

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

BLENDA CUNHA MOURA

*Intrigas Coloniais*

**A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Maria Melo Sampaio

Manaus  
2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

BLENDA CUNHA MOURA

*Intrigas Coloniais*

**A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**

Dissertação apresentada ao departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, para a obtenção do título de mestre em História.

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Maria Melo Sampaio

Manaus  
2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

BLEND A CUNHA MOURA

*Intrigas Coloniais*

**A trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio (Orientadora)**  
Universidade Federal do Amazonas

---

**Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte**  
Universidade Federal do Amazonas

---

**Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho**  
Universidade Federal do Pará

Manaus  
2009

Moura, Blenda Cunha.  
Intrigas Coloniais: a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-  
1763) / Blenda Cunha Moura; Manaus; 2009.  
176 f.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio  
Dissertação de mestrado (História) – Universidade Federal do  
Amazonas, 2009.

1. Bispado. 2. Jesuítas. 3. Amazônia Portuguesa. 4. Igreja Católica. 5. Estado Português. 6. História. I. Título

*Para Thalia, motivo primeiro da minha vida*  
*Para meus pais, exemplos de força e generosidade*  
*Para Ariel, amor com poesia*

## *AGRADECIMENTOS*

Dedico absoluta devoção a cada uma das pessoas que estiveram ao meu lado no difícil trajeto desta dissertação. Desde o retorno para o Amazonas até os momentos finais do mestrado, tenho encontrado pessoas tão agradáveis quanto autênticas e sem suas participações eu não teria como concluir o projeto desta dissertação. Estes últimos tempos me provaram que nem toda dívida é angustiante, senão pela necessidade constante que se sente de retribuir.

Agradeço à FAPEAM, pelo financiamento da pesquisa. Ao programa de Pós-Graduação em História, que me possibilitou aprendizado a partir de riquíssimas discussões com os professores Auxiliomar Ugarte, Antônio Emílio Morga e James Roberto Silva – cada um, ao seu modo, me apresentou ao universo das representações. Agradeço especialmente a Almir Diniz de Carvalho Junior, por ter-me dado grande apoio inicial, além de muitas lições e uma nova delimitação ao objeto desta pesquisa.

Os professores Auxiliomar Ugarte, Márcia Melo e, extra-oficialmente, Mauro Cezar Coelho leram com maestria a primeira parte do que se tornaria esta dissertação e ampliaram meu campo de compreensão analítico ao lançarem críticas preciosas ao texto e a sua configuração. Foram precisos e, se pudesse ter cumprido todas as suas sugestões, não restaria nada mais o que corrigir nesta primeira parte.

Patrícia Sampaio, dona de força e leveza perfeitamente combinadas à sua pluripotência, transformou este trabalho com as mais minuciosas observações e sugestões que poderiam ser feitas. Suas orientações foram decisivas para a finalização da pesquisa. Ela é a responsável por grande parte dos acertos. Os erros, assumo todos.

As amigas que fiz no curso do mestrado me proporcionaram momentos muito felizes que me deram força para ir de encontro às dificuldades, porque “a vida não pára só porque você está escrevendo uma dissertação”, alertou Patrícia. Eli, minha tão amada amiga, poetiza, está entre os maiores achados deste caminho. Ela está sempre presente, mesmo quando distante. Dysson e Lademe foram companheiros em

horas decisivas; são, ambos, amigos conquistados na alegria e na angústia, para além das tantas horas que passamos discutindo os rumos dos nossos trabalhos. Olindina, sábia, paciente, cujas conversas me deram confiança em levantar algumas hipóteses que também rondam seu campo de pesquisa, merece imenso agradecimento. Finalmente, Hélio, Ygor, Rafaela e Thaiana – poucas oportunidades de conversa foram suficientes para deixar claro o quanto vocês são especiais e absolutamente prestativos.

As pessoas que me acompanham há muito mais tempo sabem o quanto preciso da sua atenção e já entenderam que não há nada suficiente que eu possa fazer para retribuir-lhes tudo o quanto fizeram e fazem por mim.

Minhas preciosas lulas: Ana Luiza, Ana Paula, Beatriz, Camila, Lúcia, Luiza e Mariana tornam a vida mais doce e me fazem lembrar que não há distância que supere as genuínas amizades. A vida parece mais fácil quando estamos juntas. Ana Luiza, mais um “viva!” a você pela aquisição da denúncia do Queirós.

Agradeço às minhas irmãs, Caroline e Eveline, as maiores mulheres que poderia conhecer, independentemente de parentesco. Minha mãe, que reúne em si a representação de tudo quanto eu gostaria de ser, se tivesse toda a sua coragem e simplicidade. Meu pai, fonte inesgotável de compreensão e dedicação, é o homem mais autêntico que já conheci. Finalmente minha filha, Thalia, pequena e desproporcionalmente valiosa. Amo vocês!

Ariel, apresentou-me ao verdadeiro amor: com riso e poesia. Também deu significativas contribuições para os rumos da pesquisa; com suas perguntas e revisões.

Laura e Genésio, acharam que eu ia esquecer de vocês? Meus pais postiços... Nunca os deixarei em paz!

## *RESUMO*

João de São José Queirós (1711-1763) presenciou eventos significativos do contexto colonial, entre eles: a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, a implantação do Diretório dos Índios e o redimensionamento do papel da Igreja Católica. Nessa conjuntura foi nomeado bispo da Capitania do Pará. Porém, pouco tempo depois, foi obrigado a deixar o cargo por ordem real. Supomos que as contradições entre a educação ilustrada de Queirós em Portugal, o exercício da tarefa para a qual foi nomeado e as limitações impostas ao cargo, revelem não somente os motivos da sua expulsão, mas também a compreensão da nova dinâmica que se estabelecia. Acompanhar a trajetória desse bispo, discutindo sua formação, a relação com os índios na Amazônia Portuguesa e investigar as causas que redundariam em sua expulsão, são questões centrais para a presente pesquisa.



## *RESÚMEN*

João de São José Queiróz (1711-1763) presenció eventos significativos del contexto colonial, mientras ellos: la expulsión de los jesuítas de los dominios portugueses, la implantación del Diretorio de los Indios y lo redimensionamiento de lo papel de la Iglesia Católica. En nesa conjuntura fue nombrado bispo de la Capitania del Pará. Entretanto, poco tiempo después, fue forçado a dejar el cargo por orden real. Suponemos que las contradiciones mientras la educación ilustrada de Queirós en Portugal, el ejercicio de la tarea para cual fuera nombrado y las limitaciones del cargo revelen no solamente los motivos de su expulsión, pero también la comprensión de la nueva dinámica que se establecía. Seguir la trajetória de ese bispo, dicutiendo su formación, la relación con los indios en la Amazonia Portuguesa y investigar las causas que llevarán a su expulsión, son cuestiones centrales para la presente pesquisa.

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	4
RESUMO/RESÚMEN .....	8

### PRÓLOGO

O bispo que deu xeque.....	13
Um clérigo ilustrado .....	15
De um rosto desconhecido.....	18
A abordagem metodológica .....	21
Caminhos e descaminhos: as fontes .....	24

### PRIMEIRO CAPÍTULO

A primeira metade do século XVIII em Portugal

#### PARTE I: Formação

Novos ares: o iluminismo europeu.....	27
O paradoxo do iluminismo em Portugal.....	30
Um Estado Católico .....	37
Disputas internas: seculares x regulares .....	40
O bispo no quadro político e religioso .....	43

#### PARTE II: Memórias

O gosto por intrigas .....	49
Galantes na berlinda.....	54
Intrigas eclesiásticas .....	60

### SEGUNDO CAPÍTULO

A Amazônia Portuguesa

#### PARTE I: O contexto colonial

Um bispo, uma lei e pouca fé .....	67
Os “soldados de Cristo” na Amazônia Colonial .....	68
Colônia x Metrópole: o Diretório dos Índios .....	72
O bispado do Pará .....	80
Visitas pastorais .....	88

#### PARTE II: Atuação como bispo

Visita Primeira.....	95
Segunda Viagem e Visita do Sertão.....	102
Da experiência do bispo na Amazônia Portuguesa .....	118
Índios e história dos índios: apontamentos possíveis.....	120

## EPÍLOGO

### **PARTE I: Relações de poder e amizade nos domínios portugueses**

Principais aspectos da Inquisição no Estado Português.....	124
Aliados, inimigos e escravos .....	127

### **PARTE II: O bispo exilado**

Das primeiras às últimas impressões .....	132
A denúncia ao Santo Ofício .....	155
Considerações finais .....	165

## REFERÊNCIAS

Fontes .....	169
Fontes impressas .....	170
Referências bibliográficas.....	171

*Deixei atrás a ilustríssima soberba  
As apimentadas indecências  
A mui venturosa vista  
Os livros que não couberam  
na nau*

*Aqui me acho a risco  
Se não me belisco, não temo:  
Brota o verde mais puro e a mais bruta gente  
Apuro, desejo arisco  
rever meu Portugal*

“A (re)volta do bispo”, por Ariel Carvalho

## *PRÓLOGO*

### O bispo que deu xeque

Em 1711, nascia em Matozinhos (Portugal) o filho de Francisco Gonçalves Dias e D. Joana Dias de Queirós (nobres) batizado como João de Queirós da Silveira. O menino tornar-se-ia um devoto clérigo da ordem de São Bento, chamado João de São José Queirós, e sua história seria exemplar não fosse pelo desfecho que teria. Nomeado para substituir Miguel de Bulhões e Souza no bispado do Pará em 10 de outubro de 1759, Queirós acabou sendo obrigado pelo rei a renunciar depois de aproximadamente quatro anos cumpridos, todos repletos de denúncias dele e contra ele. A maioria das razões para sua sentença foi dada pelo próprio Queirós, que, além de não ter economizado palavras provocadoras nos relatos que produziu de suas experiências e reflexões, não teve a conduta adequada para as expectativas depositada em sua função. Entretanto, sua escrita esboça uma aguçada percepção de mundo. Era irônico e gostava de denunciar, de falar do inusitado, mesmo que alguém de renome estivesse envolvido. Aliás, tais casos eram seus prediletos. Clérigos, governadores, condes, colonos, índios, e tantos outros compuseram suas histórias e tiveram parte de sua trajetória registrada por Queirós de uma forma que, na maioria das vezes, não aprovariam. Mas, o universo com o qual o bispo se deparou, não pode ser inferido de seu texto a despeito da articulação deste com considerações mais precisas sobre a conjuntura sócio-política setecentista.

Não temos, assim, a pretensão de qualificar João de São José Queirós como uma exceção incomparável de seu tempo. Ao contrário, nossa perspectiva é justamente a de inseri-lo no processo histórico de que participou, compreendendo que as contradições da sua atuação e visão de mundo estão diretamente vinculadas às intensas transformações sofridas pela Igreja e pelo Estado Português na primeira metade do século XVIII. Muitos eventos marcaram esse período, regulando a vida dos personagens que o compuseram, mas as percepções individuais muitas vezes deram o tom das ações. Além disso, sua percepção deve ser compreendida nas suas limitações. Diferente de outros colonos, que passaram sua vida na Amazônia, por exemplo,

Queirós teve outra relação com o contexto, a ser demonstrada ao longo do trabalho, que também se distinguia da impressão de viajantes e tantos outros agentes históricos.

Se escolhemos tal figura como ponto de análise é por acreditar que sua participação dá a entrever o complexo panorama que conformava este ambiente, bem como parte da lógica que o movimentava. Além disso, sua percepção das relações sociais que presenciou e sua própria vida, que por si é interessantíssima, permitem que se trace aqui uma biografia histórica, atenta às diversas implicações da existência desse eclesiástico, bem como sua interferência no contexto. As representações coletivas, inerentes às categorias que compunham o mundo do período em questão, interagem com as de caráter individual e a interpretação de ambas pode auxiliar a apresentar o processo histórico pelo qual passou um indivíduo como Queirós.

O homem da Igreja estava a serviço do Reino e sua história pode informar-nos em que pé estavam as disputas de poder, tanto em Portugal quanto na Amazônia Colonial com a qual se deparou. Esta última é cenário estratégico do nosso trabalho e palco dos conflitos que tinham por ponto de convergência personagens que terão participação privilegiada no espaço desta dissertação, porque assim o tiveram na história: os índios. Portanto, frei João de São José Queirós será nosso auxiliar na compreensão dessa primeira metade do século XVIII, momento significativo do universo colonial.

Cabe ressaltar que Queirós preocupou-se em registrar por escrito os casos por ele vivenciados (ou contados por terceiros), denunciando aquilo que considerava irregularidades e, claro, defendendo o quanto pôde sua posição de autoridade. Esse é um dos motivos pelos quais entendemos que seus escritos (Memórias e correspondências) tenham uma íntima relação com a terceira visita do Tribunal do Santo Ofício aos domínios portugueses, ocorrida no Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). Retornaremos a essa questão na parte final deste trabalho.

Os recortes espacial e temporal sobre os quais esta pesquisa se debruça são orientados pela trajetória do bispo desde Portugal até o Grão-Pará e Maranhão. Dispusemo-nos a acompanhar a trajetória de Queirós a partir dos seus registros, cotejados com correspondências da época. Iluminamos os aspectos (tanto de contexto quanto biográficos) que consideramos relevantes para compreender sua atuação no

contexto colonial, periodizada entre a expulsão dos regulares e a terceira visitação do Santo Ofício na América Portuguesa, desta vez em terras amazônicas.

Finalmente, nossa pesquisa orientou-se pela tentativa de responder aos seguintes questionamentos: Quais as características do Estado Português quando de sua nomea o para bispo? De que maneira Queirós se encaixou no contexto de expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses? Como ficou a rela o da Igreja com os  ndios? Por que Queirós foi retirado do seu cargo?

### Um clérigo ilustrado

*Hontem 10 de outubro de 1759 chegou el-rei de Mafra e à noite me nomeou bispo do Pará. Fui avisado da secretaria pelas 3 da madrugada do dia 11. Até aqui tenho resistido e espero resistir.*

*A 14 de outubro me veiu carta da secretaria com a nominata del-rei meu senhor. A 15 lhe beijei a mão. [...] <sup>1</sup>*

A contragosto, João de São José Queirós foi nomeado o 4  Bispo do Grão-Pará aos quarenta e oito anos de idade, em 10 de outubro de 1759, pouco tempo depois da expulsão dos jesuítas da América Portuguesa, tendo chegado a Belém em 31 de agosto de 1760. Mesmo com a nomea o para bispo, Queirós parecia preferir prosseguir na sua carreira de monge beneditino em Portugal.

Frei Queirós pode ser definido como um clérigo ilustrado; de forma o e convic o nos preceitos religiosos, mas que observou a realidade ao seu redor com um olhar crítico e atento aos debates filosóficos de seu tempo. Conhecia as principais obras iluministas e dialogava com elas; chegou a simular um empolgado comentário de Voltaire a respeito de suas *Memórias*, que teriam um destacável e apurado estilo artístico. Para além desses exercícios espirituosos, não são raras as passagens de questionamento a membros da Igreja – regulares ou seculares – e governantes, o que

---

<sup>1</sup> Memórias de Fr. João de São Joseph Queiroz Bispo do Grão-Pará / com uma extensa introdu o e notas ilustrativas por Camillo Castelo Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868, p. 103.

revela seu envolvimento e posicionamento frente às questões políticas e sociais que o rodeavam.<sup>2</sup>

De acordo com José Pedro Paiva, Queirós era aberto aos princípios do Iluminismo Católico, movimento que apresentava uma visão crítica dos jesuítas. Os iluministas católicos não aceitavam manifestações de fé de cunho barroco, supersticiosas, teatralizadas ou exterioristas. A exemplo disso, Fabiano Vilaça iluminou uma passagem muito interessante na qual o frei aconselha o padre Manuel da Penha a libertar uma índia acusada de pactuar com o demônio. O bispo atribuiu às convulsões que a índia apresentava “queixas uterinas”, as quais podem apresentar sintomas extraordinários capazes de enganar os próprios médicos.<sup>3</sup>

No Setecentos se praticava a escrita de memórias das experiências vividas; isso explica muito da obra de frei João de São José. Bispo ou não, um erudito que viajasse, principalmente se estivesse ligado ao Estado, tinha por obrigação registrar sistematicamente sua viagem. Desta maneira, a prática foi assumida por uma coletividade no que concerne ao período de Queirós. Mas as memórias não tinham um caráter necessariamente vinculado à experiência pessoal. Antes se configuravam como compilações documentais ou resumos informativos que, nos termos atuais, aproximavam-se de instrumentos de pesquisa ou dissertações críticas.<sup>4</sup>

Tal como muitos exploradores que davam a conhecer o mundo por meio de extensos relatos, frei Queirós procurou descrever em detalhes e demonstrando sua erudição parte das suas experiências passadas nas visitas que realizou pela diocese paraense. Além disso, do processo de plantio ao refinamento da cana-de-açúcar, das

---

<sup>2</sup> A simulação dos comentários de Voltaire está presente sob o título de *Licenças e censuras*, já a abertura de suas *Memórias*. Outros: D. Francisco de Quevedo Villegas, D. Francisco Manuel de Mello e Trajano Bocalino, também figuram no rol de críticos fictícios à seus escritos. Cf. Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará / com uma extensa introdução e notas ilustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto : Typ. da Liv. Nacional, 1868.

<sup>3</sup> Para maiores informações sobre o Iluminismo Católico, ver: José Pedro Paiva. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, p. 541-542. “O Iluminismo Católico defendia a qualificação (intelectual e moral) do clero secular, para melhor servir aos fiéis. Valorizava o debate de questões doutrinárias em torno do Cristianismo, das Sagradas escrituras e da história da Igreja, e a disciplina. Era contrário ao luxo desmedido nas festividades.” Segundo Fabiano Vilaça em: *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 362.

O caso da índia absolvida por Queirós foi também analisado por: Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 363.

<sup>4</sup> Iris Kantor caracteriza as memórias de viagem em: *Esquecidos e Renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759)*. São Paulo: Hucitec; Salvador, BA: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004, p. 193.



potencialidades para o plantio ou extração de produtos alimentícios, das características físicas dos rios, até o canto das aves, tudo foi descrito e comentado com o intuito de conferir maior credibilidade aos registros produzidos nas viagens. Afinal, demonstrar conhecimento dos territórios conquistados funcionava como demonstração de poder. Assim, mesmo escrito nos moldes das memórias, o texto de Queirós dosa um exercício de erudição com relatos de experiência.<sup>5</sup>

Além das densas descrições do meio físico, uma vez na Amazônia Portuguesa, interessava a Queirós descrever o meio social ao qual assistia. Não foi diferente nos seus relatos de visitas pastorais. Pessoas e meio interagiram nas linhas que produziu e essas nos auxiliam a ver a imensa complexidade do lugar e as dificuldades que qualquer neófito tinha para circular, fosse ele um importante representante do Estado ou qualquer recém-inserido no mundo colonial na escala mais baixa de subordinação dentro dessa hierarquia. Nesse sentido, veremos em outro momento um pouco mais a respeito da Amazônia Portuguesa com a qual se deparou Queirós e de como os índios, que foram o braço do corpo estatal português na região, interagiram com as profundas transformações pelas quais a região passava no período de implantação do Diretório dos Índios.

Membro da Academia Real da História Portuguesa desde 1752, frei José cercou-se por uma gama de interlocutores e aliados, que determinaram sua trajetória, desde a nomeação para bispo até, possivelmente, sua ruína. Dedicaremos a parte final desta pesquisa à elucidação dessas proposições. Desde a coleta de documentação até a escrita da história portuguesa era tarefa da Academia, função na qual párocos e visitantes eclesiásticos se encaixavam perfeitamente.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A descrição de Queirós pretendeu-se densa a ponto de dar as coordenadas geográficas da diocese paraense, [...] *que está em 1º 28' de latitude ao sul da Linha, supondo o meridiano na ilha do Ferro para a longitude de 329º 15' [...]*. Cf. Bispo João de São José Queirós. "Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763", In: Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro: IHGB, 9, 1847, p. 43-107; 179-227; 328-375; 476-527, p. 43.

<sup>6</sup> Criada por D. João V em 8 de dezembro de 1720, a Academia Real da História Portuguesa era encarregada de registrar a história eclesiástica do reino e suas conquistas. Era D. João quem decidia as possíveis alterações no corpo da instituição, composta por clérigos e laicos. Cf. Joaquim Veríssimo Serrão. *História de Portugal: a Restauração e a Monarquia absoluta*. Vol. V, 2ª Ed. Lisboa: Editorial Verbo, 1997, p. 426.

Fabiano Vilaça comenta sobre a rede de interlocutores e aliados da qual Queirós participava. Vilaça. Op. Cit., p. 362.

Sobre a importância da Academia Real para a escrita da história de Portugal ver: Iris Kantor. Op. Cit., 2004, p. 67-68.

Resta sublinhar que João de São José era próximo de D. João V, Sebastião José de Carvalho e Melo e D. José I. Mas o que faria com que o ministro o escolhesse como representante maior da Igreja neste outro Estado da América Portuguesa? Mesmo que sua intransigência o qualificasse, Queirós era também um excelente observador. Dessa forma, Carvalho e Melo o enviou para um lugar que queria acompanhar mais de perto, no intuito de centralizar o poder. Após a saída de Queirós, o Santo Ofício passou cerca de sete anos no Grão-Pará – no que se conhece pela terceira visita deste tribunal nos domínios portugueses – sem que nenhum bispo o sucedesse nesse período. Note-se que os representantes da Igreja, escolhidos por Carvalho e Melo para assumir o poder espiritual da Amazônia Portuguesa, assumem uma característica comum: a de juízes dos costumes. Ao longo do trabalho veremos como a função do bispo na época se encaixava nesta característica.

### De um rosto desconhecido

Gostaria sinceramente de apresentar aos leitores das páginas seguintes uma imagem do bispo João de São José Queirós, protagonista desta pesquisa. Infelizmente não será possível. Os limites de tempo e logística certamente são os maiores responsáveis por imperdoável lacuna. Em não tendo seu rosto, para assim visualizar suas ações e reações diante dos eventos de seu tempo, procuraremos traçar o perfil mais honesto possível dessa figura. A tarefa não é tão simples, uma vez que acabamos nos apaixonando pelo personagem.

Se o rosto de nosso personagem é ainda desconhecido, como tantos outros rostos de outros que compõem este trabalho, o esforço será ainda maior por desenhar, a partir da inferência dos traços de sua personalidade, o homem que atravessou não ileso, momentos críticos para Portugal e para a América Portuguesa. Queirós foi uma das primeiras vítimas da terceira visita conhecida do Tribunal do Santo Ofício na América Portuguesa, desta vez no Grão-Pará. Mais que isso, já esboçamos como sua personalidade bisbilhoteira parece revelar o tipo de dominação utilizando-se da religião que Sebastião José de Carvalho e Melo visava instituir na Amazônia Portuguesa. Hipóteses à parte, tenhamos em mente que o desfecho de sua trajetória

não foi nada convencional. Mais que a sentenciada falha na sua missão, a retirada do bispo de cena é reveladora de um contexto conflituoso, onde um delicado jogo de forças determinava um ainda mais delicado lugar na ordem hierárquica.

Queirós nasceu num século que hoje se conhece por Século das Luzes. A ampliação dos horizontes, que acontecia paralelamente a uma marcada renovação científica e ao avanço no conhecimento geográfico do mundo, lançava sobre os homens maior responsabilidade sobre suas vidas e mesmo sobre as vidas alheias. Governantes, cientistas, exploradores, clérigos, índios, comerciantes, colonos, escravos, bruxas e tantos personagens quantos se possa arrolar numa lista que certamente deixará muitas categorias de identificação por citar, atuaram no palco do Século das Luzes deixando sua existência, registrada ou não, como caminho sem o qual o processo histórico não pode ser compreendido.

Nessa direção, compreendemos que nosso estudo, baseado na trajetória do frei João de São José Queirós antes e depois de tornar-se bispo do Grão-Pará, compreende apenas mais uma das pontes que se interpõem entre o mundo atual e o mundo do século XVIII, mais especificamente de uma pequena parte dele.

Finalmente, para os possíveis interessados nesse personagem, estamos longe de pretender esgotar as análises acerca de sua vida e, menos ainda, de seu contexto. A trajetória de Queirós nos importa enquanto fornecedora privilegiada de indícios que possam nos levar a uma compreensão mais acurada do mundo colonial. Queirós é um agente, mas também um lugar, um ponto de observação de uma realidade distante. Como ambas as características são complementares de forma a não podermos separá-las, dispensaremos atenção aos aspectos biográficos do bispo, visando captar os rastros de realidade que sua vida dá a ver.

Optamos por dividir cada um dos capítulos em duas partes, sendo a primeira destinada a apresentar pontualmente o contexto de produção dos relatos e a segunda a analisá-los. Cada capítulo encerra uma etapa da vida do bispo: formação, atuação e retirada do meio colonial.

## Divisão dos capítulos

Iniciamos o primeiro capítulo pelo panorama do contexto da primeira metade do século XVIII, no qual nasceu João de São José Queirós. Tratamos de algumas características gerais do Iluminismo na Europa e depois especificamente em Portugal. Ainda nesta primeira parte, observamos como a Igreja se inseria no Estado Português e como funcionava o regime de Padroado. Detivemo-nos ainda sobre as disputas internas na Igreja por hegemonia de poder, principalmente entre seculares e regulares. Finalmente, procuramos situar o papel do bispo tanto no quadro político quanto religioso, delineando, respectivamente, sua função como funcionário do Estado e membro da Igreja. Na segunda parte deste primeiro capítulo observamos mais de perto o contexto apresentado, a partir dos relatos deixados por Queirós, escritos em Portugal e na Amazônia, já como bispo. O foco de análise são as intrigas, presentes nos relatos e por meio das quais Queirós expressou, não apenas sua visão de mundo, mas detalhes do cotidiano. Representações individuais e coletivas interpõem-se no sentido de auxiliar-nos numa compreensão mais apurada do bispo e do período que estudamos.

No segundo capítulo, começamos por verificar o contexto da Amazônia Portuguesa na qual Queirós desembarcou como bispo. A participação dos jesuítas até serem expulsos pelo governo português, a gestão e funcionamento do Diretório dos Índios e a trajetória de outros bispos na diocese do Grão-Pará auxiliam na montagem do cenário. Na segunda parte deste capítulo, lançamos luz sobre as viagens de Queirós pelas vilas que compunham o bispado do Grão-Pará, examinando a percepção do bispo sobre a atuação daqueles que mais aparecem nos seus relatos: os índios. A centralidade dos índios no contexto, uma vez detectada, é, portanto, tema essencial deste segundo capítulo.

No terceiro capítulo, ou epílogo, exporemos o contexto de expulsão e prisão de Queirós, observando quem foi o governador que o denunciou, como as expectativas de Carvalho e Melo frustraram-se em relação ao bispo e como funcionava o Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Por fim, discutiremos as denúncias que apuramos contra Queirós, tanto as registradas pelo Santo Ofício, quanto as do governador Manuel

Bernardo de Melo e Castro, que conduziram o bispo à prisão no convento de Pendorada, onde faleceu meses depois.

## A abordagem metodológica

Roger Chartier é devedor da idéia shoppenhauriana<sup>7</sup> segundo a qual o mundo só pode ser apreendido pelos nossos sentidos, portanto, por meio de representações. Mas ele vai além e apresenta um esquema da noção de *representações*, no qual as *práticas* exercem função determinante. Práticas e representações são, dessa forma, noções complementares que interagem dialeticamente na produção do contexto histórico. Para o autor, a fabricação de um bem cultural está necessariamente inscrita em um universo regido por esses dois pólos e o dimensionamento da cultura<sup>8</sup>, em termos de classes sociais, não pode ser externo ao da produção e consumo culturais.

Chartier assevera que a representação articula três modalidades de relação com o mundo social. São elas: 1) Classificação e delimitação das configurações intelectuais múltiplas, pelas quais a realidade é construída pelos diferentes grupos; 2) Práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social (especificidades); e, por fim, 3) Formas institucionalizadas pelas quais “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe, ou da comunidade.<sup>9</sup> Com isso, o autor quer “[...] pensar o processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação.”<sup>10</sup> Por não acreditar que exista um sentido único a ser encontrado ou identificado dentro das representações, porque a própria noção de

---

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade de Representação, Crítica a Filosofia Kantiana, Pererga e Paralipomena*. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

<sup>8</sup> É interessante ressaltar que houve uma amplificação da noção de cultura que acaba por livrá-la das amarras que a atrelavam exclusivamente à noção de erudição. Já não se trata da cultura entendida por Burkhardt, ou mesmo Huizinga (ainda que não se possa deixar de reconhecer os méritos de sua análise para a história), mas entende-se agora que a própria existência dos indivíduos seja produtora de cultura, determinada pela linguagem e práticas discursivas que constituem a substância da vida social. Cf. José D’Assunção Barros. *A História Cultural Francesa: Caminhos de investigação*. Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 2, Ano II, n.º 4, p. 3. Disponível em: [www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br), consultado em 20/06/2008.

<sup>9</sup> Idem, p. 23.

<sup>10</sup> Idem. p. 24.

sentido é construída, Chartier propõe que se compreenda as múltiplas e complexas práticas que compõem o mundo como representação.

Nessa direção, utilizamos o conceito de representações de Roger Chartier como ferramenta para a compreensão do universo no qual estava inscrito João de São José Queirós, compreendendo que suas práticas foram, em boa medida, orientadas por representações inerentes à sua formação como clérigo do Estado Português, sendo a recíproca igualmente válida, uma vez que o personagem elaborava novas representações à medida que sua experiência impunha.

As representações estão, dessa forma, entranhadas na sociedade, perpassando todos os seus aspectos e envolvendo processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão. Assim, as representações, conforme Chartier, agregam toda a percepção que o homem tem da vida cotidiana. Entretanto, a representação nunca é um retrato fiel da realidade, ela faz parte de esquemas intelectuais de apreensão do mundo. “As representações do mundo social, assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam.”<sup>11</sup>

Classificar e perceber seriam como verdadeiras instituições sociais e, como tais, incorporam, sob a forma de categorias mentais e representações coletivas, as demarcações da própria organização social. Nesse quadro, as representações são matrizes de discursos e de práticas diferenciadas que constroem o mundo social. As noções de representação coletiva são elaboradas a partir da conciliação de imagens mentais individuais com esquemas propositadamente construídos para serem interiorizados (produzidos por grupos dominantes que os geram e estruturam). Esses esquemas “[...] descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.”<sup>12</sup> Dessa maneira, a percepção das práticas culturais próprias de uma determinada coletividade é fundamental para a reconstrução histórica e, se um indivíduo for utilizado como meio para essa reconstrução, há que se levar em conta suas particularidades, ainda que não haja como separar em medidas exatas noções advindas de uma coletividade e noções individuais. À leitura própria que cada

---

<sup>11</sup>Roger Chartier. *A História Cultural; entre práticas e representações*. Memória e Sociedade. Coord.: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Trad.: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 19.

indivíduo faz do mundo, Chartier denomina *apropriação*, conceito pelo qual a realidade é interpretada pelo indivíduo de acordo com suas experiências.

Chartier trabalha também com a noção de *símbolo*, como uma maneira de apreensão do real. “Daí, [...] a extensão máxima fornecida ao conceito de símbolo para o qual remetem todas as formas ou todos os signos graças aos quais a consciência constitui a realidade.”<sup>13</sup> Dessa forma, o símbolo seria um forte veículo através do qual a representação se dá. A simbologia perpassa todos os âmbitos da sociedade portuguesa da primeira metade século XVIII e os mais variados símbolos (festividades, vestuário, rituais de corte, casamentos, relíquias, só para citar poucos exemplos) também foram empregados nas colônias, discriminando, na maioria das vezes, o lugar de cada indivíduo na hierarquia.

Mais uma percepção cara a Roger Chartier é a que contempla o próprio texto em si. Este, analisado e produzido pelo historiador, merece atenção redobrada, no sentido de que é moldado em duas frentes: na sua produção e na sua recepção. O trabalho com textos requer o lançar mão de verdadeiras análises literárias, posto que a leitura é “rebelde e vagabunda”, podendo levar à formulação de significados bem distantes daqueles almejados pelo autor. Assim, a responsabilidade sobre a escrita toma maiores proporções. Quanto ao texto que norteia essa pesquisa, as memórias deixadas por João de São José, procuraremos elucidar os principais elementos contextuais que interferiram na sua produção, sem pretender enveredar por uma análise literária. Também não temos a dimensão exata da recepção da obra do bispo. Do nosso texto, podemos assegurar que a cautela e muito trabalho precedem ao emprego das palavras e das idéias para que, na recepção, tudo o que nos propomos a discutir seja interpretado tal como intencionamos originalmente, com o mínimo de prejuízo.

Um outro aporte metodológico que nos auxiliará nesta pesquisa ancora-se em algumas noções delineadas por Pierre Bourdieu, como a de *habitus*.<sup>14</sup> Enquanto sistema de culturas interiorizadas, o conceito de *habitus* de Bourdieu é o resultado da legitimação de práticas e representações no interior de um grupo ou de uma classe. Essa legitimação acontece através de sistemas de inculcação de valores e costumes,

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>14</sup> Pierre Bourdieu. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

geralmente formulados por uma elite, mas que precisam fazer sentido para os grupos sociais que aderem.

Os espaços, por excelência, para a perpetuação de um *habitus* são as escolas e igrejas. Estas instituições utilizam-se de esquemas pedagógicos suficientemente concisos para interiorizar estruturas objetivas, fazendo parecer naturais. Mas além disso, Bourdieu compreende que a adesão aos sistemas simbólicos pode passar por transformações de acordo com a forma pelas quais são compreendidos, perspectiva que se aproxima do conceito de *apropriação* de Chartier. Dessa forma, a circulação de bens simbólicos atende a interesses institucionais de grupos de elite na medida em que sua adesão pode ser legitimada de acordo com assimilações inteligíveis às classes que as adotam.

### Caminhos e descaminhos: as fontes

Temos, como primeiro conjunto de fontes, duas publicações; uma delas, feita por Camilo Castelo Branco em 1868, que compreende as *Memórias de Fr. João de São José Queirós: Bispo do Grão Pará*<sup>15</sup>, onde estão agrupadas histórias registradas em Portugal, quando de sua estadia nos conventos e a primeira viagem pelo bispado do Grão-Pará. A outra publicação é do IHGB,<sup>16</sup> onde está registrada a segunda viagem realizada pelo bispo.

As memórias, escritas em Portugal, compreendem a maior parte da publicação de Castelo Branco e constituem-se num conjunto de pequenas narrativas, ao final das quais o autor expõe suas reflexões. São vigorosos o bom humor e a ironia de Queirós nesse primeiro grupo de escritos que tem o aspecto de um diário. Mas essa publicação tem algumas limitações claramente expostas na seguinte declaração do editor: “Algumas páginas do volume manuscrito não se estampam. Cancelei-as em favor à memória do bispo, em consideração aos netos e contemporâneos do frade, e com respeito à honestidade de quem lê;[...]”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós. Op. Cit.

<sup>16</sup> Bispo João de São José Queirós. “Viagem e visita do sertão. Op. Cit.

<sup>17</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós..., Op. Cit., p. 41.



Ainda assim, temos páginas e páginas de registros das elucubrações do que podemos chamar de um intriguista convicto. Castelo Branco anexou às memórias uma apaixonada introdução acerca da vida e obra de Queirós. Foi ele o primeiro a perceber a importância e peculiaridade do bispo e a esboçar sua biografia. Essas memórias não devem ter tido repercussão na época, uma vez que eram escritos pessoais, publicados pouco mais de cem anos depois. “Nunca elle talvez ideou a possibilidade de serem lidas e impressas suas memórias”<sup>18</sup>.

