo cada um o que podia e lhe parecia que tudo junto não chegava a sessenta mil réis; e prometeram, que da Aldeia se lhe daria pescador, caçador, lavadeira, e um rapaz para o servir.

Nesta fé aceitara ir para a dita vila o P.e Antônio Roiz de Azevedo para paroquiar aqueles moradores e lhe faltaram ao prometido desculpando-se com a sua pobreza. E passados quatro annos, se veio o dito P.e dando por razão além de outra cousa, que não tinha, que comer, nem com que se vestir, por não haver cônica: E que logo mandara por; não ter outro remédio recomendar ao missionário da Aldeia aquelas ovelhas que por pobres não tinham Pastor⁴⁰⁴.

No documento podemos ver como se dava a atuação do bispo: a avaliação que fazia dos ornamentos da Igreja; a busca pelo eclesiástico responsável na região; e como as pessoas que estavam ali eram amparadas pelos párocos. Ele analisava se todos esses elementos estavam sendo seguidos à risca dentro do que era exigido nas Visitas Pastorais. O bispo também avaliava como estava sendo cuidada a estrutura física da Igreja e o corpo espiritual na figura do pároco e do rebanho sob sua responsabilidade. Outro critério sob avaliação do bispo era se estavam administrando os sacramentos e se haviam possíveis desvios nas funções.

Ao que foi possível verificar na vila do Caeté, a questão dos sacramentos e a “desobriga” deles após a Quaresma foi um dos primeiros pontos de reclamação na paróquia. Com o adendo de que não era o pároco quem o fazia, e sim o missionário que estava atuando no lugar. É significativo observar que a questão da “desobriga” ao tratar dos sacramentos que fazem parte desse período do calendário religioso - demarcam o lugar que a confissão se encontrava - e como isso era cobrado pelo bispo. Analisar essa questão nos fez percebê-la como um dos importantes trabalhos realizados na paróquia e dos primeiros a serem observados.

Ainda analisando o documento do bispo, percebemos que o motivo para a ausência de padre ordenado era a falta de cônica, além da pobreza do lugar que não tinha como sustentar as necessidades paroquiais. Mesmo assim, os moradores ainda tentaram juntar um valor, “que não chegava a sessenta mil réis”, além de complementar a ajuda de custo do padre com: um pescador, um caçador, uma lavadeira, e um rapaz para servir diretamente ao padre. Isso tudo para suprir o sustento de quem assumisse a responsabilidade, porém o padre que foi direcionado

⁴⁰⁴ CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre a carta do bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, na qual dá conta do estado em que encontrou a vila do Caeté, há muitos anos sem pároco, por não ter cônica. Anexo: carta. AHU_ACL_CU_013, Cx.15, D. 1378. fls.1-2.

à função não recebeu o prometido, com a alegação de que a pobreza da vila não dava condições para essa manutenção.

Por estes motivos, o regular que estava atuando em aldeamento próximo à paróquia, acabou assumindo esses encargos. Mas, como vimos, ele não os executou de acordo com as recomendações episcopais, pois não era pároco e mesmo como missionário não correspondeu às necessidades locais. Isto trouxe como consequência repugnância dos paroquianos, e com a chegada do bispo a verificação de que havia um regular atuando indevidamente na paróquia.

Para além do relato do bispo - que ajuda a sedimentar os embates com os regulares - é importante levarmos em consideração o fato de que o missionário já atuava próximo a região, logo já tinha trabalho. Isto demonstra um acréscimo de função, que poderia ser o motivo da falta de atenção à paróquia do Caeté. Porém, o pouco rendimento dela é algo relevante a ser considerado, diante do pouco amparo direcionado ao lugar.

Nessa situação o missionário se apropriou dos benefícios que seriam dados ao pároco, e na descrição feita pelo bispo: “se aproveitava da conveniência”, já que as pessoas do lugar estavam “sem pastor”. Importante pontuar que antes da chegada de Bartolomeu do Pilar, não havia a quem recorrer, já que nem o bispo, nem o governador poderiam punir a ação do missionário que atuava sem ordem para isso na vila do Caeté, de modo que a situação continuou em aberto e o missionário lá.

Ainda havia mais alguns detalhes nesse documento, que o bispo acrescentou: “(...) que agora lhe chegava a notícia pelo mesmo missionário que foi aquela cidade, ficando aquelas almas sem o remédio espiritual, cuja vinda ele bispo lha não podia impedir, por não ser seu prelado (...)”⁴⁰⁵. Isto demonstra que o próprio missionário estava ciente que agia sem autorização no local e foi falar com o bispo.

O missionário se apresentou ao bispo Bartolomeu e trouxe uma avaliação completa da situação da paróquia, bem ao modo como o pároco responsável deveria fazer. Falou da estrutura da Igreja, sobre o donatário responsável e indicou que a cônica poderia ser dada por meio do Padroado Régio, caso contrário o donatário deveria pagar esse valor ao Rei na forma de dízimo. Acrescentou ainda, que tudo deveria ser feito para o bem espiritual das pessoas daquela paróquia, aspecto que demonstra a segurança e consciência do padre regular diante de sua ação e o conhecimento do que deveria ser feito ali.

⁴⁰⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre a carta do bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, na qual dá conta do estado em que encontrou a vila do Caeté, há muitos anos sem pároco, por não ter cônica. Anexo: carta. AHU_ACL_CU_013, Cx.15, D. 1378. f.2.

Essa questão, enviada na consulta, teve parecer do procurador da Coroa que afirmou que o donatário Joseph de Mello e Sousa era obrigado a prover a capitania. Caso ele não o fizesse em um ano, a Coroa assumiria e tomaria os rendimentos da própria capitania para efetuar pagamentos, assim como, também assinaria cônica para um pároco.

Esse relato mostra como se davam as problemáticas nos mais distintos lugares de alçadas episcopais e de atuação dos missionários. Sobre o que podemos concluir que não foi apenas a recusa a atuação do bispo nos aldeamentos que marcou as relações dos religiosos na colônia, havia ainda os missionários regulares interferindo nos espaços de atuação episcopal. Esses múltiplos poderes atuando no mesmo espaço geravam complexidades que valem a pena esmiuçar um pouco mais em problematizações.

O controle das paróquias, as formas de coletar confissão, e quem poderia fazê-las é mais um rastro das formas ordenamento que o bispo praticou e demonstrava seu poder com essas ações no Grão-Pará. A continuidade delas marca a forma como podemos ver a ação da Igreja dominando a vida da população, principalmente a indígena.

Capítulo 8

**Catequese e confissão com D. Fr. Guilherme de São José Aranha: rastros
de uma Visita Pastoral**

7.1 Os trabalhos realizados na Visita Pastoral do segundo bispo do Pará

As discussões sobre catequese e confissão na atuação dos bispos continuam nessa parte, desta vez tratando de D. fr. Guilherme de São José Aranha, que teve suas ações e burocracia apresentadas previamente na segunda parte desta tese. Muitas dessas ações estavam relacionadas com as questões espirituais e o pastoreio das almas no bispado e aqui retomamos algumas. Um exemplo é a comparação de gastos das visitas do bispo do Pará com as do bispo do Maranhão, feitas pelo governador em carta ao rei de 21 de outubro de 1740⁴⁰⁶. Na ocasião, João de Abreu Castelo Branco criticou o uso de recursos do antístite advindos da Fazenda Real.

É através da documentação citada que se tem conhecimento da realização da Visita Pastoral na qual um emissário do bispo visitou as Capitânicas do Cumã, Mearim e Itapecuru, Rio Moju, Guamá e a capitania do Cametá. Ainda que seja pela comparação e na indicação pelo controle de gastos, o Estado Grão-Pará e Maranhão, possuem distinções territoriais que não podem ser ignoradas. O tempo de existência de um bispado e outro - sendo o do Estado do Maranhão mais antigo - foi um aspecto que fez com que as especificidades entre as capitânicas ganhassem muito relevo. Essa realidade certamente era conhecida pelo governador, mas ainda assim interpôs limites para gastos. Pode-se imaginar que as ações promovidas pelo primeiro bispo não fossem as mesmas promovidas por fr. Guilherme de São José, o que pode ter reforçado a comparação com o bispo do Maranhão e não com o seu antecessor do bispado do Pará.

Mesmo com essas questões marcando o episcopado recém iniciado de D. fr. Guilherme de São José, ele realizou feitos que o primeiro bispo do Pará não executou. Pode-se dizer ainda que o maior deles foi a visita às missões dos regulares, que foi alvo de discussões hercúleas no Conselho Ultramarino. Em carta de 6 de dezembro de 1742, o segundo bispo solicitou ao seu remetente mais próximo, o eminente Cardeal da Mota - D. João de Mota e Silva -, o auxílio de dois sacerdotes, por ordem interina, para que o acompanhasse na visita às Missões⁴⁰⁷. No documento, ele escreveu:

(...) informo sobre a ordem interina da visita das Missões, em que me parece satisfação ao que se representa pelo provincial da Companhia pedindo a resolução que em

⁴⁰⁶ Carta do [governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará], João de Abreu de Castelo Branco, para o rei [D. João V], em que se compara o gasto das visitas do bispo do Pará com as do bispo do Maranhão. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2208.

⁴⁰⁷ Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva], em que acusa a recepção de correspondência do Reino; informando sobre a ordem interina das visitas das missões solicitando dois sacerdotes da Congregação para o auxiliarem. AHU_ACL_CU_013, Cx. 25, D.2346.

consciência sou obrigado a procurar, em tudo espero a proteção de V.Em.a para a justiça, que me assiste⁴⁰⁸.

Podemos fazer duas avaliações sobre o que descreveu o bispo Guilherme de S. José acima. A primeira é que, diferente do seu antecessor, ele se colocou sob avaliação do provincial que autorizou sua visita por meio de resolução apresentada a Mesa de Consciência e Ordens. A segunda é que o bispo estava sob proteção do Cardeal da Mota - figura influente do reino e próxima ao rei - o que provavelmente trouxe ao bispo facilidades no contato com as ordens religiosas, mais especificamente com os jesuítas mencionados no documento.

Entendemos assim, que a relação de proximidade com o Cardeal da Mota pode ter sido o que trouxe privilégios a esse diálogo com os regulares, para que o bispo pudesse fazer sua Visita. Ao saberem da influência do Cardeal, os missionários não deixaram de estreitar laços com o bispo indicado pelo político e dignitário mais importante do reino. Essas relações falavam mais alto do que as disputas de alçada e o poder emanado dessas conexões ressoavam da metrópole até as regiões mais distantes da colônia.

Há mais detalhes na carta que mostram como o bispo Guilherme de S. José era próximo ao Cardeal, a ponto de detalhar suas impressões e especificar suas necessidades para a realização das atividades episcopais. Disse o clérigo em carta:

Esta terra como todas as do Ultramar reina nela tanto os vícios, por meus pecado, que não há remédio se quer conseguir uma [mediania], e como não é fácil achar clérigos de que me possa ajudar, com virtude e letras, se impossibilitam alguns bons desejos, que me assistem.

Os religiosos de que me devia ajudar que não são muitos andam por esse sertões ocupados nas incumbências das Missões além de que como tem fazendas, e administram índios sobre que tem sempre contendas com os moradores, e os considera de melhor partido, nas convivências da terra, a que não podem tão facilmente chegar, não os ouvem com pia afeição; enfim como tenho entendido, que os que cá estamos não havemos de fazer este milagre, de ver esta cidade em que assisto, e as mais povoações, que puder com alguma devoção me resolvo a pedir da congregação dois sacerdotes para me virem ajudar para bem destas ovelhas, para o que lhe mando por tudo pronto e da mesma sorte por em Portugal quando, acabada a Missão, senão resolvam a cá ficar.

Estimarei conseguir este bem que com aprovação de V. Ema. o poderei melhor alcançar⁴⁰⁹.

Vemos que o bispo relatou - assim como a maioria dos religiosos que atuavam nas colônias - que a terra estava cheia de pecados. Ressaltou também a falta de sacerdotes para dar

⁴⁰⁸ Idem.f.1

⁴⁰⁹ *Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva], em que acusa a recepção de correspondência do Reino; informando sobre a ordem interina das visitas das missões solicitando dois sacerdotes da Congregação para o auxiliarem.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 25, D.2346. fls.1-2.

conta dos trabalhos da Igreja incidindo, igualmente, sobre a questão da falta de gente para o trabalho da Igreja. Outro ponto dessa necessidade de mão de obra religiosa era a falta de pessoas com virtudes e letras, que era o perfil dos clérigos desejados para os encargos que pertenciam à diocese⁴¹⁰. Nas colônias, porém, os padres com as melhores formações e com cursos em teologia, filosofia ou direito eram os regulares.

No documento citado também mostra que o bispo observou e relatou as funções exercidas pelos regulares que atuavam na região, que eram: cuidar de fazendas, administrar indígenas e se envolver em contendas com moradores por causa dessas atividades. Por estas questões, os moradores da região não viam os missionários com a “pia afeição” que deveria ser a quem exercia trabalhos religiosos. Pois, esses regulares também que disputavam a mão de obra indígena, eram os que celebravam as missas, ministravam os sermões e colhiam as confissões. Desse modo, ficava difícil manter uma relação apenas de orientação espiritual com esses agentes. Fato que foi evidenciado pelo bispo Guilherme.

Assim, de acordo com o bispo, as funções de párocos eram realizadas, porém, a sacralidade das ações era perdida diante das demandas do cotidiano. Isso possivelmente também interferia na forma que os padres coletavam a confissão, já que os desentendimentos locais estavam marcados com as mesmas pessoas. Dentre elas, estavam os padres que ouviam as confissões, de forma que podia acontecer de os confidentes terem de “desencarregar sua consciência” com um missionário com quem disputou a posse de indígenas, por exemplo. Muito disso ajuda a entender porque os padres acabavam dando “desobrigas” dos sacramentos, principalmente no período quaresmal⁴¹¹.

Diante da escassez de padres para o trabalho na diocese e das distintas dinâmicas da região Amazônica, o bispo Guilherme chegou a conclusão de que não “faria milagres” ao entender que não conseguiria transformar a população do Pará em exemplo de bons cristãos. O desejo era ver seu bispado próspero em devoções cristãs, que eram comuns na Europa, porém o bispo entendeu que o trabalho seria muito maior. Mesmo com essa constatação, o bispo continuou suas ações. Resolveu solicitar dois sacerdotes para ajudá-lo na sua parte de “pastoreio das ovelhas”, pedindo que viessem de Portugal. E interessante é que a opção

⁴¹⁰ Cf. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010 [1719]. Liv. III, tit. XXII, §§ 519.

⁴¹¹ CARTA do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre o dano causado ao serviço de Deus pela não observância dos preceitos da Quaresma naquela Diocese. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D.923. f.1.

oferecida por ele aos sacerdotes, foi de que acabada a missão se quisessem, os padres convocados podiam ficar na colônia. Porém, o bispo não dava a opção de voltar à Europa.

O pedido do bispo Guilherme para ter apoio com outros padres em seu trabalho não é incomum, mas, como visto nos detalhes, há no relato dele com o Cardeal uma proximidade, a ponto de apresentar suas impressões mais detalhadas e especificar suas dificuldades. O bispo ainda roga que seus pedidos sejam atendidos para que assim ele pudesse executar suas funções no bispado, o que foi concedido, já que realizou sua visita às missões.

Vale destacar que, um ano após sua chegada ao bispado do Pará, em 15 de outubro de 1739, bispo Guilherme escreve uma carta ao rei D. João V, sobre uma guerra que se encaminhava contra os indígenas que viviam na região do rio Tocantins, eram os Acoroá-assú e Panicá. No documento o bispo escreveu o seguinte:

Com a guerra que por ordem de V.a Mag.de se manda fazer pelo Parnaguá a nação Acoroá Assu, e a Panica e seus sequazes, me parece fica bastantemente castigada das hostilidades, que dizem terem causado, sem que para isto seja necessário fazer se outra expedição pelo Rio dos Tocantins, porque em tanta distância se encontrarão muitas nações innocentes. É o que se me oferece dizer AV.a Mag.de (...) ⁴¹².

Essa guerra se deu por conta dos conflitos no território onde encontraram novas minas de ouro e ali morreram os mestres-campo, Francisco Ferraz Cardoso e Manuel Gonçalves Monção. Como é sabido, diante da morte de portugueses, era autorizada a Guerra Justa, porém, ainda existia a consulta ao Conselho Ultramarino e nesse processo os poderes locais eram ouvidos. E aqui nós encontramos uma menção breve do bispo Guilherme, porém muito significativa de que percebeu como as dinâmicas de conflitos levadas a cabo pelos colonos impactavam até quem não estava envolvido na possível guerra.

A dissertação de Livia Maia, mostra como o comércio de cativos indígenas na Amazônia colonial era uma das melhores formas de angariar riquezas, para além dos produtos extraídos e comercializados na Europa. Assim, os interesses de “Guerra Justa” não eram sanar um embate entre as partes, ou defesa do território luso, mas sim obtenção de indígenas para escravização ⁴¹³.

⁴¹² Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], sobre a guerra contra o gentio acoroá-assú e panicá, afirmando ser desnecessária uma expedição pelo rio Tocantins, uma vez que pelo caminho se encontram muitas nações inocentes. AHU_ACL_CU_013, C.22, D. 2113. f.3.

⁴¹³ MAIA, Livia Lariça Silva Forte. “De Costas Para o Mar”: o descaminho e a transgressão no comércio de cativos indígenas na Amazônia Colonial. Dissertação de Mestrado, UFPA, 2020.p.63

Torna-se significativo perceber que, logo ao chegar o bispo tenha esse posicionamento diante das ações implementadas pela Coroa Portuguesa. Por mais que o bispo talvez não entendesse, de todo, como funcionavam as ações na Amazônia Colonial, naquele momento, vemos que sua leitura do contexto permitiu um olhar para além do interesse nas minas de ouro, e perceber que pessoas em toda região sofriam os impactos das expedições de guerra promovidas pelos portugueses.

Em 1740, o bispo Guilherme colocou uma pessoa em seu lugar de membro da Junta das Missões, o padre Francisco da Rosa, ex-comissário da província de Santo Antônio⁴¹⁴. Possivelmente, quando o bispo chegou ao Pará já deve ter sido nomeado para função na Junta, porém, seu único parecer deve ter sido nesse conflito contra os Acoroá-Assu e Panicá, sobre o qual trouxe um posicionamento incomum aos prelados, que não demonstravam preocupação com as mortes de indígenas nesses conflitos. Talvez a inexperiência na região tenha, mais uma vez dado lugar, e por isso o bispo deu seu parecer, até sensato, para a Coroa e, o que nos intriga já que se tivesse escolhido ficar como membro da Junta das Missões poderia decidir sobre mão de obra indígena e esses outros conflitos que marcam as ações na colônia.

Essa suposição sobre inexperiência diante das questões da Amazônia Colonial, ganham mais forma quando sabemos que depois o bispo busca mais mão de obra para construção da Igreja Matriz e diz que se faltasse rendas para fazê-la, que fossem mandados indígenas em canoas ao Sertão buscar cacau⁴¹⁵. Tal pedido do bispo Guilherme ocorreu já em 1741, três anos após sua chegada. Acreditamos que, nesse momento, mais ciente de como as coisas funcionavam na região, conseguiu entender que a força do trabalho indígena era o que gerava a riqueza e ali quis exercer seu poder, mas foi frustrado com a interferência e negativa do governador do Estado, João de Abreu Castelo Branco.

Tudo isso para demonstrar que havia da parte do bispo Guilherme, um olhar que pode ser considerado até sensível nos primeiros anos de seu episcopado, como descreveu um de seus biógrafos sobre as ações do prelado:

(...) conhecia o contentamento em que transbordavam os corações dos seus diocesanos, com a caridade de Christo combateu o erro, e firmou a paz onde ella

⁴¹⁴ *Provisão (cópia) do bispo do Bispado de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, D. fr. Guilherme de São José, autorizando o reverendo padre mestre Francisco da Rosa religioso reformado de São Francisco da Província de Santo António de Portugal no Estado do Maranhão e Pará, a assistir na Junta das Missões em seu lugar.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2152.

⁴¹⁵ *Carta do governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo de Branco.* AHU, Pará, Cx.24, D.2315. fs.5-6

faltava, com seus padres se occupou de baptizar, confessar, cazar, chrismar, e repartir com as pessoas pobres as offerendas que recebia, pouco, e só o necessario, é que queria para si e para os seus⁴¹⁶.

Palavras de Antonio Rodrigues de Almeida Pinto, sobre as ações do bispo Guilherme, que quando deu seu parecer sobre as expedições de guerra contra os indígenas, poderiam até ter um pouco da sensibilidade paterna esperada dos bispos. Porém, com o passar dos anos, e, diante daquilo que o episcopado exigiu, passou por modificações.

Em carta de 3 de dezembro de 1744, temos a notícia sobre a suspensão das funções de vigário do padre Francisco Dias Lima que atuava na vila do Caeté. Essa vila era a mesma em que, anos antes, o Bispo Bartolomeu do Pilar teve de realizar uma ação porque havia um padre regular atuando como pároco, sem ordem episcopal para isso. Já em 1744, vale destacar que o ouvidor-geral foi ordenado para fazer a devassa e suspensão das funções do padre, além da expulsão dos missionários da Companhia de Jesus⁴¹⁷.

Um detalhe da análise da situação da vila do Caeté feita pelo primeiro bispo do Pará, foi que ao receber o missionário regular da companhia de Jesus, que lhe apresentou as condições em que se encontrava a Igreja, o bispo não mencionou o nome desse jesuíta. Mas, foi esse regular quem falou da necessidade de colocar a Igreja sob regência do Padroado, para que se pudesse administrar sacramentos com padre recebendo sua cônica. Ele especificou a situação local, indicando que caso não se resolvesse a situação da Igreja perderiam os moradores de lá, pois “muitos tem deserdado da capitania por verem que nela nem pároco há que os obrigue os ofício divinos, nem assiste capitão-mor que os reja e coiba”⁴¹⁸. Tal asserção revela muito como era a vida e as dinâmicas de administração das vilas na época de Bartolomeu do Pilar, vilas estas que eram majoritariamente povoadas de indígenas, e que possuíam continuidade de problemas no local.

Ao analisarmos a relação que se constituiu fora da alçada da administração dos missionários regulares, pode-se perceber os meios usados para manter o controle sobre os

⁴¹⁶ PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará*. In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906. p.43.

⁴¹⁷ *Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], sobre a ordem para que o ouvidor-geral do Pará ou o do Maranhão, que se encontre na vila do Caeté, tire devassa e suspenda das suas funções o vigário da igreja daquela vila, padre Francisco Dias Lima, nomeando um substituto para o seu lugar pelo tempo necessário*. AHU_ACL_CU_013, Cx. 27, D. 2573.

⁴¹⁸ *CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre a carta do bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, na qual dá conta do estado em que encontrou a vila do Caeté, há muitos anos sem pároco, por não ter cônica*. Anexo: carta. AHU_ACL_CU_013, Cx.15, D. 1378. f.2.

índios cristãos que viviam no bispado do Pará. Estas ações estavam relacionadas à presença de uma Igreja, com manutenção constante, resguardada com a presença de um vigário que administrasse os sacramentos e que “obrigue os ofícios divinos”, promovendo o “bem espiritual”. Por outro lado, era necessário a ação temporal, reivindicada com a presença de um capitão-mor para atuar na administração do lugar.

No caso da ação de Fr. Guilherme de S. José, na carta de 3 de Dezembro de 1744, vemos a continuidade da preocupação com a vila e a indicação de que fosse removido o padre Francisco Lima, para que: “(...) faça ir para lá outro sacerdote sem suspeita das partes (...)”⁴¹⁹. A referência que pode indicar que o vigário que atuava ali ainda era um dos jesuítas e que poderia ser ainda um deles atuando como pároco, pois administravam uma aldeia perto da vila. De acordo com a dissertação de Luciana Oliveira, essa região estava permeada de conflitos no período de 1740 e 1760. A autora destacou o do ano de 1741, quando as desavenças entre colonos, missionários e indígenas culminaram na expulsão dos jesuítas.