A publicação de Castelo Branco inclui também a primeira visita pastoral, realizada ao longo do bispado do Grão-Pará. Consideramos que esta visita componha um segundo momento dos relatos de Queirós e esses se instruíram por outra intencionalidade, porque tinham destino certo. Da preparação para as viagens, a informações detalhadas sobre os aspectos geográficos, econômicos e sociais da região, o então bispo do Grão-Pará, assim como seus predecessores, descreveu cuidadosamente suas experiências, não deixando de tecer críticas ao que considerava irregular, mesmo quando a irregularidade provinha de um erro administrativo da Coroa.

Castelo Branco nos conta que as descrições das viagens eram enviadas ao convento da Estrella, em Lisboa e ao frei Manuel do Cenáculo. Parece que os beneditinos faziam pouco de sua narrativa e Queirós obteve retorno apenas do frei Cenáculo, com quem manteve assídua correspondência (parte da qual, transcrita por Castelo Branco em introdução). Portanto, não se sabe exatamente o alcance dos registros das visitas, mas existe a possibilidade de terem chegado ao conhecimento de Pombal ou D. José, especula Castelo Branco.

Um segundo conjunto de fontes que auxiliam na elaboração de nossa pesquisa são documentos levantados pelo Projeto Resgate onde sua participação aparece. Dentre essa documentação encontramos cartas do bispo a Pombal acerca do cativo dos índios, da necessidade da participação de um clérigo na empresa dos descimentos, da necessidade de construção de escolas na Colônia, entre outras solicitações. Temos também uma carta do governador Bernardo de Melo e Castro para Pombal denunciando o que ele considerou como práticas irregulares do bispo no âmbito colonial. Finalmente, umas poucas correspondências entre Sebastião José e o

---

<sup>18</sup> Ibidem, p. 117.

governador Melo e Castro mais outras entre aquele e Queirós, nos elucidaram sobre as vicissitudes que levaram o bispo de volta a Portugal.<sup>19</sup>

Por fim, aquele que consideramos o grande e inesperado ganho para esta pesquisa: o *Traslado das denúncias contra o bispo do Pará*, que reúne uma denúncia contra o bispo feita à Inquisição já nos últimos dias que passou na Amazônia Portuguesa, encontrado nos arquivos da Torre do Tombo.<sup>20</sup>

Os caminhos físicos percorridos pelos relatos de viagem de Queirós certamente cumpriram seu pretense destino, mas não se sabe que outros rumos podem ter tomado. De qualquer forma, nas cartas direcionadas a D. José e a Pombal, bem como para o frei Cenáculo, Queirós não foi menos crítico ou benevolente diante do que considerava estar em desacordo com a ordem que viera cuidar de instituir. Essas e outras intrigas veremos em detalhes ao longo do trabalho.

---

<sup>19</sup> Estas últimas correspondências foram encontradas e transcritas por Yllan de Mattos e estão disponíveis na sua dissertação: *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, Niterói: 2009.

<sup>20</sup> Esta denúncia foi um presente de Ana Luiza de Oliveira, que entre suas pesquisas acerca da inquisição em Portugal no século XVIII, acabou contribuindo sobremaneira para o nosso trabalho.

## *PRIMEIRO CAPÍTULO*

### *A primeira metade do século XVIII em Portugal*

#### *PARTE I: Formação*

##### Novos ares: o Iluminismo europeu

João Lúcio de Azevedo já mencionou a afinidade de João de São José Queirós com o conhecimento de línguas e de ciências naturais, “[...] lia no original Calderon, Goldoni e Shakespeare; eram-lhes familiares Voltaire, Adison, Metastásio; estudava os antigos com a aplicação própria de um monge literato e sabia apontar o belo nas peças de Corneille e Molière”. A erudição de Queirós exige que lancemos luz sobre os aspectos intelectuais relevantes do panorama em que estava inserido, porquanto se inteirou dos debates de seu tempo e teve sua formação influenciada pela emergência do Iluminismo e a revolução pela qual passavam as ciências naturais. Tal formação fica evidenciada em seus relatos.<sup>21</sup>

Ao longo do século XVIII, tomou força na Europa um movimento de características múltiplas que ficou conhecido como Iluminismo. Esse movimento abarcou inúmeras tendências e, entre elas, buscava-se um conhecimento apurado da natureza com o objetivo de torná-la útil ao homem moderno. O desenho do planeta aproximava-se de suas reais dimensões e novos conhecimentos e métodos impulsionaram profundas modificações nas ciências, lançando luz sobre as diversas áreas do saber.<sup>22</sup>

Com o reverberar das ideologias iluministas, as expedições marítimas passaram a lançar mão de artifícios científicos, com vistas ao conhecimento sistematizado dos territórios explorados. O Iluminismo apresentava-se como um conjunto de transformações na esfera das sociabilidades e das práticas administrativas, visando

---

<sup>21</sup> Quem ilumina as afinidades teóricas de Queirós é João Lúcio de Azevedo. *Estudos de História Paraense*. Belém: Tipografia de Tavares Cardoso & cia., 1893, p. 154-155.

<sup>22</sup> Maria de Fátima Costa. ‘*Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: imagens do interior*’. In.: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VIII (suplemento), 993-1014, 2001, p. 194.

racionalizar o funcionamento da sociedade, conhecer e controlar populações, produção, fluxos e usos das mercadorias. Foi um movimento diversificado, assistido por toda a Europa.<sup>23</sup>

Mesmo se tratando de uma espécie de mosaico, o Iluminismo reuniu características únicas que o identificam enquanto movimento. Dentre essas características destacam-se o uso apurado da *razão* – como meio para se chegar a um conhecimento seguro – e o estudo da *natureza*, que poderia ser vista tanto como uma entidade (Deusa), quanto para servir às necessidades do homem, por meio do refinamento das técnicas científicas.

O espírito esclarecido era crescente e as publicações científicas passaram a ter lugar nos jornais, livros, nas novas Academias e Universidades que se restauraram, mesmo as obras dos estudiosos ganharam uma maior repercussão. Mostrar um conhecimento esclarecido erudito passou a ser hábito nestes meios.<sup>24</sup>

Aos poucos, criava-se um distanciamento entre teologia e ciência. A natureza passava a ser vista como passível de *usufruto da sociedade humana*, “(...) anuncia-se uma nova visão das coisas que vai gradualmente conquistando terreno e, segundo a qual, apenas o que é útil teria qualquer espécie de validade, em detrimento de valores espirituais, intelectuais ou artísticos.”<sup>25</sup>

Havia um conflito entre a autoridade teológica, sustentada na palavra de Deus tutelada pela Igreja, e a autoridade baseada na razão, tutelada pela “República das Letras”. Era um conflito entre a fé e a razão, reivindicando a noção de verdade. Na Idade Média, a natureza era a criação de Deus. Portanto, a lei divina, através das escrituras, era capaz de restituir ao homem o verdadeiro conhecimento de si e das coisas. Através de um processo histórico complexo, houve uma mudança desta ênfase, em que o homem passou a ver Deus como uma expressão da natureza.<sup>26</sup>

O mundo natural, os animais, os insetos e, sobretudo as plantas, provocava verdadeira fascinação naqueles “novos cientistas”. A ciência parecia ser capaz de

---

<sup>23</sup> Lorelai Kury. “Homens de ciência no Brasil: *impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810)*”. In: *História*, Ciências, Saúde – Manguinhos. Vol. 11 (suplemento 1), 2004.

<sup>24</sup> Paul Hazard. “As Ciências da Natureza”. In: *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

<sup>25</sup> Urric Hof. “Ciência da Natureza-Medicina-Técnica”. In: *A Europa no século das luzes*. Lisboa: Ed. Presença, 1995. p. 183.

<sup>26</sup> Geogrey Hawthorn. *Iluminismo e Desespero: uma história da Sociologia*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982. p. 35.

transformar a vida em algo de positivo, pois essa crença na ciência e no avanço desta para o bem da humanidade era patente, como acreditavam, por exemplo, os médicos que travavam novos debates e pesquisavam novos tratamentos.

O empirismo, que já havia sido sistematizado por David Hume, tornou-se o método por excelência no estudo da natureza. A figura do sábio de laboratório, que se confina, mesmo em laboratórios precários, para experimentar, se alastra por toda a Europa, formando uma “república dos sábios”. A repetição das experiências é obrigatória para ser válida como científica. Muitos estudiosos se propunham a realizar grandes trabalhos, por exemplo, descobrir todas as idades da terra e as mudanças ocorridas neste longo percurso. A escrita de memórias das experiências vividas e realizadas tornou-se prática freqüente, principalmente quando os cientistas eram ligados a Estados. Percebeu-se a necessidade de se formar corpos científicos especializados, de se estabelecer parâmetros para as pesquisas, para não cair em discussões desnecessárias ou incorretas.<sup>27</sup>

Conta Íris Kantor que, nessa época, os mosteiros beneditinos contribuíram para a internacionalização das redes acadêmicas, constantemente em contato, dada a profícua correspondência trocada por seus membros.<sup>28</sup>

Ao desembarcar na Amazônia Portuguesa, o bispo Queirós teve uma oportunidade privilegiada para demonstrar o que havia aprendido com os relatos de viajantes, missionários e de antigos administradores do Estado do Maranhão que ilustram seus escritos. Por sua vez, o bispo fez questão de imbuir-se de todas as virtudes que se alinhavam ao espírito esclarecido, celebrado ao longo do Setecentos, mesmo que Portugal não tenha participado umbilicalmente deste espírito. Assim mesmo, o contexto de renovação científica auxilia-nos na elucidação de muitas de suas percepções e atitudes. Tais questões orientam, em boa medida, a obra deste clérigo, como poderemos verificar ao longo do trabalho.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Ângela Domingues. *Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português em final do Setecentos*. Portugal: Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical, 2001, p. 895.

<sup>28</sup> Iris Kantor. *Op. Cit.*, 2004, p. 147.

<sup>29</sup> Fabiano Vilaça observa passagens nas quais o bispo utiliza informações de relatos de viajantes para compor sua descrição. Fabiano Vilaça. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 364-365.

## O paradoxo do Iluminismo em Portugal

*“A cultura portuguesa não ficou completamente à margem desta corrente de idéias e conhecimentos. O que se tem dito em contrário é, quando menos exagerado. Ficou, porém à margem do ambiente que a tornou possível e do espírito que a caracteriza.”<sup>30</sup>*

Mesmo sendo tomado como um movimento de ampla difusão, o Iluminismo (cujo termo já é arbitrário e redutor de um movimento multifacetado) não penetrou por todos os lugares da Europa, ou ao menos não com a mesma intensidade. Segundo Roger Chartier<sup>31</sup>, a materialização das idéias na forma de texto depende de ambientes que possibilitem a sociabilidade intelectual, como cafés, clubes, sociedades, salões e lojas e esses ambientes assumiram diferentes dimensões Europa adentro, quando existiram. Nessa direção, o plano das idéias precisa estar inserido em uma matriz social. Como assinalou Eduardo Teixeira de Carvalho Junior o componente social, representado pela falta de espaços que possibilitassem a sociabilidade intelectual em Portugal, pode ter sido decisivo para o caso português, quando se considera que ali as idéias renovadoras eram poucas se comparadas as de outras nações européias.<sup>32</sup>

No Portugal Setecentista, o ambiente de rivalidade entre jesuítas e oratorianos no interior da Igreja Católica revelava que a secularização, iniciada também com o movimento iluminista, ao menos acenava ao país. Portanto, foi dentro da Igreja que os debates mais calorosos orientados pela renovação de idéias se deram. Esta pode ter sido a característica maior do Iluminismo em Portugal; ele foi viabilizado nos espaços da Igreja e dificilmente esteve descolado da religião.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> José Sebastião da Silva Dias. *Portugal e a Cultura Européia*. Coimbra Editora: Coimbra, 1952. p. 204.

<sup>31</sup> CHARTIER, Roger. *Espacio Público, Crítica y Desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995. p. 33 e39.

<sup>32</sup> Eduardo Teixeira de Carvalho Junior. *Verney e a questão do Iluminismo em Portugal*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2005.

<sup>33</sup> A Congregação do Oratório foi fundada em 1565 por S. Filipe de Néri e aprovada, dez anos depois, pelo papa Gregório XIII. Os clérigos seculares que a formavam viviam em comunidade e se dedicavam à instrução popular e à assistência aos idosos, mas sem voto de pobreza. As casas da congregação tinham governo próprio, que variava em cada país, embora estivessem ligadas ao espírito do fundador. Com a

Os jesuítas eram acusados de defender a escolástica, já ultrapassada, e de se oporem ao desenvolvimento científico, atrelados a uma filosofia e um ensino com base no aristotelismo. Os oratorianos representavam a luta pela abertura ao progresso, bem como às novas correntes de pensamento. Seu papel foi notável na renovação da pedagogia, chegando a dispor de uma rica biblioteca, de laboratórios de ciência experimental e um jardim botânico. Nessa direção, iniciou-se, dentre as discussões, um processo de renovação cultural, que teve por marco as “reformas educacionais pombalinas”.<sup>34</sup>

Kenneth Maxwell relata que a maior influência no processo de inovação pedagógica em Portugal deu-se por um oratoriano: Luiz Antônio Verney (1713-1792). *O verdadeiro método de estudar*, publicado em 1746, ensinava lógica, gramática, ortografia, um tratado de metafísica e abordava todo o tipo de assunto. Em contrapartida, os jesuítas quase monopolizavam a educação superior e defendiam uma tradição escolástica morta e estéril, do ponto de vista dos seus oponentes. Os conflitos acerca dos ensinamentos nos âmbitos filosófico e teológico causaram polêmica. Entretanto, Maxwell assegura que os jesuítas eram menos fechados às idéias modernas que seus inimigos; o Colégio dos Jesuítas em Coimbra possuía a obra de Verney. A Universidade de Évora era uma instituição jesuítica e, no Brasil, os principais colégios eram jesuíticos; dessa forma, sua participação na expansão portuguesa foi muito significativa.

Ao contrário do que aconteceu no norte da Europa, onde os adeptos da filosofia racionalista e da experimentação científica moderna criticavam a Igreja, em Portugal a reforma educacional partiu de uma instituição religiosa após a Restauração em 1640, justamente a congregação do Oratório. Os oratorianos promoveram as

---

proteção da rainha D. Luísa de Gusmão, o padre Bartolomeu do Quental introduziu as primeiras casas em Portugal, em 1659. Para evitar rivalidade direta com outras congregações e ordens, os colégios fixavam-se em zonas do interior e alguns padres do Oratório chagaram a se dedicar às missões no Ultramar. Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *Op. Cit.*, 1997, p. 417. Segundo Cristina Pompa em *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003, p. 333-335, diferentemente das outras ordens, os oratorianos assumiram características coloniais na sua instalação no Brasil, tendo fundado muitos aldeamentos provisórios, a maioria na região do Nordeste, refugiando indígenas fugitivos dos descimentos dos paulistas e da escravização de colonos e soldados. Sobre os vínculos do Iluminismo português com a religião, cf.: Ângela Domingues. *Op. Cit.*, 1991, p. 21.

<sup>34</sup> Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 12.

Sobre a renovação trazida pelos oratorianos: Joaquim Veríssimo Serrão, *Op. Cit.*, 1997, p. 418.

ciências naturais, introduzindo as idéias de Bacon, Descartes, Locke, Gassendi e Genovese. A disputa entre oratorianos e jesuítas agravava-se, na medida em que os impactos da obra de Verney reverberavam. Os jesuítas, por sua vez, identificavam características jansenistas no *Verdadeiro método*. Junto ao debate filosófico, falava-se de governo, economia e diplomacia. Discutia-se a exploração dos bens ultramarinos, mas com cuidado para que a aliança política permanecesse no intuito de conter a Espanha.<sup>35</sup>

No entanto, para os estrangeiros, Portugal era estereótipo de superstição e atraso no século XVIII. A Igreja assumia significância maior nos assuntos de Estado, tendo como símbolo o governo de D. João V, o qual era conhecido por manter diversas freiras como amantes. Note-se que, para uma população de aproximadamente três milhões de pessoas, os trezentos mil membros que compunham o clero, representavam praticamente uma dominação dos sacerdotes sem paralelo em outra parte da Europa.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Em 1771 Luiz Antônio Verney foi expulso do Estado Romano, por conta da polêmica que sua obra gerou. A expulsão foi censurada em Roma e João Lúcio de Azevedo considera o fato uma delicadeza do novo papa Clemente XIV com Carvalho e Melo porque, como secretário da legação, Verney entrara muitas vezes em conflitos que desagradaram Carvalho. Julgado e condenado à morte em Lisboa, teve a sentença atenuada e acabou banido do reino. Dizia-se que o Papa o exilou por desconfiar que se passara para o lado dos jesuítas. Cf. João Lúcio de Azevedo. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004, p. 312.

O jansenismo foi considerado heresia, desde 16 de outubro 1656, pela bula *Ad sacram*, de Alexandre VII. Seu criador, Cornélio Jansenius (eleito bispo de Ypres em 1635), escreveu uma obra onde criticava veladamente os jesuítas por meio da condenação aos princípios pelagianistas, segundo os quais o homem era totalmente responsável pela sua salvação, minimizando o papel da graça divina. Também expunha conceitos de Santo Agostinho sobre os três estados de natureza: inocente, decaída e reparada. Finalmente, na última parte de sua obra, Jansenius defendia o critério de Baio (século V), expressamente condenado, sobre a graça medicinal do Redentor e a predestinação dos homens e dos anjos. Para maiores detalhes, Cf. Eduardo Brazão. *Relações externas de Portugal: Reinado de D. João V*. 2º vol. Porto: Livraria Civilização, 1938. p. 52 a 58.

<sup>36</sup> Vários autores assinalam essa visão depreciativa de outras nações da Europa sobre Portugal. Além de Boxer e Maxwell, José Veríssimo Serrão reconhece a recorrência desta imagem, que atrela dissimulação e preguiça à vaidade no comportamento e no vestuário. Como exemplo que reúne todas essas características, Serrão comenta a respeito do uso dos óculos, porque mesmo que não tivessem problemas de vista, muitos homens influentes os utilizavam para aparentar cultura – assim entendiam os estrangeiros. A proliferação dos óculos constituía-se quase como uma caricatura da vida portuguesa e o próprio Queirós dedica um trecho nas suas Memórias para combater as piadas dos estrangeiros sobre o hábito dos portugueses. Explica que os horizontes muito claros da nação podem concorrer para a afetação nas vistas e, embora concorde que alguns excessos fossem cometidos, deixa claro que geralmente se trata de deficiências verdadeiras, utilizando sua própria limitação como exemplo. Completa que é o fato dos óculos serem moda em toda a Europa responsável por vincular seu emprego abundante pelos portugueses unicamente a uma manifestação de vaidade. Cf. Kenneth Maxwell. *Op. Cit.*, 1996; Charles Boxer. *O Império Marítimo Português - 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras,



Para João Lúcio de Azevedo, nem mesmo Sebastião José de Carvalho era acessível às idéias de liberdade mental e política, adotadas em outras nações européias, tendo trazido do exterior apenas o “progresso” político. “Nenhum dos grandes ideais que agitavam os cérebros pensantes da Europa teve guarita no seu.” Em Portugal, não haveria lei que não representasse a vontade do soberano ou mesmo espaço para manifestações contrárias que pudessem afrontar a integridade do monarca, como experimentado na Inglaterra. O povo temia e venerava o soberano, referendando seus excessos.<sup>37</sup>

Outras nações européias admiravam-se com o que observavam na Península Ibérica. Dentre as peculiaridades em relação aos governos anteriores que desvelam o autoritarismo subjacente ao emblema iluminista conferido à administração de Carvalho, alinham-se: “a obediência às leis imposta a todo o transe; o nivelamento geral ante a rasoura da majestade; o confisco da inquisição em benefício do poder régio; [...] a ousadia e a violência do veto à autoridade papal.” Alguns portugueses viajados experimentavam o pensamento livre e representaram frestas na rigidez das práticas administrativas e do fanatismo religioso.<sup>38</sup>

Atribuiu-se a estrangeiros, ou a portugueses *estrangeirados*, a introdução de novas idéias em Portugal e mesmo assim, os limites da profusão dessas idéias estavam dados pelo controle exercido pelo Estado, ancorado na Igreja, se fizeram sentir em Portugal. Verney e Carvalho e Melo, por exemplo, eram estrangeirados. Contudo, a importação do conceito de iluminismo se fez de forma restrita e derivou do reconhecimento do atraso. Portugal do século XVIII dependia de outros países, tanto para o desenvolvimento comercial, quanto para o cultural.<sup>39</sup>

---

2002; Joaquim Veríssimo Serrão, Op. Cit., 1997 e Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará..., Op. Cit, p. 136-137.

Quem contabiliza o número de sacerdotes que faziam parte da população portuguesa é Charles Boxer. Op. Cit., 2002, p. 189.

<sup>37</sup> João Lúcio de Azevedo. Op. Cit., 2004, p. 98.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 99-101.

<sup>39</sup> “Os estrangeirados eram reconhecidamente espíritos cosmopolitas, que circulavam pelas altas-rodas européias, tecendo contatos com o que de mais atual havia no pensamento e nas ciências da época. A partir deles evidenciou-se um verdadeiro paradoxo na sociedade barroca portuguesa.” Cf. Ricardo de Oliveira. *Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na Primeira Metade do século XVIII*. História: Questões & Debates, n. 36, Editora UFPR: Curitiba, 2002, p. 251-278. p. 261-262.

Na lista dos estrangeirados feita por Ricardo de Oliveira, figuram ainda “[...] personalidades como D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, José da Cunha Brochado, Conde da Tarouca, os Condes da Ribeira

Para Ricardo de Oliveira<sup>40</sup>, foi mais determinante para a configuração política da sociedade portuguesa do século XVIII, a urgência em garantir a posse das terras coloniais e tal política já estava sendo implementada desde o governo de D. João V tendo sido assumida por Sebastião José. Como afirma Novais, “não foi D. João V apenas um beato freirático, mas também um estadista.”<sup>41</sup> A história das relações externas de Portugal na Época Moderna foi marcada por um permanente clima de medo e insegurança. Garantir as colônias, ou seja, a principal fonte de riquezas do Império Ultramarino, era condição *sine qua non* à própria existência de Portugal como Estado soberano.<sup>42</sup> Assim,

[...] de todos os pontos do Império, indivíduos de várias proveniências, com diferente formação, exercendo as mais diversas funções e dotados de objetivos diferentes enviavam aos órgãos da administração central sediada em Lisboa informações sobre os mais variados assuntos. Contudo, esses dados deviam contribuir para o conhecimento global do território.<sup>43</sup>

Ainda, a sociedade portuguesa setecentista não pode deixar de ser caracterizada como uma sociedade do Antigo Regime, calcada em honra, privilégios e hierarquias que começavam desde o nascimento. Dessa forma, a administração do século XVIII dosou traços sólidos de uma estrutura absolutista e metropolitana com os ventos de modernidade que sopravam em muitas partes da Europa, o que dá margem à interpretação de que o iluminismo português foi paradoxal.<sup>44</sup>

---

Grande e o das Galveias, Visconde de Vila Nova de Cerveira, além de importantes nomes da nobreza como o Marquês do Alegrete e os dois Condes de Ericeira.” In: Ricardo de Oliveira. Op. Cit., 2002, p. 261. Sobre a dependência de Portugal em relação a outros países, ver: Terry Cochran. “O Século XVIII Português”. In: *Problems of Enlightenment in Portugal*. Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minnesota, 1984.

<sup>40</sup> Oliveira, Ricardo. Op. Cit., 2002.

<sup>41</sup> NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1985. p. 221.

<sup>42</sup> Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1985, p. 221.

<sup>43</sup> Angela Domingues. Op. Cit., 2001.

<sup>44</sup> O conceito de Antigo Regime é tratado, entre outros autores, por José Antón Maravall, *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo Vintiuno, 1979.

Desse modo, com a influência de uma “elite do conhecimento”, formava-se um organismo burocrático, que procurava dar conta dos interesses que Portugal tinha nas colônias. Esse processo era paralelo ao que motivava a Europa em face de outros continentes e a outras civilizações. Nesse sentido, o Setecentos em Portugal assistiu a um “programa que visava a exploração científica, sistemática e metodológica das colônias.” E esse movimento seguiu alinhado a um rígido controle monopolista estatal. Portanto, no caso português, a história desse movimento reformista não veio acompanhada de um espaço crítico de discussão que estivesse desvinculado do meio absolutista para o qual foi adaptado.<sup>45</sup>

Nessa direção, a população de Portugal presenciou sensíveis mudanças, de ordem sócio-econômica, a partir da segunda metade do século XVIII, por conta das reformas levadas a cabo por Sebastião José de Carvalho e Melo que modificaram os aspectos da vida portuguesa e podem ser relacionadas às idéias iluministas. Charles Boxer<sup>46</sup> lista algumas: abolição da escravatura em Portugal, no intuito de que os negros trabalhassem nas plantações; abolição da discriminação racial nas colônias asiáticas, onde o incentivo aos casamentos mistos configuram maior exemplo; reforma da Universidade de Coimbra; fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos e, finalmente, desenvolvimento das possessões ultramarinas portuguesas. A própria reconstrução de Lisboa, após o terremoto de 1755, é considerada modelo de planejamento urbano do Iluminismo.<sup>47</sup>

O regime absolutista era transpassado pela lógica iluminista e seu autoritarismo embasava o processo de restabelecimento do controle nacional sobre a economia e revitalização do Estado. Para Maxwell, o contraste das visões dentro e fora de Portugal pode ser explicado, grande parte, pela propaganda entabulada por Carvalho e Melo acerca de seus feitos. Se a destruição colossal que o terremoto provocara serviu para reafirmar a concepção de atraso tida como certa pelos estrangeiros, internamente as medidas de reconstrução inovadora teriam repercutido positivamente. Mas, justamente pelo caráter religioso que nunca se descolou da

---

<sup>45</sup> Ângela Domingues. Op. Cit. p. 21.

<sup>46</sup> Charles Boxer, Op. Cit., 2002, p. 199.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 205.

inovação, expressava Voltaire que Portugal continuava a configurar-se como uma terra de catástrofes absurdas, atolada em superstições irracionais.<sup>48</sup>

A propaganda anti-jesuítica constitui mais um marco da administração pombalina nesse contexto iluminista. Os inicianos atingiram o patamar dos maiores representantes do atraso português até então. Boxer sugere que tal ódio teria sido alimentado por Mendonça Furtado, quando de sua estadia na Amazônia Portuguesa. Os jesuítas estariam desrespeitando o Tratado de Madri e embora o próprio Carvalho e Melo não fosse simpático ao Tratado, por achar que Portugal saíra em desvantagem, utilizou esta argumentação como pedra angular de suas críticas. Não obstante, não havia país onde os jesuítas estivessem mais firmemente instalados do que em Portugal e em suas possessões ultramarinas, mas em 1760 a Companhia de Jesus já havia sido completamente dizimada das fronteiras portuguesas, com seus membros julgados e condenados até que, finalmente em 1773 o papado a suprimiu definitivamente da Igreja Católica. Para Boxer, muito da antipatia à Companhia de Jesus, reinante nesses últimos duzentos anos, tem sua origem na propaganda pombalina.<sup>49</sup>

João de São José Queirós chegou a aliar o atraso da Amazônia Portuguesa às contradições entre determinados pontos da mentalidade iluminista européia e as medidas autoritárias de Carvalho e Melo. Além de espectador – posicionado em um lugar específico – foi atuante nesse contexto. Ainda que não concordasse com muitos dos aspectos autoritários de sua administração, congraçava com as atitudes reverses do ministro em relação aos jesuítas. Mesmo antes de se tornar bispo, o monge beneditino era declaradamente avesso aos jesuítas, que se destacavam dentre os regulares. Sua aversão à ordem aproximou-o de Carvalho e Melo. Mais tarde, o jogo se reverteria contra o bispo justamente por comparações com os jesuítas, durante sua administração da diocese paraense. Essa é uma história a ser examinada adiante.

Nossa personagem presenciou as reformas de Carvalho e Melo assumindo um posicionamento crítico e valendo-se, também, do paradoxo desse modelo de renovação. Como religioso e funcionário do Estado, deveria contribuir para seu desenvolvimento, respeitando os ditames da Coroa. Seu posicionamento nesse sentido assumiu uma face crítica, ao chegar ao Grão-Pará, de acordo com o qual o novo bispo

---

<sup>48</sup> Cf. Kenneth Maxwell. Op. Cit., 1996, p. 19 e 32.

<sup>49</sup> Charles Boxer, Op. Cit., 2002, p. 199-200.

ousou não apenas questionar a eficácia de algumas medidas pombalinas, mas ludibriá-las quando lhe conveio; como é o caso da sua aversão à Companhia Geral de Comércio, um dos assuntos tratados na segunda parte deste primeiro capítulo. Entretanto, o frei não se dedicou apenas a tecer críticas à administração de Carvalho e Melo. Sua obra pode compor o mosaico iluminista como uma importante referência ao olhar erudito sobre a Amazônia Portuguesa do século XVIII.

## Um Estado católico

*Em terra onde todos são barões, não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior, respeitável e temida.*<sup>50</sup>

Até a primeira metade do século XVIII, a organização social estava intimamente relacionada a um tipo de ordem natural das coisas, segundo a qual as pessoas deveriam compor o que se entendia por *corpo social*. Nessa direção, as noções de indivíduo e de vontade devem ser redimensionadas quando relativas a esse contexto. Num Estado cristão como Portugal, era-se cristão e tudo estava determinado por essa ordem; “[...] vivia-se numa sociedade em que desde os membros situados no topo da hierarquia até os mais ínfimos tinham sua presença e sua função legitimados pela sacralidade.”<sup>51</sup> A Igreja perpassava todos os âmbitos sociais e os limites da sua atuação no Estado não estavam bem definidos, porque ambos confundiam seus poderes.

Na Península Ibérica, as relações entre o Estado e a Igreja sempre foram controversas e peculiares. O Padroado pode ser compreendido como uma combinação de direitos concedidos pelo papado à Coroa Portuguesa, patrona das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Bulas e breves papais conferiram ao rei português, desde 1452, poderes sobre membros da Igreja Católica sob sua

---

<sup>50</sup> Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 32.

<sup>51</sup> Acerca da noção de corpo social no século XVIII em Portugal, ver: António Manuel Hespanha. “As estruturas políticas em Portugal na época moderna”. In: José Tengarrinha (org.). *História de Portugal*. 2ª ed. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 119.

A citação é de: Arthur B. Rambo. *Restauração católica no sul do Brasil*. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002. Editora UFPR, p. 282.

jurisdição. Eduardo Hoornaert destaca que o padroado não se configura como uma “[...] usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. [...] os monarcas passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso”.<sup>52</sup>

Para Boxer, a concessão de tais direitos se deu num período em que os Bórgias e outros papas da Renascença estavam mais preocupados com o engrandecimento familiar, a política européia, a ameaça turca no Mediterrâneo e nos Bálcãs e com a onda crescente do protestantismo, após 1517. Nesse sentido, a conversão em terras desconhecidas não parecia interessar ao papado daquele momento. A responsabilidade portuguesa por tamanho empreendimento era trocada pelo privilégio de controlar a Igreja.<sup>53</sup>

Em termos mais pontuais, o papado autorizava o Estado Português a erigir ou permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitérios; a apresentar à Santa Sé uma lista dos candidatos mais convenientes para todos os arcebispados, bispados e abadias coloniais e para as dignidades e funções eclesiásticas menores aos bispos respectivos; a administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e a rejeitar as bulas e breves papais que não fossem primeiro aprovadas pela chancelaria da Coroa. Dessa maneira, todo o funcionamento da Igreja poderia ser regulado pelo Estado e os eclesiásticos, os quais, como vimos, representavam fração significativa da população portuguesa, estavam submetidos à Coroa, dependendo, inclusive, de seu apoio financeiro. Mas, o Padroado nunca foi concedido sem que ininterruptas negociações precisassem ser mantidas. Além dos questionamentos de missionários de diversas nacionalidades, a mudança de papas poderia significar

---

<sup>52</sup> Em Espanha chamava-se *Patronazgo*. Cf. Charles Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Edições 70, 1981. p. 99.

Uma boa caracterização do que foi o Padroado português foi feita por Eduardo Hoornaert. “O padroado português”. In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979, p. 160.

<sup>53</sup> O início dos privilégios eclesiásticos concedidos a Portugal encontra-se na fundação da Ordem de Cristo; ordem religioso-militar criada pelo rei D. Dinis em 1319, em substituição à Ordem dos cavaleiros Templários. Ela obtivera jurisdição espiritual sobre as terras ilhas e lugares até então descobertos ou a serem descobertos pelos portugueses. A chefia da Ordem era conferida a um membro da família real, o que permitia ao rei a dupla condição de chefe do Estado e da Igreja. Em meados do século XVI, nenhum bispo poderia se nomeado e nenhuma sé poderia ser criada sem a permissão do rei português. Carvalho e Melo chegou a declarar que o rei, como chefe supremo da Ordem de Cristo, era um prelado espiritual com jurisdição e poderes superiores a todos os prelados das dioceses e aos ordinários das igrejas. Cf: C. Boxer. Op. Cit., 2002, p. 99-100 e 243-244.

oscilações sensíveis nas concessões, uma vez que nem todos os papas concordavam com os privilégios dados a portugueses e espanhóis em função de suas conquistas para a Igreja.<sup>54</sup>

Conhecido defensor dos direitos do Padroado, D. João V foi incansável em enviar representantes à Santa Sé que demonstrassem ao pontífice as conveniências dos benefícios e os alcances das investidas portuguesas contando com o braço religioso nas colônias. Finalmente, em junho de 1748, a harmonia se estabeleceu e Sua Santidade acrescentava ao título do monarca português mais um; o de rei Fidelíssimo, como reconhecimento de seus préstimos à Santa Sé, pela propagação da fé católica. O papa Bento XIV, que concedeu tal honraria a D. João e seus sucessores, admitia, dessa forma, a autoridade do rei português sobre as questões da Igreja no seu país. João Dornas Filho assevera que o Brasil herdara de Portugal a instituição do padroado. Para o autor, a concessão da Santa Sé foi apropriada pelos reis de forma a colocarem-se como tutores da Igreja.<sup>55</sup>

Por outro lado, a íntima relação do Estado Português com a Igreja revela a importância da religião no cotidiano português. António Manuel Hespanha discute a participação da Igreja como exercendo um poder autônomo na Época Moderna. Segundo o autor, a Igreja afirmava-se com eficácia nos âmbitos mais humildes, cotidianos e imediatos (famílias, comunidades), tendo também relevância internacional (reis, imperadores). De um extremo a outro, a influência disciplinar era exercida. A malha administrativa do oficialato da Igreja era sem par na época. Instituições e oficiais cobriam ativamente muitos territórios, garantindo o alcance indiscriminado de sua autoridade.<sup>56</sup>

Um instrumento bastante eficaz em submeter a sociedade à disciplina eclesiástica eram as visitas pastorais, recomendadas pelo Concílio e Trento e realizadas

---

<sup>54</sup> Charles Boxer. Op. Cit. 1981, p. 100.

<sup>55</sup> Sobre os ganhos de D. João V em relação ao padroado, cf. Eduardo Brazão. Op. Cit., 1938, p. 241 a 245.

Outro autor que aborda a questão é João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. Série 5ª – Brasileira – Vol. 125. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. p. 17.