Oliveira comenta de forma específica sobre esse contexto, indicando que sob o domínio dos donatários, a vila do Caeté não teve o desenvolvimento esperado pela Coroa Portuguesa. Segundo a autora, somente sob o governo do rei D. José I, a “nova” vila de Bragança tomou impulso urbano e comercial, a partir daí integrou-se à economia do Grão-Pará e não parou mais de crescer. Essas transformações faziam parte do programa de reordenação e consolidação territorial do Estado do Grão-Pará e Maranhão⁴²⁰.

Assim, conhece-se a continuidade das disputas pela administração paroquial da vila do Caeté e como isso passava pelas questões burocráticas de controle metropolitano. Entre as diversas dificuldades locais por mão de obra e a quem pudesse exercer as funções essenciais da vida cristã, incluindo os importantes sacramentos que deveriam ser realizados por padres que estivessem à disposição⁴²¹. Dessa forma, a maioria - os regulares - acabavam tomando esse lugar. Porém, com o novo bispo as coisas não continuaram da mesma forma, como podemos verificar as demandas levadas a cabo por Guilherme de S. José.

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ OLIVEIRA, Luciana de Fátima Oliveira. *Projetos de Consolidação de um território: da vila de Souza do Caeté à vila de Bragança: 1740-1760*. Dissertação Mestrado, Goiânia, 2008. p.17.

⁴²¹ Sobre isso há estudos que mostram com a atuação Inquisitorial a verificação de padres não ordenados pela Igreja atuando nos Sertões, administrando ritos e realizando missas. Ver: CARVALHO JR. <<Dominar homens ferozes>>: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado, UFBA, 2015. p.183

Em resolução de 29 de abril de 1745, foi mandado recomendar que não consentisse no bispado sacerdotes naturais do reino sem ordens régias. Essa proibição muito se relaciona com a atuação ilegal de alguns dos regulares, mas também com a ação de outros eclesiásticos que vinham embarcados para a colônia e não tinha autorização para isso⁴²².

Podemos exemplificar essa questão com a provisão de 14 de abril de 1747, que foi enviada de Lisboa pelo rei para que o ouvidor do Maranhão. Nela era solicitado que o ouvidor ordenasse ao bispo Guilherme de S. José que confirmasse o traslado da devassa de expulsão dos jesuítas da aldeia de São João do Caeté. Esse documento é representativo de mais uma crise na relação entre colonos, bispo e missionários, em que os atritos se potencializam chegando ao estopim com a expulsão dos missionários do lugar⁴²³. Baseando-se em relatos de correspondência anteriores ao ano da provisão acima, Luciana Oliveira afirmou que “o principal motivo da expulsão dos missionários foi não conseguirem os índios para seus interesses e dos moradores da forma que queriam, isto é, sem pagamento”⁴²⁴.

O traslado da carta para o bispo do Pará é representativo também da extensão do conflito que ocorreu no Maranhão. O fato dos padres não terem se retirado do local, que era de atuação de padre seculares, adensou o problema. Na fonte percebe-se uma ênfase sobre isso, indicada pelo ouvidor-geral:

(...) Sou servido ordena-vos por resolução de onze do presente mês e ano em consulta do meu conselho Ultramarino mandei trasladar e remeter ao Bispo do Pará a culpa contra o P. Francisco Dias Lima resultou da devassa que investi da [azuada] com que foram expulsos os missionários da Companhia da aldeia de S. João do Caeté, a cujo Bispo mandou recomendar proceda contra o dito padre na forma de direito, assim pelas suas Culpas, como pela desobediência de não ter saído daquela capitania como lhe ordenara quando para ela mandara o Padre Pedro Coelho para o substituir na vigararia enquanto vos demoráveis nas diligências que se vos tinham encarregado deixando-se ficar o culto por aquelas roças induzindo testemunhas e refugiando os reos de que vos queixartes⁴²⁵.

⁴²² Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], sobre a proibição, para diocese do Pará, de sacerdotes sem emprego eclesiástico e ordens régia oriundos do Reino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D. 2657. f.1.

⁴²³ PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], para o ouvidor-geral da capitania do Maranhão [Francisco Raimundo de Moraes Pereira], ordenando que se envie ao bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, um traslado de devassa que foi tirada relativamente à expulsão dos padres jesuítas da aldeia de São João do Caeté. AHU_ACL_CU_013, Cx.29, D.2752.

⁴²⁴ OLIVEIRA, Luciana de Fátima Oliveira. *Projetos de Consolidação de um território: da vila de Souza do Caeté à vila de Bragança: 1740-1760*. Dissertação Mestrado, Goiânia, 2008. p.78.

⁴²⁵ PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], para o ouvidor-geral da capitania do Maranhão [Francisco Raimundo de Moraes Pereira], ordenando que se envie ao bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, um traslado de devassa que foi tirada relativamente à expulsão dos padres jesuítas da aldeia de São João do Caeté. AHU_ACL_CU_013, Cx.29, D.2752. f.2

O documento deixa claro que o encargo exercido pelo missionário era na vigararia e que não era função sua, e sim do padre Pedro Coelho indicado para o cargo pelo bispo. Isso não foi obedecido pelos regulares, o que deu continuidade ao conflito que passou então a ser mediado pela justiça do rei. Diante dos casos apresentados, destacamos a questão das culpas e a questão da desobediência dos missionários que se mantiveram no lugar, mesmo com a ordem para sair. tais situações demonstram como os poderes na colônia passaram a se alinhar contra os jesuítas e como posteriormente culminaram na total expulsão desses regulares de todas as colônias portuguesas⁴²⁶.

7.2 Especificidades episcopais do bispo Guilherme: Visita Pastoral às missões e as populações indígenas

Em 10 de janeiro de 1746 o bispo do Pará, fr. Guilherme de São José enviou um ofício ao Cardeal da Mota e Silva mais uma vez. Nesse documento o bispo tratava da Visita Pastoral que fez as missões do Estado⁴²⁷. Ele menciona no documento a demora de resposta sobre a consulta do requerimento necessário para realizar seu trabalho pastoral nas missões. Ele também indicou que o bispado era formado por 70 aldeias e que ele, bispo do Pará, não possuía jurisdição sobre esses aldeamentos, por estarem sob administração dos missionários⁴²⁸. Ele também descreveu as características da região, constituída de grandes extensões de território e marcadas por perigos nos deslocamentos. Mesmo diante de tais informações, o bispo Guilherme destacou a boa vontade em fazer a Visita, na qual identificou que estavam em exercício quatro vigários e dois curas, e que era isso que havia para lhe mostrar na Missão⁴²⁹.

Esses destaques feitos pelo bispo nos chamam a atenção porque demonstram a preocupação do antístite com a administração, jurisdições e autonomia das ações missionárias, evidenciam seu papel episcopal. O primeiro bispo, Bartolomeu do Pilar, discutiu amplamente para ter acesso aos aldeamentos como parte do seu bispado, inclusive invocando a jurisdição

⁴²⁶ Documento sobre a expulsão dos jesuítas em 1773: https://historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3158:expulsa-o-dos-jesuítas&catid=2033&Itemid=215 Consultado em 24/12/2024 às 14:50. Ver também sobre o tema: CHAUVIN, Jean Pierre. *A “Expulsão dos Jesuítas” como lugar comum*. Revista de Estudos de Cultura, n.6, set/dez., 2016.

⁴²⁷ Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661.

⁴²⁸ Idem. f.1.

⁴²⁹ Ibidem.

sobre todo o território do Pará. Enquanto o segundo bispo, Guilherme de São José, logo, indicou que a administração era dos regulares e buscou caminhos para adentrar e conhecer essa parte da vida na região, para só então exercer seus encargos de Visita Pastoral.

É interessante perceber que mesmo com a autorização para Visita às missões, os missionários não permitiram que o bispo Guilherme visitasse todos os aldeamentos que eram administrados por eles. Outro dos motivos que impediam tais visitas eram as distâncias dos locais. Dos setenta aldeamentos existentes no período, o bispo entrou em seis. E mesmo tendo conseguido o privilégio de ir até estes, ainda não era do interesse dos missionários que o bispo fosse a todos. Na descrição do bispo Guilherme de S. José, temos mais alguns detalhes sobre como continuou sua ação pastoral nos aldeamentos:

(...) o Bispo podia ir a elas crismar as suas ovelhas, e como se publicara esta resolução os P.P da Companhia; e o seu prelado me agradeceram muito a honra que lhes fazia e benefício aos índios da sua administração e assim entrei em seis aldeias suas, cujas igrejas estavam muito [aleyadas] os índios bem instruídos, e louvando a Deus pelo benefício, que lhes fazia, não concedido aos seus antepassados de verem na sua terra ao -*Pay Avarê oasû* = isto é ao maior P.e Bispo, que podia haver. Fui quase a outras tantas aldeias de Capuchos das três Províncias deste Estado; que todos mais ou menos estavam com sua [desimulação] (...) ⁴³⁰

Como visto, realizar a Visita Pastoral não era uma tarefa fácil, mas o prelado fez seu trabalho: avaliou os espaços de igrejas que existiam e observou os indígenas instruídos na fé. Mas, isso não quer dizer que o prelado foi recebido de bom grado por todos. Acreditamos que o fato de dizer que “o Bispo podia ir a elas crismar as suas ovelhas”, resguardava uma das poucas coisas que o antístite podia fazer dentro dos aldeamentos com sua Visita. Já que não conseguia confessar os indígenas, muito provavelmente esse foi o rito mais acessível pensado pelo bispo para trabalhar com os indígenas.

Precisamos ainda enfatizar o sacramento da confirmação ou crisma pelo bispo Guilherme, porque ele ganhou tonalidades interessantes para nossa discussão. De acordo com as orientações do Arcebispado da Bahia:

(...) A matéria deste sacramento é o santo crisma, composto de óleo de oliveira e bálsamo, tudo bento pelo bispo. A forma são as palavras que o bispo diz, quando com este óleo bento unge na testa aos que confirma, fazendo o sinal-da-cruz, dizendo: *signo te etc.* O ministro ordinário deste sacramento é só o bispo, e, porque só ele pode ser, excede este sacramento e o da ordem a todos os mais sacramentos ⁴³¹.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010 [1719]. Liv. I, tít. XXI, §§ 76.

Essa definição é importante porque indica tanto como era realizado o sacramento, quanto quem era exclusivamente responsável por fazê-lo, no caso, o bispo. Assim, o exercício dessa função estava sob o encargo do bispo Guilherme de S José, que passou a realizá-lo na sua Visita Pastoral, demarcando assim seu espaço com esse sacramento de forma bem específica. A visita do bispo marcou o momento singular da chegada e contato de um novo membro da Igreja Católica nos aldeamentos dos regulares e de um primeiro encontro dele com os indígenas nos aldeamentos. Sobre a recepção do bispo pelos padres regulares, é interessante destacar que enquanto os jesuítas não queriam que ele visitasse todas as suas aldeias, o bispo percebeu que outros regulares, como os capuchos, mencionados na fonte, o trataram com o que chamou de “desimulação”.

Outro elemento interessante do documento é a afirmação de que a Visita do bispo foi um “benefício não concedido aos antepassados da terra”, sugerindo que os indígenas das missões estavam sendo privilegiados por recebê-lo. Por outro lado, havia o ineditismo por parte da presença do próprio antístite ali, pois seu ao antecessor, bispo Bartolomeu do Pilar, não foi dada autorização de visitar os aldeamentos. Essa ênfase é importante porque mostra como as relações de poder marcavam a forma como os membros da Igreja estabeleciam suas práticas na Amazônia Colonial.

Um registro importante em língua geral foi colocado pelo bispo no documento: “*Pay Avarê oasû* = isto é ao maior P.e Bispo”. A frase dava conhecimento de que a maioria dos indígenas dos aldeamentos estavam sendo catequizados e a escrita a punho, traduzindo o significado da expressão. O destaque feito demonstra a observação do prelado diante das ações de evangelização dos regulares e distingue suas ações do que foi feito por Bartolomeu do Pilar, visto que o foco deste último foi a tentativa de incentivar a educação com o uso da língua vulgar - o português - e com o ensino de latim aos mais abastados na colônia. Diferente da atuação do bispo Guilherme que com a Visita aos aldeamentos, demonstrou seu objetivo de conhecer como foram promovidas as ações para cristianização das populações indígenas.