<sup>56</sup> Como fonte importante de disciplina eclesiástica dos comportamentos, o autor acrescenta o direito canônico (entendido como o “conjunto de normas cuja observância estava garantida pela existência de uma completíssima rede de tribunais da Igreja – foro eclesiástico”), que não vigoraria apenas para os clérigos ou em questões relativas à fé, aplicando-se também aos leigos. A. M. Hespanha. Op. Cit., 2001, p. 124 a 127.

pelo bispo ou vigário-geral de cada paróquia da diocese. Nessas ocasiões, procedia-se uma devassa geral da vida da comunidade, principalmente nos aspectos disciplinares que trouxessem à tona os pecadores públicos (adúlteros, prostitutas, homossexuais, jogadores). Assim, o bispo tinha também a função de auxiliar na regulação dos costumes.

Note-se a relevância do papel das visitas pastorais como meio de controle social. As diretrizes que orientavam essas visitas serão pinceladas no próximo capítulo, onde abordaremos as duas viagens realizadas por Queirós pelo bispado do Grão-Pará. Quanto à submissão da Igreja pelo Estado em Portugal, o bispo apresenta algumas situações das quais podemos extrair particularidades dessa estrutura, não sem alguma ironia, obviamente por ser um dos que estavam sujeitos ao jugo desta política, potencializada pela administração de Carvalho e Melo, como veremos na próxima parte deste capítulo.

### Disputas internas: seculares x regulares

Não é possível discutir a relação Igreja-Estado sem esboçar o complexo campo de disputas internas que configurou a Igreja, como instituição. O clero nunca se constituiu como uma classe homogênea. De padres de aldeia pouco alfabetizados a bispos de sangue real, o próprio clero secular poderia congregar diferenças extremas.<sup>57</sup> Se assim o era, é ainda mais natural compreender os confrontos ininterruptos travados ao longo dos séculos entre regulares e seculares pela hegemonia de poder no interior da Igreja Católica.<sup>58</sup>

Boxer assegura que, no geral, o clero regular (monges beneditinos, jesuítas, franciscanos, carmelitas) era constituído por indivíduos de classe social mais alta que o secular (bispos, diáconos e padres diocesanos). Até o século XVIII, o clero secular era visto como uma classe sem preparo intelectual, devido a um grande número padres

---

<sup>57</sup> C. Boxer. Op. Cit., 2002, p. 20.

<sup>58</sup> Utilizamos a noção de *campo* dada por Pierre Bourdieu, que o define como um espaço social, onde se faz imposições, solicitações, relativamente independentes do mundo social global que o envolve. Cf. Pierre Bourdieu. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Denice Bárbara Catani. Editora Unesp. Conferência e debate organizados pelo grupo *Sciences en Questions*, Paris, INRA, 11 de março de 1997, p. 21.



semi-analfabetos que o compunha, sendo lembrado como corpo inculto. O papado, anterior às reformas do Concílio de Trento (1545-1563 e 1563-1564), tendia a reconhecer a superioridade moral da vida ascética e monástica do clero regular sobre o vulgar clero secular. Por sua vez, o Concílio foi responsável por mudanças nas orientações do clero secular a partir do século XVI. Os bispos deveriam ser encarregados de impingir os aspectos canônicos mais ortodoxos na população, a partir de uma estreita aliança com os padres seculares, então sob sua jurisdição, envolvendo-se, assim, diretamente na administração de suas dioceses.<sup>59</sup>

As intervenções do Estado exerceram influência direta nesse quadro. Se os bispos tiveram sua autoridade ampliada pelo Concílio tridentino, as ordens regulares acabaram por desempenhar um importante papel na empresa colonial. O trabalho missionário não podia ser feito pelos padres seculares e tampouco pelos bispos, tanto porque lhes faltava disposição para se deslocarem a terras tão longínquas e pouco conhecidas, quanto porque não havia um número suficiente de membros que desse conta das igrejas locais e das terras do ultramar simultaneamente. Assim sendo, a Santa Sé conferiu privilégios aos regulares, que chegavam à isenção do controle episcopal.<sup>60</sup>

O exercício dos privilégios dados aos regulares entrou em conflito direto com as determinações tridentinas, o que nunca chegou a ser solucionado durante o período colonial. Cada um dos lados era apoiado em diferentes momentos, tanto pelo papado, quanto pelas coroas ibéricas. Somente na segunda metade do século XVIII, o clero secular foi decisivamente favorecido, por estar sob maior controle da Coroa. Devido aos transtornos causados por algumas ordens regulares nas possessões portuguesas, a maioria deles atribuídos aos jesuítas, a Coroa viu-se decidida a substituí-los por seculares, investindo ainda mais na sua qualificação.<sup>61</sup>

Ainda que muitos seculares fossem relutantes em deixar suas paróquias para participar mais ativamente da colonização e os regulares, por sua vez, resistissem em

---

<sup>59</sup> Quem discute a noção de corpo inculto, conferida ao clero secular até o século XVIII é: Carlos Moreira de Azevedo. *Diccionario de História Religiosa em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, Vol.2, pág. 369. A respeito da aliança dos bispos com os padres seculares, ver: C. Boxer. Op. Cit., 1981, p. 87.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>61</sup> *Idem*.

entregar suas paróquias,<sup>62</sup> a disputa não fora facilmente (ou totalmente) resolvida, uma vez que o Estado determinava o rumo dos clérigos e, dependendo da localidade, o gosto pelo poder dava o tom das contendas.

Era reconhecida a superioridade dos jesuítas frente às outras ordens religiosas e, principalmente quanto ao clero secular. O cuidado com a formação dos noviços, que chegava ao ponto de recusar os que não eram considerados aptos depois de um longo período de ensino. Seu sistema educativo era referência mesmo para os inimigos até o início do século XVIII, porque reunia os discípulos mais brilhantes.<sup>63</sup>

Entretanto, antes de serem definitivamente expulsos de todos os domínios portugueses por Carvalho e Melo, os jesuítas foram responsáveis por levar o catolicismo a grande parte das sociedades ameríndias. O trato com as populações nativas era entendido pelas coroas ibéricas como obra de êxito e isto somou-se à política de expansão das fronteiras na colonização do território. Nos primeiros duzentos anos de colonização, foram os jesuítas os principais aliados da Coroa no empreendimento de conquista. Por isso, a relutância em entregar suas paróquias aos seculares, quando de sua expulsão definitiva no século XVIII.<sup>64</sup>

A sentença desfavorável aos inicianos na segunda metade do século XVIII ocorreu por razões que abordaremos no próximo capítulo. De qualquer forma, é imperativo compreender que as intrincadas relações no interior da Igreja Católica forneceram as bases para que a Coroa Portuguesa pudesse agir como lhe convinha na hora de distribuir o poder, sem necessariamente precisar abdicar do aparato religioso, fundamental à Colônia.

D. Fr. Queirós participou e deu a ver muitas dessas disputas. Sua obra está repleta de passagens que nos permitem apurar a delicada rede de relações a qual estava ligado qualquer um dos membros da Igreja e da máquina estatal. Monge beneditino até ser nomeado bispo do Pará, esse clérigo passou de regular a secular, mas não sem antes delimitar suas antipatias, como frisamos no caso dos jesuítas. Nomeado bispo, Queirós precisou exercer as atribuições que o cargo lhe imbuía, as

---

<sup>62</sup> O bispo Queirós relata que foi grande a resistência dos regulares, os quais teriam carregado tudo o que puderam na sua partida. Bispo João de São José Queirós. "Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763", In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*: IHGB, 9, 1847, p. 43-107; 179-227; 328-375; 476-527, p. 78-79.

<sup>63</sup> C. Boxer. Op. Cit., 1981, p. 91.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 96.

quais ele já deveria conhecer enquanto monge. Foi um passo importante na sua carreira eclesiástica, tornar-se membro de um quadro notável por interferir de maneira incisiva não apenas na vida religiosa, mas política da região que ficaria sob sua responsabilidade.

## O bispo no quadro político e religioso

*Ora, os bispos eram uma elite poderosa e influente a vários níveis.*<sup>65</sup>

Segundo José Pedro Paiva, desde o reinado de D. Manuel I, a escolha dos bispos cabia ao rei de Portugal. Ao papa, cumpria confirmar a seleção régia e, embora D. Manuel tivesse tentado estender seus direitos, solicitando “apresentar” os bispos ao invés de suplicar ou nomear, esse benefício foi concedido apenas no reinado de D. João V (1740). Tal era a importância política do bispo que havia, por parte do papado, uma preocupação muito grande com nomeações impróprias. Núncios (representantes do papa junto aos governos) eram enviados para averiguar as qualidades do escolhido e mesmo o rei português se precava em não tomar sua decisão sem antes consultar ministros, conselheiros, eclesiásticos próximos, membros da família real e uma série de pessoas influentes que pudessem auxiliá-lo nessa escolha.

A maioria dos bispos cuidava de dioceses do continente e ilhas, sendo poucos os que tiveram que se deslocar para o ultramar. Geralmente os filhos de famílias ilustres não costumavam se deslocar para as terras longínquas, porque a escassez de recursos financeiros era recorrente, o que levava muitas dioceses a ficarem vacantes por longos períodos. Assim, mais uma vez, o quadro religioso nas possessões ultramarinas era composto, privilegiadamente por regulares, pelo menos até a segunda metade do século XVIII.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> José Pedro Paiva. “Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal”. In: Nuno G. F. Monteiro e Pedro Cardim (Org.). Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime. Lisboa: IGS, 2005, p. 47.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 52.

Outra questão importante era a da nacionalidade dos bispos. Isso significa que os nascidos em Portugal. Somou-se a isso uma política de aristocratização, a qual chegou a reservar a direção das arquidioceses mais prestigiadas (Braga, Lisboa e Évora) aos filhos de seletas linhagens portuguesas, ou mesmo da família real. Esse processo sofreu modificações a partir da ascensão de Carvalho e Melo ao Ministério dos Negócios do Reino. Elementos oriundos da nobreza provincial ou de função, sem laços com as grandes casas ou com a nobreza titulada, passaram a compor o corpo episcopal português. Menores atrativos financeiros e maiores exigências de virtudes religiosas e acadêmicas podem explicar esse novo critério para a escolha dos prelados. Nesse sentido, mesmo alguns de origem muito humilde chegaram ao bispado; é o caso de frei Manuel do Cenáculo de Vilas Boas, filho de um ferreiro.<sup>67</sup>

Os serviços próximos ao rei (confessor, pregador, capelão, mestre...), os tribunais centrais da Coroa, os cargos desempenhados na Inquisição, os cargos relevantes na Universidade de Coimbra, as ordens religiosas ou os cargos da administração e da justiça diocesanas constituíam a rampa de acesso às prelaturas. Mas, durante o consulado pombalino o rigor com uma carreira e o domínio dos saberes era maior. Além disso, a secularização do governo estava sendo promovida e disso decorria a busca por separação entre o poder temporal e o espiritual.<sup>68</sup>

João de Queirós da Silveira provinha de uma família da qual saíram “[...] bispos e capitães-gerais, navegadores e mártires do Oriente”. Empolgação a parte, Camilo Castelo Branco traçou brevemente a genealogia de Queirós, vinculando-o a uma família de nobres, que investiu vigorosamente na sua formação intelectual. A nomeação para dirigente do bispado paraense tem, portanto, uma ligação direta com os pré-requisitos assumidos por Carvalho e Melo na escolha dos bispos: deveriam proceder preferencialmente da nobreza provincial ou de função, como assinalou Paiva. Mas a secularização, entabulada pelo ministro com o propósito de separar o poder temporal do espiritual, restringia o campo de atuação de Queirós: deveria limitar-se pastorear sua ovelhas, sem interferir nos assuntos administrativos da Coroa.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Os membros da família de Queirós estavam geralmente ligados ao Tribunal do Santo Ofício ou a órgãos da administração real e da justiça régia. Cf. José Pedro Paiva, *Op. Cit.*, 2005, p. 53-57.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 58-61.

<sup>69</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós..., p. 2-3.

Após o Concílio de Trento, os bispos, além de terem seu papel redimensionado, passaram a ser comumente associados à figura de um pastor de ovelhas. O bispo deveria agir de modo exemplar e D. Frei Bartolomeu dos Mártires, representante português em Trento e autor da obra teológica mais importante do Portugal quinhentista, foi responsável, em grande parte, pelo sucesso dessa simbologia. Declarou ele:

Reparai que o senhor deu ao que devia dirigir a sua igreja não o nome de capitão, nem de rei, nem de pretor, mas de pastor. E entre muitas outras razões, uma vem a ser esta: é que o ofício de pastor é avesso a toda a espécie de barulho, é calmo como a inocência das ovelhas, como o seu silêncio, a sua simplicidade. Com isto se quer inculcar o silêncio com que Cristo desejou que a sua família vivesse afastada dos cuidados terrenos, com os olhos postos somente nas coisas do céu. Também aos súditos ensinou a serem ovelhas, obedecendo com simplicidade, sem murmurações e sem reopontar [...] <sup>70</sup>

O bispo precisava, assim, empenhar-se no desenvolvimento de seu rebanho e progresso espiritual de sua diocese, sendo especialmente engenhoso, refinando o sentido do zelo espiritual, do condutor, tranqüilo, simples e silencioso. Tornava-se também responsável absoluto pela instrução dos padres, por isso sua conduta deveria ser exemplar e virtuosa, com boa formação cultural, religiosa e ética. O zelo com a diocese era afirmado. Além disso, o bispo responsabilizava-se por uma intensa atividade legislativa para a diocese, controlando e regulando os costumes de suas ovelhas. Suas virtudes individuais deveriam estar voltadas para a exemplaridade coletiva.

Foi também no Concílio que se sugeriu registrar a vida dos bispos por meio de crônicas e retratos; os dos anteriores deveriam ser encomendados pelos sucessores.

---

<sup>70</sup> D. Frei Bartolomeu dos Mártires. *Obras Completas*. Vol.VIII:Estímulo de Pastores. Braga/Porto. Ed. Movimento Bartolomeano.1981. p. 136 e 137. Trad: Pe. Manuel Barbosa, S.J. e do Pe. Antônio Freire, S. J. Apud: André Luiz Tavares Pereira. Op. Cit., 2006, p. 303-304.

Carlo Borromeo, bispo de Milão, amigo e, ao mesmo tempo, émulo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, afirmou que não haveria melhor meio para conduzir à virtude do que a exposição aos retratos dos santos bispos e, em 1576, durante o quarto Concílio provincial, decretou a obrigatoriedade de tal encomenda.<sup>71</sup> Nas palavras de Borromeo, o bispo exemplar deveria ser uma

[...] figura de boa formação cultural e religiosa, com uma ética de conduta sintonizada com a moralidade cristã, de vida simples e austera, empenhado e zeloso no governo de sua diocese, residente, atento aos cuidados materiais (esmolas e espirituais (sacramentos e catequeses) que fornecia aos diocesanos, assumindo a pregação como uma das prioridades de sua acção, vigilante sobre o recrutamento, formação e comportamento do clero, produtor de intensa actividade legislativa e normativa da vida das dioceses através da realização de sínodos e constituições diocesanas, criador de novos e mais eficazes meios de governo que lhe permitissem exercer com efectividade os poderes supremos de que estava investido, realizador de visitas pastorais e com frequência pessoalmente nelas empenhado, cuidadoso defensor da jurisdição episcopal face aos outros poderes religiosos, como os cabidos das sés, as ordens militares e as congregações religiosas.[...] <sup>72</sup>

Diante dessas determinações, observamos que Queirós definitivamente não se constituiu numa exceção de seu tempo. Antes, teve sua formação estritamente vinculada ao que determinava a Igreja Católica para a sua atuação como bispo. Todavia, mesmo seguindo o protocolo, ou procurando segui-lo, incorreu em graves

---

<sup>71</sup> André L. T. Pereira. Op. Cit., 2006, p. 309.

<sup>72</sup> José Pedro Paiva. “Os mentores”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.) *História religiosa de Portugal*. vol.2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 234. Apud: André L. T. Pereira. Op. Cit., 2006, p. 306.

falhas, pelas quais foi condenado ao exílio. Isso que faz do personagem um revelador da conflituosidade inerente ao contexto, expressa no jogo de forças que ele vivenciou.

Por motivos já apresentados, em Portugal a situação era peculiar, por conta das possessões ultramarinas, de forma que a importância do papel do bispo, tal como estabelecido pelo Concílio tridentino, só fora efetivamente levada a cabo a partir do século XVIII. As negociações com a Santa Sé em prol do Padroado, conferiram ao patriarca de Lisboa, entre outras faculdades, o poder de distribuir graus acadêmicos em Teologia e cânones, desde que respeitado o ritual estabelecido na Universidade de Coimbra.<sup>73</sup> Seja qual fosse a função de um bispo em Portugal, ela precisava ser referendada pela Coroa, devendo respeitar antes os princípios e ordens que emanavam do Estado. Nessa direção, as ordenações da Igreja, as incumbências que o Estado lhe imputara e seu juízo decisivo sobre como agir podem ter sido fatores de uma equação onde o resultado final não pesou em favor de Queirós.

Enquanto beneditino, frei José estava habituado a trocar correspondências com diversos religiosos e outras autoridades e quando assumiu o bispado do Pará pôs-se a desenhar sua situação de prelado na Amazônia. Para frei José da Gaia, que o presenteara com um escravo, reclamou:

*Agradeço muito a V.P. o favor e affecto com que desejou favorecer-me com o presente de um moleque o que muito do coração lhe agradeço; fallando, porém, sinceramente, estimo que houvesse pedimento, nem se reduzisse a effeito, porque seria preciso desfazer-me do pretinho, talvez com apparencias de negociante, supposta a minha pobresa a que me reduzi de monge beneditino a bispo mendicante, [...]*<sup>74</sup>

Esse quadro explica a relutância de Queirós em aceitar o cargo de bispo do Pará, como se já fizesse idéia do que o esperava. Além das dificuldades financeiras, o estranhamento e mau juízo com relação aos costumes ficam evidentes em carta ao conde da Ponte:

---

<sup>73</sup> André L. T. Pereira. Op. Cit., 2006, p. 320.

<sup>74</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós..., Op. Cit., p.14.

*Eu vivo com pouca saude, minha molestia de cabeça, maior debilidade na vista, e se vai exaltando a hipochondria. Estou bem mortificado, porque a miséria dos costumes d'este país me faz lembrar o fim das cinco cidades, por me parecer que moro, como diz a escriptura, nos subúrbios de Gomorra, mui proximos e na visinhança de Sodoma. E assim temo o fogo do ceu no meio das horriveis trovoadas que aqui se escutam.*<sup>75</sup>

Maus costumes sublinhados pelo bispo no Pará eram atribuídos tanto às populações nativas quanto a padres e diretores, muitos deles culpados pelos péssimos exemplos que davam aos súditos. Contudo, o que fica evidente nas passagens é que o *glamour* que cercava o cargo de bispo não era necessariamente seguido por mais que algumas honrarias e vantagens, ao menos não no caso do Pará. A precariedade das condições materiais, ainda que fossem muito melhores para os funcionários reais, sobressaía aos ganhos inerentes ao poder. Esse era o caso de Queirós, segundo ele mesmo testemunhou. É preciso adentrar-mos no contexto colonial para buscar uma elucidação do que significava ser bispo, representante da Igreja e do Estado Português no Pará da segunda metade do século XVIII.

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 22.



## *PARTÉ II: Memórias*

### O gosto por intrigas

*Bem vejo que para fazer leitura agradável faltam aqui regras e intrigas galantes; mas se eu não topo d'isso, que remedio? Fingil-as é indigno de escriptor.*

76

O bispo realizava sua primeira viagem pela Amazônia Portuguesa e tudo corria bem ao momento do desabafo. Entretanto, desde quando escrevia em Portugal, Queirós já demonstrava simpatia por relatar, em detalhes, *intrigas galantes*. Quando não era ele quem as havia presenciado, fazia questão de mencionar os confidentes dos causos – geralmente ilustres –, dentre os quais o próprio Sebastião José de Carvalho e Melo. Não é raro ler um relato iniciado da seguinte maneira: “*Contou-me o conde de Oeiras, [...]*” ou concluído: “[...] *disse-me o próprio D. João V*”. Leitor assíduo de Voltaire e Rabelais, entre outros simpáticos ao grotesco e fã declarado das comédias de Goldoni, frei Queirós não economizou reflexões sobre todo tipo de situação, protagonizadas especialmente por eclesiásticos e pessoas influentes, mormente nos capítulos escritos em Portugal.<sup>77</sup>

Em várias historietas, Queirós intercalou temas e assuntos variados, como, por exemplo: um príncipe (Eugênio) que matou o confessor jesuíta que o traía fornecendo informações aos franceses em tempo de negociações de guerra; outro (Felipe II) que se apaixonou por uma plebéia e não chegou a casar-se por perceber seu apressado interesse ao pedir-lhe favores a um primo; ou ainda, o diálogo entre dois religiosos, onde um se dizia reto, ao ponto de ver dançar raparigas sem se abalar, enquanto o

---

<sup>76</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós..., Op. Cit., p. 210.

<sup>77</sup> Um estudo pontual referente às vinculações teóricas do bispo não está entre nosso objetivo. Nossa intenção restringe-se à indicação de algumas dessas influências com o único propósito de melhor desenhar seu perfil. Se optamos por sugerir uma relação possível entre suas leituras e suas atitudes, é por considerarmos que um estudo nesse sentido possa ser frutífero.

Das comédias de Goldoni, Queirós comenta serem “[...] *mais uteis no teatro do que muitos sermões em o pupito*” [...]. In: Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós..., Op. Cit., p. 120.

Essas reflexões de Queirós foram por ele intituladas *Miscellaneas* e são parte das *Memórias*.

outro (Ignacio Barbosa), sutilmente apresentado por Queirós como um homem justo e autêntico, confessava ser preciso “[...] pôr os olhos em terra e lembrar da morte [...]”. A necessidade de estar *bem entabulado* com a ordem do Santo Ofício também é aconselhada, a exemplo de um monge beneditino que incorrera no *pecado nefando* e, por ter amizades, foi apenas mandado ao Brasil como sentença.

O título irônico “*Que Martires!*” rotula a ridicularização de dois relatos edificantes dos jesuítas. No primeiro, um padre, que teria falecido heroicamente, – segundo explicação dada na igreja onde se encontrava seu retrato manchado de sangue – morrera, na verdade, de diarreia e isso explicaria o sangue, satiriza Queirós. No segundo relato, o bispo conta de um jesuíta que estava em sua fazenda na Índia e tratou mal alguns marinheiros portugueses que lá desembarcaram. *Muito livres*, os marinheiros *moeram o padre a pau* e a notícia chegou a Goa e a Lisboa, onde o padre Carboni mandou fazer um painel em sua homenagem com o seguinte letrero: *Morreu ás mãos dos barbaros*. Mas o herói continuou vivo mesmo depois do espancamento, como assegurara o portador das notícias. “[...] *Esta historia me contou o sr. D. João V.*” Nos cerca de setenta episódios como estes, até conselhos sobre como declinar a um duelo, foram registrados pelo frei nesse momento de sua obra.<sup>78</sup>

Importa-nos ressaltar a liberdade com que Queirós, desde os 24 anos (como informa no prólogo de suas Memórias), narra as situações mais variadas. Já sugerimos que esse momento de seus relatos pode não ter tido repercussão por se tratar de um registro pessoal. Sem compromisso com a integridade dos personagens descritos, torna-se ainda mais interessante a seleção de historietas feita por Queirós, que acabou por edificar os seus próximos e denegrir ou satirizar a quem o interessou.

A predileção por expor sem cerimônias situações vexatórias da vida alheia, tratadas, por essa razão, nos confessionários, não se restringiu apenas aos menos conhecidos. D. João V,

[...] *no tempo da sua cegueira e libertinagem, quando ia para Odivellas, reбуçava-se até ao Arco dos pregos; ahi descobria-se, e dizia ao Coculim: “Alli perde a vergonha.” Na véspera dos*

---

<sup>78</sup> Todos os exemplos, apresentados neste parágrafo, encontram-se respectivamente nas páginas: 75; 82-83; 86; 89-90; 97-98 e 106-107 das *Memórias*.

*Passos se foi collocar ao lado da imagem do Senhor, vestido de pobre para ver de perto as fidalgas, que alli costumavam ir. Dizia-me a sn<sup>a</sup> D. Herculana Coculim: “Vi eu, viu a condessa de S. Vicente e minha prima Constança de Menezes assim a el-rei”.*

79

A libertinagem de D. João V era famosa. Assim mesmo, é, no mínimo, divertido visualizar esse tipo de travessura sendo cometida por um rei para fora dos muros do palácio. Em outra ocasião, D. João V encomendou a história da casa de Bragança a um padre (que Queirós suspeita ter sido D. Manuel Caetano de Souza), o qual confessou sentir-se embaraçado em fazê-lo. Supondo que o embaraço se devia a profusão de bastardos que porventura tinha, D. João foi enfático: “[...] *Que! Algum barbadão? Diga ao padre que sou rei; o mais não importa. A dignidade real é a pia batismal dos pecados originaes.*”<sup>80</sup>

Intrigas políticas também figuram entre os relatos de Queirós. Conta um episódio em que Diogo de Mendonça Corte Real tramara uma conspiração contra Sebastião José de Carvalho e Melo, juntamente com um compadre rico, Toscano, que morava em Alentejo. O caçador, pago por ambos para assassinar o ministro, denunciou o plano e o próprio Carvalho e Melo, com a desculpa de acertar uma compra de porcos, procurou por Toscano. Não chegando a um acordo sobre a suposta compra, houve tiros, mas ninguém morreu. Corte Real passou a ser investigado, inclusive nas suas correspondências e quanto às pessoas com quem conversava. “[...] *Poucos visitaram Mendonça, e esses de baixa condição, porque os grandes, quando vêem um amigo na desgraça do rei, seguem a política de o abandonar.*”<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>80</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará, p. 156.

D. Manuel Caetano de Souza era membro da Academia Real da História Portuguesa, portanto, amigo de D. João V e apto a cumprir com tal incumbência. Cf. Joaquim Veríssimo Serrão. Op. Cit., 1997, p. 426.

<sup>81</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará, Op. Cit. p. 125-127.

Diogo de Mendonça Corte Real era da confiança de D. João V e geria os negócios ultramarinos. Com a ascensão de Carvalho e Melo, seu poder foi sendo cerceado pelo autoritarismo do ministro, que gerou insatisfação em toda uma facção da corte. Mendonça Corte Real lamentava aos colegas o que considerava errôneo na administração de Carvalho. Falava-se em devassa e julgamento criminal, quando algumas cartas entre Mendonça e os amigos foram interceptadas no *Gabinete de Abertura* e mostradas ao rei. Carvalho ficou sabendo e, no desenrolar dos acontecimentos, Corte Real foi demitido e desterrado. O atentado aconteceu logo em seguida. Cf. João Lúcio de Azevedo. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004, p. 136, 161, 162, 163 e 164.

Poupado de ter revelado um lado mais sórdido de sua intimidade, Carvalho e Melo protagoniza situações em que sua personalidade difícil pode ser vislumbrada, paralelamente ao juízo meticuloso que o futuro bispo do Pará sabia fazer dos acontecimentos. Em 13 de novembro de 1759, o cardeal Accinoli mandou um criado a casa do conde de Oeiras declarando ter ouvido dizer que se tinham imprimido ali papeis contra os jesuítas. A resposta de Carvalho e Melo foi a seguinte: “[...] *Diz lá que não se vendem aqui gazetas; quando se venderem, que venha cá elle.*” Esse episódio rendeu ao cardeal Accinoli, então núncio, a privação de realizar o casamento da princesa com seu tio, o infante D. Pedro. Accinoli havia tomado ainda o partido do cardeal Rezzonico, nepote do papa Clemente XII, que era favorável aos jesuítas. Definitivamente a corte estava [...] *mal satisfeita do seu proceder* [...].<sup>82</sup> No desfecho, Queirós descreve a reação do cardeal no dia do casamento:

*O Accinoli é de curto talento e de tanta bondade, que estava publicamente á janella a ver os coches que vinham da função, e passaram de Belém pela sua porta na Junqueira, mostrando no semblante a tristeza, que lhe chegára ao ámago, como se explicou comigo o seu secretario conego Vargas.*<sup>83</sup>

Em 15 de junho de 1760, a casa do núncio foi cercada e ele recebeu ordens para sair da corte dentro de três horas e de Portugal dentro de três dias. “[...] *Luiz de Mendonça, governador da côrte, o acompanhou com 80 cavallos.*” Esse episódio conta-nos um pouco da incessante disputa de poder entre o Estado Português e o papado. O governo mediu forças com o papa ao expulsar seu representante do reino e o feito foi tomado por muitos como um ato de coragem, como assinalou José Julio de Oliveira Pinto na ‘Gazeta de Portugal’.<sup>84</sup>

Pouco antes, o conde de Oeiras contou a Queirós da visita de um núncio, que levava uma carta e um breve a D. José I, dando [...] *uma licença do papa ao rei para este justificar os reos ecclesiasticos* [...]. Interpelado o núncio por D. Luiz da Cunha,

---

<sup>82</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará, Op. Cit. p. 103.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>84</sup> Idem.

secretário dos negócios estrangeiros, a carta sequer chegou ao rei, pelas circunstâncias em que veio. Foi informado de que uma carta só poderia ser entregue ao rei depois uma cópia prévia ser enviada ao secretário. A carta e o breve foram recusados com tal veemência por meio de outra carta, que o núncio ficou “[...] *instruído e macio como um veludo* [...]”. O desfecho dessa história, Queirós deixa a cargo das palavras de Carvalho e Melo: “*A santa Sé profundamente respeitada é do rei: a carta de Roma, nada. A decisão dos cardeais é cousa de riso nos interesses do príncipe, e mormente se se arrogam poderes incompetentes. Em tal caso, o rei que limpe os sapatos aos trapos vermelhos dos cardeais* [...]”<sup>85</sup>

Esse episódio marca o rompimento da Igreja Portuguesa com o Pontífice, ocorrido em junho de 1760 – data da expulsão do núncio – pouco antes de Queirós assumir o bispado para o qual havia sido nomeado. “Em 2 de julho, o enviado português e todos os portugueses residentes em Roma foram expulsos da cidade, inclusive o filho mais velho de Pombal, Henrique”. Seguiram-se nove anos de rompimento. Kenneth Maxwell comenta que rompimentos assim ocorreram em outras ocasiões e que, utilizando-se de mecanismos precedentes, aproveitou para “[...] colocar a Igreja sob o firme controle do Estado”. Somente com a eleição de Clemente XIV as relações foram reatadas.<sup>86</sup>

Mas não apenas o ministro tomou atitudes polêmicas. Nosso personagem também confiou por demais no poder de sua mitra, justamente nesse momento frágil para a Igreja em Portugal. Recheou seus escritos de críticas à administração pombalina, tendo sido condenado a perder os privilégios que seu cargo lhe conferia.

---

<sup>85</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós., Op. Cit., p. 102-103.

<sup>86</sup> A citação é de Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 99.  
Para mais detalhes sobre esse episódio ver: João Lúcio de Azevedo. Op. Cit., 2004, p. 307.

## Galantes na berlinda

Vimos, no início deste capítulo, que, mesmo esforçando-se por transformar Portugal numa potência que fizesse frente às demais nações européias, Carvalho e Melo não conseguiu afastar o rótulo de atrasada que a nação carregava para fora de suas fronteiras, uma vez que suas ações de estadista, mesmo procurando renovar a mentalidade portuguesa com a reforma da Universidade, incidiram no sentido de preservar sua posição de autoridade inquestionável. Nessa direção, frei João fornece o que seriam motivos para validar o juízo externo acerca do atraso português, também bastante frisado por Voltaire.

Impressionado com as riquezas parte anunciadas, parte verificadas do rio Tocantins, pelo qual seguia trajeto na sua segunda visita aos sertões, o frei deixa explícito que Carvalho e Melo fizera pouco das possibilidades de ganhos econômicos que o rio propiciava e para as quais alertava. Nas suas palavras:

*Certificam-nos serem grandes as riquezas do Tocantins; [...] Seria sim muito util para evitar o circulo enorme, que fazem os Mineiros vindo a Maranhão e Pará, gastando quasi um anno, facilitar a viagem de Tocantins em dous mezes: porém o ministerio presente, aliás illustrado, e que bem a fundo penetra os interesses e situação, nos respondeu que em tempo opportuno se faria. O certo é que a cidade de Belém, ainda que populosa hoje, deve crescer em forças, e nos lembrarmo-nos que o Estado confina com os de El-Rei Catholico, com Cayena de França, com Surinam de Hollanda, e até vizinho de Martinica (hoje de Inglaterra).<sup>87</sup>*

Note-se como a proximidade dos estrangeiros compõe a chave argumentativa de Queirós quando demonstra sua preocupação em facilitar a extração de recursos minerais a partir da abertura de caminhos menos extensos. Carvalho e Melo não

---

<sup>87</sup> Bispo João de São José Queirós. “Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará...”, Op. Cit., p 51.

demonstrou interesse nessas sugestões, talvez por estar preocupado com a introdução e aperfeiçoamento de outra atividade econômica para a região: a agricultura. Além disso, na mesma carta em que Queirós sugere a melhor utilização do Tocantins, aborda também questões polêmicas que vão de encontro aos propósitos de Carvalho e Melo para a colônia, contrariando-o e fazendo com que a preocupação com o Tocantins se tornasse secundária.<sup>88</sup>

Foi traço comum, ao longo da segunda metade do século XVIII, ressaltar a miséria em que se encontravam as populações da Amazônia Portuguesa, e mesmo de outras partes da Colônia.<sup>89</sup> O próprio Mendonça Furtado abismou-se com o estado lastimável em que encontrara o Vale Amazônico:

*Eu Senhor Excelentíssimo não o considero só morto, mas meio sepultado, e a bom trabalhar tudo quanto se pode fazer por ora, é não deitar mais terra na sepultura e ir depois, pouco a pouco tirando a que nela se acha, e descoberto que seja o cadáver, pedimos então a Deus que nos ajude com a sua Onipotência, para fazermos o milagre de o ressuscitar.*<sup>90</sup>

Os maus costumes eram reforçados no sentido de contribuir com vigor para a fúnebre situação. No entanto, a fala de Queirós parte de um outro momento, no qual a política pombalina já vinha agindo em função de erradicar as misérias locais. Mais de uma década de administração ilustrada já havia se passado e Queirós apresenta as mesmas queixas de Mendonça Furtado. Carvalho e Melo e Mendonça Furtado já haviam tomado medidas na tentativa de reverter esse quadro de miséria.

---

<sup>88</sup> Faremos a análise da carta de Queirós ao ministro no último capítulo.

<sup>89</sup> Dalila Zanon narra muitos casos em que, na primeira metade do século XVIII, os governadores e bispos de São Paulo reclamam do estado de miséria em que encontraram as populações e dos maus exemplos dados pelos regulares, que concorriam para tal situação. Cf. Dalila Zanon. Op. Cit., 1999.

<sup>90</sup> A expressão “ressuscitar” revela bem a característica de reformador da qual o governo pombalino se imbuíra. Francisco Xavier de Mendonça Furtado [Ofício a Diogo de Mendonça Corte Real, em 21/11/1752] – MCM – IHGB, v. 1, p. 314-315. Citado por Mauro Cezar Coelho. *Do sertão para o mar: Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese de doutoramento apresentada na USP, São Paulo, 2005, p. 111.

Mais que os entraves oferecidos pelas populações locais para a civilização, a própria administração é posta em xeque nesse sentido. Queirós foi enfático nas suas críticas administração portuguesa:

*Tenham paciencia os políticos. E a lisonja que padeça. Hei de dizer-lo: porque gasta mais do que tem no superfluo, por isso falta para o necessario. Se o snr. Rei D. João V [...] não gastasse... podia o seu filho, o snr. D. José, ter com que comprasse negros captivos em justa guerra, com as condições mais benignas da escravidão, e receber por este modo innocente usura dos seus crescidos dízimos, [...] visto herdar el-rei nosso senhor muito menos do que podia, deviam os seus confesores dar-lhe doutrina de sólida moral [...] Haja concerto de música; mas quem não póde ter orchestra de 48 instrumentos, tenha-o de 16. [...] Portugal não está em termo de pompear como os outros reinos, mórmente depois do terramoto. [...]*<sup>91</sup>

D. José I aparece sob certa ingenuidade, estando sua dispendiosidade atrelada à má orientação que recebia dos confesores. E o predicado de governo ilustrado é questionado justamente pela pompa de que faz uso, sem condições substantivas. Os beneditinos portugueses, destinatários dos relatos de viagem, devem ter-se esforçado por esconder tais críticas, senão, a aversão de Sebastião José, conquistada pelo bispo deve muito a essa passagem. “Se o governo de Portugal a viu, malquisto decerto se fez na vontade dos ministros o bispo do Pará, cujo pendor á critica nem diante do conde de Oeiras se corrigia.”<sup>92</sup>

Entretanto, mesmo que Sebastião José não a tivesse lido, é muito natural que, gozando, possivelmente, de certa intimidade, Queirós tenha deixado transparecer essas e outras críticas nas correspondências que travou com o ministro. Supomos

---

<sup>91</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará...p. 183-185.

<sup>92</sup> Escreveu Camillo Castello-Branco em “Prefácio à visita”. In.: Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará ... Op. Cit., p. 167.



assim que frei João pouco sabia, ou pretendia, dissimular suas opiniões, mas estas não podem ser tomadas como motivos suficientemente válidos para que reunisse uma quantidade de intrigas, em torno de si, às quais foi atribuída a suspensão de suas funções depois de cair no desagrado do ministro.

Ainda que as críticas de Queirós tenham sido incisivas, os motivos que levaram à sua expulsão parecem ir além da sua aptidão por criticar. Suas ações destoaram do papel para o qual foi nomeado e a movimentação do contexto colonial pode ter sido fator determinante para a sua retirada. As queixas revelam, além do descontentamento do bispo, razões para uma atuação condenada.

A respeito da Companhia Geral de Comércio e suas implicações econômicas, Queirós também não fez questão de economizar comentários depreciativos, lamentando-se e reclamando do monopólio que a Companhia exercia e das conseqüências desastrosas que isso gerava. Já na Amazônia Portuguesa, ainda nas suas primeiras visitas pastorais pelas vilas e paróquias do bispado, Queirós denunciava: “[...] *se acham arruinados sessenta e tantos sitios ou roças por falta de quem possa trabalhar, e não haver dinheiro para comprar pretos nem a companhia do Pará os querer hoje fiar.*”<sup>93</sup> A crítica não é isolada; são muitas as passagens onde a Companhia paira como impassível, diante das necessidades dos colonos por mão-de-obra.

Com o objetivo de colocar em marcha uma política de redução da influência inglesa sobre Portugal, ainda que sutilmente na forma de um “nacionalismo econômico”, como nos informa Boxer, Sebastião José criou a Companhia Geral de Comércio, vista como uma solução ao desgaste econômico de Portugal, bem como expectativa de controle sobre o comércio.<sup>94</sup>

Ainda sobre as fissuras da política econômica entabulada por Sebastião José, tendo por ponto de partida a Companhia Geral de Comércio, Queirós dedica longas reflexões, reclamando da exclusividade da companhia na comercialização dos produtos da Colônia e dos prejuízos que essa política tem causado:

*O Rei Fidelissimo tem privilegiado a companhia concedendo-lhe unicamente o negociar para o Estado, [...] porém a um favor*

---

<sup>93</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará..., Op. Cit., p. 201.

<sup>94</sup> Charles Boxer, Op. Cit., 2002, p. 194-195.

*tão crescido, e para o qual terá o príncipe justas razões, corresponde mal a companhia separando-se das suas rectíssimas intenções; pois mandando a mesa fazendas, cujos preços se não ignoram, carregadas, carregadas mais que pelo supremo para as conquistas da distribuição, e acrescentando-lhe 45 por cento aos compradores pelo risco, vem aquelles á casa de feitoria para fornecerem as suas, e também as lojas e tendas, e ganharem alguma cousa, comprar (o que será depois de vender?) por preços exorbitantes, correndo ao mesmo tempo o juro que deverão pagar. Como o ministerio sabe estas desordens, e consta que em tom bem forte as estranhou aos sócios, servindo-se do termo mais significativo para definir usuras, ainda que até agora não vimos mudança, o tempo a mostrará: protestando uma e muitas vezes que a companhia será utilissima se se reduzir a termos de equidade e da justiça comutativa. [...] As companhias são utilissimas, mas devem ter principios certos e dignos de imitar.*<sup>95</sup>

São três páginas de relato dedicadas a criticar os abusos da Companhia Geral de Comércio e a dificuldade que o ministério tinha para tolhê-los. O bispo comenta ainda que requereu 60 arratéis de chá para ele e seus companheiros e também para distribuir a outros da vila que solicitaram. A Companhia entendeu que a quantidade era exorbitante para um bispo e enviou apenas 25 arratéis, dos quais Queirós argumenta que só ele e os seus em uso cotidiano consumiram 12. A defesa do bispo, neste caso, deixa a entender que havia intenção de comercializar o excedente: “[...] porque os nossos lucros são os de Jesus Cristo, e para estes, entendemos unicamente o dito do Senhor: *Negociai enquanto eu venho.*”<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Bispo João de São José Queirós. “Viagem e visita do sertão...”, Op. Cit., p. 73-75.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 74.

Patrícia Sampaio investigou a conjuntura em que a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi instaurada, em 1755.<sup>97</sup> Segundo a autora, Francisco Xavier de Mendonça Furtado sublinhou a debilidade da praça comercial do Pará. Na avaliação do Governador, a ação dos missionários constituía-se como o maior entrave ao desenvolvimento comercial, uma vez que controlavam o trabalho dos índios, alijando os colonos do acesso a essa mão-de-obra e impedindo, assim, o desenvolvimento mercantil. A fundação da Companhia se deu com o intuito de reverter essa situação.<sup>98</sup>

Com o objetivo de “estabelecer com regularidade as ligações das praças de Belém e S. Luís com a Metrópole através de um sistema de frotas e, também, abastecer o mercado local com escravos de Angola, Benguela e Guiné, incluindo o Mato-Grosso”,<sup>99</sup> o empreendimento pombalino concedia privilégios aos acionistas (incluindo comerciantes lisboetas) que excediam em muito os propostos por Furtado. Em pouco tempo, a Companhia desfrutava da exclusividade do comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão, fixando lucros que chegavam a 50% sobre determinados produtos. Não foram poucas as divergências provocadas pelo monopólio da Companhia que, de fato acabou com a hegemonia das ordens religiosas sobre o comércio, principalmente dos jesuítas.<sup>100</sup> Ao que tudo indica, o campo era fértil para que as queixas de Queirós se multiplicassem.

Além de arrolar reclamações acerca da ação perniciosa da Companhia de Comércio, o bispo e seu escrivão Bernardo Ferreira, provavelmente por necessidade,

*Imediatamente se entraram a vender nas logeas de Leandro Caetano, e de Felipe dos Santos pessos de pano de linho, toalhas, guardanapos, donde comprei dous jogos para meu uzo: da mesma forma se venderam barris de vinho, frasqueiras de Aguardente, folhas de chá e varias outras cousas; o que logo succedeu antes da partida da Frota em que veio o mesmo*

---

<sup>97</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio. *Espelhos Partidos - Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001, p. 165-175.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 170-173.

*Prelado, maculando o seu santo, e Pastoral ministério com negociações mercantis para se enriquecer, vendendo a fazenda por maior preço comprando-se por menos neste Reyno em que conciste a formal torpeza dos interesses mercantis prohibidos a todos os Ecleziásticos.*<sup>101</sup>

Parece-nos frutífera a compreensão de que os desacertos com a Companhia de Comércio forneçam pistas mais concretas para o insucesso da atuação do bispo. Levando-se em consideração que suas críticas à administração pombalina como um todo não diferem de críticas feitas anteriormente por outros proeminentes, como o próprio Miguel de Bulhões, seu antecessor.

É mais provável que o efetivo desrespeito à ordem comercial vigente tenha assumido um peso considerável no seu julgamento. Assim, como chamou Patrícia Sampaio, os “negócios de Jesus Cristo” não apenas sofreram interferência da mesa administradora da Companhia, como concorreram para o fim da estadia do bispo no Pará. Deixaremos o desfecho dessa história para o derradeiro capítulo.

### Intrigas eclesiásticas

*[...] não somos impecaveis os religiosos.*<sup>102</sup>

Diante de tudo o que se pode inferir dos relatos de Queirós em relação aos membros da Igreja, esta frase seria um perfeito eufemismo do quadro por ele desenhado, não fosse conclusiva de uma análise bastante ponderada sobre a importância da Igreja para as populações, apesar dos deslizes de seus membros. Antes de chegarmos nesse ponto, vejamos como esse quadro de deslizes foi montado pelo frei, não obstante a sua empenhada argumentação sobre a eficácia da Igreja.

Podemos tomar, por exemplo, o relato de uma armadilha, elaborada por um cardeal (chamado Souza) e um padre, para conseguir terras de um cavalheiro de Vila

---

<sup>101</sup> Manuel Bernardo de Melo e Castro [Ofício a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 2/11/1762] – AHU, 53, 4863.

<sup>102</sup> Bispo João de São José Queirós. “Viagem e visita do sertão...”, Op. Cit. p. 65.

Franca de Xira. O padre, confessor do cardeal, dispôs-se a persuadir o cavalheiro dizendo-lhe que estava condenado à morte e ele conseguira impedir que a sentença fosse cumprida. Emocionado, o rapaz agradeceu enormemente, mas disse que não poderia retribuir o favor porque um condenado à morte não poderia fazer contrato nem testamento. Se o conluio não funcionou, muito claro ficou para nós, leitores, o nível das artimanhas que os clérigos poderiam ser capazes de executar para dar vazão às suas ambições.<sup>103</sup>

Já assinalamos a falta de integridade moral atribuída pelo bispo Queirós a alguns membros da Igreja Católica. Nem mesmo os beneditinos estiveram a salvo das intrigas. Frades, cardeais, monges e tantas categorias quantas possam compor a seara religiosa portuguesa protagonizaram fugas, assassinatos, especulações e intempéries dos mais variados tipos. Concentraremos, portanto, nossa atenção nas relações que se estabeleceram como verdadeiras disputas internas ao funcionamento da Igreja, que foram muito além das considerações de vulnerabilidade dos irmãos próximos.

A relação de João de São José com os jesuítas, expressa nos relatos, não traz grandes surpresas; ele era solidário ao ódio de Sebastião José pelo mesmo motivo que outras ordens ou os seculares o eram; os inicianos foram hegemônicos na conquista religiosa ultramarina, além de estarem à frente das instituições educacionais em Portugal. A disputa de poder e influência era patente nesse período e Queirós escreve boas páginas dos seus relatos envolvido pelas contendas.

Exemplos de críticas aos seus colegas religiosos estão presentes, em boa medida, no que diz respeito aos jesuítas. “[...] *Não sei que tenho com estes jesuítas!...Queira Deus me engane e me livre de suas intrigas...*”, escreveu pouco antes de apresentar poemas do padre Antônio Vieira e posteriormente de Malagrida. Chamou-os, a essa altura, apenas de poetas e apresentou alguns de seus escritos, tecendo-lhes elogios. A ironia permeia a narrativa do frei. No caso de Malagrida, contou: “[...] *costumava dizer que, se fosse secular, certamente se perdia pela ambição que conhecia em si. Isto me disse um dos jesuítas que ficaram no Pará. O que todos lhe admiravam era a notável promptidão em compor em verso.*”<sup>104</sup> Note-se a fluidez da

---

<sup>103</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará..., Op. Cit., p. 155.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 130.

comunicação ultramarina, que viabilizava o conhecimento daquilo que se passava nos diversos domínios portugueses.

Já na Amazônia, Queirós comenta sobre Malagrida: “[...] *louco fanatico, aliaz engenhoso e poeta, deslumbrou muita gente com a sua hipocrysia, [...]*”<sup>105</sup> Esse é o tom mais caro à obra de Queirós, o extravagante, impregnado de contradições, que pode ser verificado com mais propriedade nos seus diários de viagem produzidos na Amazônia.

Ao chegar à Amazônia Portuguesa, Queirós deparou-se com um contexto em que, recém encerrada, a longa supremacia dos jesuítas ainda fazia sentir suas marcas. O cenário era ambíguo e as vilas pareciam, aos poucos, se desvencilhar do projeto que os inicianos passaram cerca de cem anos pondo em marcha. A utilização da língua geral como principal meio de comunicação com os índios era mais um dos entraves de que os jesuítas foram acusados de impor à região. O ensino do nheengatu seria, portanto, mais um ponto negativo a ser considerado na administração jesuítica. Ao chegar à vila de Bragança, antiga Caeté, o bispo escreve:

*Tem crescido muito a villa com a expulsão do jesuítas, que impediam quanto podiam morarem brancos no Caité, evitando por particulares interesses a comunicação dos indios com os brancos, proibindo aos primeiros tratarem com estes e saberem a lingua portuguesa.*<sup>106</sup>

Outras passagens dos relatos de viagens lançam luz sobre a questão da língua, que figura entre os maiores problemas detectados durante a administração pombalina na Colônia. No próximo capítulo, centraremos maior atenção tanto nas diretrizes do Diretório quanto na importância e atuação dos índios nessa fase do contexto colonial. Por ora, resta-nos salientar que, em muitos momentos do relato, o bispo comenta o desconhecimento da língua portuguesa pelos índios.

---

<sup>105</sup> Ibidem. p. 199.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 193.

Mesmo que, na maioria dos casos, o bispo apresente muitos missionários como inescrupulosos, destacou exceções dentre eles. Ainda na vila de Bragança, Queirós observa:

*Chamavam-se missionarios n'este estado aquelles religiosos que nas fazendas serviam de procuradores dos seus conventos e contratadores mais destros; esta que foi a companhia se fez transcendente pelas outras ordens, de sorte que encontrei regulares chamados no Pará missionarios, escandalosissimos com mancebias e homicídios, usuras e tyrannias. Entretanto, appareceram-me alguns veneraveis de todas as religiões que fundaram no Pará e que muito dignamente occuparam as chronicas das ordens que professaram.*<sup>107</sup>

Durante a segunda viagem, comentou: [...] *Estão estas missões despovoadas de regulares, e entregues aos ordinários, que serão muito ingratos se negarem os grandes serviços que os regulares fizeram á igreja paraense*<sup>108</sup>. Esta passagem é seguida por um contraponto, quando Queirós relata terem os regulares se oposto ou mesmo impedido muitas visitas dos seus antecessores e faz uma discussão sobre a utilidade da religião para o povo, a despeito dos erros que os religiosos cometem por estarem expostos à fragilidade humana. Assim, se os carmelitas foram expulsos das Índias de Espanha, [...] *sem que isto derroque nas glorias e formosura do Carmelo, visto que não somos impecaveis os religiosos.*<sup>109</sup>

Seja como for, o que prevalece na descrição de Queirós sobre a face da Amazônia esculpida pelos regulares é uma profunda crítica aos maus exemplos que deram e maus costumes que implementaram. Do momento da expulsão dos regulares, o bispo nos conta episódios que confirmam extrema relutância em deixar suas propriedades. Ao chegar à vila de Porto de Moz, soube que o

---

<sup>107</sup> Idem

<sup>108</sup> Bispo João de São José Queirós. "Viagem e visita do sertão...", p. 64.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 65.

[...] *vigario (antecessor do presente), religioso de Santo Antônio, que podendo ganhar horror ao sitio, sentiu tanto ser substituído por um clérigo na remoção das igrejas, que em vez de sacudir apostolicamente o pó dos sapatos, destruiu as laranjeiras da China que plantára, mandando lança-las ao rio, e furou o tecto da casa para que chovesse, sem atinar com a sua pena, nem saber o que fazia nesta ação de vingança e de indecência.*<sup>110</sup>

Mais comuns foram os casos em que carregaram tudo o que puderam, embora fosse pouco, comparado ao que antes desfrutavam. Até pela hegemonia com que conduziram as questões religiosas na Colônia, o alvo das críticas foram de fato os jesuítas, “[...] *que tiveram muitos e os melhores sítios n’este Estado: porém largaram tudo por justos juízos de Deus e também dos homens*”, porque, nas palavras do príncipe, “[...] *‘É tempo de tirar da mão a estes meninos a faca com que cortam’.*”<sup>111</sup>

Os jesuítas não eram os únicos missionários, contudo estiveram à frente da maioria dos aldeamentos por quase todo o período colonial. No final da primeira metade do século XVIII, administravam 19 dos 62 aldeamentos, distribuídos também entre franciscanos de Santo Antônio, franciscanos da Piedade, os da Conceição da Beira, frades mercedários e carmelitas. Além das missões, os inacianos possuíam fazendas e outras posses que lhes eram deixadas por herança. Tomavam ainda terras para o seu uso, exploradas pela mão-de-obra indígena.<sup>112</sup> Os bens dos jesuítas foram inventariados após sua expulsão e somavam 25 fazendas de gado, 3 engenhos, e 1 olaria. Os latifúndios, mais os escravos (índios e negros) que neles trabalhavam, tornavam as missões riquíssimas, se comparadas ao restante de posses da população. Sua organização autônoma e auto-suficiente estabeleceu competição econômica entre elas mesmas. Dessa forma, a conquista espiritual traduzia-se também na conquista dos braços indígenas (que desconfiavam dos colonos), por meio da persuasão e aliciamento.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 69-70.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 78-79.

<sup>112</sup> Renata Malcher de Araújo. *As cidades da Amazônia ao século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão*. 2ª ed. Porto: FAUP, 1998, p. 98.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 99.



Queirós mandou tirar uma devassa a 25 de janeiro de 1762, na Freguesia da Vila de Veiros, com a finalidade de conferir se os bens da igreja por eles anteriormente administrada estavam intactos. Para se chegar a um veredicto, os moradores da Vila e dos arredores foram inquiridos. Uma lista dos objetos encontrados pelo bispo na igreja foi lida aos moradores, os quais deveriam confirmar se nada faltava daquilo que lembravam haver no tempo dos jesuítas. Das trinta testemunhas, apenas uma, Manuel dos Santos – morador da vila – disse sentir falta de um *“sino pequeno, como de portaria e nada mais”*.<sup>114</sup> A devassa representa o clima de desconfiança sob o qual os jesuítas deixaram a Amazônia, bem como a preocupação com o destino das riquezas por eles administradas até então.

No conjunto das passagens, fica claro que o bispo depõe em favor da necessidade do braço religioso na condução dos costumes na Colônia e a condenada atuação das ordens o levou a defender que esse braço deveria ser secular. Ainda assim, mesmo padres não escaparam à crítica de Queirós. Enquanto uns receberam elogio por sua atuação na Colônia, outros foram severamente condenados. É o caso *“[...] d’um padre Varella, de quem o bispo deixou esta memoria: ‘Ladrão constantes de currais no Maranhão, lobo cerval que me assaltou as ovelhas, trazendo à garupa uma prostituta com quem vive.’”*<sup>115</sup>

Ao padre Gabriel da Silva escreveu:

*“Por uma carta se me diz que vm. desattendera a um oficial de justiça, e lhe chegara as mãos aos peitos; e, como não consta que vm. tenha este privilégio, e já outra vez poz mãos na cara d’um pobre militar, entro na consideração de que será verdade o que me dizem, isto é, que vm. tem o fogo do purgatório na garganta e um areal da Líbia no estômago, capaz de aborver em si um Jordão de cachaça, vicio tão feio n’um sacerdote que o faz indigno da presença de Deus e dos homens...”*<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> AHU, Pará Caixa 52, Doc. 4745. AUTO da devassa (2ª via) que mandou tirar o Bispo do Pará, D. fr. João de São José Queirós, ao padre fr. José de Lemos Coelho, vigário inquiridor da freguesia da vila de Veiros, em 25/01/1762.

<sup>115</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará..., Op. Cit., p. 23.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 15-16.

As críticas compõem um quadro revelador da personalidade ácida do bispo, que não relutou em anunciar o que pensava de quem quer que fosse. Outro alvo de Queirós foram os diretores, categoria considerada ponta de lança para a aplicação do Diretório dos Índios. Destes, poucos seriam dignos de sua função de liderança, porque, *“Ha em todas as vilas desta capitania um militar ou homem secular a que chamam director; e, poucos exceptuados, são homens sem religião, que tratam os eclesiasticos como os mouros d’Argel, com insolencias incriveis.”*<sup>117</sup>

Da importância dos diretores segundo a nova lei e dos limites dados aos eclesiásticos, veremos a seguir.

---

<sup>117</sup> Ibidem, p. 23.

## *SEGUNDO CAPÍTULO*

### *A Amazônia Portuguesa*

**L'allegoria corrisponde al bisogno dell'Europa di pensare l'América attraverso i propri schemi, di rendere concettualmente definibile quella che era e resta la differenza, forse l'irriducibilità americana, cioè il suo aver sempre da dire all'Europa – dal primo sbarco di Colombo a oggi – qualcosa che l'Europa non sa.**

Italo Calvino, *Collezione di sabbia*

### *PARTÉ I: O contexto colonial*

#### Um bispo, uma lei e pouca fé

Ao tempo da expulsão dos jesuítas, Sebastião José de Carvalho e Melo já havia colocado em marcha seus planos de laicizar o controle sobre a mão-de-obra indígena com a instauração do Diretório dos Índios.

Acusados de enriquecimento ilícito e possuidores de grandes propriedades, os padres da Companhia de Jesus mantinham o controle sobre a mão-de-obra indígena, a despeito das solicitações e necessidades dos outros colonos. Acusações semelhantes, entre outras, recaíram também sobre nosso personagem, vinculando seu destino a um final inesperado para o papel que lhe fora confiado. Nesse sentido, a trajetória do bispo pode auxiliar-nos na interpretação desses primeiros anos em que a Amazônia viu-se privada da ação jesuítica ao mesmo tempo em que assistiu a instalação do projeto iluminista idealizado por Carvalho e Melo.

A conformação desse novo meio exigia a apreensão de novos códigos para a sobrevivência, que se misturavam aos antigos costumes. A participação da Igreja na civilização dos índios ainda era de fundamental importância, mas a diferença consistia

na escolha dos religiosos que assumiriam a responsabilidade sobre a catequização: os seculares. A relação com os índios também se alterou. Estes ganharam *status* de vassallos do rei e já não podiam ser tratados como escravos. Mas a necessidade da mão-de-obra indígena ainda dava o tom das contendas e a obediência à lei nem sempre se deu de forma irrestrita, isso para dizer o mínimo.

Voltamos a duas das perguntas iniciais: De que forma Queirós se encaixou nesse contexto? Como ficou a relação da Igreja com os índios

### Os “soldados de Cristo” na Amazônia colonial

[...] Pelo que particularmente respeita ao Grão-Pará, a história desta parte da terra brazilica de modo nenhum se póde escrever sem a dos jesuitas. A luta entre elles e a população leiga é o facto central, em torno de que todos os mais gravitam.<sup>118</sup>

A Europa do século XVI assistiu a um momento de rupturas e transformações no cristianismo, representadas em boa medida pelo protestantismo e pelo Concílio de Trento. Muitos religiosos decidiram romper com o pontificado romano. Mas, diferentemente dos protestantes, que optaram pela ruptura, alguns preferiram reformar o catolicismo. Fundada pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540, a Companhia de Jesus é filha do contexto reformista. A emergência dos jesuítas se dava simultaneamente a uma maior importância atribuída aos bispos nesse momento, o que culminou em disputas por poder e autoridade.

A Companhia de Jesus seguia normas previamente estabelecidas, além de ter estabelecido suas próprias. Acima de tudo, havia o preceito de obediência à Igreja. “Enquanto os protestantes se repartiam em grupos, que reciprocamente se anatematizavam, ao lado do pontífice romano formava-se a milícia religiosa, que por

---

<sup>118</sup> João Lúcio de Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*. fac. simili [1901] Série Lendo o Pará, n. 20, Belém: SECULT, 1999, p. 13.

duzentos anos havia de dominar em quase todo o mundo civilizado, e encher com seus feitos as páginas da história.”<sup>119</sup>

O cavaleiro Iñigo de Oñez y Loyola feriu-se ao defender Castela contra os franceses em Pamplona, a 1521. Recuperando-se, não teve muitas opções de leitura além de dois livros religiosos que lhe foram dados: a *Vita Chisti* de Ludolfo da Saxônia e uma versão castelhana do *Flos Sanctorum*, escrito por Jacobus de Voragine sobre a vida dos santos. A partir dessa experiência, Loyola decidiu seguir os passos de São Domingos e São Francisco. Em peregrinação a Jerusalém escreveu seus *Exercícios Espirituais*<sup>120</sup> e os ensinava a seus fiéis. Em Jerusalém, chegou à conclusão de que a salvação requeria mais que exercícios para a alma, acreditou na conversão como fator fundamental dentro da fé cristã. Em Paris, onde permaneceu de 1528 a 1535, continuou seus estudos teológicos e conheceu um núcleo de pessoas que o ajudou a fundar, mais tarde, a Companhia de Jesus. Sua Fórmula do Instituto (documento fundador da Instituição) foi levada ao papa e aprovada.

Conta José Eisenberg que a ordem foi instituída para “o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé”<sup>121</sup>. Há também certo grau de autonomia da empresa jesuítica, que passa pelo seu caráter internacional, a partir do qual seus membros não deveriam estar sujeitos ou prestar contas a nenhuma autoridade que não ao próprio pontífice. Em tempo, é preciso ressaltar que a obediência ao papa se dava segundo o método do raciocínio prático, de acordo com o qual dois conceitos básicos vigoravam: adaptação de normas e tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. Uma nova interpretação do cristianismo surgiu com os jesuítas, definida por Inácio de Loyola como *noster modus procedendi*, ou “o nosso modo de proceder”, o qual alia os preceitos de caridade, obediência, pobreza

---

<sup>119</sup> João Lúcio de Azevedo, Op. Cit., 1999, p. 11.

<sup>120</sup> [...] Os “exercícios espirituais” compunham-se de uma série de diretrizes, assinaladas por Inácio de Loyola, que estabeleciam as disciplinas espirituais que os membros da ordem deveriam seguir. Destacam desde comportamentos que implicavam em manter o silêncio durante vários dias, até a repetição de orações pré-determinadas. Tudo isto visando cultivar um comportamento disciplinar e adequado a todos os membros desta ordem religiosa. [...]. Cf., Almir Diniz de Carvalho Junior. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas, SP: (S.N.), 2005. p. 87, nota 97.

<sup>121</sup> Bula papal promulgada por Paulo III, em 1540. In.: LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. p. 21. Apud: José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

e liberdade do monasticismo (já presentes em organizações religiosas precedentes) à santificação pessoal pela atividade apostólica de conversão.

Indiscutível foi a influência predominante que a Companhia de Jesus exerceu no processo de conversão dos gentios. A Companhia se fazia respeitada por manter uma eficiente homogeneidade ideológica entre seus membros, orientados a redigirem extensas narrativas sobre a conversão. Os jesuítas eram considerados verdadeiros “soldados de Cristo” e não teriam se inibido em deslocar-se para terras longínquas com objetivo prioritário de evangelizar.

Com esse histórico de atuação, nem mesmo a decadência do modelo jesuítico evangelizador (notabilizada com a expulsão de seus padres por Carvalho e Melo) diminui a sua importância e influência culturais no âmbito da Amazônia colonial. Bem frisou Serafim Leite: “No Brasil, nenhuma instituição foi tão popular como a Companhia de Jesus.”<sup>122</sup>

Os padres jesuítas praticamente detinham o domínio absoluto dos índios, e o Regimento das Missões (1686) lhes conferia administração temporal e espiritual sobre os índios. O Regimento era constantemente contestado pelos colonos, que alegavam escassez de mão-de-obra indígena. Lembra João Lúcio de Azevedo que colonos e governadores lutaram contra o poder dos jesuítas ao longo dos séculos XVII e XVIII, afinal, faltavam braços para tantas atividades necessárias à sobrevivência daqueles que, via de regra, manipulavam com vantagem as relações coloniais. “Para todos a existência era difícil, e raros logravam realizar suas ambições de conforto e riqueza. Luxo não havia de espécie alguma, e os objectos mais mezinhos e de uso indispensável faltavam constantemente.”<sup>123</sup>

As relações entre o bispado e as missões eram também bastante complicadas. Frei Bartolomeu do Pilar (1º bispo do Pará) e seu sucessor, Frei Guilherme de São José, protagonizaram muitos conflitos com os missionários. Inquéritos foram abertos contra estes na primeira metade do século XVIII no sentido de averiguar denúncias sobre a resistência em ensinar a língua portuguesa aos índios e a coibição das visitas paroquiais dos bispos, entre outras acusações. Absolvidos os missionários, as tensões,

---

<sup>122</sup> Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1943, vol. I, p. 16.

<sup>123</sup> J.L. de Azevedo, Op. Cit., 1999, p. 132.

do contrário, não cessaram, até que Mendonça Furtado, auxiliado pelo terceiro bispo do Pará, Frei Miguel de Bulhões, assumisse o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

A rivalidade entre o clero regular e o secular, paralela às disputas de ambos os cleros com os colonos, era latente. A administração real atuava nesse campo de forças tentando equilibrar os interesses, mas nem sempre foi possível uma conciliação que satisfizesse a todos e alguns personagens tiveram que ser retirados estrategicamente de cena na tentativa de estabelecer uma ordem. Sem dúvida, um dos marcos da política pombalina foi a expulsão definitiva dos jesuítas da Amazônia e de todos os domínios portugueses. “[...] A Companhia de Jesus ia expiar suas faltas, e as do governo que, de certa maneira, era obra sua, pela influencia que nelle sempre tivera.”

124

Contendas entre jesuítas e as diversas categorias que compunham a sociedade colonial perpassaram todo o período da estadia jesuítica nas possessões portuguesas e os motivos para a sua expulsão apresentam elementos que não podem ser debitados estritamente na conta dos inicianos. Uma nova conjuntura político-econômica acenava para a dita ineficácia do modelo jesuítico de controle das almas e teve início meses antes de D. José subir ao trono português, com a assinatura do Tratado de Madri.

Quando D. José assumiu o poder, herdou todas as disputas por territórios e necessidade de demarcação que impunham o Tratado de Madri. Se a princípio, a relação de Mendonça Furtado com os jesuítas não era das piores, como afirma Renata Malcher, sua experiência mudaria tal percepção. Além de todos os bens que possuíam e do domínio sobre a mão-de-obra, o fato de os jesuítas participarem de uma ordem internacional era mais um complicador, dado o trauma com as guerras guaraníticas incentivadas pelos jesuítas espanhóis no caso dos Sete Povos das Missões<sup>125</sup>. Os ideais reformistas que acompanharam Mendonça Furtado e as instruções que recebera para exercer sua função, também se amoldaram à sua experiência na Colônia.

Após a expulsão dos jesuítas,

---

<sup>124</sup> J.L. de Azevedo, Op. Cit., 1999, p. 152 -153.

<sup>125</sup> Renata Malcher de Araújo. Op. Cit., 1998, p. 104-105.





O mapa mostra as vilas pombalinas que receberam nomes portugueses, um dos símbolos do projeto civilizador entabulado por Carvalho e Melo para Amazônia Portuguesa e melhor definido no Diretório dos Índios.

Nascido em 13 de maio de 1699, Sebastião José de Carvalho e Melo, também chamado conde de Oeiras e mais conhecido como marquês de Pombal (título que recebeu em 1770), foi nomeado Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra em 1750, assim que D. José I assumiu o trono português. Imediatamente, Carvalho e Melo procurou reformar política e administrativamente o enfraquecido Império Português. Dentre suas preocupações administrativas, centrou atenção especial na Amazônia Portuguesa, a qual sofrera mudanças profundas com a implantação do *Diretorio que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario*<sup>127</sup>.

Para Ângela Domingues, o programa de civilização do Estado Português na Amazônia materializou-se no Diretório<sup>128</sup>. Segundo a autora, a concretização desse programa dependeu de várias medidas institucionais que confluíam para a “produção de um espaço ocidentalizado”. Tais medidas ancoraram-se num tripé constituído pelas políticas de casamentos mistos, ensino da língua portuguesa e desenvolvimento econômico; todas visando modificar as práticas culturais da Colônia, que deveria “identificar-se com o território português reinol”. O Alvará Real instituía o Diretório para o Brasil, conferiu legitimidade a uma filosofia de colonização expressa desde princípios dos anos 50 e “(...) foi a expressão jurídica de uma série de medidas que transformaram a face da Amazônia”<sup>129</sup>.

O Diretório de 3 de maio de 1757, elaborado por Mendonça Furtado, baseado no Regimento de 6 de janeiro de 1756 e destinado à vila de Borba-a-Nova (Rio Madeira), foi extensivo ao Estado do Brasil pelo Alvará de 18 de agosto de 1758<sup>130</sup>. Ao longo de seus 95 parágrafos, mantém muitas determinações de leis e alvarás anteriores, inclusive do Regimento das Missões (1686) e acrescenta a atuação

---

<sup>127</sup> Cf. *Boletim de Pesquisas CEDEAM*, v. 3, n.º 4, Manaus: jan-dez/1984. p. 85 a 125.

<sup>128</sup> Ângela Domingues. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. p. 65.

<sup>129</sup> *Ibidem*. p. 68.

<sup>130</sup> Perdígão Malheiro. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis/Brasília, Vozes/INL, 3a. ed., 1976, (Dimensões do Brasil, v. 3). Apud: Expedito Arnaud, Op. Cit., p. 80.

privilegiada, quase exclusiva, de Diretores sobre a administração da mão-de-obra indígena.

Segundo Patrícia Sampaio, o Diretório dos Índios representou aos portugueses a

“busca por separação da barbárie – catequese, trabalho, a convivência com o mundo colonial, adoção da língua portuguesa, os casamentos mistos; são algumas das alternativas apontadas pela legislação e pelos administradores coloniais. Claro que a força das armas não está descartada. Nesta ‘pedagogia’ colonial, o temor e a coação também são instrumentos eficientes na condução para o caminho da civilização.”<sup>131</sup>

O foco da autora está em demonstrar o protagonismo indígena no mundo colonial, utilizando o tempo da aplicação do Diretório como uma amostra desta atuação. Mas a maior parte dos trabalhos que foram feitos acerca do Diretório dos Índios, mesmo adotando posturas inéditas, analisam-no como uma política metropolitana e incursionam nessa legislação levando em conta sua aplicação, sem, no entanto, dar o devido destaque ao peso que a dinâmica social do mundo colonial exerceu no processo de sua elaboração.