O destaque para o uso da língua geral também se torna significativo para entender como o ensino continuava a ser realizado e como as percepções da comunicação para doutrinação se mantinham com o aprendizado dessa língua. Compreender isso era parte de uma realidade essencial do contexto, pois marcava o modo de vida das pessoas da região sofrendo constantes impactos de ações da coroa portuguesa. O bispo Guilherme não sabia a língua geral, mas esteve

ali observando e pode dimensionar como os aldeamentos eram um espaço único em que as pessoas experienciaram novas relações. Para o sacerdote, ali também estavam suas “ovelhas”, que até então, eram o alvo principal de disputas dos padres com colonos. E com essa experiência pode também redimensionar alguns novos motivos para tanto conflito entre a população pelo trabalho realizado pelos indígenas.

Na continuação da Visita, há mais apontamentos de como foi a passagem do bispo pelos distintos aldeamentos das diversas Ordens religiosas que atuavam na região, e as suas impressões ao longo dos encontros:

(...) Os do Alentejo, aonde eu tinha chegado ao seu convento do Gurupá vendo que os da Província de S. Antônio me traziam ao campo; para que os crismasse, em lhes ir às aldeias não reparando no prejuízo que faziam aos enumeráveis que deixavam lá pelo temor que tinham de que os visitasse sosseguei a uns para que se não alterassem, em cousas que lhes não estava bem, e crismando esses poucos que no campo me apresentavam os de S. Antônio, lhes dizia que sempre havia de ir às aldeias, pagar a visita aos índios, e ver como me tratavam as minhas ovelhas, e como viram, que assim o fazia se foram sossegando mais⁴³².

A conduta do bispo na sua visita aos aldeamentos, também marcou mais um elemento distinto de suas ações no bispado. O bispo observou que mesmo com autorização para visitar as aldeias, os missionários demonstraram receio e os indígenas temor, conforme o que descreveu o próprio Guilherme de S. José. Não é possível imaginar qual tipo de relato os padres regulares davam às pessoas do aldeamento ao dizer que o bispo iria visitá-los, mas, para a reação deles ser de medo é muito possível que não fossem informações que trouxessem tranquilidade para o momento.

Por outro lado, temos o bispo Guilherme demonstrando um apaziguamento diante das reações. Ainda que seja uma leitura a partir da própria escrita do bispo - que abre margem para pensar que ele contou a história de forma em que aparecesse como a pessoa que conseguiu lidar bem com a situação -, é notável que os missionários e membros dos conventos não queriam a visita, mesmo com a autorização régia para tal. Podemos supor que os motivos para essa resistência é que se tratava de uma mudança que tocou na autoridade de administração desses padres.

A situação também trouxe à tona os aspectos que foram percebidos e relatados pelo bispo em seu ofício ao Cardeal da Mota. O outro ponto era esse destinatário de poder, o Cardeal

⁴³² *Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661. fls.2-3.*

da Mota, para o qual dava satisfações e do qual se sabia que obtinha privilégios. Posto isso, imaginamos que o bispo também selecionava o conteúdo que compartilharia com o cardeal e que trouxesse benefício, e por outro lado, poderia poupar o seu contato político de crises que pudesse lidar sozinho.

No registro escrito também se percebe que parece natural da parte do prelado na Visita não forçar a presença dos indígenas, e apenas os poucos que se apresentavam “no campo”, foram os que ele crismou. Porém no documento ele enfatiza a necessidade do seu trabalho episcopal, indicando que era necessário crismar a todos, mesmo que não tenha feito. As palavras: “lhes dizia que sempre havia de ir às aldeias, pagar a visita aos índios, e ver como me tratavam as minhas ovelhas” denotam a preocupação com o “rebanho” da sua visita pastoral. Entretanto, sabemos que o registro é apenas uma versão do que foi experienciado pelo bispo Guilherme e, portanto, está permeado pelos seus próprios interesses. Ainda assim, em comparação com o bispo anterior, é inegável a diferença ao lidar com os indígenas nos aldeamentos.

Pelo rastro de suas ações pastorais, por meio das cartas e ofícios que encaminhou à metrópole portuguesa, pode-se observar como o bispo agiu diante dos encargos que tinha e a relação que estabeleceu com seu bispado. Esse olhar permite perceber como se construiu uma distinta dinâmica de atuação do eclesiástico, marcada principalmente pela busca por realizar sacramentos. Esse conjunto registra as ações significativas para o episcopado de Guilherme de São José.

Observar a conduta dos padres - isto é, como administravam as paróquias ou mesmo a ausência deles nas regiões que formavam o bispado - ajuda a entender como após 27 anos de fundação da diocese, muitas questões ainda impediam que a lógica de funcionamento, que foi pensada e almejada na Europa, pudesse ser executada na colônia. Esses impedimentos se faziam presentes mesmo em situações nas quais o antístite tivesse apoio de um homem influente e poderoso como cardeal da Mota, para que suas ações fossem realizadas.

Diante disso, confirmamos que a coleta de confissões era ainda um grande desafio para o bispado do Grão-Pará. Isto porque a população estava espalhada pelos sertões, os espaços em que se desenvolveram alguns lugares e vilas que viviam em disputas por mão de obra e as igrejas dentro de espaços que pertenciam a particulares. Ainda se somam às dificuldades o fato de que os aldeamentos administrados pelos regulares não supriam toda demanda de orientação

religiosa e a limitada ação episcopal também não dava conta de todo o corpo da Igreja que formava o bispado.

Mesmo com a presença do antístite, ao longo de seus dez anos de atuação, ele não aprendeu o idioma falado pela maioria da população, logo não tinha como gerir todas as necessidades locais. Desafio que marcou sua jornada no bispado, característica que não foi limitativa para seu episcopado, mas marca um elemento na trajetória que é de importante destaque diante do trabalho implementado pelo regulares, sendo eles os principais mediadores da comunicação ainda nesse contexto. Essa falta na formação do bispo tem seus significados, mas o que queremos destacar está na complexidade para o estudo da Língua Geral. Aprender na prática seria uma opção, mas não encontramos registros dessa tentativa de nenhum dos bispos, vimos o uso dos “línguas”, intérpretes sempre usados como melhor opção. Outra forma seria estudar com os regulares, mas não encontramos indícios de que os missionários se colocassem nessa posição de aprendizado, ou que tivessem tempo de fazê-lo.

Diante dos desafios, o bispo Guilherme buscou realizar seu trabalho dentro dos limites daquilo que conhecia como realidade, ainda que com alguma tentativa de entender o diferente ambiente que era a colônia. O próprio prelado descreve como vivenciou esses momentos de seu trabalho:

Ao menos se atendessem os perigos a que me expus ao navegando duas vezes, este célebre Rio das Amazonas, que entra nestes mares com perto de oitenta léguas de boca. Os incômodos, de dia com o calor do sol, e de noite com a inquietação das águas, e dos mosquitos, que não deixavam sossegar de que toda a família chegou molesta; e eu que os animava, ao recolher, também não cheguei pouco debilitado; se atendessem ao referido e ser esta a primeira vez, que se executou estas ações estando estas terras descobertas por Portugal, há perto de cento e vinte anos, teriam mais compaixão de nós, pelo dano que causaram aos pobres índios, mas nada os abrandam⁴³³.

No relato, o bispo apresentou características da região onde estava atuando: a extensão do rio como se fosse o mar, o calor intenso durante o dia, os caminhos formados pelas águas desconhecidas e volúveis; os mosquitos que causavam incômodos e, provavelmente, doenças. Características que são reiteradas por vários europeus em viagens pela Amazônia. Mesmo assim, o antístite tentava animar os que com ele viajavam, apesar do próprio também ficar afetado com todas as intempéries.

⁴³³ *Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661. f.3.*

Importante pontuar que essa era a primeira vez que se executavam essas ações por parte do bispo nas terras que pertenciam a Portugal, como parte das ações pastorais no bispado. Tal afirmação ajuda a entender como o bispo Guilherme entendeu o que representou o seu trabalho naquele momento. É claro que não negamos que o relato feito pelo bispo ao cardeal da Mota tenha seus interesses moldados pela manutenção de seus privilégios, por exemplo, ou apoio político às suas ações. Mas, o prelado não deixa de fora os comentários do que viveu junto às percepções particulares que têm sobre as pessoas do lugar.

Outros elementos do seu relato ajudam a aprofundar como se deu o contato nos aldeamentos e as reações a sua presença ali:

Os P.P. da Conceição ainda deram em arbítrio mais escandaloso dizendo que os índios tinham fugido para o mato, por razão das bexigas, como se nas mais aldeias em que crismei não houvesse também bexigas, ou se fosse crível, que elas desse ao muito tempo, em cousa de mil pessoas, grandes e pequenas de que se compunha cada uma das suas aldeias, sendo se nelas fugirem quando avistavam os meus familiares e todas lhe causava horror, e tinha como heresia, o pouco afeto, que os P.P mostravam administração deste Sacramento⁴³⁴.

Observa-se uma ênfase na crisma, que é o sacramento recebido após o batismo. Este rito era até um caminho mais seguro no trabalho pastoral do bispo Guilherme, já que ele não precisava necessariamente falar com a pessoa ou compreender quem ele crismava. Assim, o sacramento de confirmação passou a ser executado pelo bispo, apresentando mais um dos sete sacramentos da Igreja católica, sendo realizado de forma mais sistemática. Percebe-se então que diferente do que ocorria com os sacramentos praticados com os regulares - batismo, confissão e casamento -, a crisma surge como parte importante da continuação dos trabalhos de cristianização.

É significativo, ainda, lembrar que esse contexto foi marcado por disseminação de doenças, e nesse caso temos a “epidemia de bexigas” - a varíola -, que matou diversas pessoas. Portanto, com a circulação cada vez maior de gente e com o contato direto com as população indígenas, que não tinham imunidade para sobreviver às doenças, as mortes foram iminentes⁴³⁵.

⁴³⁴ *Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado.* AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661. f.3.

⁴³⁵ Vários estudos discutem a questão da disseminação de doenças no período colonial, aqui indicamos alguns que mostram como o tema apareceu sob análise na região amazônica: CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Claudia Rocha de. *‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)*. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro. v.18, n.4, out.-dez. 2011. VIEIRA JR. Antonio Otaviano. *“Parecia que athe o Céu se fachara ao clamor do Povo aflito”: epidemia no Grão-Pará (1748-1750)*. História Unisinos 26 (1): Jan.abr. 2022. RODRIGUES;

Desse modo, faz todo sentido as fugas dos indígenas diante da presença dos colonizadores e bispo, pois a presença deles estava associada às doenças e à morte. Por isso, outra resposta ao temor das pessoas diante da chegada do bispo Guilherme se justificava, devido a esse histórico de medo das doenças que faziam parte da realidade na colônia.

Outra explicação para esse medo do contato com o bispo, fazendo com que poucas pessoas fossem ao seu encontro ou fugissem dos padres, pode se relacionar com o fato de que indígenas recém descidos para os aldeamentos missionários eram mais afetados pelas doenças, do que os indígenas nascidos entre os portugueses. Além disso, de acordo com Rafael Chambouleyron: “(...) alguns hábitos dos índios ‘bravos’ favoreciam o contato com as doenças, como o costume de se pintarem de urucum, jenipapo e de diversos óleos, que, com o uso repetitivo, obstruía-lhes os poros resultando em chagas mais intensas”⁴³⁶.

Ao mesmo tempo em que se verifica o costume de utilizar óleos aumentava as formas de contágio, ainda é possível relacionar a prática a uma maior aceitação dos sacramentos propostos pelos missionários nos seus trabalhos de conversão. O que ocorria porque se praticava unção com óleo, o que talvez fizesse os indígenas aceitarem ser crismados, por verem alguma semelhança entre seus costumes de também usar óleos e extratos vegetais para suas pinturas e a ação dos padres.