Uma leitura mais recente, que leva em consideração o processo histórico que culminou no Diretório é a de Mauro Cezar Coelho<sup>132</sup>. O autor faz uma inversão das interpretações feitas até então acerca do tema, procurando demonstrar que o Diretório dos Índios é uma lei de caráter colonial, ao contrário do que se compreendia até então. Coelho atribuiu à dinâmica da Colônia o fornecimento das bases para a elaboração do Diretório. A perspectiva da elaboração da lei partira, assim, da Colônia para a Metrópole, a qual procurou solucionar problemas recorrentes, revendo suas pretensões iniciais, postas no início da década de 1750. Ao tempo da publicação do Diretório, em 1757, muitos anos de percalços e disputas entre colonos e regulares pela

---

<sup>131</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio. Op. Cit., 2001, p. 139.

<sup>132</sup> Mauro Cezar Coelho. Op. Cit., 2005.

mão-de-obra indígena haviam corrido, nos quais Mendonça Furtado buscara equilibrar forças e interesses. O Diretório é publicado no calor dessas disputas, levando em consideração cada um dos problemas detectados por Furtado.

Nesse contexto, o Diretório teria sido resultado de negociações, marcadas por disputas entre forças sociais que lhe eram anteriores. Colonos, missionários e administradores representam tais forças, que direcionavam seus vetores para um mesmo sentido: a mão-de-obra indígena. Dessa maneira, a administração de D. José I teve de rever suas projeções iniciais, pautadas num imaginário que se articulou à intrincada realidade da Colônia.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado assumiu o governo do Grão-Pará e Maranhão em 1751 norteado por *Instruções Régias*. Ao longo de 38 parágrafos, as *Instruções* visavam garantir o aumento das populações do Estado, a amizade e a paz com as populações indígenas e finalmente a liberdade das mesmas. O intuito era o de intervir com eficácia na exploração das riquezas do Vale amazônico. Já nesse momento, recomendava-se aos colonos que fossem incentivados ao trabalho e ao cultivo de suas terras. As instruções previam que os missionários deveriam continuar conduzindo a educação dos indígenas, mas com poderes limitados, além de preocupar-se com a garantia e proteção do território colonial, edificação de fortalezas, garantia do envio das tropas e da recomendação para que se resgatasse a disciplina militar e a autoridade do Estado<sup>133</sup>.

Colonos e missionários foram diretamente atingidos pelas Instruções, que visavam restringir o acesso direto à mão-de-obra indígena. Entendia-se que um dos motivos para a decadência da Colônia era a relação que se tinha com os ameríndios; estes sofreriam abusos constantes de colonos e religiosos. No entanto, Mendonça Furtado, já de início, alertou para a dependência dos colonos em relação à mão-de-obra indígena, visto que os escravos africanos eram demasiadamente caros. A situação foi delineada como calamitosa e Furtado utilizou a metáfora de que o Estado estava *sepultado*, precisando *ressuscitar*. Recuperar a economia, fortalecer a administração colonial e a autoridade da Metrópole eram imperativos do momento<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Mauro Cezar Coelho. Op. Cit., 2005, p. 108 - 109.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 110-111.

Segundo Furtado, os missionários já não catequizavam e além de não ensinar a língua portuguesa, não possibilitavam qualquer contato entre colonos e índios. O poder temporal que lhes fora conferido era nocivo, porque os afastava de uma relação de compromisso com a Coroa. O conflito com os missionários, que marcou a década de 1750, foi determinante para a elaboração de muitas das diretrizes que compuseram o Diretório<sup>135</sup>.

Muitas foram as desavenças com os missionários. Foram acusados de dificultar o trabalho das comissões demarcadoras, destratarem os oficiais, representantes de Sua Majestade, administrarem como bem queriam as aldeias, possuírem fazendas e riquezas à custa do Estado, tomarem para si a maior parte dos índios descidos, protagonizando os conflitos em torno da mão-de-obra indígena. Essas questões interpunham-se na aplicação das instruções régias, que conferiam importância ao trabalho missionário. Os interesses da Metrópole revelavam-se incompatíveis com os dos missionários<sup>136</sup>.

O esforço se dava no sentido de civilizar a Amazônia Portuguesa e para isso seriam essenciais a conservação do território, o investimento na agricultura e a civilização dos índios. O incentivo ao comércio seria também um objetivo do Diretório. Os índios deveriam se tornar mão-de-obra livre, enquanto o comércio de escravos africanos seria incentivado.

A liberdade dos índios era dimensionada no limite do que se esperava para a civilização do Estado. Eles não poderiam simplesmente não trabalhar, mas, ao contrário, compor o mundo colonial de forma a contribuir para a sua civilização. A Coroa precisava urgentemente efetivar suas possessões, dadas as diretrizes do Tratado de Madri. Assim sendo, era imprescindível que os índios abandonassem a condição de escravos para tornarem-se vassalos reais, ou seja, representantes do rei, assegurando a ocupação efetiva de territórios. A introdução de escravos africanos garantiria o sucesso no cultivo de gêneros para o comércio colonial, enquanto os índios, livres da posse dos missionários, auxiliariam no desenvolvimento do Estado como vassalos fiéis à Coroa. Nesse sentido, o fim do poder político e econômico dos missionários, a introdução de escravos africanos, o redimensionamento da economia agrícola e a

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 117-122.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 122-128.

ocupação efetiva do território passaram à ordem do dia na administração de Carvalho e Melo<sup>137</sup>.

Essa visão obrigaria colonos e religiosos a respeitar os índios enquanto súditos reais e a prática desse dever para com as ordens reais aparece em muitas passagens de Queirós, que parece esforçar-se por compreender que os índios não poderiam ser culpados pela maioria de suas falhas, uma vez que a vivência com missionários e colonos não lhes retificava os costumes, ao contrário, porquanto os exemplos que tinham eram dos piores. Os maus exemplos são recorrentemente enfatizados por Queirós, demonstrando sua anuência com as críticas feitas até então por Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões.

Afirma Mauro C. Coelho que D. Miguel de Bulhões teve um papel decisivo para a elaboração do Diretório, porque alertou para os conflitos imediatos que advinham da necessidade de mão-de-obra indígena na Colônia. Nesse ínterim, os jesuítas, que representavam expressivamente o poder dos missionários sobre a mão-de-obra indígena e apresentavam-se como uma ordem internacional, foram declarados inimigos do Estado e retirados de cena para que o Diretório pudesse vigorar<sup>138</sup>. Em contrapartida, os colonos poderiam valer-se do trabalho indígena, mas mediante o pagamento de salários, o que assegurava que essa mão-de-obra seria tomada por livre.

A civilização expressa no trabalho, no exemplo e no convencimento, deveria funcionar como instrumento diferenciado de inserção das populações indígenas no mundo colonial e, para tanto, a educação tornou-se a mais visada arma civilizadora. Tanto Bulhões quanto Mendonça Furtado sugeriram que os índios deveriam ser distribuídos entre os moradores, mas como trabalhadores livres, embora tutelados (por não serem considerados capazes de auto-governo)<sup>139</sup>. A experiência de Mendonça Furtado em Mariuá (onde passou dois anos) serviu para que sentisse a necessidade de um administrador leigo, ou diretor, a frente das populações indígenas, de forma a controlar sua liberdade. Tal previsão contrariava as leis de liberdades pretendidas pela Metrópole, mas acabou sendo acatada.

---

<sup>137</sup> Ibidem, p. 133-134.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 164-169.

Na tentativa de balancear os interesses metropolitanos e coloniais, Mendonça Furtado elaborou uma série de instruções que serviram de base para o documento redigido na corte, chamado *Diretorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario*. Ao longo de 95 parágrafos, o Diretório trata da incapacidade do índio em exercer o governo das povoações e da necessidade de um diretor; das estratégias de civilização dos índios e das responsabilidades do diretor; da introdução do trabalho como forma de civilização e melhoria das condições de vida; da introdução da cobrança de dízimos e do pagamento dos diretores; da necessidade de fomento às relações de comércio, sua regulamentação e estratégias de incentivo; do trabalho indígena, distribuição e controle; das povoações: organização, administração e povoamento; do convívio entre colonos e ameríndios; do controle do trabalho dos diretores.

Dessa forma, as diretrizes metropolitanas como o trabalho como atividade honrosa, a obrigatoriedade da língua portuguesa e o incentivo aos casamentos interétnicos aliaram-se às demandas coloniais: substituição dos missionários por seculares, introdução de administradores temporais, os índios como agentes tributáveis, a aliança com as chefias indígenas e a concessão de mão-de-obra indígena aos colonos pelo governador. Nessa direção, a legislação teria sido fabricada na Colônia, ou diante dos interesses coloniais, procurando satisfazer as projeções metropolitanas<sup>140</sup>.

Casamento, educação e trabalho se constituíram num tripé, como apontado por Ângela Domingues, sobre o qual se apoiou o Diretório, transformando significativamente o contexto social da Amazônia Portuguesa, ainda que muitas das determinações legais não tivessem sido cumpridas à risca.

No que concerne à aplicação do Diretório, efetivamente consolidou-se na Amazônia um conjunto de estabelecimentos portugueses, povoado por índios, negros, brancos e mestiços<sup>141</sup>. A nova política de ocupação do território, em função do Tratado de Madri, visou substituir as aldeias por vilas e lugares; sendo aquelas unidades de povoamento e estes, centros de arregimentação, organização e distribuição de mão-de-obra. Esses espaços deveriam refletir a imagem da Metrópole e a necessidade de

---

<sup>140</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 195.

aliança com os índios mostrou-se imprescindível para a implementação do projeto. Os casamentos, a precedência da língua portuguesa e o trabalho agrícola só seriam possíveis em povoações civis. Ao final do século XVIII existiam 90 povoações, 60 no Pará e a maioria delas furtadinas<sup>142</sup>.

A substituição das aldeias por vilas e a fundação de novas vilas foram acompanhadas por uma reforma nos costumes, que pode ser exemplificada pelos nomes portugueses dados às novas vilas. Isso demonstra uma compreensão da simbologia como agente de transformação e dominação cultural, o que aconteceu mais evidentemente com a obrigatoriedade da língua portuguesa que muitos artigos do Diretório trataram de prescrever.

Os descimentos, que antes de 1750 eram feitos por missionários ou particulares (em menor escala), eram a forma considerada mais acertada de trazer populações para o trabalho no mundo colonial. As Instruções régias recomendavam o recurso aos missionários, que deveriam presentear e aliar-se às chefias indígenas para que a empreitada ocorresse da forma mais amistosa e segura possível. Mendonça Furtado descartou os missionários, mas entendeu que o papel das chefias era fundamental para a ocupação do território e controle dos descidos. Principais, sargentos-mores, capitães e alferes seriam títulos dados às chefias pelo Diretório àqueles que concordassem em aliar-se aos portugueses. A promessa de proteção contra os inimigos e de alimentação garantida foi fator determinante de convencimento para populações que, em boa medida, decidiram existir nesse novo panorama.

O Diretório permitia aos índios enviar queixas e requerimentos aos tribunais, além de petições ou correspondências ao rei e ao governador. Mas, as autoridades metropolitanas tinham consciência que os índios não seriam poupados da exploração e a transgressão da lei foi quase inevitável. As autoridades responsáveis distribuíam a mão-de-obra como lhes convinha, provocando disputas. Foram muitas as denúncias contra os abusos de autoridade por parte dos diretores e vigários. Denúncias de irregularidades como concessão de índios sem autorização do governador, utilização indevida do trabalho indígena, apropriação da remuneração dos índios, estabelecimento de relações de comércio com os índios descidos, apropriação de bens

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 199 - 201.

e da produção das povoações, negligência na administração da povoação e uso de violência contra as populações indígenas são as irregularidades mais recorrentes do período, arroladas por Mauro C. Coelho, que assegura que o descumprimento da lei era sistêmico e endêmico.

Os índios, por sua vez, constituíram chefias, instituíram associações e subverteram as leis assim como os demais colonos<sup>143</sup>, o que concorre para demonstrar que a insubordinação à lei se dava na medida em que o cotidiano do mundo colonial possuía uma dinâmica interna difícil de modificar, determinante para o destino de pessoas e convenções.

O Diretório alterava as relações entre colonos, religiosos e índios. O papel das chefias indígenas seria essencial para a manutenção do território e essa compreensão por parte da Coroa fez com que o projeto metropolitano buscasse alterar, ainda que não de forma profunda, as relações de hierarquia na colônia. Naturalmente, os efeitos dessa política foram sentidos de forma diferenciada pelas diversas populações indígenas. Os relatos de Queirós são repletos de passagens que evidenciam isso. Cabia ao bispado, após a expulsão dos jesuítas, assumir a catequização dos índios, entendida como meio eficaz de civilizá-los. A responsabilidade, nesse aspecto, era maior que a dos bispos anteriores, que dividiam sua condição de pastores com a ação dos regulares. Mas a compreensão da experiência de Queirós nesse contexto passa, necessariamente pela comparação com as de outros como ele: os bispos do Pará.

### O bispado do Pará

A competição por privilégios e autoridade entre as diversas ordens religiosas e os bispos do Maranhão e do Pará se estendeu por todo o reinado de D. João V e parece ter-se intensificado no período da administração pombalina, já antes da expulsão dos jesuítas<sup>144</sup>. Como visto, a nova conjuntura de demarcação de fronteiras e afirmação do poder metropolitano português colocou na berlinda o poderio missionário, modificando a face religiosa da Amazônia Portuguesa.

---

<sup>143</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>144</sup> Carlos de Araújo Moreira Neto. "Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1782". In: Eduardo Hoonart (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 228.



Criado pela bula de 4 de março de 1719, por solicitação de D. João V ao papa Clemente XI, o Bispado do Pará separava-se do Maranhão, por ser considerada a diocese extensa demais. Antes disso, ambas as capitanias eram atendidas por um único bispo. D. Pedro II já havia solicitado tal separação à Santa Sé em 1684, ao que Dom Gregório dos Anjos, então bispo, recorreu, sentindo-se ameaçado na sua autoridade<sup>145</sup>. Os limites geográficos de cada uma das dioceses só foram determinados efetivamente em 1758, quando se estabeleceu o rio Gurupi como linha divisória.<sup>146</sup> A indefinição revela a falta de informações precisas das autoridades portuguesas acerca dos seus territórios nesse momento em que as demarcações estavam acontecendo. Os éditos papais, que definiam também os limites funcionavam também como instrumentos importantes para as atividades demarcadoras.<sup>147</sup>

Separação efetivada, Frei Bartolomeu do Pilar, oratoriano, que desde 1704 era comissário do Santo Ofício no Estado de Pernambuco, foi nomeado o primeiro bispo do Grão-Pará em 9 de novembro de 1717 por D. João V e confirmado pelo pontífice Clemente XI, por bula de 4 de março de 1719<sup>148</sup>. Já no início da sua direção, Pilar reclamou ao rei ter sido destrutado pelo governador e este, por sua vez, foi advertido<sup>149</sup>. Essa questão denota o complexo jogo de autoridade que estava circunscrito na nova diocese e demonstra que os bispos do Pará tinham privilégios mesmo em relação aos governadores, como ressaltou Varnhagen.<sup>150</sup> Mediante ordem régia, D. João V orientou como deveria ser tratado o novo bispo da diocese, em 1724:

*[...] ordeno que todos os sobreditos lhe tenham todo o respeito e atenção e o tratem com as devidas reverências em todo o lugar, assim na Igreja, como fora dela, e lhe dêem toda a ajuda [...] assim para conciliares o respeito e obediência devida de*

---

<sup>145</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. "O bispado do Pará". In: Arthur Vianna. *Anais da Biblioteca e do Arquivo Público do Pará*. Tomo V, Pará, 1906, p. 11.

<sup>146</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen. *História Geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. 4ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1952, t.4, p. 62-63.

<sup>147</sup> Iris Kantor. *A Academia Real da História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da Paz de Westfália ao Tratado de Madri (1648-1750)*. In: Maria Fernanda Bicalho e Vera Lúcia Amaral Ferlini (orgs.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português (séculos XVI – XIX)* São Paulo: Alameda, 2005, p. 271.

<sup>148</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. Op. Cit., p. 8.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 22-23.

<sup>150</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen. Op. Cit., 1952, p. 62-63.

*todos à sua grande dignidade e apostólico ofício, como para a própria comodidade das suas pessoas.*<sup>151</sup>

Detalhes da solenidade que deveria ser dedicada à chegada de um bispo foram expressos pelo secretário de Estado Diogo de Mendonça Corte Real, ainda em 1724, pouco antes da chegada de Frei Bartolomeu do Pilar. A recepção honrosa era representativa da autoridade conferida ao bispo naquele momento e as orientações referentes à diocese do Pará acabaram sendo estendidas a todos os governadores. Segundo Íris Kantor, os cerimoniais públicos e os procedimentos de etiqueta condiziam com os privilégios de precedência, concedidos pela Coroa Portuguesa aos bispos sobre as autoridades seculares, como o direito a deferências militares e equiparação aos cavaleiros da Ordem de Cristo.<sup>152</sup>

Além dos percalços com os jesuítas e com o clero mal instruído e mal disciplinado da sua diocese, Frei Bartolomeu reclamava sempre do atraso das suas cômputas e em 1731, o monarca mandou que fossem pagas com cravo e cacau, tal como havia solicitado o prelado. Tinha autorização para nomear e com isso expulsou muitos clérigos que o afrontaram. D. João chegou a suspender sua autorização, mas ele continuou a expulsar aqueles aos quais considerava indignos das funções clericais<sup>153</sup>. Ao longo da direção da diocese, cumpriu com as visitas pastorais, detectando muita miséria de espírito. Depois de muito viajar, tendo inclusive passado por uma epidemia de bexiga, adoeceu e atribuiu sua fraqueza ao trabalho que lhe davam as visitas apostólicas. Morreu em Belém, em 7 de abril de 1733, aos 66 anos de idade<sup>154</sup>.

A sede do bispado ficou vacante até que, em 1738, D. Frei Guilherme de São José, cavaleiro da Ordem de Cristo, foi indicado por D. João e sagrado pelo pontífice o 2º bispo do Pará. Chegou em 1739, indo residir com os frades carmelitas. Fez sua primeira visita pastoral em 1740 e a segunda, ao longo do Amazonas, em 1742,

---

<sup>151</sup> *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro...*, t. XXVIII, p. 402-403. "A carta tem a data de 20 de junho de 1724, mas como faz parte de um conjunto de ordens régias de 02 de junho, pode ter ocorrido erro na transcrição que deu origem ao volume impresso." Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 319.

<sup>152</sup> Iris Kantor. "Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743-1748): a transgressão formalizada". In: Istvan Jancsó e Íris Kantor. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Ucitec; Edusp; Imprensa Oficial, 2001, v.1, p. 173.

<sup>153</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto, Op. Cit., p. 25-27.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 29-32.

quando batizou, confessou, casou e crismou muita gente, tal como sua função exigia<sup>155</sup>.

Como o primeiro bispo havia abusado da concessão para nomear e demitir clérigos, D. João V alienou esse poder de Frei Guilherme. Além disso, os jesuítas solicitaram isenção da jurisdição do bispo para as igrejas de suas aldeias e a obtiveram. Como se não bastasse, o bispo realizou uma devassa para expulsar os inacianos do Caeté, mas o ouvidor não lhe deu ganho de causa até o que próprio monarca o fizesse. Porém, a afronta mais significativa à autoridade do prelado foi a permissão dada a Gabriel Malagrida para fundar um seminário em 1745. Guilherme argumentou que o Concílio de Trento instituíra que os seminários deveriam estar sujeitos à jurisdição do bispo e junto a isso, pediu sua renúncia. O rei atendeu suas solicitações, dissolvendo o seminário e aceitando sua renúncia. O bispo voltou para Portugal em 1748, tendo falecido em Lisboa, em agosto de 1751<sup>156</sup>.

D. Frei Miguel de Bulhões e Souza, com ascendência na pequena nobreza provincial, da Ordem dos Pregadores Dominicanos, esteve a frente do bispado de Malaca desde 1745. Foi membro da Academia Real da História Portuguesa, lugar propício para se manter boas relações, estas, imprescindíveis para que alguém fosse nomeado bispo.<sup>157</sup>

Terceiro bispo do Pará, transferido em 1748, Miguel de Bulhões assumiu em fevereiro de 1749. Assim que chegou, Bulhões solicitou uma casa onde residisse e o fim da consignação com a Provedoria da Bahia, da qual recebia sua cômputa. Passou a receber da Provedoria do Pará em metal, tendo como obrigação dar esmolas e pagar o salário dos seus ministros. Foi-lhe permitido pelo monarca nomear vigários interinos e encomendados. A trajetória de Bulhões exemplifica o lugar estratégico e eminente dos bispos para a Coroa Portuguesa. Por duas vezes assumiu interinamente o lugar de Mendonça Furtado e foi nomeado conselheiro de Sua Majestade.<sup>158</sup>

Pouco tempo depois de chegar, o bispo enfrentou uma sublevação dos jesuítas por acenar com a concessão de liberdade aos índios, prevista no breve papal de

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 40-43.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 45-48.

<sup>157</sup> José Pedro Paiva. Op. Cit., 2006, p. 520-522.

<sup>158</sup> Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 325.

Benedito XIV, de 20 de dezembro de 1741<sup>159</sup>. Episódios como esse parecem ter sido decisivos para que o cumprimento fiel aos ditames do breve fosse sendo adiado pelas autoridades locais. No tópico anterior, vimos que a influência de Bulhões foi decisiva para que se optasse por conceder liberdade tutelada aos índios. A elaboração do Diretório levou em conta toda a dinâmica colonial, percebida por Mendonça Furtado e Bulhões. Temos nesse bispo um verdadeiro político que, de forma astuta, parece ter sabido aliar as necessidades da Colônia às ordenações da Metrópole, usando como pône da autoridade que lhe foi concedida.

Bulhões saiu para as suas visitas pastorais em março de 1749 e depois se dedicou à construção da Igreja da Catedral, onde poderia realizar as festas e outras solenidades. Organizou a festa da Semana Santa em 1750 e, ao final do mesmo ano, recebeu o aviso da morte de D. João V e da sucessão de seu filho D. José. Quando, em 1754, o então governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado partiu para presidir a demarcação das fronteiras, depois de muitos relatos de ameaça que envolviam jesuítas, Bulhões ficou encarregado do governo do Estado, exercendo assim poder civil, militar e eclesiástico<sup>160</sup>.

Enquanto governador, nomeou José Monteiro de Noronha vigário geral da diocese em 1755. Em dezembro, a catedral ficou pronta e nela se realizaram as festas do nascimento de Cristo, da padroeira da cidade, Nossa Senhora de Belém, e do patriarca São Domingos. Em 1756, Miguel de Bulhões recebeu novamente ordens reais para cumprir com o breve de 1741, que determinava a liberdade dos índios, mas declinou, cumprindo apenas a ordem de remeter cinco jesuítas da aldeia de Trocano, dois dos quais alemães, à corte por protagonizarem escândalos.

Enquanto isso, chegavam notícias de que jesuítas portugueses aliaram-se aos jesuítas espanhóis nas fronteiras do norte, em 1757. No mesmo ano, ocorreu um motim de índios na aldeia de Caboquena. Liderados pelo principal Domingos, alguns índios mataram um missionário carmelita que havia proibido o concubinato sob o qual vivia o principal. Queimaram a Igreja, foram ao Lugar da Barra e destruíram a

---

<sup>159</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. Op. Cit., 1906, p. 49-50. O breve previa a liberdade dos índios ocidentais, como consta na *Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Arraial de Mariuá, 12/11/1755*. In: Marcos Carneiro de Mendonça (org.). *A Amazônia na Era Pombalina. Correspondência inédita do Governador e Capitão General Francisco Xavier de Mendonça Furtado 1751-1759*. 3v. Rio de Janeiro: IHGB, 1962, p. 821-826

<sup>160</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. Op. Cit., 1906, p. 51-55.

povoação e também fizeram estrago na Vila de Thomar. Bulhões mandou punir os subversivos.<sup>161</sup>

A atuação de Bulhões foi significativa para os as condições de concessão de liberdade aos índios e para a expulsão dos jesuítas. No caso da liberdade dos índios, em consonância com a proposta da Coroa, o bispo acreditava que o fim do cativo tornaria os índios mais afetos ao convívio com os brancos; por essa razão, incentivou descimentos, que seriam um instrumento facilitador da instrução dos índios na fé católica.<sup>162</sup> Os descimentos deveriam também suprir a necessidade de mão-de-obra dos colonos e diminuir o impacto da lei de liberdades.

Em 1758, Mendonça Furtado tornou a dirigir as demarcações, depois de ter passado dois anos em Mariuá, e Bulhões voltou a assumir o governo do Estado. Bulhões buscou promover a organização e o povoamento das vilas fundadas no lugar das antigas aldeias missionárias, além de lidar com muitas fugas de índios, com as quais cooperaram regulares e moradores.

Em 1759, chegou o novo governador, Manuel Bernardo de Melo e Castro e como Furtado ainda estava retirado, presidindo as demarcações, Bulhões lhe entregou solenemente o governo do Estado, em 2 de março. Tinha deixado em 1759 a cadeira da diocese mas o monarca só lhe concedeu remoção para Leiria (Portugal) em 1760, onde também envolveu-se em questões temporais. Note-se que a Coroa esperava mais de Bulhões que unicamente o cumprimento da função de pastor de ovelhas.<sup>163</sup>

Bulhões partiu 12 dias depois de haver chegado o seu sucessor. Ainda estava na posse da diocese quando Manuel Bernardo de Melo e Castro deu cumprimento à lei de 3 de setembro de 1759 que ordenava a expulsão dos jesuítas, os quais foram presos e mandados para Lisboa, sendo confiscados os bens e propriedades que possuíam. Bulhões se absteve de tomar posse da parte que o monarca destinara ao bispado do Pará, explicando que seu sucessor o faria. Foi embora com todas as honras da etiqueta que lhe cabiam<sup>164</sup>.

O 4º bispo do Pará foi João de São José Queirós, que assumiu essa função em 31 de agosto de 1760. Foi recebido no porto pelo governador e levado à grande casa

---

<sup>161</sup> Ibidem, 59-61.

<sup>162</sup> Ângela Domingues. Op. Cit., 2000, p. 38.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 360.

<sup>164</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. Op. Cit., 1906, p. 62-63.

episcopal, construída por Bulhões. Mais tarde, a morada dos bispos passaria a ser o Colégio dos Jesuítas (mais ou menos em 1761); o prédio foi dividido por Bernardo de Melo e Castro.

Queirós recebeu o hábito de noviço de São Bento aos 18 anos de idade e estudou filosofia no mosteiro de São Miguel de Refojos de Basto. Formado teólogo e filósofo, passou a ser conventual no mosteiro de São Tyrso, de onde passou ao convento de Lisboa em data que não se precisa, mas em 1744 é certo que já era Secretário privado do Abade Sever. As letras e o sangue, segundo Camilo Castelo Branco, lhe facilitaram a amizade com pessoas dotas e nobres. Amigo de D. Maria da Áustria e D. Mariana Vitória e bem quisto por D. José, foi nomeado bispo do Grão-Pará aos 48 anos, no dia 10 de outubro de 1759<sup>165</sup>.

Severo nas questões morais, assim que chegou, afastou um padre, chamado Nazaro de Novaes da Igreja, a quem qualificou como beberrão, entre outras designações. Também embarcou outro para Portugal, para evitar que fosse assassinado porque arrumara briga. Assim, Queirós começava a dar demonstrações de sua autoridade.

Depois da saída de Queirós, a sede ficou vacante até a chegada do 5º bispo, D. Frei João Evangelista Pereira, da 3ª Ordem da Penitência do Seráfico Padre São Francisco. Evangelista foi nomeado em 1770, mas chegou em 17 de novembro de 1772, com o novo governador João Pereira Caldas. Depois de ser recebido com honrarias, o Padre Dr. José Monteiro de Noronha, vigário geral do Rio Negro lhe informou da situação da diocese. O bispo solicitou as cômputas de oito anos de vacância da sede e não foi atendido. Sentiu-se contrariado. Começou, em 1773, a edificar uma ermida consagrada a Nossa Senhora de Nazaré do Desterro. Saiu em visita pastoral ao final de 1773 e voltou em janeiro de 1774, quando a ermida estava pronta. Faleceu em 14 de maio de 1782, aos 62 anos, após ter ocupado por 12 anos a sede do bispado<sup>166</sup>.

O Padre Dr. José Monteiro de Noronha tomou posse da sede vacante em 1783, até a chegada do 6º bispo, D. Frei Caetano Brandão, da 3ª Ordem da Penitência do Seráfico Padre São Francisco, assim como o bispo anterior. Nomeado bispo pela rainha

---

<sup>165</sup> Antônio Rodrigues de Almeida Pinto. Op. Cit., 1906, p. 65-66.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 87-93.

D. Maria I e confirmado por Pio VI em dezembro de 1782, chegou ao Pará em 21 de outubro de 1783, com o governador Martinho de Souza e Albuquerque<sup>167</sup>.

Na sua segunda visita, iniciada em outubro de 1786, viajou pelo rio Amazonas, retornando a Belém em março de 1789, depois de sete meses de viagem. Mesmo fazendo de tudo para evitar brigas, angariou alguns ódios, porque excomungou muita gente. Em 14 de junho de 1790 deixou o bispado do Pará para assumir o arcebispado de Braga. Embarcou com honras e muitos foram beijar seu anel no dia de sua partida<sup>168</sup>.

Brandão foi outro a verificar o estado miserável da diocese paraense. Trabalhou na edificação de obras urbanas e dedicou muito tempo a visitar todas as suas paróquias. Escreveu relatórios extensos e detalhados sobre o que via e vivenciava, criticou severamente diretores e colonos pelos maus tratos aos índios, porém sem ter deixado de lado o espírito apostólico para com as autoridades metropolitanas.<sup>169</sup>

Note-se que o problema maior que um bispo enfrentava na Amazônia colonial era a sua dificuldade pessoal em lidar com esse contexto. Todos esses bispos vieram investidos de alguma autoridade e todos enfrentaram resistência em ter sua autoridade reconhecida. Se a Igreja estava sujeita ao regime de Padroado em Portugal, aqui, deveria amoldar-se a circunstâncias ainda mais delicadas. Nenhuma autoridade se afirmava sem precisar pôr a prova suas qualidades. A troca deveria acontecer e a relação igreja-população precisava conferir ganhos aos dois lados. Talvez Queirós tenha subestimado as forças e demandas locais, mais que os demais. Somado a isso temos um contexto muito específico de intensos questionamentos e transformações na vida religiosa local, onde a administração portuguesa também buscava espaços para se fazer presente. Nessa correlação de forças, por incrível que possa parecer, o lado mais fraco acabou sendo um representante da Igreja e em nenhum outro momento esta lição exemplar se repetiu de forma tão enfática no Pará.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 109-111.

<sup>170</sup> Um visita ao site da diocese do Pará pode confirmar a peculiaridade do caso de Queirós. Dos 13 bispos, 4 bispos auxiliares e 9 arcebispos, ele é o único que “renunciou por ordem régia”; os outros simplesmente renunciaram, faleceram ou foram nomeados para outro lugar. Cf. [www.arquidiocesedebelem.org.br](http://www.arquidiocesedebelem.org.br). Consultado em 30 de julho de 2009.

## Visitas pastorais



Fig. 11. Mapa Geral do Bispado do Pará, repartido nas suas freguesias, que nelle fundou e erigiu o Exm.<sup>o</sup> e Revm.<sup>o</sup> Sñr D. Fr. Miguel de Bulhões III Bispo do Pará &, construido e reduzido às regras da Geografia com observações geometricas e astronomicas pelo Ajudante Engenheiro Henrique Antonio Galluzzi. MDCCLIX (1759). Original BNRJ.

Fonte: Renata Malcher de Araújo. Op. Cit., 1998, p. 112.

*Resolvido o dia de sairmos a visitar, para cumprir com o concilio tridentino e sagrados canones, que, conforme os doutores, obrigam gravemente, e com razão, porque sendo de direito divino apascentar as proprias ovelhas, o Espirito Santo em os Proverbios diz que diligentemente conheça o pastor o seu rebanho [...]*<sup>171</sup>

O historiadores Lana Lage da Gama Lima e Fernando Torres Londoño<sup>172</sup> asseveram que a Igreja Católica visou implementar as orientações dispostas pelo Concílio de Trento (1545-1563) no século XVIII, quando as condições apresentavam-se mais favoráveis do que à época do decreto<sup>173</sup>. Os sucessos da Igreja a partir dessa nova perspectiva são discutíveis. Historiadores da Igreja versam sobre os fracassos dessa

<sup>171</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará / com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto : Typ. da Liv. Nacional, 1868, p. 170.

<sup>172</sup> Lana Lage da Gama Lima. *A Confissão pelo Averso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1990; Fernando Torres Londoño, *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1992.

<sup>173</sup> Jean Delumeau. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. trad. Miguel Candel, Barcelona: editorial Labor, 1973, p. 34.



reforma na Colônia segundo duas perspectivas: as condições de submissão à que a Igreja estava sujeita<sup>174</sup> – tendo como exemplo mais recorrente o padroado português, que praticamente fazia dos clérigos funcionários assalariados da Coroa<sup>175</sup> - e as dificuldades oferecidas pela própria insubordinação dos súditos, inerente ao contexto colonial<sup>176</sup>. São enfoques diferenciados, mas não excludentes, porque ambas as razões concorreram, ainda que em desiguais proporções, para o anunciado fracasso. Não obstante a isso, a Igreja foi uma das mais influentes instituições no mundo colonial. Mas nossa intenção não é discutir os sucessos ou fracassos da Igreja, buscamos apenas salientar o papel de condutor que o Concílio tridentino do século XVI exerceu sobre a função e movimentação dos bispos no século XVIII.

O bispo João de São José Queirós visitou o bispado do Pará em duas longas viagens, que datam de 19 de dezembro de 1761 (desde a partida da primeira) a aproximadamente maio de 1763<sup>177</sup>, tendo cumprido cerca de um ano e meio de visitas. O Concílio orientava que as visitas pastorais durassem um ano, mas, conforme a vastidão da diocese, poderiam estender-se até dois anos<sup>178</sup>. Para o caso do prelado não poder realizar as visitas, um “visitador” assumiria seu papel. O que fica evidente é o mérito que se imputava à presença física de um eclesiástico de autoridade nas regiões paroquiais.

Como bem colocou Queirós, era imperativo, de acordo com o Concílio, que os bispos visitassem suas paróquias, com as funções principais de “[...] *estabelecer a doutrina sã, e ortodoxa, [...] manter os bons costumes, emendar os maus, com exortações, e admoestações [...] e estabelecer o mais que o lugar, tempo, e ocasião permitir para o proveito dos fiéis, segundo julgar a prudência dos que visitarem.*”<sup>179</sup>

Existe uma atribuição de autoridade neste trecho: ao bispo é dado o papel de exortar e

---

<sup>174</sup> Nessa linha de raciocínio estão os historiadores ligados ao CEHILA (Comissão de estudos da história da Igreja na América Latina).

<sup>175</sup> Para essa discussão, ver: Charles Boxer. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 98 a 106.

<sup>176</sup> Cf: Ronaldo Vainfas. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989; Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das Letras, 5<sup>a</sup> ed.,1995 e Mary del Priore. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

<sup>177</sup> 3 de maio é a última data fornecida pelo bispo, já nas últimas páginas dos relatos de visitas.

<sup>178</sup> *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*, Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIV, cap. 3, p. 271.