Bispo Guilherme demonstrou tentar entender alguns comportamentos diante da sua visita. Ele estabeleceu assim parâmetros para avaliar sua recepção nos diferentes aldeamentos, e em todos fez crisma. Tendo agido dessa maneira, foi perceptível que em alguns locais a reação foi distinta, e mesmo sabendo da disseminação das bexigas, não deixou de executar seu trabalho. Tal motivo gerou o relato acima, em que os padres justificaram a ausência de indígenas por motivo da doença e terminaram expondo o pouco apreço que os regulares mantinham com o sacramento da crisma.

Essa asserção é digna de nota, pois ao longo do processo de cristianização das populações indígenas, o foco das ações dos missionários eram: primeiramente o batismo; seguido da tentativa de trabalhar a catequese com foco na confissão; e nos casos de mortes

Poliana Orosa. *Epidemias de varíola na América Portuguesa: uma análise dos registros históricos*. Revista do Corpo Discentes de Pós-Graduação em História da UnB, n.42, 2023.

⁴³⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI; Fernanda Aires; SOUSA, Claudia Rocha de. *‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)*. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro. v.18, n.4, out.-dez. 2011. pp.991-992.

trabalhavam a extrema-unção; nessa mesma linha de preocupação estava o casamento⁴³⁷. Porém, com a criação do bispado, novas inquietações passaram a fazer parte da consolidação da fé e o bispo evidencia isso, endossando sua ação de Visita com a crisma.

Nos registros feitos pelo bispo durante sua ação pastoral, ele ainda mencionou a falta de manutenção na estrutura das igrejas, além da má vontade na atitude dos padres com ele. Tudo isso foi registrado no relato ao Cardeal da Mota. Indicou ainda a necessidade de apoio do governador para a construção de São Boaventura, que era uma capela, e sobre o lugar e os padres que o receberam disse o seguinte:

(...) Que eles estão de posse, me receberam tão mal, com a Igreja desconcertada, o sacrário aberto, e sem sacramento; sem uma vela acesa, sem cousa em que me assentasse faltando a toda a cortesia de vida que o [Reverendo] expressamente manda se observar, com as pessoas sagradas dando motivo, a me queixar novamente; ainda sempre hei de ir ou mandar continuar na visita; porque mandando o assim sua Majestade que; em virtude do provimento que tive na Coroa, não é bem, que o deixe de fazer, pelas dessa tensões, que os P.P comigo usam, pois lhe não acrescenta a justa. Ainda que me dê matéria para o sofrimento maior o teve o senhor bispo de Malaca, a quem várias vezes puseram fogo as cazas de sua residência e ultimamente veio a morrer com a peçonha que lhe deram os feiticeiros e mais católicos daquela Ilha do Solor, como suponho foi presente a V. Eminência a quem peço perdão do que tenho excedido nesta narração que me pareceu conveniente ter notícia, pelos requerimentos; que poderá seguir.

Temos assim mais algumas especificações dadas pelo bispo Guilherme, além dos detalhes das percepções que enviava ao cardeal da Mota. A preocupação com a estrutura, ornamentos e itens da igreja são enfatizados e complementados no relato afirmando que vai continuar sua visita mesmo com as indisposições dos padres, que não o receberam com as dignidades que deveriam ser direcionadas ao antístite.

⁴³⁷ De acordo com Douglas Moraes: “(...) O contato com as práticas matrimoniais dos índios tornaram a regulamentação da união católica ainda mais difícil do ponto de vista da igreja. essas normas que passaram a vigorar no período colonial em torno do casamento demonstra com clareza ainda maior que a instituição eclesiástica no Brasil era manipulada pelo sistema de exploração colonial. O casamento foi reduzido a mais um apêndice do aparelho tributário português como o Batismo e a Confissão.” MORAES, Douglas Batista de. *A Igreja: o “baptismo”, o casamento e a angústia do confessorário*. Mneme, Revista de humanidades, V. 5, n. 12, out./nov. 2004. p.97. Apesar disso, não podemos negar que seus usos ainda tiveram grande impacto no combate as desvios da fé como o concubinato, fornicção e até a Bigamia, e nos estudos do historiador Almir Diniz, vemos como o casamento se torna mais uma chave de acesso ao mundo branco, principalmente para mulheres indígenas, afirma o autor: “(...) O sacramento do matrimônio, por sua vez, poderia ganhar, desta forma, sentido distinto para estes índios. Ainda que tenha sido, provavelmente, utilizado pelos senhores de escravos para mantê-los dentro do seu domínio, revela mais nuances na forma de sua prática. Pode ser entendido, também como uma forma utilizada por algumas índias para se verem livres do cativeiro, uma vez que casadas, deveriam, por obrigação, seguir ao marido”. Cf. CARVALHO JR. Almir Diniz de. *Índios Cristãos - poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017. p.148

No final do ofício ao seu interlocutor, o bispo fez comparações sobre sua situação com a do bispo de Malaca, que passou por tribulações desde incêndio em sua casa, até o ponto de ser envenenado pelos habitantes locais, por ele chamado de feiticeiros. O bispo afirma que assim como a dele, sua administração estava marcada por percalços e inimizades, mas elas eram até menores diante da situação do bispo de Malaca.

Por fim, conseguimos vislumbrar um pouco da Visita Pastoral do bispo Guilherme e algumas de suas impressões que permitem, de forma indiciária, perceber como foi a relação com sua chegada aos aldeamentos missionários e contato com as populações indígenas que ali residiam. O esforço de tentar reconstruir a narrativa dessa ação episcopal, permitiu verificar quais ações foram majoritariamente trabalhadas pelo prelado, e chegamos à conclusão do que marcou esse momento de sua atuação: o sacramento da crisma. O que é significativo dentro da lógica de doutrinação que pregava o ensino e prática de sete sacramentos, de modo que, o bispo tomou a crisma como um dos encargos mais efetivos em suas ações no bispado.

E como isso se relaciona com a confissão? Bem, a confirmação ou crisma, só podia ser realizada por pessoa que fosse batizada e que tivesse feito a confissão ordenada pela Igreja. Então, entendemos que os indígenas que foram crismados pelo bispo Guilherme, eram também indígenas que já haviam confessado a algum missionário. O que demonstra como esse sacramento e prática continuou sendo realizada na Amazônia Colonial.

Todo esse percurso de observação da vida e ações do segundo bispo do Pará, permitiu conhecer como foi seu trabalho e, nas entrelinhas, observar como a comunicação com a população local, principalmente com os indígenas, foi realizada. Também vimos como alguns dos sacramentos acabaram ganhando mais destaque no percurso das ações episcopais, como verificamos com o ritual da crisma. Tudo isso foi feito para entender a continuidade das ações da Igreja com a atuação desse prelado e perscrutar a gestão do bispado, já em meados do século XVIII, pois permite ver o sentido que tomou a consolidação da conversão à fé cristã no período.

CONCLUSÃO

A partir dos estudos contemporâneos das antropólogas Jane Beltrão e Paula Lacerda, sobre indígenas do Estado do Pará, encontramos a seguinte referência sobre características de algumas etnias da região:

(...) Bebês, quando morrem antes do batismo, choram durante sete dias e precisam ser batizados para que “descansem”. A última prática mostra-se elucidativa da forma do povo da montanha de pensar a construção da “pessoa”, a partir do ato de batizar a criança morta. Para o povo da montanha não se deve negar às pessoas mortas, quando oriundas de famílias cristãs, o direito ao ritual de batismo que as forma e legitima⁴³⁸.

Tal trecho mostra a permanência da forma de como o sacramento do batismo se tornou parte da cultura desse povo indígena, denominado “montanha” no artigo. A prática cristã do batismo se tornou uma necessidade entre os rituais realizados por essas pessoas. Essa citação fez com fizéssemos uma conexão direta com a prática das mães indígenas do período colonial que não queriam ter seus filhos batizados, relato do Padre Felipe Bettendorff, porque as crianças morriam após a celebração do rito. Os dois trechos se ligam ao que percebemos como características do processo de cristianização da Amazônia e como tiveram impactos de longa duração.

Pensar os sacramentos, principalmente a confissão, mas como os outros seis foram instrumentalizados na catequese, abriu caminhos para observar especificidades da colonização no mundo da Amazônia. Os “senhores da fala”, título dado pelos jesuítas aos indígenas mediadores da comunicação, foram representativos para pensar como os padres mudaram sua forma de implementar ações de conversão entre essas pessoas. Podemos mais uma vez afirmar, portanto, a flexibilidade da atuação missionária nas colônias portuguesas. Fato que já ocorreu nas primeiras missões no Brasil, como apresentado no primeiro capítulo, e seguiu sendo aplicada na Amazônia Colonial.

No rastro de como a confissão foi levada a cabo pós Concílio de Trento, vimos as ações dos missionários mudarem em virtude dos novos ditames que orientavam as ações religiosas.

⁴³⁸ BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco; BELTRÃO, Jane Felipe. *Conhecimento e saberes nas amazonias: vinculações e articulações*. In: *Violências versus resistências: desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira*. (Orgs.) Jane Felipe Beltrão; Paula Lacerda.. Brasília: ABA Publicações, 2022. p.80.

Com a confissão pudemos perceber a complexidade dos interesses de conversão colocados à prova e como a lógica de conversão da Europa, mais uma vez, sofreu revés diante das demandas cotidianas da Amazônia Colonial. Principalmente por causa das diversas populações indígenas e cada uma delas com seu idioma.

Todas essas mudanças são observadas pelos diversos trabalhos que discutem a religiosidade na colônia, e essa tese trouxe outras especificidades desse processo, pontuando como os manuais de confissão, desde o medievo, influenciaram as formas de pensar a confissão, no contexto da catequese pensada e usada nas missões. Um caso particular que demonstra isso foram os confessionários em Língua Brasileira e Português, cujas traduções criavam novas formas de significados diante do mundo novo em construção.

Aprender como traduzir se tornou parte do repertório dos padres missionários e o que não se conseguiu colocar em termos semânticos compreensíveis para os indígenas, se tornou representativo desse novo lugar. Nele os significados das práticas que se mantiveram e as apropriações que ali nasceram, representavam as permanências dos modos de vida dos povos que sofreram com a colonização.

Foi significativo construir a trilha da pesquisa a partir dos rastros da confissão, porque ela permitiu perceber como no contato com a catequese se adaptaram os sacramentos que ganhavam novos sentidos. O cotidiano da Amazônia Colonial revelou isso de forma emblemática, com a criação do bispado do Pará no qual averiguamos a continuidade das ações de consolidação da fé, só que nesse contexto, início do século XVIII, a atuação dos bispos tocou o mundo que antes era fortemente dominado pelos missionários.

Com a criação do bispado do Pará, a questão do controle da mão de obra indígena, ganhou mais um governo, além dos já institucionalizados na colônia. Desta forma, podemos perceber que a consolidação da fé foi colocada como item importante no projeto da Coroa Portuguesa, ao mesmo tempo que não conseguiram dar conta de todas as demandas que a diocese precisava. Característica comum em outras regiões da América Portuguesa.

Observar a convergência que se constituiu entre esses dois braços da Igreja Católica na colônia, entre missionários e bispos, permitiu não só entender as ações que foram promovidas por esses homens, como também a mencionada continuidade do trabalho advinda desde o Concílio de Trento. Foi possível perceber os entraves do processo de catequização, as transformações na comunicação, a tentativa de reforço com a constituição de um bispado e as novas frustrações com a catequese e confissão que se implementou por meio de adaptações e flexibilização. Tudo isso, demarcou as formas distintas da experiência da catequese entre o aldeamento e a vivência no lugar que se delimitou como bispado.

As demandas do primeiro bispo, Bartolomeu do Pilar, mostraram os desafios que esse antístite teve ao lidar com o bispado recém-criado e diante de todas as questões que a convivência na Amazônia Colonial emanava. Por meio de suas ações, pudemos vislumbrar quais atividades foram priorizadas nos trabalhos pastorais e o que tocou na sua relação com os outros poderes na colônia, principalmente, com os missionários que já atuavam ali e tinham seus privilégios como pioneiros nos trabalhos de conversão a fé cristã. Foi nesse ponto que os embates foram postos em relevo e Bartolomeu do Pilar reafirmou seu poder episcopal, assim como o fez ao pedir assento na Junta das Missões, estrutura de enorme importância na gestão da mão de obra indígena disputada no Grão-Pará e Maranhão.

As ações de Bartolomeu do Pilar contemplaram a questão específica da comunicação com os indígenas, que durante a atuação dos missionários era um dos desafios, principalmente, quando se tratava da confissão. Nas suas ações episcopais fez a coleta do “rol dos confessados” e ali verificava a “desobriga” da Quaresma, momento em que a maioria dos cristãos, obrigatoriamente, deveria realizar a confissão. O fato do bispo querer fiscalizar o trabalho dos regulares foi o auge das disputas locais e nos mostrou como esses poderes se desestabilizavam por si sós.

Vimos que pelas características da Amazônia Colonial essa desobriga era comum, porque parte significativa das pessoas, principalmente indígenas, estavam nos trabalhos de coleta de drogas do Sertão. Situação que contribui para fortalecer a ideia de “frouxidão dos costumes” na colônia, perspectiva que ajudou os missionários a justificarem sua conversão permeada de percalços. Em suma, a principal ação do bispo se deu com a imposição de apresentação de documento ao clérigo da paróquia com a “desobriga” da Quaresma. Assim, podemos ver que o bispo impôs sua autoridade, mas às dinâmicas já vividas pela população local não se modificaram diante da diretriz episcopal.

O segundo bispo, Guilherme de São José Aranha, foi um desafio maior na pesquisa por não existirem estudos específicos sobre sua atuação. Uma das descobertas marcantes foi saber o quão bem articulado ele era em Portugal. Pontuamos isso, porque a Visita Pastoral realizada por esse prelado foi a primeira a adentrar os aldeamentos missionários, com autorização deles, concessão que não foi feita ao primeiro bispo Bartolomeu.

Esse aspecto foi alvo importante na leitura da tese, porque permitiu verificar como se deu o contato do bispo com as populações indígenas. Pois, no histórico dos missionários existia um contato mais profundo na vivência com os indígenas depois de descidos para os aldeamento, associado ao processo de convertê-los. O bispo, por outro lado, era uma figura

nova no quadro da Igreja regional, então, representava uma novidade no contato com esses povos e na forma de lidar com eles.

O bispo Guilherme, assim, adentrou em alguns aldeamentos. Entre as práticas dos sacramentos que realizou, a crisma ou comunhão foi uma das mais ministradas entre os indígenas. Percebeu-se também o medo que alguns deles demonstraram, que muito podia ser pelo que os missionários podiam ter dito sobre quem era o bispo, ou por ser ele uma pessoa nova chegando àquelas localidades, ou ainda pelo contexto de epidemia de “bexigas” (varíola) que marcou o período. Observar essas especificidades no contexto de contato com o bispo, ajudou a perceber como foi complexa a chegada de mais um membro da Igreja, esse agora imbuído de uma autoridade superior, como foi construída a sua representação junto aos aldeados indígenas.

A crisma, como o sacramento mais enfatizado pelo segundo bispo, se deve ao fato dela significar a confirmação do batismo, que já era muito realizado pelos missionários. Além disso, com ela não havia necessidade de compreender a língua dos indígenas, que não falavam o idioma do bispo, e muito menos o prelado sabia qualquer dos idiomas indígenas ou a Língua Geral. Essa característica perpassou o bispado tanto de Bartolomeu do Pilar, quanto de Guilherme de S. José.

Tudo isso, permitiu perceber como esses processos de modificação de padrões marcaram as ações religiosas, fosse dos missionários, fosse dos bispos. Tanto entre os regulares, quanto entre os seculares, a forma de evangelização o passou por modificações em razão do contato com as distintas culturas. Assim como também ocorreram, apropriações realizadas pelas populações indígenas em relação aos significados da conversão. A confissão adaptada e transformada para alcançar essas pessoas permitiu ver como esses métodos foram sendo desenhados ao longo do tempo.

Entender como os sacramentos têm permanências hoje, até mesmo entre os indígenas, e prosseguem sendo compartilhados por quem se reconhece como católico, é resultado do trabalho de séculos dos religiosos que atuaram na Amazônia Colonial e no mundo. Mas, mesmo eles, tiveram suas frustrações na jornada e isso pode ser constatado com a leitura de suas atuações que apresentamos neste trabalho. A constatação dos insucessos dos padres, de alguma forma, ajudou as populações indígenas a manter a salvo um pouco daquilo que fazia parte de sua cultura, apesar das diversas violências a que foram perpetrados.

Hoje, por exemplo, o uso do Nheengatu, advindo da Língua Geral, é também reivindicado como língua indígena, com presença marcante de falantes no Alto Rio Negro, isso demonstra como as apropriações continuaram a se fazer por esses povos como forma de lutar

por suas sobrevivências. Desta forma, a História vai demonstrando as transformações, resguardando resistências e colocando em protagonismo as populações que antes eram apenas objetos de exploração. Os usos da religiosidade foram ressignificados e se transformaram em instrumentos de luta pelos indígenas.

Conhecer a atuação dos padres na Amazônia Colonial permite observar como essas práticas foram constituídas. Percebemos como a ação espiritual dos religiosos influenciou fortemente a região, de modo que a culpa cristã foi sendo introduzida junto aos sacramentos. Entender como as consciências foram tocadas e as sensibilidades usadas, mostra mais um caminho constituído na doutrinação, e ele se fez com a introdução da culpa pelos pecados, o que ainda hoje impacta vidas. O peso na consciência foi moldado e ensinado, e hoje ele faz parte da nossa forma de ver e sentir em sociedade.

REFERÊNCIAS

Manuscritos

Biblioteca da Ajuda (BA). 54-X-5, nº 123 – *Ofício de Marco Antônio de Azevedo Coutinho a Manuel Pereira de Sampaio, em Roma, relativo à inabilidade em que se acha para continuar as funções do seu ministério o bispo do Pará, por falta de vista destinando-lhe Sua Majestade para coadjutor e futuro sucessor o bispo de Malaca. Lisboa, 12 de janeiro de 1748.*

CARTA do bispo do Pará, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre os incômodos causados pelas más condições do pavimento das ruas da cidade de Belém do Pará e a falta de carregadores de redes de transporte, obrigando a que a maioria das mulheres deixe de frequentar os serviços religioso e até a realização dos mesmo, como é o caso das procissões. Cx. 8, D.755.

CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], solicitando autorização para recolher os réus eclesiásticos à cadeia pública, enquanto não tiverem terminado a construção do aljube daquela Diocese. AHU_ACL_CU_013, Cx. 9, D.762.

CARTA do bispo do Pará, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre a falta de padres em algumas vilas para ensinar as crianças, como a da Vigia e a de Camutá. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.831.

CARTA do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre o dano causado ao serviço de Deus pela não observância dos preceitos da Quaresma naquela Diocese. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 923.

CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que expõe a sua preocupação relativamente ao tratamento dado aos índios, considerando que é necessário fazer inventário discriminativo das famílias que possuem índios, a fim de se poder aplicar eficazmente os meios religiosos. AHU_ACL_CU_013, Cx. 10, D. 925.

CARTA do bispo, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], sobre uma lista que elaborou com o número total de habitantes que compõem o seu bispado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 973.

CARTA do bispo do Grão-Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], em que se queixa que muitos índios eram aliciados para irem ao sertão em busca de cacau, cravo e salsa, razão porque havia falta de mão-de-obra nas obras da Sé; solicita que se faça um pagamento, a fim de os manter naquelas obras e minorar os inconvenientes daquela situação. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 1056.

CARTA do bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], para o rei [D. João V], enviando lista de todos os habitantes do seu bispado, à exceção das aldeias administradas pelos missionários de Nossa Senhora das Mercês e informando que o número de escravos é diminuto, porque os seus senhores não o quiseram revelar. AHU_ACL_CU_013, Cx.12, D.1138.

Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o cardeal da Mota, [D. João de Mota e Silva] sobre a sua chegada à cidade de Belém do Pará e tomada de posse de seu bispado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2118.

Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva], em que acusa a recepção de correspondência do Reino; informando sobre a ordem interina das visitas das missões solicitando dois sacerdotes da Congregação para o auxiliarem. AHU_ACL_CU_013, Cx. 25, D.2346.

Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D.João V], sobre a ordem para que o ouvidor-geral do Pará ou o do Maranhão, que se encontre na vila do Caeté, tire devassa e suspenda das suas funções o vigário da igreja daquela vila, padre Francisco Dias Lima, nomeando um substituto para o seu lugar pelo tempo necessário. AHU_ACL_CU_013, Cx. 27, D. 2573.

Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], sobre a proibição, para diocese do Pará, de sacerdotes sem emprego eclesiástico e ordens régias oriundos do Reino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D. 2657.

CARTA, do [bispo do Pará], fr. Guilherme de Jesus para o rei [D. João V], sobre a necessidade de mais igrejas na capitania do Pará, a fim de dar resposta às necessidades dos habitantes locais. AHU_ACL_CU_013, Cx.30, D. 2811

CARTA do bispo do Pará, D. Guilherme de São José, ao rei D. João V, informando da impossibilidade de se transferir quatrocentos mil réis da fábrica da catedral de Belém em favor da Sé do Maranhão. AHU_ACL_CU_009, Cx.27, D. 2821.

CARTA do bispo do Pará, D. Guilherme de São José, ao rei D. João V, informando sobre a súplica do bispo do Maranhão, D. fr. Manuel da Cruz, relativa às côngruas dos seus ministros. AHU_ACL_CU_009, Cx.27, D.2822.

CARTA, do comissário da Ordem Terceira de São Francisco do Pará, fr. Francisco de Santo Antônio, para o rei [D. João V] solicitando que a mesma Ordem acompanhe a procissão de “Corpus Christis”, conforme a “Resolução Apologética” apresentada pelos bispo do Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.769.

CARTA do Comissário Provincial do Convento de Santo António, fr. Joaquim da Conceição, para o rei [D. João V], em que se queixa da opressão que sofrem os índios das várias aldeias e da destruição das mesmas, e a falta de piedade do bispo [do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar], do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire] e do ouvidor-geral [Francisco Andrade Ribeiro] para com os ditos índios, pedindo para que estas pessoas sejam afastadas das missões e das juntas e que se mande observar exactamente as leis da repartição. AHU_ACL_CU_013, Cx.11, D. 1063.

CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], em resposta a provisão de 7 de fevereiro de 1726, sobre a carta do Bispo do Pará [D. fr. Bartolomeu do Pilar] acerca da propagação de uma epidemia pelos funcionários nas obras da Sé, em virtude da qual solicita mais índios para a sua conclusão. AHU_ACL_CU_013, Cx.9, D.838.

CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, José da Serra, ao rei D. João V, em que dá conta de vários assuntos relativos ao Estado do Pará: guerra contra alguns índios rebeldes, prisões que se executaram, resgates, navios avistados, expedições, queixas

dos missionários, prostituição das escravas, constituição de fortificações, morte do bispo do Maranhão, [D. Fr. Bartolomeu do Pilar], dízimos, forma de pagamento dos soldados, gentios apinagês, postos vagos existentes na Companhia de infantaria, contas do almoxarife, entre outros. AHU_ACL_CU_013, Cx. 15, D.1427.

Carta do [governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará], João de Abreu de Castelo Branco, para o rei [D. João V], em que se compara o gasto das visitas do bispo do Pará com as do bispo do Maranhão. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2208.

Carta do governador e capitão-general do estado do Maranhão e Pará, João de Abreu Castelo de Branco, para o rei D. João V, em resposta a provisão de 28 de Maio de 1742, sobre uma carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, em que dá seu parecer relativo às obras que ainda não se efectuaram para a residência do bispo afirmando não haver necessidade de reparar a Sé, nem construir outra, não entendendo porque é que o referido bispo necessita de mais índios. AHU_ACL_CU_013, Cx. 24, D. 2315.