<sup>179</sup> *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*. Op. Cit. p. 273.

admoestar os maus costumes. Mais que isso, a ele, ou ao visitador, era concedido “[...] *direito e poder, de ordenar, moderar, punir e executar, aquilo, que segundo a sua prudência lhes parecer necessário para emenda dos súditos [...]*”<sup>180</sup> Mas essa autoridade, que fazia do bispo uma espécie de juiz regulamentador dos costumes, deveria estar acompanhada de amor e brandura apostólicas porque, como pastores, “[...] *devem presidir a seus súditos não como quem os domina, mas como quem os ama como irmãos e filhos [...]*”. Somente em caso de ineficácia do tratamento brando, uma atitude mais rígida poderia ser acionada, assim, “[...] *se a graveza da doença o pedir, proceder a remédios mais acres e graves, e se nem estes aproveitarem, [...]* *livrem as mais [pessoas] do perigo do contágio.*”<sup>181</sup> Nesses termos, a Igreja visava criar mecanismos seguros de ordenação de fiéis, acabando por conferir ao alto clero secular, de preferência, a responsabilidade no empreendimento.

Se as orientações tridentinas ganharam sentido tardiamente no século XVIII, para o caso da Colônia Portuguesa, uma explicação possível é a de que a Coroa depositara nos regulares a responsabilidade pelo controle das almas ao longo dos séculos XVI, XVII e ainda na primeira metade do século XVIII na região. Isso aconteceu pelos motivos que já explicitamos no primeiro capítulo. Com os inúmeros problemas causados e atribuídos às ordens regulares (em especial os jesuítas), que culminaram na sua expulsão definitiva em 1759, a Coroa Portuguesa voltou-se para os seculares na tentativa de dar continuidade à manutenção do controle religioso. Foi dessa forma que as orientações tridentinas acabaram sendo oportunamente seguidas à risca duzentos anos depois de lançadas.<sup>182</sup> Há que se ressaltar que o poder conferido aos bispos estava regulado pelo Estado e isso não se encontrava previsto pelos termos do Concílio, mas pelo regime de Padroado.

Dalila Zanon afirma que as diretrizes tridentinas estavam pormenorizadas em constituições Diocesanas, uma vez que,

Na Colônia até o século XVIII a atuação dos bispos e sacerdotes pautava-se pelas *Constituições de Lisboa*, que por sua vez

---

<sup>180</sup> *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*. Op. Cit. cap. 10, p. 291.

<sup>181</sup> *O Sacrosanto e Ecumenico Concilio de Trento*. Op. Cit. cap. 1, p. 275 e 277, respectivamente.

<sup>182</sup> Dalila Zanon. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)* / Dissertação de Mestrado apresentada na Unicamp, Campinas, SP, 1999.

pautavam-se no Concílio de Trento. Com a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no início do período setecentista, as dioceses e bispos de toda a Colônia passaram a utilizá-la para orientação de suas atividades.<sup>183</sup>

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*<sup>184</sup>, que passaram a normatizar as atividades dos clérigos de toda a Colônia, foram publicadas em 1707, pela Igreja Católica, compondo um conjunto de cinco livros. Segundo Zanon, por conta da precária realidade da Colônia, a maioria das referências às viagens pastorais nessa documentação fazem alusão a “visitadores”, caso previsto pelo Concílio na falta de bispo. Não é nosso objetivo estendermo-nos pelos longos caminhos das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, mas mencionar o corpo documental que amparava e guiava as viagens pastorais, fossem elas realizadas por bispos ou por visitadores, todos, necessariamente “[...] *sacerdotes virtuosos, prudentes, e zelosos da honra de Deus e salvação das almas, e podendo ser, letrados, quando não, ao menos pessoas de bom entendimento e experiência*”.<sup>185</sup>

Letras e esclarecimento, esperava-se, eram inerentes a um bispo, mas a experiência na Amazônia Portuguesa, registrada nas suas viagens, pode ter feito com que Queirós abdicasse da prudência recomendada. Talvez ele jamais tenha se dedicado com afinco a essa qualidade. De qualquer maneira, sua concepção de mundo estava intimamente associada aos preceitos religiosos e ele buscava obedecer-lhos um a um. Sobre os componentes dos tribunais diocesanos, alinham-se o “[...] *visitador-geral – nomeado por provisão episcopal caso não fosse o próprio bispo, um meirinho, - espécie de tesoureiro dessa pequena empresa – e o escrivão ou secretário, funcionário responsável por registrar [...] as narrativas dos depoentes*”.<sup>186</sup>

Uma aproximação frutífera e necessária a este trabalho pode ser feita a partir da relação entre as visitas pastorais e a ação inquisitorial, ambas com a função de

---

<sup>183</sup> Ibidem, p. 7, nota 12.

<sup>184</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, propostas e aceitas em o separado diocesano, que o dito Senhor celebrou em 18 de junho de 1707*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852.

<sup>185</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Typographia 2 de dezembro, Tít. XV, parág. 504. Tít. VIII, parág. 383. Apud: Dalila Zanon, Op. Cit. p. 22.

<sup>186</sup> Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Editora Ucitec, São Paulo: 1997, p. 51.

inspecionar e regulamentar a ordem nas povoações, mas com limitações diferenciadas de autoridade. A começar dos rituais de recepção<sup>187</sup>, muitas características aproximam ambos os tipos de visitas, mas as Constituições definiam que:

- 1 Os bispos deveriam, para manter a ordem em seu episcopado, a exclusividade da ortodoxia católica, a salvação da alma de seus fiéis e, conseqüentemente, a da própria, interessar-se por todo tipo de delito espiritual ou moral que seu rebanho pudesse cometer;
- 2 O episcopado estava juridicamente predisposto a colaborar com a Inquisição transmitindo-lhe os casos que surgissem de alçada inquisitorial e lembrando aos fiéis durante as devassas, mesmo que vagamente, os delitos que eram na realidade de jurisdição exclusiva do Santo Ofício.<sup>188</sup>

Conta Bruno Feitler que os arquivos da Inquisição guardam as transcrições de vários casos iniciados durante as visitas pastorais ou transmitidos aos inquisidores pelo bispo, desde que os casos fossem identificados como sendo de jurisdição inquisitorial. No caso dos delitos restritos a alçada inquisitorial, os eclesiásticos eram proibidos de efetuarem prisão, salvo se houvesse risco de fuga. Mas em muitos casos, quando os prelados excederam em sua autoridade e prenderam pessoas sem provas suficientes, os inquisidores relevaram, para não se indispor com os bispos.<sup>189</sup> Casos de bigamia e sodomia, por exemplo, eram de foro exclusivo da ação inquisitorial, já a circulação de livros proibidos e acusações de bruxaria eram considerados de jurisdição mista. Outros delitos, como blasfêmia, heresia e magia (feitiçaria, bruxaria, adivinhações e pactos com o demônio) deveriam ser denunciados e encaminhados ao inquisidor, por serem considerados crimes contra a fé, fora da esfera dos costumes.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Francisco Bethencourt. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX* / São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 211.

<sup>188</sup> Bruno Feitler. "Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil". In: *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso* / Ronaldo Vaifas, Bruno Feitler, Lana Lage da Gama Lima, (orgs.). – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 39.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 39-42.

<sup>190</sup> Segundo José Pedro Paiva, a bruxaria seria uma característica hereditária que conferia a alguém capacidade ocultas (poderes) e poderia agir involuntariamente, enquanto a feitiçaria consistia no ato de dizer uma oração, executar um rito, aplicar uma poção, com finalidade maléfica ou benéfica. Cf. José Pedro Paiva. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra*

Para além das disputas por poder, inerentes a essas delimitações, as “visitas pastorais são uma fonte de inestimável valor que fornecem informações preciosíssimas sobre a vida cotidiana das populações.”<sup>191</sup> Esse mecanismo foi reforçado pela conformação das visitas em Portugal, que deveriam seguir duas partes distintas: visita espiritual e visita temporal. A primeira delimitava-se à inspeção da Igreja bem como da atuação dos padres e a segunda era de controle a admoestação dos pecadores públicos, através de interrogatórios que deveriam ser registrados em livros de devassas.<sup>192</sup> Mas as relações entre acusador e acusado poderiam dar o tom das denúncias, e por vezes até silenciá-las. Nas duas visitas que realizou, Queirós chegou a prender alguns infratores, segundo seu juízo, e nunca deixou de inspecionar as Igrejas e seus padres. Ao que parece, ele amalgamou ao exercício de sua função as características temporais e espirituais, sem distinção por ordem de visitas.

Os procedimentos, referentes à chegada da visita pastoral, deveriam seguir os protocolos de denúncias, admoestação dos culpados, quando estes deveriam reconhecer sua culpa mediante a assinatura de um documento, podendo ser perdoados ou não. As penas dadas aos infratores seriam diversificadas, mas a pena máxima, condenação à morte, poderia ser dada unicamente pela justiça secular, visto que o direito canônico previa que nenhum sacerdote poderia condenar à morte.<sup>193</sup> Esses procedimentos estão presentes nas *Constituições* do Bispado de Coimbra, mas muitas dessas regras foram adaptadas às *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

Em tempo, no caso de Minas Gerais, o que não significa que a regra não pudesse ser considerada lícita para outras partes da Colônia, “[...] algumas modalidades de crimes exigiam o pagamento ao meirinho de uma multa pecuniária em ouro, proporcional ao grau de transgressão”.<sup>194</sup> Abordamos esta questão para compreender as razões de Queirós ao multar muitos delitos e esta ação engrossou as denúncias que sofreu. Embora pudesse ser lícito que utilizasse das multas como forma de punição, é provável que as recomendações de brandura e temperança para com as

---

(1650-1740). Coimbra: Livraria Minerva, 1992, p. 25 e 66. Ver também Bruno Feitler. Op. Cit., 2006, p. 37.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 16 e 66.

<sup>194</sup> Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. Op. Cit., 1997, p. 62.

populações visitadas pudessem dar um caráter de exagero à aplicação, a rigor, desse tipo de pena.

Se o Concílio de Trento e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* regulavam as viagens pastorais, tornando-as obrigatórias, uma lógica peculiar incorporava-se à Amazônia Portuguesa: a disputa por mão-de-obra indígena. Tidos como livres pela Bula-Apostólica *servitutis*, de Benedito XIV, de 20 de dezembro de 1741, mesmo a tentativa de aplicação dessa liberdade por parte do bispo anterior, D. Frei Miguel de Bulhões e Souza suscitara sublevações por parte dos jesuítas e muito mais resistência ofereceriam os colonos. Estes, ainda que devessem obediência às constituições religiosas, agiam de acordo com suas necessidades e entendiam-nas como intimamente vinculadas à posse de mão-de-obra indígena. Dessa maneira, incursionaremos pelas visitas pastorais realizadas por Queirós tendo como foco de análise aqueles que se configuram como o escopo das disputas em todos os níveis do universo colonial: os índios.

Como discutido, a liberdade tutelada, concedida pelo Diretório dos Índios nem sempre vigorou como deveria. Muitas irregularidades continuaram a desenhar o panorama intrincado da Amazônia colonial e o nosso juiz de costumes acenou para as inúmeras dificuldades ao transitar pelo percurso que suas visitas deveriam cumprir. Senão, vejamos.

## *PARTÉ II: Atuação como bispo*

### Visita Primeira

*[...] fomos visitar o oratorio da Senhora da Conceição do Guamá de Pedro Furtado, que desempenhou o appellido n'este dia, porque os 60 indios lhe furtaram laranjas horrorosamente e as melhores d'aquelle rio. [...]*<sup>195</sup>

Eis a primeira vez que o termo *índios* aparece nos relatos de viagem de João de São José Queirós. De início podemos perceber uma ação dos índios em benefício próprio rente à incapacidade das autoridades em tolhê-los completamente, o que, para além da brincadeira com o nome do morador (Furtado), demonstra que a movimentação na Colônia era um pouco mais fluida do que deixa transparecer a antinomia “colonizador/colonizado”. Depois dessa passagem, o bispo contou duma excelente pescaria que o grupo com o qual viajava realizara e não teceu maiores comentários sobre alguma punição dada aos infratores do acontecido anterior.

Dentre extensas descrições da geografia e economia locais, frei Queirós deu-nos a entrever a dinâmica das relações sociais em trechos onde os índios dificilmente foram percebidos de maneira uniforme, isso porque as formas de inclusão dos índios pelo império português se deram gradativa e diferenciadamente, sendo a recíproca também válida.

Fizemos um levantamento classificatório das visões de índio esboçadas nos relatos de Queirós. Três grandes categorias sobressaem: gentios (sem contato), índios aldeados, ou em processo de aldeamento. Aos gentios o bispo dispensa o apostólico discurso piedoso, que os encara como potenciais ovelhas do rebanho. Mas não é só isso. O frei também os descreve como bravios e perigosos, destacando, por exemplo, atos de canibalismo<sup>196</sup>. Outras duas visões acerca dos gentios certamente fixaram suas bases na experiência colonial; figuravam como mão-de-obra em potencial ou como

<sup>195</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará...p. 25

<sup>196</sup> A temática não é nova e muitas fantasias acerca dos rituais canibais já haviam varrido a Europa durante os séculos iniciais da colonização. Cf. Ronald Raminelli. *Imagens da colonização: representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

aliados necessários na conquista de territórios. Já os índios aldeados são apresentados nos papéis de companheiros de viagem (cozinheiros, caçadores, *jacomaúbas*<sup>197</sup>...), ovelhas do rebanho e, mais frequentemente, inconstantes e arredios. Essas três últimas classificações não são excludentes e por vezes aparecem indissociáveis no discurso de Queirós.

O bispo não apresenta novidade na sua forma de ver os índios. Ele reproduz o discurso católico português segundo o qual os índios têm uma ancestralidade comum com os europeus, sendo descendentes diretos de Adão, portanto, passíveis de catequizar-se, ou mesmo, civilizar-se<sup>198</sup>. Por essa mesma lógica, entendia-os como inferiores, que precisavam passar por todas as etapas de transformação para tornarem-se súditos reais, que eram as seguintes: “aceitar a fé cristã, aldear-se, vestir-se, trabalhar, comerciar, obedecer às leis de Sua Majestade, falar a língua portuguesa, em suma, [...] (abandonar) costumes ‘bárbaros’”<sup>199</sup> Assim mesmo, Queirós não deixa de se esforçar por ser minucioso no seu veredicto, alçando um patamar acima de mero reprodutor do que aprendera.

Em 19 de dezembro de 1761, em Belém, despediram-se do “[...] *governo, comunidades e coronei*”, três grandes canoas que levavam respectivamente o bispo e alguns clérigos; um mestre de cerimônias, um escrivão, um barbeiro, um meirinho, um cirurgião e um criado e os cozinheiros rumo às visitas paroquiais com a função de “[...] *apascentar as proprias ovelhas*, [...]”<sup>200</sup>. A viagem seria longa e o objetivo já estava dado pelas orientações tridentinas. Atentemos para o fato de que não era da alçada do bispo aumentar o rebanho, mas zelar pelo que já possuía. A essa época, eram os padres seculares que cuidavam da catequização dos neófitos, descidos por *juízes ordinários, vereadores, oficiais de justiça e Principais*; todos vigiados e advertidos pelos diretores<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> Definição presente em João Daniel e retomada por Patrícia Sampaio para designar os pilotos das canoas. Cf. <sup>197</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio. *Espelhos Partidos - Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001, p. 148-149.

<sup>198</sup> Ronald Raminelli. Op. Cit., 1996.

<sup>199</sup> Patrícia Sampaio. Op. Cit., 2001, p 139.

<sup>200</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 170.

<sup>201</sup> *Diretorio que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario*. In: Boletim de Pesquisas CEDEAM, v. 3, n.º 4, Manaus: jan-dez/1984. p. 85 a 125. p. 33, § 78.



Na descida pelo rio Garapé, em 02 de janeiro de 1762, o sargento-mor dos índios da aldeia de Porto Grande ofereceu à comitiva um presente dos índios – um peixe de pele branca e parda, denominado *serobim* (surubim)–, o qual aceitaram, “[...] *porque sentem com excesso o contrário*, [...]”<sup>202</sup> Em troca, a comitiva de Queirós ofereceu ao sargento-mor dinheiro, que não foi recebido, porque [...] *não servia de nada* [...]”<sup>203</sup>. Contas de coquilho, um espelho pequeno, uma faca *ordinaria* (comum) e uma refeição a dois companheiros do sargento-mor foram finalmente aceitos com satisfação. Note-se a preocupação em não afrontar os índios, os quais primavam por presentear e serem presenteados durante a chegada de visitantes. Esse episódio representa uma pequena amostra do que as novas tendências historiográficas tanto sublinham: o diálogo entre colonizadores e colonizados, ainda que posto em eixo de desigualdade. Não lemos aqui uma mera referência ao escambo, para além disso, o receio em não cumprir o ritual de troca parte do colonizador. Como propôs Maria Regina Celestino de Almeida, devemos enfatizar “[...] o papel das aldeias indígenas coloniais como espaço de ressocialização e de reconstrução de identidades [...]”<sup>204</sup> Assim, mesmo os índios aldeados, inseriram-se num fluxo constante de recriação de si e de seus costumes sem abdicar de seus próprios interesses.

Esses índios, aos quais se referiu Queirós, eram aldeados e já integravam o mundo colonial como vassalos reais; isso fica evidente pela presença do *sargento-mor*, categoria colonial. Contudo, existe uma ponta de receio na passagem *sentem com excesso o contrário*, o que revela preocupação com um tratamento cortês na tentativa de evitar tensões; a ação do bispo foi ponderada na medida da percepção que tinha da cultura indígena. Ao que parece, havia um protocolo que pautava as relações entre índios e portugueses e pessoas menos familiarizadas naturalmente estranhavam.

Na seqüência, Queirós faz uma corrosiva crítica ao governo português, que gastaria mais do que tem no supérfluo, deixando faltar para o necessário<sup>205</sup>, a qual já

---

<sup>202</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 182.

<sup>203</sup> Ibidem. p. 182.

<sup>204</sup> Maria Regina Celestino de Almeida. “Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena”. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel (orgs). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 27-37.

<sup>205</sup> Em nota, Camillo Castelo Branco comenta que os beneditinos do Porto esconderam essas censuras de D. José I, mas acrescenta que seria possível que Carvalho e Melo as tivesse lido.

discutimos no primeiro capítulo. Propôs que se gastassem mais recursos com cativos negros,

[...] visto que a providencia de se applicarem indios á soldada sae pouco mais que inutil; pois os indios, que conhecem a liberdade, e são de natureza preguiçosos não ha quem os metta a caminho; fogem do trabalho para a ociosidade; não param em casas particulares, excepto quando andam divertidos com as indias e malucas (sic), por cuja causa os casam os senhores. Mas não basta isso. Fogem com outras e casam com as que lhe agradam, sendo fatal a ignorancia de muitos parochos, [...] <sup>206</sup>

Elementos interessantes estão arrolados nesse segmento. Além da ineficácia com que aborda as resoluções pombalinas, percebemos um registro da imensa dificuldade em transformar os índios em vassalos reais. A política de casamentos, que visava a fixação dos índios nas vilas, foi exposta com alguma ineficácia diante das fugas empreendidas pelos índios na tentativa de viverem como melhor entendiam, o que revelaria também a *ignorancia de muitos parochos* em lhes arranjar companheiros, acreditando, assim, fixá-los.

Aos poucos, Queirós desenha uma cultura predominantemente nômade e quase autônoma quando se refere os índios não-aldeados ou em processo de aldeamento. Isso dificultava, segundo ele, o alinhamento desses índios com o trabalho. Da parte dos índios, o convívio se dava pelo trabalho *em casas particulares*, onde não paravam. Mas essa experiência certamente os obrigava a reordenar suas estratégias, ainda que a mais comum fosse a fuga.

É possível traçar um paralelo entre essa noção apresentada por Queirós e a de ‘inconstância’, primorosamente discutida por Eduardo Viveiros de Castro <sup>207</sup>, que fez uma leitura da resistência indígena questionando o lugar da conversão e a natureza da cultura na construção de identidades. A partir de relatos religiosos, nos quais pululam

---

<sup>206</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 183-184.

<sup>207</sup> Eduardo Viveiros de Castro. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naity, 2002, p. 184-264.

passagens onde os selvagens aparecem como “falsos e infiéis, inconstantes e ingratos”<sup>208</sup>, Viveiros de Castro criticou a idéia clássica de cultura, que a encara como um bloco monolítico a ser rigorosamente preservado e afirmado. Para o antropólogo, a idéia de inconstância nasce dessa noção retrógrada, que ignorava o angulado trajeto pelo qual as identidades indígenas podem se reformular, sempre de acordo com a base perceptiva de mundo que lhes é peculiar. Tendo como objeto de estudo os Tupinambá e sua visão antropofágica de mundo, Viveiros de Castro argumentou que no “[...] modo de crer dos Tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia [...]”<sup>209</sup>, portanto não poderiam obedecer integralmente a nenhuma religião ou fé. Tratava-se de concepções de mundo diferenciadas, que deram margem a uma leitura errônea dos indígenas por parte dos europeus. Mesmo que o ser dos brancos fosse um valor disputado no mercado simbólico indígena, nas palavras do autor<sup>210</sup>, a cosmologia tupinambá, baseada no imperativo da vingança, não permitia uma incorporação completa dos valores europeus, ou que fosse além da busca pelas vantagens práticas que lhes assegurava a conversão. Somente pela ampliação da noção de cultura podemos dialogar com essas conclusões de Viveiros de Castro, deixando de incorrer no erro de classificar as sociedades indígenas aldeadas como ‘aculturadas’<sup>211</sup>. Nessa direção, a constância da inconstância manifestou um modo de ser indígena, conquanto “[...]os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos.”<sup>212</sup>

Já na vila de Ourem, onde Queirós passou muito mal, chegando a perder a respiração e considerar-se morto<sup>213</sup>, o frei comentou terem os índios que o acompanhavam, construído moradias a dois colonos que não as tinham. Entretanto não foram muito bem recebidos pelos moradores desta vila, visto que lhes venderam por um preço alto algumas galinhas para a viagem, ao invés de doá-las. Reclamou de sua ingratidão, “[...] *tanto maior por não serem índios* [...]”<sup>214</sup> Duas noções de índios podem ser inferidas deste relato. A primeira compreende os índios próximos a

---

<sup>208</sup> Noções apresentadas por Varnhagen. In: Eduardo Viveiros de Castro. Op. Cit., 2002, p. 187.

<sup>209</sup> Ibidem. p. 217.

<sup>210</sup> Ibidem. p. 224.

<sup>211</sup> O termo já foi suficientemente criticado e revisto pela Antropologia.

<sup>212</sup> Ibidem. p. 223.

<sup>213</sup> Mal estar atribuído, pelo cirurgião Manuel da Silva, ao uso da farinha de mandioca, com a qual não estava acostumado o bispo.

<sup>214</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 189.

Queirós, que o auxiliavam na viagem, inclusive dispendo-se a construir casas. A segunda noção incorre na constante e natural atribuição de ingratidão aos índios, quando a compara com a atitude dos moradores. Gratidão é uma qualidade prevista pelos europeus e constantemente exigida dos índios, o que não significa que estes estivessem prontos a adotá-la, ou mesmo compreendê-la, diante da nova ordem a qual eram submetidos.

Navegando pelo rio Capim, quando o bispo contou ter sido *magnificamente* hospedado no engenho de Domingos da Costa Bacellar, em uma de suas paradas, a comitiva de João de São José seguiu para a aldeia de São Bento de Capim, onde se *confessou e comungou muita gente*, relata.

[...] *Confirmamos com o santo chrisma a muitos, acção em que admiramos indios e indias de nação, pintadas as caras da meia face para baixo com tintas como cinza indelevel, e tal havia que, principiando na raiz do cabello no meio da testa um grosso fio d'aquella tinta escura, cortava até á ponta do nariz, descendo em linha recta pelos beiços até á ponta da barba, coisa mais ridicula ainda que os signaes das damas em França e em Portugal, ou ao menos ridicularia igual. [...]*<sup>215</sup>

A imagem dos índios e índias pintados de acordo com seus costumes e sendo crismados confere-nos um panorama do que foi o mundo colonial. Já catequizados ainda mantinham traços de sua cultura. Essa congregação de costumes, que parece ter sido encarada como um estágio para a transformação dos índios em vassallos reais, reflete a impossibilidade dos portugueses em simplesmente impor seus valores e ritos. Assistimos aqui, mais claramente os diálogos possíveis nesse universo. O bispo criticou, mas não se mostrou disposto a reprimir o que via, antes, confirmou o *santo chisma*. O paralelo entre a pintura dos índios e a das damas em Portugal e França adverte para a consideração do caráter indiscutivelmente humano dos índios. Os índios, por sua vez,

---

<sup>215</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 204.

foram crismados sem ter necessariamente abandonado seus hábitos festivos, numa rede de sentidos compartilhados, à moda de Geertz.<sup>216</sup>

Ao discutir a recriação de identidades, ou etnogênese, Gerald Sider aprofundou o debate, asseverando que essa rede de sentidos de Geertz deve ser examinada não como uma factual definição de cultura, mas antes como um terreno tenso e contraditório, onde os sentidos podem também não ser compartilhados, mesmo estando numa mesma teia de significados. Sider formulou seu conceito de cultura delineando uma arena de conflito, onde “Novas formas de cultura ganham vida nestas mesmas tensões e espaços também, pois cultura no final das contas é um modo de falar, sobre e contra relacionamentos.” Nessa perspectiva, “[...] o mundo social das pessoas não é exatamente dividido em dois interesses ou forças opostas.”<sup>217</sup> De índios a vassallos, os nativos<sup>218</sup> enveredaram por um conflituoso caminho identitário – no qual nem sempre a finalidade do colonizador foi atingida, é verdade –, mas que revelou não ter por onde retornar, tal a dimensão das transformações inerentes ao impacto do contato.

Note-se a flexibilização de parâmetros comportamentais de sujeitos que, em última instância, primam pela sobrevivência, em geral, de seu grupo. Essa flexibilização vincula-se a processos complexos de apropriação cultural e, conseqüentemente, reorganização das representações de mundo, que, por sua vez, orientaram novas práticas.

No rio Acará, casa de Guilherme Brossem, frei João mencionou as índias e mamelucas que *cantavam bem a missa*<sup>219</sup>. O contato e as trocas culturais estão presentes nesse e em tantos outros relatos, que iluminam os diversos ângulos pelos quais a apropriação dos códigos do colonizador implicava na recriação e adaptação de identidades. Não obstante a isso, a leitura de tais adaptações como faces da resistência indígena, pode ser um meio para se compreender a dificuldade de implementação do Diretório dos Índios. Acabava, assim, a primeira das duas viagens realizadas pelo grupo do bispo ao longo de suas paróquias na Amazônia setecentista.

---

<sup>216</sup> Clifford Geertz. *A interpretação das culturas*. LTC: Rio de Janeiro, 1989.

<sup>217</sup> Gerald Sider. “Identity as History: ethnohistory, ethnogenesis, and ethnocide in the Southeastern United States”, *Identities* 1, 1, 1994, p. 109-122, p. 8.

<sup>218</sup> Por não encontrar melhor definição.

<sup>219</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 209.

## Segunda Viagem e Visita do Sertão

(1762)<sup>220</sup>

[...] *Tenha paciência o leitor com estas bagatelas: porém não encontramos combates navaes nem assedios de praças para instruir estas memorias [...]*<sup>221</sup>

No dia 10 de novembro de 1762 tinha início a segunda viagem de Queirós pelo bispado do Grão-Pará. Acompanhavam-no o secretário da visita, um escrivão da câmara, um mestre de cerimônias, um pregador e intérprete da língua geral, um cirurgião, um caudatário, índios de remo e cozinha. Ao iniciar suas descrições da viagem, Queirós revela que o Fr. Miguel de Bulhões foi quem definiu a quantia a ser dispensada ao empreendimento: 80 \$ réis. Em tom de reclamação, o clérigo sugere que tal quantia visava servir para sustento da *pessoa do bispo, família e índios*, mas que não contava com a necessidade de uma embarcação exclusiva para a cozinha, por exemplo, ou com os percalços provocados pelas doenças, das quais a canoa que ia com a família deveria dar conta por estar sempre abastecida com botica. O *zelo afectado, ou verdadeiro* de Bulhões e estendido às autoridades portuguesas irritara Queirós que, ironicamente, resignara-se: “[...] *Sem embargo de tudo, reconhecemos neste estimável ministro qualidades dignas, litteratura, desinteresse e limpeza de mãos, [...]*”<sup>222</sup>.

Partiram pelo rio Mojú, seguindo posteriormente pelo Tocantins. Uma das características marcadamente apresentadas deste rio de riquezas é o grande número de gentios que possuía. “*Os que tem descido vieram pelo meio do rio em ordem a livrar-se das frechas do numeroso gentio, [...]*”<sup>223</sup> Um tom apreensivo predomina na narrativa do bispo toda vez que o termo gentio é enunciado. Não obstante, dentre as riquezas do Tocantins, o gentio aparecera como um bem caro à Coroa Portuguesa, que recomendava persuadi-los para fins de descimentos e batizar-se suas almas.

---

<sup>220</sup> Bispo João de São José Queirós. “Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763”, In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*: IHGB, 9, 1847, p. 43-107; 179-227; 328-375; 476-527.

<sup>221</sup> Ibidem. p. 76.

<sup>222</sup> Ibidem, p. 47-48.

<sup>223</sup> Ibidem. p. 50.

Ao entrar pelo rio Xingu, comentou que se encontrava muito gentio nesse rio, e, a despeito da abundância de iguarias e mantimentos da região (pau-cravo, salsa, cacau, farinha, caça e peixe), o canibalismo era freqüente. Citou o caso de um índio que matou o outro para comer e, interpelado por um homem que passava sobre a possibilidade de vendê-lo, respondera: *“Tu vendes o que tens para comer? quero-me regalar.”*<sup>224</sup> Queirós finalizou com o seguinte comentário: *“Como é innumeravel o gentio n’este rio, a tal que tempera sempre o comer com carne humana, [...] Muita deve ser a fecundidade, que sempre dá provimento de boca por semelhante estylo.”*<sup>225</sup> São freqüentes as passagens nas quais se Queirós informou estarem *infestados* os rios de gentio. Temos aqui uma demonstração das múltiplas faces assumidas pelos índios no imaginário português. No caso dos gentios, eram tão diferenciados que o próprio termo os conduzia a um patamar distinto dos chamados índios. Os gentios eram assiduamente cobiçados pelos portugueses, mesmo e mais ainda porque o imaginário acerca daqueles estava permeado de temor. A permanência do imaginário em torno dos rituais de antropofagia é elucidativa sobre o receio, e mesmo medo, com que se adentrava as matas do Vale Amazônico. Dentre os possíveis e ansiados aliados, estavam almas de costumes nitidamente diferenciados, que dificilmente eram nuançadas ao olhar colonizador.

Mas os gentios precisavam ser inseridos com eficácia no mundo colonial e uma das formas de inserção, imputada justamente aos gentios considerados bravios, era o cativo. Baseada nas determinações legais do reino português ao Brasil, Beatriz Perrone-Moisés<sup>226</sup> traçou os caminhos pelos quais deveriam seguir os nativos na sua incorporação ao império. Das cartas régias, aos decretos emitidos na Colônia, o corpo legal português classificou os índios, ao longo do período colonial em, pelo menos, dois lugares positivos e dois negativos: aldeados e aliados; inimigos e escravos. Os primeiros eram considerados livres e distribuíam-se entre as aldeias e as fronteiras – com a função de resguardá-las, ao passo que, aos segundos só restava a morte ou a escravidão. A ação negativa, por meio da guerra justa, era legitimada diante de três

---

<sup>224</sup> Ibidem. p. 69.

<sup>225</sup> Ibidem. p. 69.

<sup>226</sup> Beatriz Perrone-Moisés. “Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares de índios na legislação portuguesa para o Brasil”. *Actas do Congresso Luso Brasileiro, GT do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses*/Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

situações principais: recusa à conversão ou impedimento da propagação da fé; prática de atos hostis contra vassalos e aliados portugueses ou quebra de pactos celebrados. Os gentios compunham uma categoria à parte, descritos legalmente como aliados em potencial e temidos como inimigos, sendo-lhes, neste caso, reservado o destino do cativo.

Os gentios que, por alguma das razões apontadas por Perrone-Moisés, fossem vistos como inimigos eram os mais temidos e criticados por Queirós, que chegou denominá-los *feraz*, cerca de dois anos antes, em carta escrita a Sebastião José de Carvalho e Melo<sup>227</sup> no início de seu bispado. Queirós foi duramente repreendido pelo secretário, tanto pela forma como se dirigiu aos gentios quanto justamente por, além disso, defender o cativo em casos de gentilismo (ressaltando os hostis). Mas a lei era outra e por meio do Diretório se havia proibido a utilização desse tipo de nomenclatura para designar as populações nativas, quaisquer que fossem. Menos ainda se poderia escravizá-los e Queirós, ao utilizar-se de noções contidas em um conjunto de leis que já não vigoravam, deu seu primeiro passo rumo à própria ruína.

Tendo sofrido algumas variações ao longo do período colonial, a legislação indigenista sempre procurou responder aos novos problemas emergentes, sendo, portanto, reveladora das vicissitudes coloniais. Mais que isso, ela pode reafirmar o papel fundamental da resistência indígena na mobilização desse contexto, como comprovou Patrícia Sampaio<sup>228</sup>. Mas retornemos ao cativo, que à época de Queirós já havia sido proibido pelo Diretório dos Índios em função da vassalização.

Depois de repreendido por Sebastião José, o bispo comentou que o cativo fora utilizado em proporções maiores e mais injustas do que previa a legislação. Asseverou que a Companhia do Comércio dera *alívio da terra* ao trazer escravos da África, “[...] porque Deos não faz distinção de gentios.”<sup>229</sup>. Não obstante, teceu críticas à mesma Companhia, denunciando os altos preços com que chegavam os produtos. A alternativa encontrada por muitos moradores era ainda a de escravizar os índios, agora sob a bandeira dos descimentos.

---

<sup>227</sup>AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4356. Ofício do Bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 8 de novembro de 1760. O documento será analisado no terceiro capítulo bem como suas conseqüências para o bispo.

<sup>228</sup> Patrícia Maria Melo Sampaio. Op. Cit., 2001.

<sup>229</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit., 1847, p.74.



Em carta ao conde de Oeiras, datada de 23 de novembro de 1761<sup>230</sup>, numa tentativa de reduzir os efeitos negativos da correspondência anterior, Queirós falou dos inconvenientes e injustiças do cativo dos índios. Ao longo de cinco páginas, o bispo atribuiu à sua retidão e firmeza de caráter a intolerância com que (agora) encarava os cativos, causadores da ruína do Estado, que aos poucos ressuscitava. Seu objetivo era atentar para necessidade do acompanhamento de um eclesiástico,

*[...] que no descimento servisse de observar os adultos nos perigos de morte que frequentemente se acham para ver se estavam nos termos de lhe conferir o Baptismo, e para ministrar este salvamento aos piquenos, não o resistindo seus Pays, ou ainda resistindo na servil circunstancia [...]*<sup>231</sup>

A correspondência dirigida a Carvalho e Melo levava consigo uma justificativa daquilo que Queirós revelou ter feito. Ele efetivamente indicou um eclesiástico a um dos descimentos de que tomou conhecimento, baseado na argumentação presente no trecho acima. Exclusivos, desde o Diretório, a juizes ordinários, vereadores, oficiais de justiça e Principais, como vimos, parecia estar subentendido que os descimentos poderiam (ou deveriam) prescindir da presença de um religioso, tal o trauma deixado pelo empreendimento jesuítico em garantir exclusividade no controle da mão-de-obra. O lugar dos religiosos, nesse momento, restringia-se a educar por meio da conversão, tendo sido destituídos de poder temporal.

A participação nos descimentos poderia significar uma retomada de poder dos eclesiásticos sobre os índios, o que Carvalho e Melo primava por evitar. Em seus relatos de viagem, Queirós assinala: “[...] *O eclesiastico hoje se acha proibido de fazer descimentos; taes deveram ser os abusos, que necessitaram de tão estranha providência.*” O bispo continua relatando que, quando tinha autorização do Príncipe, sempre enviava um clérigo por capitão de tropa para fins de “[...] *baptizar innocentes e*

---

<sup>230</sup> AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 51, D. 4710. Ofício do Bispo do Pará, D. Fr. João [de São José Queirós], Para o [Secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], Conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], Sobre os inconvenientes do cativo dos Índios e a necessidade de um eclesiástico para acompanhar os descimentos dos mesmos. 23 de novembro de 1761.

<sup>231</sup> Idem.

*instruir moribundos.*”<sup>232</sup> Ao longo de algumas páginas Queirós dedica-se a defender a importância da Igreja para a realização dos descimentos e chega a considerar exagero do monarca as restrições aos religiosos.

Com relação às denúncias dos cativeiros aos quais ainda eram submetidos os índios, vão de encontro à política de liberdade tutelada, orientada pelo Diretório. Nessa perspectiva, os índios deveriam receber bom tratamento, para concluírem com sucesso o caminho que os levava à condição de súditos reais. Segundo as determinações do Diretório dos Índios, os cativeiros estavam proibidos, mas havia a consciência da impossibilidade do cumprimento à risca dos seus parágrafos. As conseqüências das correspondências enviadas por Queirós ao conde de Oeiras ficarão para a próxima discussão, visto que nos interessava atinar para a centralidade da mão-de-obra indígena, cativa ou vassalizada nas disputas entre autoridades na Colônia.

Das dificuldades, desde a cooptação de mão-de-obra indígena à sua manutenção nas vilas, uma das maiores era a fuga. Durante sua estadia em Santarém, João de São José recebeu desculpas do Diretor da vila de Pinhel por não poder visitá-lo, entre outros diretores que foram a Santarém. A falta foi justificada pelo seguinte acontecido: quarenta índios Magués desta vila haviam se embrenhado pelo mato. Foram liderados pelo Principal, que buscava capturar o marido de sua irmã – o qual havia fugido com uma “[...] *amiga com quem andava concumbinado*”, mas agora se encontrava separado dela, no fortim de Tapajós, “[...] *para se instruir na fé*”. Diante de tal calamidade, o diretor de Pinhel encontrava-se em alerta tendo chegado a forjar “[...] *uma figura de soldado feita de marotim, arvore facillissima a lavrar-se, com armas e patrona [...]*”, para impedir que os outros soldados seguissem os fugitivos. O principal temia que um surto acontecesse na vila e por isso não podia deixá-la, já que os remanescentes “[...] *deram então por causa o estar enfadados ha muito tempo de viver com brancos, e querer estar com seus parentes Magués.*” Além disso, a vila era coberta de palha e pouca resistência ofereceria às “[...] *frechas enflammadas, com mecha acesa*” que poderiam ser utilizadas no possível surto. Queirós finaliza: “*Sem embargo d’estes medos continuaremos a viagem; pois o pastor não foge do lobo que*

---

<sup>232</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit., 1847, p. 490-493.

*acommette as ovelhas; assim fôra possível na providencia presente procurar as desgarradas até as conduzir ao aprisco.”*<sup>233</sup>

O primeiro índio fugido exemplifica a mobilidade da qual poderia dispor um “vassalo” entre as diferentes povoações, já que o índio foi parar no fortim de Tapajós, *para se instruir na fé e em a cidade*. O caso de Pinhel é também significativo para percebermos de forma mais complexa a dimensão da fuga na Amazônia Colonial. A facilidade com que ela poderia ser acionada em caso de *enfado* no convívio com os brancos permite dois vieses de análise. O primeiro e mais comum é o da resistência tal como entendida pela historiografia tradicional: fuga e resistência sempre estiveram tão associadas que o estabelecer-se na aldeia era lido pela chave da aculturação, ou deterioração dos valores indígenas.<sup>234</sup> Certamente os Magués que ficaram não teriam fugido, até o momento do relato de Queirós, acima de tudo porque não quiseram. Aparentemente, poderiam facilmente ter seguido o exemplo dos outros e lançarem-se ao mato. Mas por que ficaram?

Nesse ponto, podemos recuperar a idéia de identidades recriadas, discutida há pouco a partir de Sider. Mas atente-se para a possibilidade de que essa recriação pode passar, em grande parte, pela conveniência de ficar num lugar onde se está seguro, ou ao menos de não pretender iniciar uma guerra; assim é possível pensar que o espantinho tivesse, de fato, serventia para o diretor. A questão pode girar em torno do quanto se tem a perder ou a ganhar. Segurança e alimentação talvez fossem garantias suficientes para estimular a permanência.

Mais tarde, já em 1766, a vila de Pinhel tornaria a dar problemas. Conta-nos Mauro Cezar Coelho que alguns índios ausentavam-se das povoações, sem necessariamente desertarem. Nesta vila, o cabo da canoa (índio) costumava levar sua parentela para os arredores da povoação, assim que chegavam portarias convocando-os ao trabalho<sup>235</sup>. Em 1772, o então diretor desta vila entrou em conflito com o

---

<sup>233</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 86.

<sup>234</sup> Para dar os exemplos clássicos, a partir dos quais muitos trabalhos foram inspirados: Francisco Adolfo de Varnhagen, Op. Cit., 1952; Carlos de Araújo Moreira Neto. *Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes, 1988; John Hemming. *Red Gold: the Destruction of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge, Harvard University Press, 1978.

<sup>235</sup> Mauro Cezar Coelho. *Do sertão para o mar: Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005. p. 274.

sargento-mor e o Principal por condenar o que estes chamavam festejos; tratava-se dos *rituais de valentia*, onde alguns índios enfiavam a mão num pote lotado de formigas tucandeiras<sup>236</sup>.

Queirós descreve o ritual magué, que desde a sua época acontecia na vila, mas antes comenta que embora não se trate de “[...] *devadores de carne humana*”, “[...] *muitos matam os filhos para não crescerem os peitos às mãis, ficando menos agradáveis por este motivo, e isto é feito logo que nascem, e sem baptismo. Elas tomam bebidas para abortar*”. Pelo ritual da tucandeira,

[...] *tratam os moços para sahirem valentes aos quinze anos de idade. Deve-se saber que há uma casta de formigas que atazanam a carne, grandes e crueis: levam pois os Magués ao seu candidato da valentia junto à boca do formigueiro, e prendendo-lhe o braço direito com laçadas de fitas de varias cores, que adquirem nos resgates do guaraná, então lhe metem o restante do braço no formigueiro até o cotovello, e por mais gritos que o padecente dê, ninguém o socorre; assim sofre ou atura três dias o martyrio, que tanto deixam as formigas estar pregadas. Acabados elles com vidros retalham o braço, correndo com um fio agudo a disforme inchação, e acudindo comervas, fica o Indio graduado valente.*<sup>237</sup>

Também as mulheres magués passavam por um ritual de iniciação à idade adulta, ficando em abstinência rigorosa por um mês e retalhando “[...] *dos joelhos para baixo e também em os braços para serem fortes*”. O Principal, liderança respeitada pelo Diretório, conflitava com o sargento-mor para manter os ritos do seu povo. Esses enfrentamentos, não importa a sentença, permitem entrever a tentativa dos índios de manter seus costumes. A presença do Principal era um complicador para o sargento-mor, porque se tratava também de uma autoridade com quem se devia negociar. Amparados pelo seu líder, os Magués não saíram da vila, mas mantiveram seus

---

<sup>236</sup> Ibidem. p. 279.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 188-189.

festejos e estes duraram por pelo menos dez anos, tempo que separa a documentação colhida por Mauro Cezar e o relato de Queirós. Era o espaço civilizador coexistindo, ainda que em pé de guerra, com os ritos nativos. A identidade magué na adaptação ao meio colonial passava, portanto, pela manutenção de algumas de suas crenças e costumes.

Deve ser por isso que o bispo afirma serem tais costumes tirados com muito custo dos índios e, para piorar, esse empreendimento seria dificultado, muitas vezes, pela ação corrupta de diretores e padres. Nesta mesma vila, havia também soldados de Portugal, os quais são chamados “[...] *bem indignos*<sup>238</sup>” pelo clérigo, e isso influenciaria terrivelmente a possibilidade da transformação dos costumes dos índios, ao contrário, incentivava-os a outros “desvios morais”.

Define-se um pouco o lugar da Igreja nesse meio. Ela deveria ser mediadora das relações entre índios e colonos leigos. Era este o papel que deveria exercer um “regulador dos costumes”. Os posicionamentos de Queirós revelam uma defesa da sua categoria como a única apta a civilizar os índios. Entretanto, esbarrava nas limitações impostas aos religiosos nesse momento. O controle laico da mão-de-obra indígena é, possivelmente, o que mais representa essas limitações, porquanto o bispo reclamou da incapacidade de colonos e diretores em civilizar os índios.

Tempos depois, Queirós recebeu notícias de que os índios Magués, tidos por exemplos de inconstância e por traidores pelo bispo, haviam matado o diretor da vila de Pinhel, Bernardino Monteiro, e outros companheiros, que tentavam descê-los para catequizar-se<sup>239</sup>. Os Magués eram a principal fonte de abastecimento desta vila.

A convivência com o colonizador transformou diversas populações nativas em índios, efetivamente. Nem mesmo a fuga pode ser examinada de forma simplista, até porque está intimamente ligada ao contato. Mas o *enfado* do viver com os brancos é também um sinal significativo de que as identidades recriavam-se levando em conta o benefício próprio, apropriando-se dos signos do colonizador. Se bem tratados, ou ao menos interessados em partilhar do novo mundo que se instaurava, os índios dispunham-se a apreender os códigos do colonizador em função de suas expectativas. Longe de querermos abafar a polpuda discussão em torno da violência do contato,

---

<sup>238</sup> Ibidem, p. 195-196.

<sup>239</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 101.

pretendemos apenas compreender o extraordinário panorama colonial naquilo que lhe foi mais caro: o aspecto variado das trocas simbólicas determinados pelas relações humanas, evidentes nas intrigas entre os diversos agentes coloniais.

Muitas são as passagens onde frei João abordou as fugas, quando sugeria que se dispensasse um bom tratamento aos índios, porque, se sobrecarregados, fugiriam. Não só ele como todas as autoridades coloniais tinham consciência disso, embora numa de suas passagens, Queirós tenha advertido:

*[...] sentem muito applicarem-nos os directores a trabalho sucessivo, de que estes se lhes dá bem pouco; devendo ao mesmo tempo o conselho e ministerio do governo considerar que não tem actualmente o Estado indios que possam com tanta applicação. Morreram quase sessenta mil do sarampo e bexiga; fugiram muitos abusando da liberdade que justissimamente se lhes declarou; [...]"<sup>240</sup>*

O sobrecarregar da mão-de-obra indígena acena para a sua necessidade e urgência no contexto. Como bem constatou o padre Antônio Vieira: “[...] capturar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele Estado”<sup>241</sup>. Para além de insistir nos descimentos, as autoridades e moradores deveriam tratar com cautela os que estavam aldeados, de forma a não perdê-los. O próprio Diretório trazia conselhos nesse sentido, por exemplo, quando proibiu que fossem chamados por nomes pejorativos, para que não se ofendessem. Em números incalculáveis, como afirmam os relatos, os índios eram ainda fundamentais para o bom funcionamento da máquina colonial. Aliar-se a eles era necessidade indispensável, tanto que prevista na legislação. Nessa direção, os aspectos culturais de dominação mereceram a devida atenção por parte da Coroa Portuguesa. “A única forma eficiente de dominar o espaço

---

<sup>240</sup> Ibidem. p. 90-91.

<sup>241</sup> Antônio Vieira. Apud: AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*, fac. simili [1901] serie Lendo o Pará, n. 20, Belém: SECULT, 1999. p. 136.

era dominar seus habitantes. [...] Era imprescindível ao colonizador montar uma rede de alianças caso quisesse estabelecer um controle eficaz sobre o território.”<sup>242</sup>

Por outro lado, a apreensão dos códigos do colonizador era astuciosamente empregada pelos índios em prol de angariar vantagens, no mínimo, de garantir sua sobrevivência. Colonizadores e colonizados, dividiam, assim, espaços de negociação. Barbara A. Sommer<sup>243</sup> analisou a sociedade colonial a partir dos relatos do bispo Queirós, “o astuto observador” que a auxiliou na leitura das diversificadas vivências indígenas e que ilustram com apuro o intrincado jogo das relações que compuseram essa sociedade.

Sommer abre seus apontamentos com o caso de um principal Chumaúma, que auxiliava nos descimentos e o qual,

*[...] vestido de encarnado á portugueza, e com cabelleira, faim e bastão, mostrava auctoridade e ser homem bom. Além de um circulo azul escuro que tem á roda dos labios, lhe sahem dos cantosduas linhas divergentes e como separando-se uma da outra, e acabam curvas na barba. Não bebe aguardente, o que é prodigio em um Indio.[...]*<sup>244</sup>

Enquanto a pomposa indumentária demonstrava dedicação à Coroa, a pintura defeituosa indicava sua natureza pagã, analisou Barbara Sommer. Ela acredita que o bispo tenha denunciado segredos do vestuário e política recorrentes a três séculos de colonização. A autora segue no sentido de imputar ao vestuário uma linhagem ritual que descrevia hierarquias sociais no Brasil colonial. Profundas desigualdades marcaram o mundo português e isso teve importância crucial na identificação de *status* individual. Homem ou mulher, escravo ou livre, rico ou pobre, elite ou plebe, pagão ou cristão; eram todos indicados pela roupa. O vestuário Chumaúma considerava a presença lisboeta nas distantes margens do Rio Negro. Vestindo-se

---

<sup>242</sup> Assevera Almir Diniz de Carvalho Júnior. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutoramento apresentada na Unicamp, Campinas, SP, 2005. p. 40.

<sup>243</sup> Barbara A. Sommer. “Wigs, Weapons, Tattoos and Shoes: Getting Dressed in Colonial Amazonia and Brazil”. In.: *The Politics of Dress in Asia and the Americas*. Edited by Mina Roces and Louise Edwards. University of New South Wales, Sydney AND University of Technology, Sydney, June 2008.

<sup>244</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 69.

como autoridades, simbolizavam o entendimento da norma. Vestir os índios era questão de honra para os europeus. Por sua vez, a utilização do vestuário europeu indicou sua apurada compreensão de como dispor dos códigos do colonizador para melhor negociar, demonstrando que a apropriação dos jogos simbólicos estava diretamente relacionada ao benefício próprio..

Mais uma passagem elucidativa, também apresentada por Sommer, versa sobre os índios que acompanhavam Queirós na viagem, quando da passagem por Cametá:

*[...] os Índios de remo muitos são naturaes deste sítio, deram consigo n'elle, onde tem suas mulheres e filhos os casados; nem lhe sofreu o coração passar á vista sem saudar as charas prendas, que amor indio é como a saudade portuguesa, ainda amando barbaros andam finos, excepto em nos enganar [...]*<sup>245</sup>

Conclui: “[...] porém facilmente lhes perdoamos, até por conveniencia, pois facilmente deixariam as canôas, desaparecendo como costumam [...]”.

A altivez destacada por Queirós na impassibilidade com que os índios passaram por suas amadas surge intrinsecamente associada ao hábito de enganar. Os índios, assim como os portugueses, sabiam esconder sua saudade, mas não eram tão finos em enganar, considera o bispo. Importa notar, ao final da passagem, que o jogo de forças segue por uma via de mão dupla, onde o português resolve convenientemente perdoar com facilidade para não perder seus aliados.

Mas nem sempre a dicotomia índio *versus* colonizador é adequada. Na província de Piedade, frei José depara-se com

*[...] Um homem rico, casado com uma índia, que ouvido dizer a seu marido que uma rapariga que criavam tinha bons olhos, barbaramente zelosa a matou e mandou assada à mesa, onde estava com hospedes o merido, e ficaram todos como assonbrados; então se foi meter entre as suas escravas índias*

---

<sup>245</sup> Ibidem. p. 52.



*despida como elas, e fiando algodão: seu marido a deixou, e passados tempos se afogou vindo embarcada.[...] <sup>246</sup>*

Fica difícil distinguir os papéis nessa passagem. A índia, casada com um rico, era extremamente ciumenta (ou *zelosa*, para utilizar a terminologia da época) ao ponto de matar e ainda mandar assada à mesa uma criada pela qual se sentiu ameaçada. Como se não bastasse, foi parar, por vontade própria, entre suas escravas índias, despindo-se como elas, até que finalmente deu cabo de sua vida: afogando-se. O susto ao ler tal caso parece inevitável para os que eventualmente insistam em enxergar, no mundo colonial, um universo de eternos conflitos por imposição e resistência culturais, na sua acepção mais rasa. O caso da índia da elite, que acaba com a vida da criada e com a sua própria por ciúmes, pode ser um dos caminhos para concebermos o amálgama de relações criadas neste período. Índia ou não, se intencionássemos enveredar por este mérito, a personagem desse drama compõe o universo colonial, conferindo a ele um colorido de possibilidades de vivências e sobrevivências, ou mesmo de desistências.

Era dia de “[...] *Santo André, se disse missa, que ouviu a gente das canôas, exceptuando um Índio, que nos contou estivera pescando á canna, por se divertir, o que lhe há de custar caro*”<sup>247</sup>. O índio da comitiva de Queirós mereceria punição rígida por ter deixado de ir à missa para pescar. O cumprimento com os ditames do Concílio tridentino parecia ser tranqüilamente executável neste caso. Como se tratava de um próximo seu, alguém com quem viajava e certamente acreditava conhecer, poderia aplicar-lhe pena dura, sem tanto receio de fuga ou deserção. Mas as liberdades dos índios não paravam por aí. Comentários sobre o seu bom humor e gosto por brincadeiras infestam os relatos do bispo. O próprio índio contou ter deixado de ir à missa porque estava se divertindo ao pescar. Trata-se, provavelmente, de um índio catequizado, mas a sua compreensão dos compromissos com a Igreja não passou pela anulação dos seus costumes e vontades, ao menos não nesse caso. Não só escolheu pescar como não fez questão de esconder o que, para Queirós, incorria numa falta grave. Certamente, para esse índio, a missa não tinha o mesmo valor simbólico que tinha para os seus catequizadores.

---

<sup>246</sup> Ibidem. p. 63-64.

<sup>247</sup> Ibidem. p. 71.

Tratados com afabilidade na vila em que chegara depois de navegar pelo Tapacorá, os índios, sentados à roda, receberam uma visita e “[...] *lhe invejavam as canellas do braço, e tomando-lhe um pulso dizia pela lingua aos outros: Que bella para uma flauta! Instrumento que eles tocam horriavelmente de noite, que pode servir para acompanhar lamentações do inferno*”<sup>248</sup>. O bom humor dos índios e o sarcasmo de Queirós são notáveis. O desenho da situação pode também demonstrar que as relações nesse universo poderiam pautar-se por uma segurança em permitir-se satirizar, mais que apenas tocar seus instrumentos e divertir-se, no caso dos índios. Mais uma vez a liberdade com que os índios manifestavam suas impressões é patente. Riram e fizeram piada com sua visita diante do bispo, que narrou o episódio como exemplo de mau comportamento. Disso depreendemos, mais uma vez, que as relações hierárquicas na Colônia não estavam pautadas por um controle absoluto dos colonizadores a ponto de impedir tais comportamentos que informam que os tomavam algumas liberdades. Esse caso alinha-se aos mencionados anteriores no sentido de ampliar a compreensão dos espaços que permitiram burlar a regra e a dominação, que se deram pesadamente, mas não uniformemente.

Ao chegar em Villaboim, Queirós constata que o diretor, que era “*de profissão soldado, de nascimento mameluco*” havia “[...] *prometido publicamente tiros a quem jurasse contra ele na visita do bispo*”. Na descrição do bispo, era um “[...] *homem sem costumes e com religião muito equivocada*”. Esse mesmo diretor “[...] *Provou-se novamente a força uma Índia de pouca idade, que banhada em lágrimas e em sangue saiu em gritos pela pórtia fóra lamentando estragos que fez visíveis a dor e a innocencia*”. A ação de Queirós diante dos abusos do diretor foi a seguinte: “[...] *resolvemo-nos a prender este lobo voraz de nossas ovelhas, remetendo-o para a cidade, descrevendo-lhe o carater immediato ao das feras, visto ter se comparado a elas com seus costumes pessimos e irracionais.*”<sup>249</sup> Nesse caso, a justiça eclesiástica, representada pelo bispo, foi aplicada tomando por base os maus costumes, fossem eles dos índios, dos diretores ou mesmo dos padres, como veremos adiante. O registro da truculência do diretor entra em sintonia com a imagem que Queirós constrói dessa categoria: quase sempre composta por homens ignorantes e de pouca fé. Com isso o

---

<sup>248</sup> Ibidem. p. 101.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 179-180.

bispo reafirma a importância moral do seu papel, incomodado com o redimensionamento hierárquico dado pelo Diretório dos Índios em relação à posse da mão-de-obra indígena. Fez valer sua autoridade ao prender o diretor e, ao mesmo tempo, trouxe provas substanciais ao seu argumento de que muito do que considerou degeneração nos costumes indígenas tinha por modelo costumes dos próprios portugueses.

Nos relatos de Queirós aparecem, a exemplo disso, diversas menções ao alcoolismo de muitos índios. Ainda em Pinhel, ele ofereceu pagamento a um que lhe fez a barba e este “[...] *riu muito, dizendo que aquilo não prestava senão na cidade, e perguntou se havia cauhí, isto é, aguardente da terra.*” Este índio havia feito muitas barbas e tanta aguardente tomou que o bispo o prendeu para “[...] *evitar algum desatino de consequencia*”<sup>250</sup> para além das considerações de Queirós sobre a proliferação dos maus costumes, é patente o caráter delicado das negociações que se estabeleciam no mundo colonial e, mais ainda, a consciência e ação dos índios em favor de seus interesses, ao declinar a oferta de dinheiro por aquilo que lhes tinha mais valia. O campo das negociações deveria, portanto, levar em consideração a exigência indígena, ou a troca poderia não acontecer.

Mesmo concebendo que castigos físicos pudessem ser válidos para fazer frente à dita barbárie dos índios, o bispo narra com certa revolta alguns abusos de brancos contra índios. Na vila de Óbidos, índios que não se opunham à religião ou civilidade, presenciavam “[...] *extorsões dos brancos, abusando de suas filhas, e mulheres [...], matando-os a pancadas, e desterrando-os para o trabalho artificialmente quando deviam ter algum descanso*”.<sup>251</sup> Adiante veremos mais alguns casos de violência contra índios diante dos quais Queirós mostra indignação. Não obstante, é preciso reiterar que suas denúncias tinham uma função específica que ia além de cumprir com seu papel de pastor. Como já sublinhamos, ele pretendia alargar as fronteiras legalmente impostas com relação ao controle da mão-de-obra indígena, ou, no mínimo, criticá-las.

No caminho para Faro, os índios de sua comitiva, recompensados com um copo de aguardente, “[...] *metteram alegres os braços ao remo, e deram costas à chuva, as*

---

<sup>250</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 213.

*proas à corrente.*”<sup>252</sup> E nesta vila, onde o diretor também era corrupto, o bispo João satiriza o caso de um padre que exorcizou um índio “[...] *a quem a amiga tivera quase morto, por zelos com que furiosamente intentou arrancar-lhe os genitães, como as cadelas de fila fazem ao touro bravo. Queixava-se o Índio, e o padre, que ignorava a causa, foi lhe arrimando santamente os seu exorcismos, para a vexação da Índia e ao Índio vexadíssimo, até que o desenganaram.*”<sup>253</sup> O índio ultrajado não pôde contar com a compreensão do padre a respeito do que lhe havia acontecido. Menos atento que o bispo, o padre, sem dar ouvidos às causas das vexações do índio, pôs-se a exorcizá-lo. Salta aos olhos de Queirós a falta de sensibilidade com que o padre conduziu a situação, mas o bispo não se detém a criticá-lo, apenas comenta o caso como mais um exemplo da falta de preparo daqueles que estavam responsáveis por civilizar os índios.

Diante de casos de feitiçaria, frei Queirós mostrou-se cético e considerou que a maioria dos casos não passava de utilização de ervas locais ou superstições, como alguns relatos em que pessoas acordam com mordeduras e atribuem-nas a bruxas, ignorando a presença de morcegos e outros animais noturnos. Ainda em Faro, Queirós comenta de uma senhora considerada bruxa, mas atribui seus poderes a manipulação com sucesso de plantas e ervas medicinais.<sup>254</sup> Na vila de Veiros, já no retorno para Belém, uma mulher “[...] *pretendida feiticeira, já adiantada em annos, era benzedeira, e fingia que nella fallava a alma do Índio N.*”<sup>255</sup> Note-se que o relato é absolutamente descrente da possibilidade de serem sobrenaturais as capacidades feiticeiras da Índia. Essa perspectiva revela, para além de análises mais apuradas acerca de feitiçaria, que o posicionamento do bispo estava sempre em acordo com a sua caracterização enquanto clérigo ilustrado, da qual comentamos no primeiro capítulo. Dessa forma, Queirós distancia-se das considerações que o tribunal de inquisição poderia fazer sobre esses mesmos casos, preferindo julgar fugindo de explicações sobrenaturais.

No caminho de volta, novamente em Óbidos, o caso do menino João é uma boa amostra de que a religião constituía-se num patamar de diálogo possível entre as

---

<sup>252</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 224-225.

<sup>254</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 369.

experiências nativas e portuguesas.<sup>256</sup> Contaram os moradores da vila que Joãozinho, com sete ou oito anos de idade, índio batizado, foi pego por um jacaré e levado ao fundo do rio, onde permaneceu por cerca de uma hora. Mas o jacaré emergiu com o menino vivo atravessado à sua boca. Este se agarrou num galho de árvore e gritou por socorro, quando alguns rapazes, depois de relutar, acudiram-no. Joãozinho permaneceu ainda doze horas vivo e, depois de sacramentado pelo vigário da vila, morreu dizendo que no fundo do rio havia clamado: “[...] Siara, Tupan, cepereron – isto é – Senhor Deus, tende misericórdia de mim! E chamara muito por Santa Anna. Assim se conservou vivo debaixo d’água por tanto tempo”<sup>257</sup> Para Cristina Pompa, a leitura desse tipo de relato nos coloca

[...] às vezes dramaticamente, diante da tentativa tapuia de reconstituir o sentido de um mundo que não era mais o mesmo fundado pelos mitos e mantido em ordem pelos rituais. Este mundo desmoronava sob o impacto das doenças, da escravização, dos descimentos [...] Os próprios fundamentos simbólicos e sociais deste mundo foram os mais afetados pela pregação missionária: a proibição de cerimoniais, a imposição do casamento monogâmico, a invocação do castigo divino [...] <sup>258</sup>

Do aspecto religioso dos índios e da sua maneira de compreender os sacramentos católicos, Queirós deixa claro que é muito comum entre os neófitos ansiarem pelo batismo, sem mesmo ter compreensão da doutrina cristã, isto porque “[...] religião é cousa insignificante para elles” <sup>259</sup> Entretanto, para além da chamada barbárie dos índios, noção presente nos relatos de muitos religiosos desde os primeiros tempos da colonização, o bispo torna a atribuir boa parte da permanência

---

<sup>256</sup> Utilizamos a idéia de religião enquanto um patamar possível de compreensão e tradução, tal como propões Cristina Pompa, ao emprestar do padre Anchieta a idéia de “mitologia paralela”, no caso do catolicismo, que deveria ser construída num trabalho sistemático e intensivo. Cf. Cristina Pompa. Op. Cit., p. 410.

<sup>257</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 330-331.

<sup>258</sup> Cristina Pompa. Op. Cit., 2003, p. 414.

<sup>259</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 357.

dos maus costumes aos maus exemplos da inflexibilidade de diretores e religiosos. Conta com pesar de um padre que, vendo uma índia sendo atacada e levada por um jacaré, recusou-lhe a dar absolvição dos pecados.

Já no trajeto de retorno, depois de passar por Alenquer, Monte Alegre, Outeiro, Parú, Almeirim, Veiros, Aricara, Pombal, Vollarinho do Monte, Melgaço, Portel, Viçosa, Azevedo e Cametá, Queirós finalmente chega a Belém, “[...] *onde entramos e voltamos para casa para as cerimônias de boas vindas. E é tempo, descanse a pena.*”<sup>260</sup> Da recepção cerimoniosa e dos resultados a atuação de Queirós como bispo trataremos na parte final deste trabalho.

### Da experiência do bispo na Amazônia Portuguesa

Ao abordar as viagens de Queirós pela Amazônia Portuguesa, pretendemos, além de acompanhar a trajetória do bispo, compreender a relação entre Igreja, índios e colonos leigos após a instauração do Diretório dos Índios, além do protagonismo destes na conformação do mundo colonial. Da viagem de Queirós, depreendemos que houve um redimensionamento do papel dos religiosos. Diretores e Principais aparecem mais do que padres nas relações de poder. Estes, apesar de protagonizarem alguns episódios de violência contra os índios, já não exerciam tanta influência sobre seu destino, quando se tratava de considerá-los enquanto mão-de-obra.

A presença do bispo era respeitada, mas ela parece não ter interferido decisivamente na conformação dos acontecimentos. Fugas, mortes, delitos, risos e outros componentes deste mundo não sofreram alteração significativa com a presença do bispo. Além disso, seu papel era limitado nesse momento, talvez mais do que antes, se pensarmos nos seus antecessores. O bispo deveria moralizar, mas sem interferir na dinâmica econômica. Poderia até efetuar prisões, mas não influir na distribuição de mão-de-obra, tanto que chega a reclamar da reduzida participação de religiosos nos descimentos, quando não, proibida.

O papel das lideranças indígenas nas negociações e fugas também fica evidente, bem como o conflito dessa autoridade com os diretores, como aconteceu

---

<sup>260</sup> Ibidem, p. 527.

mais de uma vez na vila de Pinhel. Os costumes indígenas que mantinham traços anteriores à colonização, tal como o ritual magué de iniciação dos meninos, também figuram intocáveis pelas visitas pastorais. Longe de Belém, as vilas do bispado pareciam seguir uma lógica própria de funcionamento e o controle laico da mão-de-obra indígena dava mostras de não sanar as dificuldades de obtenção e distribuição desta. Nisso consistiu a maioria das críticas de Queirós; na incapacidade dos diretores em lidar com os índios. Poucos escaparam às suas críticas.

Mas Queirós acreditava serem os índios passíveis de civilização, desconsiderando a permanência de muitos costumes considerados bárbaros como partindo da iniciativa indígena. Para Queirós, faltavam-lhes apenas bons exemplos e estes deveriam partir do colonizador. O bispo, mesmo apresentando tantos casos contrários a essa visão, apresenta uma Amazônia Portuguesa vulnerável a motins, fugas e à persistência de hábitos indígenas como se a maioria dos problemas pudesse ser resolvida com medidas administrativas.

Procuramos demonstrar que o protagonismo indígena foi grande responsável pelas vicissitudes do funcionamento da máquina portuguesa na Amazônia. Sua atuação garantiu a configuração de um mundo onde uma diversidade de costumes convivia e conflitava ininterruptamente, apesar da pretensão colonizadora de impor verticalmente sua dominação político-cultural.

Antes das últimas reflexões acerca dos índios e das possíveis leituras de sua história, queremos atentar para a importância dessas visitas na trajetória de Queirós. Antes dessa experiência, o bispo enviou uma carta a Sebastião José de Carvalho e Melo defendendo o cativo dos gentios. Percebemos que, ao longo da viagem, Queirós reviu essa posição e não só porque foi repreendido, mas por lidar de perto com as populações indígenas. O bispo compreendeu que sua diversidade propõe caminhos igualmente diversos para o trato que a ser-lhes dispensado. Percebeu que o enfado do convívio com os brancos poderia ser uma boa razão para a fuga e que a violência, mesmo corretiva de alguns padres, desencaminhava, de uma forma geral, mais do que poderia servir à civilização. Queirós já não falava em escravizar índios, antes defendia maior controle eclesiástico sobre eles, amparando-se nos maus exemplos dos diretores. Mas foram muitas as acusações contra ele e, mesmo essa mudança de

posicionamento já não influiria na sua sentença, que estava traçada antes mesmo da viagem acabar.

### Índios e história dos índios: apontamentos possíveis

[...] cabe aos historiadores, através de uma revisão séria das abordagens vigentes – que relegam os índios a um papel fugaz e mal-explicado no início da colonização, que reservam aos mesmos índios um enquadramento etnográfico e não histórico ou, ainda, que reduzem-nos a meras vítimas do inexorável processo da expansão europeia - , não apenas resgatar mais estes “esquecidos” da história, mas antes redimir a própria historiografia de seu papel conivente na tentativa – fracassada – de erradicar os índios.<sup>261</sup>

A história indígena ganhou outro fôlego depois desse desafio lançado por John Monteiro. Num diálogo profícuo com a antropologia, ele atentou para o papel protagonista dos índios na história, flexibilizando a noção de resistência para muito além das fugas e das guerras, tendo desmontado tanto a visão vitimizadora quanto heroicizante do índio. A noção de cultura, pulverizada a partir do viés antropológico, é ponto chave para a nova compreensão do contato entre índios e europeus. É, portanto, fora de mão insistir numa análise simplista das relações travadas entre colonizadores e colonizados, mais que isso, é hoje inaceitável reproduzir os erros historiográficos que apresentam os índios como relíquias confinadas ao passado.

A própria definição de “índio” foi posta na berlinda, porque esse termo nasceu da oposição entre as populações nativas americanas e os europeus; o que não só exclui a diversidade cultural existente entre os diversos povos nativos, como confere um panorama pobre e quase maniqueísta à situação de contato. Nem mesmo os próprios colonizadores, passados os primeiros momentos, faziam uso da categoria

---

<sup>261</sup> John Manuel Monteiro. “O desafio da história indígena no Brasil”. In: Aracy Silva e Luís Grupioni. *A temática indígena na escola*. p. 227



índio sem acrescentar os adjetivos particulares àqueles a que se referiam. Aldeados, aliados, inimigos e escravos eram algumas das categorias que definiam o tipo de relação que se tinha com essas populações. Não obstante, o termo índio transformou-se numa ferramenta identitária utilizada e apropriada à medida que o *ser índio* pudesse implicar em perdas ou ganhos, efetivamente. Assim, a investigação acerca da complexidade do contato e das vivências desde o mundo colonial caminha paralela à percepção de que algo maior já não pode ser perdido de vista: os índios.

Se atualmente a constituição vigente para o Brasil desde 1988 reserva aos índios direitos diferenciados relativos à sua especificidade cultural, é bastante razoável que os diversos povos passem a aderir uma identidade indígena dessa forma mais ampla em função de conquistar os privilégios que hoje essa categoria pode oferecer. Já tem muito tempo que suas formas de sociabilidade precisaram adaptar-se a uma conjuntura homogeneizadora nessa invenção chamada Brasil e a situação de contato faz toda a diferença na hora de pensarmos os índios. Mas note-se, estes também interferiram na implementação das políticas indigenistas, sendo mais que apenas objetos dessa política<sup>262</sup>.