CARTA do ouvidor-geral da capitania do Pará, José Borges Valério, para o rei [D. João V], sobre a ajuda prestada ao bispo do Pará, [D. fr. Bartolomeu do Pilar], na prisão efectuada a um beneficiado da Sé local. AHU_ACL_CU_013, Cx. 9, D. 764.

Consulta do Conselho Ultramarino para o rei [D. João V], sobre a representação do visitador-geral das Missões da Companhia de Jesus do Maranhão, padre Jacinto de Carvalho, em que solicita que se mantenham os privilégios dos missionários e que se ordene ao bispo do Pará, que desista dos intentos que tinha de visitar os ditos missionários. AHU_ACL_CU_013, Cx. 11, D. 1029.

CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre a carta do bispo do Grão-Pará, D. fr. Bartolomeu do Pilar, na qual dá conta do estado em que encontrou a vila do Caeté, há muitos anos sem pároco, por não ter côngrua. Cx. 15, D. 1378.

CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre as ajudas de custo solicitadas o bispo do Pará [D. fr. Guilherme de São José]. AHU_ACL_CU_013, Cx. 22, D. 2036.

Carta do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], sobre a guerra contra o gentio acoroá-assú e panicá, afirmando ser desnecessária uma expedição pelo rio Tocantins, uma vez que pelo caminho se encontram muitas nações inocentes. AHU_ACL_CU_013, C.22, D. 2113.

Ofício do [governador e capitão-general] do Estado do Maranhão e Pará], João de Abreu de Castelo Branco, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], António Guedes Pereira, sobre a chegada de navios ao Maranhão e Pará provenientes de Lisboa, referindo a chegada de outro que transportava escravos; informa que mandou guardar as madeiras que estavam na ribeira do rio Moju, porque não podem ser carregadas nos navios; descreve as dificuldades na arrematação dos dízimos no Piauí, a recolha difícil do donativo para os casamentos reais; a necessidade de confirmação das cartas de data de sesmaria de novas fazendas; a residência tirada a Matias da Costa e Sousa e demonstra publicamente que mantém boas relações com o bispo do Pará, [D. fr. Guilherme de São José]. AHU_ACL_CU_013, Cx. 24, D. 2263.

Ofício do bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o [cardeal da Mota, D. João de Mota e Silva] relativo às missões daquele Estado. AHU_ACL_CU_013, Cx. 28, D.2661.

Provisão (cópia) do bispo do Bispado de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, D. fr. Guilherme de São José, autorizando o reverendo padre mestre Francisco da Rosa religioso reformado de São Francisco da Província de Santo António de Portugal no Estado do Maranhão e Pará, a assistir na Junta das Missões em seu lugar. AHU_ACL_CU_013, Cx. 23, D. 2152

PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], para o ouvidor-geral da capitania do Maranhão [francisco Raimundo de Moraes Pereira], ordenando que se envie ao bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, um traslado de devassa que foi tirada relativamente à expulsão dos padres jesuítas da aldeia de São João do Caeté. AHU_ACL_CU_013, Cx.29, D.2752.

Relação da Jornada que fez Fr. Manuel da Esperança, Vigário Geral do sertão do Pará para visitar a missão do Rio Negro em companhia de várias autoridades (1696), Biblioteca da Ajuda. In. CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zaluth de. “Dominar homens ferozes”: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado, UFBA, 2015.

REQUERIMENTO do bispo do Pará [D. Fr. Bartolomeu do Pilar] para o rei [D. João V] solicitando o exame das pessoas que pretendem fazer Missões naquela capitania. AHU_ACL_CU_013, Cx.8, D.686.

REQUERIMENTO do bispo do Pará, [D. fr. Guilherme de São José], para o rei [D. João V], solicitando a mercê das mesmas benesses concedidas ao seu antecessor relativas à construção das casas da Mitra em Belém do Pará. AHU_ACL_CU_013, Cx.22, D.2032.

REQUERIMENTO do ex-bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei D. João V, solicitando a continuidade do pagamento da respectiva cômputo anual pela Fazenda Real da capitania. AHU_ACL_CU_013, Cx.31, D.2936.

REQUERIMENTO do ex-bispo do Pará, D. fr. Guilherme de São José, para o rei [D. João V], solicitando o assentamento da respectiva cômputo, na forma do decreto, para que não haja dúvida sobre o seu valor. AHU_ACL_CU_013, Cx.31, D.2941.

REQUERIMENTO do padre procurador-geral da Ordem de Cristo da cidade de Coimbra para o rei [D. José I], solicitando que a cômputo de D. fr. Guilherme de São José, ex-bispo do Pará e que falecera no Colégio daquela Ordem naquela cidade, fosse entregue ao dito colégio. AHU_ACL_CU_013, Cx.33, D. 3089.

Fontes Impressas

ANCHIETA, José de. *Cartas: Informações, fragmentos históricos e sermões*. - Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa e Brasilica*. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1681.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Tomo Segundo. Lisboa, Officina de Simão Thaddeo ferreira, 1789. <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>

Cartas avulsas, 1550-1568/ Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CARTAS JESUÍTICAS I. *Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560)*. Fac Simile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886.

Cartas Jesuíticas III. *CARTAS, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A, 1933.

CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, coordenadas e anotadas por J. Lúcio D'Azevedo. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia/ Sebastião Monetário da Vide; estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Orgs.). - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762). Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas*, Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional, vol 2, 1975.

Dicionário de língua geral amazônica/ Primeira transcrição por Gabriel Prudente. Edição Diplomática, revisada e ampliada com anexos por Wolf Dietrich, Ruth Monserrat e Jean-Claude Muller - Potsdam: Universitätsverlag Post - Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

“Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral desde o princípio das ditas Missões, a qual se guardou sempre, exceptuando o que se julgou já não se podia observar”. In. NEVES, Luiz Felipe Baêta.

Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII. - Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

JORGE, Marcos, S.J. 1525-1571, *Doctrina christam [orde]nada a maneira de [dialogo], pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge.... Acrescentada pelo P. Ignacio Martins... De novo emendada, & acrescentada hua Ladainha de Nossa Senhora.* - [E]m Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 165[5].

Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176). Texto inédito e apresentação de José Roberto Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia.* Lisboa: Na offi cina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686.

NÓBREGA, Manoel da. *Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549).* In CARTAS JESUÍTICAS, I - Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Fac Símile. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886.

Ordenações Filipinas: Livro VI/ Organização Silvia Hunold Lara. - São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PILAR, Bartolomeu do - *Sermam nas exéquias do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Fr. Francisco de Lima terceiro Bispo de Pernambuco. Celebradas na sua Cathedral de Olinda em 2 de junho de 1704.* Lisboa: Officina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1707.

PINTO, Antonio Rodrigues de Almeida. *O Bispado do Pará.* In. ANNAES DA BIBLIOTHECA E ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo Quinto. Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré. Pará-Brazil, 1906.

REGIMENTO do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia feitas e Ordenadas pelo Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de 1853.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal 1640. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, - Ano 1, N. 1-4, jan./dez. R, 1839.

Regimento do Santo Ofício de 1774, Livro III, Título X. In. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, - Ano 1, N. 1-4, jan./dez. R, 1839.

RELAÇÃO DA VIAGEM, E ENTRADA, QUE FEZ O Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Fr. Miguel de Bulhoens e Sousa, Sagrado Bispo de Malaca, e Terceiro Bispo do Grão Pará para esta sua Dioceses. Lisboa. Oficina de Manoel Soares, 1749.

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI*. Revista de História, 2001.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)* / Adone Agnolin. - São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. *Sexualidade e casamento na colonização portuguesa no Brasil*. Análise Social, vol. XXII, 1983.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2 ed. - Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ARAUJO, Sarah dos Santos. *A espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial setecentista no Grão-Pará (1760-1773)*. Programa de Pós-Graduação em História. Manaus: UFAM. 2015.

ARAUJO, Sarah dos Santos; AMARAL, Vinícius Alves do. *As muitas faces de frei João de São José de Queirós, bispo do Grão-Pará e Maranhão*. Dimensões, v.35, jul.-dez., 2015.

ARENZ, Karl Heinz. *Do Alzette ao Amazonas: vida e obra de João Felipe Bettendorff (1625-1698)*. Revista de Estudos Amazônicos, n.1, 2010.

ARENZ, Karl Heinz. “Valente para servir” - O padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

ARENZ, Karl Heinz. *Uma lenta preparação para a morte: A evangelização nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (Século XVII)*. In. Estudos Amazônicos em Revista: volume 1. (orgs.) Francivaldo ALvez Nunes, José Maia Bezerra Neto. - Ananindeua, PA: Cabana, 2022.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade, a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

AZEVEDO, João Lúcio Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição Revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

AZEVEDO, J. Lúcio de (1855-1933). *História de Antonio Vieira, tomo I*. - São Paulo: Alameda, 2008.

BARROS, Cândida. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)*. Academia-Edu. julho 2001.

BARROS, Cândida. *Intérprete e Confessionários como expressões de políticas linguísticas da Igreja voltadas à confissão*. D.E.L.T.A, 27:2, 2011.

BATISTA, Douglas de Moraes. *Bem nascer, bem viver, bem morrer. Administração dos sacramentos da Igreja em Pernambuco 1650 a 1790*. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. - São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; BORGES, Elenice Alves Dias. *Jesuítas e crianças no Brasil: um panorama das produções historiográficas*. Comunicações Piracicaba, v. 29, n. 2. 2022.

BOSCHI, Caio C. *As visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia*. 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição. Lisboa, 1987.

BOXER, Charles. *A igreja militante e expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAUNSTEIN, Phillipe. *Abordagem da intimidade nos séculos XIV - XV*. In: DUBY, George (org.) *História da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal à Renascença*; tradução Maria Lúcia Machado - São Paulo: Companhia das letras, 2009.

CARVALHO JÚNIOR. Almir Diniz de. *O Domínio dos Corpos: Existência e fluidez - corpos indígenas na América Portuguesa*. Revista Estudos Amazônicos. Vol. XIII, nº 1, 2015.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Cristianismo e Civilização. Educação Jesuítica na Amazônia Portuguesa*. In *Origens da Educação Escolar No Brasil Colonial Vol. IV*. EDUEM, Maringá, 2015.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos e a domesticação do cristianismo*. In. Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. Curitiba, 2016.

CARVALHO JR. Almir Diniz. *Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo*. In. *A Companhia de Jesus e os Índios*. (org.) Eunícia Barros Barcelos Fernandes, Curitiba, 2016.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos – poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV, 2017.

CARVALHO, Janete Pereira Santos. *Diretório dos índios e a implantação da Língua Portuguesa versus BNCC*. Revista Porto das Letras, Vol. 9, N.4, 2023.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. *A jurisdição Episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: As visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*. Revista Portuguesa de História, 24, 1988.

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

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CASTRO, Fernando Pedreira de. *O Padre Luís da Grã (1523-1609)*. Revista de História, São Paulo, v. 38, n. 77, 1969.

CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. Ver também: __. *À beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. – Porto alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *As práticas da escrita*. In: *História da Vida Privada*. Vol. 3. São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

CHAUVIN, Jean Pierre. *A “Expulsão dos Jesuítas” como lugar comum*. Revista de Estudos de Cultura, n.6, set/dez., 2016.

CHAVES, Antonio Marcos. *Os significados das crianças indígenas brasileiras*. Rev. Bras. Cres. e Desenv. Hum., S. Paulo 10 (1), 2000.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial*. Em Aberto, Brasília, v. 21, n. 78, dez. 2007.

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

CHAMBOULEYRON, Rafael. *A prática dos Sertões na Amazônia Colonial (Século XVII)*. Outros Tempos, v. 10. n. 15, 2013.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Introdução. *“Mais drogas e maiores sertões”*. In. *As Drogas do Sertão e a Amazônia colonial Portuguesa*. (Org.) CHAMBOULEYRON, Rafeael. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. 2023.

CERETTA, Celestino. *História da Igreja na Amazônia Central*. Manaus: Valer, 2008.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. 17 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Petropolis, RJ: Vozes, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COELHO, Mauro Cezar. *A construção de uma lei: o Diretório dos Índios*. Revista do IHGB, Rio de Janeiro, n. 168, v. 437, p. 29-48, out.-dez. 2007.

CRUZ, Rodolfo Nogueira da. *Do exemplo a ser construído: conduta e postura dos clérigos seculares na Castela dos séculos XIV e XV*. - Franca, UNESP, 2018.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

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

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

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

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. - Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Variações Discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-RS, 2007.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. - São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. *Quando chegou Trento ao Brasil*. In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa / Centro de Estudos de História Religiosa / Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o Diretório Indígena (1757)*. RIDH, Bauru, v.7, n.2, jul.dez. 2019.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão pós-Trento*. Via Spiritus, v.2, 1995.

FERRAÇO, Lisiani. BONFIM, Bernadette Barbara. *O ensino e a aprendizagem de línguas nos primeiros tempos do Brasil*. HELB – História do Ensino de Línguas no Brasil. ANO 1 - Nº 1 - 1/2007. <http://www.helb.org.br/index.php/revista-helb/ano-1-no-1-12007/95-o-ensino-e-a-aprendizagem-de-linguas-nos-primeiros-tempos-do-brasil> Acessado em 10.04.2021 às 14:08.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres* (1984). (História da sexualidade, 2). Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir; Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Gradiva: Lisboa, 2006.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de doutorado, UERJ, 2003.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. *O Inquisidor como antropólogo*. In. *O Fio e os Rastros*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. *“A quarta Porta do Inferno”: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora, 2015.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedade indígenas e ocidentalização no México espanhol. I Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. - São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUERRA, Caroline Dambrozio. *“Diretório dos Índios: um discurso político de imposição linguística do século XVIII*. Revista Primeira Escrita, Aquidauana, n.3, dez. 2016.

HERNANDES, Paulo Romualdo. *A companhia de Jesus no século XVI e o Brasil*. Revista HITEBR On-line, Campinas, n.40, dez. 2010.

HOONAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; DER GRIJP, Klaus; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. 3ª edição. Petrópolis: Edições paulina, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HSIA, R. Po-chia. *A missão católica e as traduções na China, 1583- 1700*. In. *A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna*. (Orgs.) BURKE, Peter e HSIA, R. Pochia. Trad. Roger Maioli dos Santos. – São Paulo: UNESP, 2009.

JESUS, Alysson Luiz Freitas. *O sertão e sua historicidade: versões e representações para o cotidiano sertanejo - séculos XVIII e XIX*. História e Perspectivas, Uberlândia, (35), 2006.

LAGE, Lana. *As constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil*. In. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. (Orgs.) Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. - São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *“Pessoas de vida e costumes comprovados”: Clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista*. Dissertação, UFPA, 2016.

LIMA, João Antônio Fonseca Lacerda. *A criação do Bispado do Pará nos setecentos: A “pompa e circunstância” como modo de demarcar o lugar social da Igreja em um sociedade do Antigo Regime*. Revista Faces de Clio, v.5, n.19, Jul/Dez, 2019.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista*. Niterói, RJ: Editora Proprietas, 2022.

LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem - Um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999.

LEVI, Giovanni. *Herança. Imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

LOPES, Bárbara Macagnan. *A confissão e os pecados capitais no Portugal do fim do século XV ao início do XVI*. Revista Historiador, Especial, N. 1, Ano 03, julho de 2010.

LOPES, Bárbara Macagnan. *Os Pecados em manuais de confessores ibéricos (séculos XIV-XVI)*. Revista Aedos, v.3, n.9, 2011.

MACEDO, José Rivair. *Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV*. Revista Aedos, [S. l.], v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9829>. Acesso em: 2 maio. 2025.

MARTINS, Maria Teresa Payan. *O índice Inquisitorial de 1624 à luz de novos documentos*. Revista de História e Teoria das ideias, v.28, 2011.

MARTINS, Roberta Sauia. *“Do sarampão as perniciosíssimas bexigas”; epidemias no Grão-Pará setecentista (1748-1800)*. Belém: UFPA, 2017.

MARTINS, William de Souza. *O ingresso de índios e de mulatos na Ordem Terceira de São Francisco do Pará*. (c. 1759-1767). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v.37, n.74, mai./ago., 2021.

MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Niterói, 2009.

MAYER, Sidney Luiz. *Jesuítas no estado Maranhão e Grão-Pará: convergências e divergências entre Antônio Vieira e Felipe Bettendorff na aplicação da liberdade dos índios*. Dissertação de mestrado: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *As Juntas das Missões Ultramarinas: Gênese e Evolução*. Amazônia em Cadernos, Manaus, nº7/8, 2001/2002.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2007.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza; MESQUITA, Rozane Barbosa. *D. Bartolomeu do Pilar e a controvérsia das visitas às missões no Bispado do Pará (1724-1733)*. *Revista Contraponto*, v.9, n.1, jan./jun.2020.

MENDES, Ediana Ferreira. *Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*. Tese Doutorado UFF, 2011.

METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Trad. Pablo Lima. - Campinas, SP: editora da Unicamp, 2019.

MOTA, Jaqueline . *Representações da sexualidade indígena em “Confessionários” e em “Vocabulários” tupi do século XVIII*. Comunicação, 2012.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. *A confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará Maranhão e do Brasil*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. *A gramática da língua geral do Brasil, de 1750, e suas relações com o vocabulário da língua brasílica de 1751, analisadas pelos “graos de parentesco”*. *Afluente: Revista de Letras e Linguística*, v.5, n.16, 2020.

MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Org. Paula Montero. São Paulo: Globo, 2006.

MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *Comparação entre dois diálogos de doutrina jesuíticos tupi: João Filipe Bettendorff (1678) e Jose Vidigal (1740)*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas. Dourados/MS Brasil. 2010.

MONSERRAT, Ruth. BARROS, Cândida. MOTA, Jaqueline. *O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686*. *TELLUS*, ano 11, n.29, p.261-272, jan./jun. 2011.

MORAES, Douglas Batista de. *A Igreja: o “baptismo”, o casamento e a angústia do confessionário*. Mneme, Revista de humanidades, V. 5, n. 12, out./nov. 2004.

MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais: A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)*. Manaus, UFAM, 2009.

MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. MATTOS, Yllan. *Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre justiça eclesiástica e a inquisição na América Portuguesa*. Rev. (São Paulo), n.171, jul-dez., 2014.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça. *Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII)*. Almanack. Guarulhos, n.9, Abril, 2015.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. “*O primeiro bispo deste Estado*”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689. TRASHUMANTE. Revista Americana de História Social, 17 (2021).

NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. *Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens*. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando dos Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1999.

NETO, Alexandre Shigunov; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. *O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões*. Educar, Curitiba, n.31, 2008.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*. In: *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. - Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. *A institucionalização do exército na Amazônia (1775-1800)*. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2022.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 1992. SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

OLIVEIRA, Luciana de Fátima Oliveira. *Projetos de Consolidação de um território: da vila de Souza do Caeté à vila de Bragança: 1740-1760*. Dissertação Mestrado, Goiânia, 2008.

ORLANDO, Evelyn de Almeida. *Os manuais de catecismo nas trilhas da educação: notas de História*. Hist. Educ. [Online], Porto Alegre, v.17, n.41, set./dez. 2013.

PAIVA, José Pedro. *As visitas pastorais*. In: AZEVEDO, Carlos M. *História Religiosa de Portugal*. v. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PAIVA, José Pedro. *A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas*. In: *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAOLO, Prodi. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações*. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C.; (orgs.) *Baía de todos os santos: aspectos humanos* [online]. Salvador: EDUFBA, 2011.

PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. In. *A outra margem do ocidente*. Org. Adauto Novaes. - São Paulo: Companhia das letras, 1999.

PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil In: Máquina de gêneros* – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001.

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

PRUDENTE, Gabriel de Cássio Pinheiro. *Ler e copiar, ouvir e registrar: um Dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da Língua Geral na Amazônia setecentista*. In. *Dicionário de língua geral amazônica/ Primeira transcrição por Gabriel Prudente*. Edição Diplomática, revisada e ampliada com anexos por Wolf Dietrich, Ruth Monserrat e Jean-Claude Muller - Potsdam: Universitätsverlag Post - Belém/Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá*. In. *História das mulheres no Brasil*. 2 ed. - São Paulo: Contexto, 1997.

REGO, Frederico Guilherme Monturil. *A Companhia de Jesus e os primórdios do desenvolvimento científico-cultural da colônia brasileira*. Iberoamérica Social (XII), 2019.

REVEL, Jacques. (Org.) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. *A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras*. Tese de Doutorado. USP, 2006.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. *A censura inquisitorial e o tráfico de livros e ideias no Brasil Colonial*. Fênix - Revista de História e Estudos Culturais, v.9, n.1, 2012.

RIBEIRO, Rafael de Lima. *Mecanismos de vigilância e controle social no bispado do Maranhão setecentista*. Dissertação mestrado UFAM, 2021.

ROCHA, Rafael Ale. *A Elite militar no estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. Tese de doutorado, UFF, 2013.

RODRIGUES, Marcelo Barge. *Aporomomboé ucár çupe (Faço com que seja mestre, e ensine a gente): missionários jesuítas e os usos da Língua Geral na Amazônia portuguesa (1622-1693)*. Dissertação de Mestrado: UFPA, 2021.

RODRIGUES; Poliana Orosa. *Epidemias de varíola na América Portuguesa: uma análise dos registros históricos*. Revista do Corpo Discentes de Pós-Graduação em História da UnB, n.42, 2023.

SALGADO, Graça, coord. *Fiscais e meirinhos - a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Pró-Memória/ Instituto Nacional do Livro, 1985.

SANTOS, Fabiano Vilaça. *Governadores e capitães-generais do estado do Maranhão e Grão-Pará (1702-1780): trajetórias comparadas*. Revista Crítica Histórica, Ano VIII, n.16, Dezembro, 2017.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa*. In. Os Senhores dos rios. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. *Homem de Deus ao Serviço da Coroa: As dimensões Espiritual e Temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)*. Franca, UNESP, 2018.

SEMEÃO, Lucas de Almeida. *Visões sobre o batismo no Brasil Colonial (séculos XVI e XVII)*. XXV Encontro Estadual de História da ANPUH-SP: História, desigualdades e diferenças, 2020. Cf. <https://www.encontro2020.sp.anpuh.org/anais/trabalhos/trabalhosaprovados>

SOARES, Kate Dayanne Araujo. *O governo episcopal de dom frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)*. Dissertação mestrado, UFF, 2016.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

SILVA, Bruno Ribeiro da. *O impacto do Probabilismo e do casuísmo na prática da confissão do século XVI: convencimento, persuasão e autodisciplina*. Revista de História - UFBA, v.8, 2020.

SILVA, Emãnuel Luiz Souza. *O padre Luís da Gram e a Inquisição no Brasil Colonial quinhentista*. Revista de História, v.4, n.1, 2012.

SILVA, Jamerson Marques da. *Concílio de Trento: uma trama de crises e decretos nos passos de uma Igreja Sempre Reformada*. Revista Eletrônica Teológica. v. 9, n.16, jul./dez. 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei. *O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)*. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. XXXII, n.2, 2006.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. - Belém: ed.ufpa, 2012.

SOUZA JUNIOR, José Alves. *A companhia de Jesus e a questão da escravidão de índios e negros*. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº55, ago. 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. - São Paulo: Companhia das letras, 1993.

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.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

VAZ, Francisco António Lourenço. *Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo - a Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio*. *Rv. Teoria e Prática da Educação*, v.20, n.1, Jan./abr. 2017.

VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. “*A necessidade carece de ley*”: valorização da mão de obra indígena e africana no Grão-Pará (1748-1778). *Topoi* (Rio J.) 20. (42), Set-Dez., 2019.

VIEIRA JÚNIOR. Antonio Otaviano. “*Parecia que athe o Céu se fachara ao clamor do Povo aflito*”: epidemia no Grão-Pará (1748-1750). *História Unisinos* 26 (1): Jan.abr. 2022.

ZANON, Dalila. *A ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de Mestrado, Campinas, SP, 1999.

ZANON, Dalila. *Os bispos Paulistas e a Orientação Tridentina no século XVIII*. *História Questões & Debates*, Curitiba, n.36, Editora UFPR. 2002.