Protagonismo e resistência, da forma com que a historiografia tem abordado, estão na pauta das discussões atuais em torno da questão indígena. São noções que compõem o discurso dos próprios índios e que dão o tom das mais recentes produções do que se denominou como Nova História Indígena. De historiadores a antropólogos, todos têm feito o esforço de manter um olho no passado e outro no presente, para que o reverberar das conclusões possa diminuir o quanto possível os prejuízos causados pelas políticas de inserção que até 1988 predominaram no trato com os povos indígenas. Antes, esses mesmos já deram conta de demarcar os limites ou não da adesão ao mundo ocidental.

São muitos os trabalhos que fazem coro na direção de uma nova leitura de resistência dando corpo ao protagonismo indígena. Os já citados John Monteiro, Patrícia Sampaio e Mauro Cezar Coelho refizeram os caminhos do mundo colonial no sentido de demonstrar como a escravidão indígena e a legislação indigenista, respectivamente, são bons lugares para se pensar a atuação dos índios naquele universo. Almir Diniz de Carvalho Junior, Beatriz Perrone-Moisés, Bárbara Sommer,

---

<sup>262</sup> Cf. Patrícia Sampaio. Op. Cit., 2001, p. 17

Ângela Domingues, Stuart Schawartz, Robin Wright, Maria Celestino de Almeida e Cristina Pompa são alguns dos nomes que simbolizam com propriedade a renovação do quadro historiográfico na direção de novas análises sobre a história indígena.

Os casos apresentados neste trabalho dão conta daquilo que viemos sublinhando até então: as diferentes formas de recepção e apropriação por parte dos índios em relação às imposições culturais dos brancos e a percepção destes da complexidade do contexto, que exigiu muitas vezes recuo na tática de dominação. Índios e brancos talhavam sua convivência de forma a buscar o máximo de benefícios para si. As relações de poder e hierarquia que certamente pautam essas relações estabeleceram-se das formas mais variadas possíveis, dentro de uma lógica de dominação do europeu, sem dúvida. Mas é preciso reconhecer a imprescindibilidade e a centralidade do papel do índio nesse processo, afirmando o quanto pôde sua base cosmológica e cultural e deixando-a quando inevitável para a sobrevivência no meio. Os termos das negociações também levaram em consideração essa afirmação, tanto que as orientações tendiam para uma dominação pacífica onde o mundo do outro não poderia ser totalmente desprezado. Temos Deus, que é Tupã, da cosmologia tupinambá. Dessa forma, ainda há muito que se investigar e tantos olhares com que abordar as sociabilidades no mundo colonial.

O papel desempenhado pelos índios no universo colonial é composto por inúmeros atos, nem sempre fáceis de serem apreendidos, porque sempre se tratarão de pessoas que perfizeram caminhos de existência muito diversos e distantes dos nossos. Olhar para um bispo do século XVIII, que viera a contragosto para esse contexto e pretender ver os índios através da sua ótica não é tarefa simples e, por isso, passível de erros. Muitos outros homens da Igreja passaram pela Amazônia Portuguesa deixando relatos detalhados de suas experiências de maneira brilhante<sup>263</sup>. Mas Queirós foi o primeiro bispo deparar-se com o contexto de aplicação do Diretório dos Índios na Amazônia Portuguesa e suas contradições. Tinha uma função importante, porque vinha com atribuições de juiz dos costumes, mas principalmente obedecendo a ordens reais. Das incumbências de seu cargo, aos limites de autoridade que

---

<sup>263</sup> Para exemplos bastante sucintos: João Felipe Bettendorff. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed., Belém: Fundação cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da cultura, [1694-1698], 1990 e João Daniel. *Tesouro descoberto do rio Amazonas*. Rio de Janeiro, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 95, v.1 – 2, 1975.

certamente ultrapassara ao colocar em xeque algumas das resoluções de Carvalho e Melo, articuladas ao contexto que acreditava poder desenvolver, Frei João de São José Queirós registrou sua trajetória a leitores que o condenaram e a outros que tentaram absolvê-lo. Este é o tema do último capítulo de nosso trabalho. Por ora, esta análise que acabamos de fazer pode e deve ser questionada, para que possamos chegar sempre mais próximo de visualizar com segurança o mosaico de costumes que conformou o mundo colonial.

Por fim, observemos que o grande laboratório para o estudo das questões indígenas pelos historiadores ainda é, por excelência, o mundo colonial. Espaço onde as identidades foram criadas e recriadas, este universo tem permitido um rol de análises historiográficas de fôlego onde os índios figuram como elementos centrais para as questões relativas à Amazônia. Cabe ressaltar o papel relevante que os discursos historiográficos assumiram nas discussões políticas atuais e não se deve perder de vista que a resistência indígena caminha paralela às noções de dominação que sempre estiveram presentes nas relações sociais que se estabeleceram.

## EPÍLOGO

### *PARTE I: Relações de poder e amizade nos domínios portugueses*

#### Principais aspectos da Inquisição no Estado Português

Antes de partirmos para o levantamento das condições determinantes para a saída do bispo do Pará, daremos um pequeno panorama da relação do Estado Português com o Tribunal de Inquisição, tendo em vista que esta instituição teve relação com a expulsão do frei João, tanto no que se refere à denúncia contra ele, encaminhada ao tribunal, quanto à substituição do braço episcopal na região pela visitação inquisitorial.

Em Portugal, o Tribunal da Inquisição estabeleceu-se pela bula *Cum ad nihil magis*, assinada pelo papa em 23 de maio de 1536. No caso português, o rei esteve envolvido desde o início “[...] assumindo a responsabilidade da criação do tribunal e fazendo questão de estar presente na cerimônia de fundação da nova instituição [...] a intervenção régia na Justiça eclesiástica era explícita e formal.”<sup>264</sup> O Estado português caracterizou-se, assim, por manter o controle sobre a instituição, utilizando-a de acordo com seus interesses. Com influência política limitada pela Coroa no mundo ibérico, a “[...] função social da inquisição deve ser medida igualmente através de outros parâmetros: seu papel na reprodução das elites e na organização do Estado”.<sup>265</sup>

O corpo de funcionários era constituído pelos comissários do Santo Ofício, [...] clérigos com poderes para efetuar prisões, receber denúncias, fazer interrogatórios e outras diligências.”<sup>266</sup> Entretanto, “[...] antes da instituição dos tribunais inquisitoriais competia aos bispos investigar ou inquirir sobre os crimes contra a fé dentro das respectivas dioceses”<sup>267</sup> Esta condição assinala a intrínseca ligação das visitas

---

<sup>264</sup> Francisco Bethencourt. Op. Cit., 2000, p. 25-26.

<sup>265</sup> Ibidem, p. 398.

<sup>266</sup> Antônio José Saraiva. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. ed. Lisboa: Estampa, 1985, p. 161.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 20

pastorais com o tribunal numa relação de complementaridade entre as funções do bispo e dos agentes inquisitoriais na ação de monitorar os costumes.

A política pombalina ratificou a submissão da Igreja e do tribunal da inquisição ao poder régio, valendo-se do momento de secularização pelo qual a Europa passava, procurando fazer o melhor uso possível do caráter policial dessas instituições. Para Francisco Falcon, essa política

[...] compreendeu na realidade dois campos decisivos: o ataque às várias faces do poder eclesiástico sobre a sociedade e a construção de uma nova estrutura em lugar daquelas até então em mãos da Igreja. Em outras palavras, a essência daquela prática foi a secularização, e o seu alvo foi a demolição da hegemonia eclesiástica (sua mentalidade, ou seja, sua ideologia e seus aparelhos respectivos) e sua substituição pela hegemonia do Estado laico (sua ideologia imanente, seus aparelhos seculares). O argumento ideológico era o de que o universo eclesiástico, na esfera política e mental, dominava consciências, bloqueava o avanço das Luzes, retardando o progresso e a felicidade gerais.<sup>268</sup>

Mas a religião tinha muito prestígio em Portugal, daí a necessidade de controle institucional, aliado ao uso dos aparelhos cujos acessos diante da população surtiam resultados mais efetivos. Das visitas pastorais aos tribunais inquisitoriais, os mecanismos de vigilância e controle não podiam ser mais eficazes para o Estado, essencialmente se este estivesse à frente do empreendimento.

Isso explica a relação de Pombal com o Santo Ofício. De acordo com Caio César Boschi, o ministro preferiu reformá-lo a extingui-lo, transformando-o num tribunal de Estado<sup>269</sup>, visando seguir com sua política de desenvolver o Estado, estrategicamente amparado num sistema institucional de coerção. Em concordância com essa questão,

---

<sup>268</sup> Francisco J. Calazans Falcon. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Ática 1982, p. 135.

<sup>269</sup> Caio César Boschi. *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 36.

lembra Bethencourt que “[...] os inquisidores não podiam exercer nenhuma atividade sem o apoio explícito dos reis e dos senhores [...], dessa forma, [...] a ação prática dependia do reconhecimento de sua jurisdição pelo poder político”. Foi assim que, “[...] em vez de suprimir uma presença incômoda, os governos ibéricos optaram por criar outras estruturas paralelas de controle social e por esvaziar progressivamente os campos de ação dos tribunais de fé.”<sup>270</sup>

O que Bethencourt conclui para o caso dos tribunais de fé também se aplica às funções da Igreja e, estendidamente, ou, sobretudo, à ação dos bispos. Se, no século XVIII, as visitas pastorais assumiram maior influência junto ao Estado português, em função do contraditório desempenho dos regulares nas conquistas, tanto mais perigosa se fazia sua função quanto seu poder se avolumava. A necessidade de controle era urgente e imprescindível a uma nação que se queria politicamente ilustrada, mas sem a pretensão de desvincular-se dos seus mecanismos tradicionais de coerção social. A razão estava, nesse sentido, subordinada e a serviço do Estado. Como assinalou Ronaldo Vainfas, “[...] as atitudes policiais e repressivas da moderna inquisição, ibérica ou romana, integravam o vasto painel da violenta pedagogia cristã posta em prática no Ocidente.”<sup>271</sup>

A delimitação da ação do Santo Ofício, como das visitas pastorais, era dada pelo monarca e, tanto funcionários daquele tribunal, quando bispos, chegavam aos limites de sua autoridade muitas vezes conflituando uns com os outros. Assinalou Paiva que a afirmação da competência do tribunal para tratar delitos,

[...] não se limita aos casos em que é flagrante e manifesta a existência de heresia [...]. Esta preocupação vem decerto na existência de alguns litígios nesta matéria, existentes entre o Santo Ofício e os tribunais eclesiásticos, que são, de alguma forma, produto da forma relativamente ambígua com que as disposições legais existentes estipulavam as competências dos dois tribunais.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> Francisco Bethencourt. Op. Cit., 2000, p. 291 e 400.

<sup>271</sup> Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 219.

<sup>272</sup> José Pedro Paiva. Op. Cit., 1992, p. 52.

Mesmo que essas autoridades disputassem poder, em muitas ocasiões, o que fica clara é a submissão de ambas pelo Estado português. Este, determinava os limites de atuação e dava o veredicto final tanto em questões eclesiásticas quanto seculares, obviamente. Foi, portanto, o Estado português o condenador de Queirós e não o tribunal do Santo Ofício, cuja apuração da denúncia do prelado pode ser vista antes como confirmação da sua decadência do que como um confronto entre bispado e inquisição.

### Aliados, inimigos e escravos

Como em quase todas as épocas e lugares, no século XVIII em Portugal, era muito importante travar boas relações de amizade, tanto para galgar degraus na hierarquia, quanto para manter uma posição social privilegiada. Na direção oposta, aquele que conquistava inimizadas não se mantinha no jogo político, especialmente se as inimizadas incluíssem pessoas influentes, consideradas chave para a articulação dos interesses do Estado.

Enquanto membro da Academia Real da História Portuguesa, Queirós mantinha uma influente rede de interlocutores e aliados que foi decisiva para a sua nomeação para bispo. Na abertura das *Memórias*, Camillo Castello Branco arrola alguns nomes: os “doutos” Barbosas, frei Manuel do Cenáculo, D. Antônio Rollim de Moura, Francisco Xavier de Oliveira e seu irmão frei Tomás de Aquino, Sebastião José de Carvalho e Melo e seu irmão Paulo de Carvalho e Mendonça, Conde de São Lourenço e os duques de Aveiro, conde da Ponte e as rainhas D. Maria da Áustria e D. Mariana Vitória. Ainda segundo Camillo, a convivência com a família Lencastre lhe valeu a nomeação para bispo.<sup>273</sup>

Além das boas relações, boa parte dos trabalhos que versam acerca do bispo sublinham que a aversão aos jesuítas foi o mote para a nomeação.<sup>274</sup> Não obstante, as vinculações ideológicas de Queirós podem ser significativas para a nomeação se

---

<sup>273</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 4 e 5.

<sup>274</sup> A título de exemplo, ver: Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós, Op. Cit; João Lúcio de Azevedo. Op. Cit., 1893; Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008; Yllan de Mattos. Op. Cit., 2009.

pensadas à luz da sua própria personalidade e de sua história como monge em Portugal. Pedro Paiva levantou que a maioria dos bispos nomeados por Sebastião José eram provenientes da pequena nobreza, como uma opção por reduzir o poder da nobreza titulada.<sup>275</sup> Além disso, é possível que, somada ao seu histórico e boas relações, tenham tido a sua erudição e caráter bisbilhoteiro um peso que não se pode ignorar para considerar a escolha de Carvalho e Melo. Seja como for, interessa ressaltar que os motivos para a escolha do bispo confundem-se com aqueles que determinaram sua expulsão. Nessa direção, compreendemos ser relevante compreender algumas das relações de Queirós de suas expressões ideológicas.

Desde Portugal, frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas foi um importante aliado e confidente e a confiança de Queirós nele depositada aparece manifesta em cartas que escreveu já na Colônia, confidenciando seus desagrvos, infortúnios e indignações. É para Cenáculo, por exemplo, que escreve:

*[...] Meu amigo e senhor, parte a nau e eu fico aqui...Valha-me Deus, que precipitei a carta em tom lyrico e de outeiro! Pois na verdade, não se ouve por aqui cantar as musas...N'estes sitios tudo são obstruções nos orgãos da melodia, por isso é que não se escutam as musas, vendo-se mal substituidas no bramido das onças...*<sup>276</sup>

É notável o tom literário e desprendido com que Queirós descreve ao *amigo* suas primeiras impressões da Amazônia Portuguesa. Este confidente, de origem humilde, era confessor do infante D. José, presidente da Junta do Subsídio Literário, deputado e presidente da Real Mesa Censória, depois nomeado bispo de Beja, e atuante na reforma da Universidade de Coimbra. A trajetória de Cenáculo no governo pombalino foi longa e consta que, na década de 1770, trocava assídua correspondência com Pombal.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Cf. José Pedro Paiva, Op. Cit., 2005, p. 53-55 (Observação já citada no primeiro capítulo).

<sup>276</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós...Op. Cit., p. 24.

<sup>277</sup> José Pedro Paiva. *Os novos preladados diocesanos nomeados no consulado pombalino*. Penélope, n.º 25, 2001, p. 41 a 63.



Como inicialmente comentamos, é também enviada a Cenáculo uma cópia da primeira viagem de Queirós pelo bispado do Grão-Pará, justamente aquela em que o bispo se põe a criticar severamente a administração pombalina. Mas é possível que frei Cenáculo não tenha mostrado esse documento a Sebastião José, porque a ordem para retirar Queirós do exercício de sua função no Pará é dada algum tempo depois. Além disso, outras correspondências são trocadas nesse período, entre o bispo e o próprio ministro, que minimizam a relevância do seu relato de viagem, ainda que fosse lido por Sebastião José. Talvez as reclamações do bispo ao seu amigo tenham pesado apenas na relação dos dois. Cenáculo não intercederia por Queirós, mesmo porque gozava da confiança do rei e a defesa de alguém tão enfático nas suas reclamações poderia reverter o jogo contra ele próprio.

Já na corte, os aliados de frei João reduziam-se depois de 1758. D. João José Ansberto de Noronha (o 6º conde de São Lourenço), acusado de participar da conspiração para assassinar D. José, encontrava-se preso no Forte da Junqueira, de onde só saíria após a queda de Pombal. Pelo mesmo crime, o último duque de Aveiro fora condenado à morte em 1759.<sup>278</sup> Na corte, somente Frei Cenáculo havia sobrado e este, como já especulamos, não pôde ou não se dispôs a sair em defesa de Queirós.

Dos inimigos, Castello Branco lista os seguintes: “[...] padres ébrios, o vigário geral, os frades carmelitas, os devassos ricos, à frente dos quais saíu um Mathias da Silva Gayo, casado com duas mulheres. Os frades do Carmo”<sup>279</sup> e, acrescenta João Lúcio de Azevedo, o governador Manuel Bernardo e Melo e Castro.<sup>280</sup> João Lúcio é bem sucedido na aposta de que esta última inimizade certamente teve peso maior no caso de Queirós. De Mathias da Silva Gayo, João Lúcio acrescenta que “[...] não tivera protecção no Estado, onde sofreu sete meses de carcere, achando-se desterrado em um logarejo do interior” e terminou recolhido preso ao reino.<sup>281</sup>

Já Manuel Bernardo de Melo e Castro não podia ter tido mais sucesso na sua função. Considerado o “verdadeiro sucessor” de Mendonça Furtado, havia se

---

<sup>278</sup> Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 379.

<sup>279</sup> Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós...Op. Cit., p. 24-25.

<sup>280</sup> João Lúcio de Azevedo. Op. Cit., 1893, p. 164.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 165.

“[...] dedicado à carreira das armas, assentado praça de soldado em 1751, aos 15 anos, no Regimento de Infantaria da Corte. No ano seguinte foi promovido a cabo de esquadra e com quatro de serviço chegou ao posto de capitão do mesmo Regimento. Coronel com exercício de tenente-coronel, por patente de 20 de janeiro de 1754, tornou-se coronel de Infantaria do Regimento de Cascais em 1757, posição que ocupava na época em que foi nomeado governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão.”<sup>282</sup>

Muito amigo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Manuel Bernardo era, ainda, bem relacionado na Corte e sua família compunha o aparelho estatal. Paulo de Carvalho, irmão de Sebastião José (familiar do Santo Ofício) de Mendonça Furtado, o 1º conde de Lumiares e 5º conde da Ilha do Príncipe, Carlos Carneiro de Sousa, D. João Carlos de Bragança, 2º duque de Lafões, entre outros ilustres.<sup>283</sup> Às amizades de Bernardo somava-se o bom desempenho enquanto militar, como escreve Carvalho e Melo a Bulhões, quando anunciou a sua nomeação para governador:

*[...] nesta corte procedeu sempre conforme as obrigações do seu nascimento, e com préstimo, zelo e cuidado notório no desempenho dos seus empregos militares; e desde os seus primeiros anos teve particular amizade com o governador a quem vai suceder.*<sup>284</sup>

Manuel Bernardo era, então, perfeito às aspirações pombalinas na sua empreitada de conquistar território no Norte. Militar de destaque, bem relacionado, seria responsável por dar continuidade à demarcação do Tratado de Madri numa conjuntura conturbada, onde muitos dos planos postos por Sebastião José tiveram

---

<sup>282</sup> Extraído de: IANTT. Ministério do Reino. Decretos (1745-1800). Pasta 26, n.º 50. Citado por Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 92.

<sup>283</sup> Fabiano Vilaça. Op. Cit., 2008, p. 98.

<sup>284</sup> Ibidem, p. 99. Doc.: FBN. Divisão de Manuscritos. 19, 4, 2 – fls. 90v-91 (doc. 116). Carta de 5 de agosto de 5 de agosto de 1758.

dificuldade em ser aplicados.<sup>285</sup> No retorno para Portugal, Bernardo foi nomeado governador de Elvas e recebeu a patente de marechal-de-campo, alcançando, em 1767, o topo da hierarquia como tenente-general do exército, encarregado também do governo das armas da província do Alentejo.<sup>286</sup>

Um inimigo de tamanho currículo certamente não pode ser ignorado no que concerne ao desfecho da história de Queirós no Pará. Mesmo a indisposição de Pombal com o bispo, quando do recebimento de uma carta na qual dava suas primeiras impressões acerca da Colônia, seria, ao que nos parece, relevada em função da defesa de Bernardo às atitudes de Queirós, defesa esta que não tardou por ser esvaziada e revertida um ano depois.

Estas primeiras impressões renderam uma dura resposta de Sebastião José a Queirós juntamente com as reclamações do ministro a respeito do bispo para o governador. A carta de Queirós a Sebastião José data de 8 de novembro de 1760 e nela o bispo atenta para a necessidade de corrigir a *gentilidade* de alguns índios com o cativo, em especial os que lançam flechas contra os portugueses nas margens dos rios, como forma de “[...] *priva-los do mesmo direito de que abusão*”.<sup>287</sup> Nesse ponto, frei João argumenta que a bula do papa Benedito 14º, que proibiu a escravização dos índios, apresentando outra bula papal que permitia o artifício do cativo em caso de gentilismo. Queirós apela também para a autoridade do rei português na revogação das leis, em especial a que proibia a presença de eclesiástico em descimentos, que estava proibida pelo que se infere dos documentos a serem apresentados.

A defesa do cativo dos índios e da presença de eclesiásticos nos descimentos, rendeu receio de Sebastião José quanto à sua escolha para o bispado do Pará. Mas essas questões ainda não parecem ter sido decisivas para sua expulsão, como veremos a seguir. Cabe ressaltar que as alianças e inimizades tiveram ainda papel preponderante no veredicto de Sebastião José. Acreditamos que a qualidade da

---

<sup>285</sup> Fabiano Vilaça. Op. Cit., p. 99-100.

<sup>286</sup> Ibidem, p. 111. Doc.: IANTT. Ministério do Reino. Decretos (1745-1800). Pasta 26, n.º 50. Citado por Fabiano Vilaça. Op. Cit., p. 111.

<sup>287</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4356. Ofício do Bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 8 de novembro de 1760.

articulação das relações na Colônia pode ter tido uma relevância ainda maior no caso de Queirós.

## *PARTE II: O bispo exilado*

Conflagraram-se ódios poderosos contra o bispo.<sup>288</sup>

Desterrado e enviado para o convento de São João de Pendurada (em Lisboa) por volta de 24 de novembro de 1763, Queirós despediu-se de sua curta estadia na Amazônia Portuguesa. Os motivos para o ultrajante desfecho daquela que prometia ser uma trajetória de sucesso ainda são discutíveis, e por isso mesmo requerem uma análise mais detida, mas nunca definitiva.

A Amazônia Portuguesa assistia à colonização propriamente dita, com vistas às demarcações territoriais. As relações que se estabeleciam em função da conjuntura que se instaurava, acenavam para a transformação do cenário cultural de modo determinante. A mitra lhe pesava sobre a cabeça, disse Camillo Castelo Branco, e não há muito que contra-argumentar sobre esse aspecto de suas conclusões porque Queirós acabou se deixando levar pela força das circunstâncias e não soube lidar diplomaticamente, ou mesmo apostolicamente com elas, como fez Bulhões.

Da defesa do cativo dos índios, mesmo que em casos específicos, à sua ação na Colônia, o beneditino cavou sua própria sepultura, por não se articular aos interesses do Estado nem ideologicamente, exceto na questão do ódio aos jesuítas, nem no desempenho efetivo de sua atividade pastoral. Vejamos, finalmente, como se deram as vicissitudes da sua desgraça.

### Das primeiras às últimas impressões

Na carta de 8 de novembro de 1760, Queirós relata as suas primeiras impressões sobre a Capitania do Pará. Começa elogiando a potencialidade da terra, que “[...] *tem disposições para ser a primeira da América, e para fazer entre as de*

---

<sup>288</sup> Camilo Castelo Branco. In: Memórias de Fr. João de S. Joseph Queirós Bispo do Grão Pará... p. 24.

*Europa grande figura [...].*<sup>289</sup> Mas reclama da deficiência da Companhia de Comércio no fornecimento de produtos aos colonos. Depois sugere que se invista na melhoria da navegação pelo rio Tocantins, o qual seria melhor caminho para o ouro do que as tantas voltas que se davam no caminho que passava pelo Rio de Janeiro. Esta parte da carta já foi bastante discutida, passemos para a próxima.

Entretanto, o rio “[...] *tem pelos lados as nações de Índios belicosos, que vivem em arbustos como Feras [...]*”. Se vencidas as dificuldades das cachoeiras do Tocantins, seria recomendável rever a “[...] *Bula Dum Diversas de Nicolau 5º a Dom Afonso 5º [...], que permite o Papa os cativeiros dos Índios. Se é com razão, ou sem ela, a correção de um cativo em que se tira a liberdade, que provém de direito natural: ou se ao menos vê ofendido o direito natural pelos gentios, [...] pode o Papa em castigo privá-los do mesmo direito de que abusão.*”

Depois de concordar com o cativo de índios que agiam como *feras*, Queirós resolve tratar dos descimentos, para os quais o Capitão General alegou adotar “[...] *que não devia ir o clérigo porque era dar aos eclesiásticos, o poder que Sua Majestade retirava.*”. Em seguida, o prelado argumenta que a religião sempre foi fundamental para o sucesso dos grandes impérios. Utiliza um exemplo do Senhor Rei D. Fernando, que perguntado “[...] *como em tão breve tempo conquistou tantos reinos, e tantas Províncias, quanto seus predecessores juntos não uniam, respondeu: Estendi os domínios de Jesus Cristo, e ele os meus. Estas foram as imaginações do S. Rei D. Manuel [...]*” Por fim, o bispo lembra que várias leis do século XVI favoreciam os eclesiásticos e, conseqüentemente, a propagação da fé.

Foi com esta carta que Queirós angariou, logo no início de sua estadia no Pará, no mínimo a indisposição e desconfiança de Sebastião José. Ao questionar dois pontos considerados característicos da administração condenada dos jesuítas (a escravização e domínio da mão-de-obra indígena a partir dos descimentos), Queirós acabou sendo comparado a eles em documento enviado a Manuel Bernardo e Melo e Castro, o qual veremos mais adiante.

---

<sup>289</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4356. Ofício do Bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 8 de novembro de 1760.

A resposta de Sebastião José às *primeiras impressões que teve [o bispo] da Capitania do Pará, dos seus habitantes e do serviço prestado pelos religiosos nas Povoações de Índios ali situadas*, foi enérgica<sup>290</sup>. A começar pela Companhia Geral, cuja insuficiência no fornecimento de gêneros explicou pelo fato de ser recém criada, sem muita idéia da dimensão do comércio na Colônia. Contudo, afirmou Sua Majestade já tomava providências para remediar a situação.

Com relação à navegação pelo Tocantins e as *feras* deste rio,

*Sua Majestade se tem proposto (com pleno conhecimento de causa), dará a este respeito as providências necessárias em tempo oportuno e por meios próprios e eficazes, sem que nelas se compreenda o de debelarem os índios, que a Vossa Excelência se informou (como essa gente pretenderam sempre persuadir), que são ferozes e incapazes de sociedade; porque o dito Senhor de nenhuma sorte permite, que o Evangelho se dilate nos seus domínios com ferro e fogo, senão como Cristo Senhor nosso [...] nem os tais índios são feras, mas sim homens racionais que fugiram (por isso mesmo porque são racionais) dos que até agora os perseguiram, afugentaram e mataram; roubando-lhes com os filhos e mulheres até a liberdade natural; e por isso mesmo hão de buscar e seguir até por necessidade os que lhe fizerem a justiça e os receberem com a caridade que nunca conheceram, logo que viram que todos os que saem dos matos para as povoações acham quem alimente suas vidas, cubra as suas desnudezas, ampare os inocentes e os proteja e defenda dos insultos, dos facionorosos, para viverem à sombra da sua figueira em paz e abundância.*

---

<sup>290</sup> IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fls. 34-44, Carta de Pombal ao bispo sobre a catequização dos índios. 26 de junho de 1761. Transcrito e citado por Yllan de Mattos. Op. Cit., 2009, p. 62-63. Segundo o autor, as palavras em itálico representam dúvida sobre a transcrição, como especifica na p. 169. Como optamos por colocar as fontes em itálico, sublinhamos as palavras sobre a transcrição das quais resta dúvida.

Da presença de eclesiásticos nos descimentos, Carvalho e Melo torna a não admitir contestação e retoma as leis nas quais se baseava:

*[...] Em 29 de maio de 1757, sobre a mesma bula e sobre a publicação das leis de 6 e 7 de junho, pelas quais restitui o mesmo Senhor aos índios desse Estado a liberdade das suas pessoas, bens e comércio, e estabeleceu o governo temporal dos mesmos índios nos Generais, Ministros e magistrados seculares deixando toda a espiritualidade aos Ministros eclesiásticos e dando assim a Deus o que era de Deus, e a César o que era de César.*<sup>291</sup>

O projeto de Sebastião José para a Colônia não deveria, portanto, ser questionado em hipótese alguma. Sua resposta reitera o que havia determinado no Diretório dos Índios quanto à civilização e transformação destes em vassallos reais. A própria menção dos índios enquanto *feras*, utilizada por Queirós na sua primeira carta, já estava em desacordo com os ditames do Diretório. Carvalho e Melo enumera, na mesma carta, seus planos para a civilização dos índios:

*1º) que é necessário que os índios sejam homens antes que possam ser cristãos; 2º) que enquanto sáfaros e metidos nos bosques, é o mesmo semear neles o grão evangelho que lançá-lo às pedras estéreis da natureza; 3º) que por isso se faz precisamente que os oficiais militares e ministros civis d'El Rei Nosso Senhor, e com a força do seu Real poder, e com a despesa do seu Real erário, vão amansar, domesticar, civilizar e habitar estes índios, para receberem como homens o catecismo, a doutrina e os sacramentos das mãos dos ministros da Igreja, a quem toca então dispender todos esses sagrados tesouros, cujo depósito Cristo senhor Nosso não confiou das mãos dos seculares, nem Sua Majestade permitirá jamais que alguns*

---

<sup>291</sup> Idem.

*deles meta a sua foice em seara para eles tão alheia, como seria para os sacerdotes a dos descimentos, em que a experiência funestíssima de muito mais de cem anos mostrou que as suas obras só tiveram as tristes conseqüências de embravecerem e afundarem cada vez mais os índios com os enganos que lhes fizeram, com os injustos e desumanos cativeiros, a que os sujeitaram, e com as usurpações de bens, tráfico e lavoura, que se arrogaram os mesmos Eclesiásticos, com infrações nunca imaginadas de todas as Leis Divinas e humanas [...]*

Estava definitivamente proibida, por este documento, a presença de eclesiásticos nos descimentos. Além disso, a idéia de escravizar alguns deles seria, então, considerada mais que um abuso da parte do bispo, um desagravo que não seria admitido, como expressa o conde de Oeiras a Manuel Bernardo e Melo e Castro na mesma época:

*O bispo desta diocese me dirigiu [uma carta] em 8 de novembro, [...] a qual me causou todo aquele escândalo, que era natural a vista dos absurdos em que o mesmo prelado se precipitou no que me escreveu no mesmo espírito das principais preocupações, com que os jesuítas iludiram a gente nesse Estado, pretendendo ainda agora argumentar contra a bula do papa Benedito 14º, e contra as últimas leis de Sua Majestade para suscitar um conflito contra as jurisdições eclesiástica e secular, para se arrogar do arbítrio dos descimentos dos índios e para vir assim a ser um substituto dos mesmos jesuítas neste pernicioso abuso, e para tornar a fazer crer que os mesmos índios são escravos.*

*Esta carta é muito mau papel, porque modo evidente, ou que o espírito do referido prelado se acha corrompido pela mesma*



*ambição dos jesuítas, ou pelo menos que ele com pouca e má literatura tem a arrogância de querer emendar a Bulla do Santo Padre Benedicto 14º, e as leis de SMag que constituem o estabelecimento deste Estado.*

*Se a mesma Carta me fosse escrita em ofício que me obrigasse a pô-la na REal presença de SMag , a resposta do mesmo senhor não podia ser outra que não fosse a de mandar logo sair do Pará o referido Bispo, como notório perturbador do público socego.*

*Havendo-me, porém, o mesmo prelado escrito familiarmente, e não sendo nunca do meu ânimo perder os homens enquanto posso aproveitá-los, e os seus erros podem permitir alguma esperança de emendas, tomei o arbítrio de responder no mesmo estilo familiar, desabusando-o com toda a civilidade possível dos mesmos sofismas e absurdos, que me tinha escrito [...]. Quando este prelado se anime a sugerir e muito mais sustentar, ou que a ele lhe tocam os descimentos dos índios, ou que estes devem e podem ser escravos, ou a persuadir, ou pretender obrar qualquer outra cousa que seja oposta à Bula do Santo Padre Benedito 14º, às leis de 6 a 7 de junho de 1755, que restituíram aos índios a liberdade das suas pessoas, bens e comércio, proibindo aos eclesiásticos o governo temporal dos mesmos índios; ou Alvará de 17 de agosto de 1758 que confirmou e fez passar em lei o Diretório, que se deve observar nas povoações dos mesmos índios. [...]*

*Não cabe na credulidade prudente, que o referido bispo deixe de concordar com Vossa Senhoria em um meio termo tão justo e necessário, como o que deixo acima referido. Se, porém, suceder o contrário e ele insistir, deve Vossa Senhoria desengana-lo, dizendo-lhe: 'que tenho que Vossa Senhoria, desejando servi-lo e contemplá-lo em tudo, não poderá nunca*

*fazer-lhe sacrifício de sua honra para tolerar que no seu governo ou se inflijam as leis D'El Rei Nosso Senhor sem positiva ordem de Sua Majestade [...]*<sup>292</sup>

Essa carta expressa o sentimento de afronta com que Carvalho e Melo recebeu a carta de Queirós e sua disposição em relevar o caso se o bispo deixasse de lado tais idéias. Mas as recomendações ao governador foram categóricas; ele não deveria permitir, em hipótese alguma, que as objeções do bispo ao seu projeto de Estado tivessem continuidade. O prelado entendeu o recado e enviou uma longa resposta a Sebastião José, com uma página de elogios e outras cinco se desculpando e voltando atrás nas afirmações anteriores, mas sem deixar de explicar seu posicionamento:

*É bem verdade que tocando eu as razões frívolas da opinião, que favorecia indignamente os cativeiros, pensei salvava tudo com citar o capítulo Pontifício, porquanto tendo eu a honra de Vossa Excelência me ouvir neste ponto, e o sucesso de me achar com alguma instrução nele assentando então polidamente que era contra tantos direitos, e dando por ilícito o contrário, de que Vossa Excelência se satisfez de sorte, que se serviu honrar-me, dizendo que eu lia por bons livros, vinha como nascido, ou cravado, o capítulo Pontifex: Pontifex Potest, que Licite Potest. Bem entendido que não pode o Papa obrar agir contra o direito Natural e das gentes, e muito menos contra o Divino. [...]*  
*Tenha Vossa Excelência plena satisfação, que eu não sou fácil, nem mudável no modo de pensar. Contudo rogando a Deus, que não permita tais cativeiros, que foram o principio, senão a última ruína deste Estado que hoje vemos como ressuscitado. E*

---

<sup>292</sup> IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fls. 44-49. Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo para o Governador Manuel Bernardo de Melo e Castro instruindo-o de como deve proceder caso o Bispo desrespeite as ordens de Sua Majestade. 18 de junho de 1761. Transcrito e citado por Yllan de Mattos. Op. Cit., 2009, p. 65-66.

Em tempo, os documentos trazidos por Yllan de Mattos foram de fundamental importância para que pudéssemos fechar um quadro argumentativo mais consistente quanto aos motivos que levaram ao desterro do bispo para Portugal.

*se vai florendo, é evidente a causa. Eu teria muita glória, como já disse, que Vossa Excelência me tivesse reduzido ao justo, mas seria injusto para mim que os do Pará me convertessem ao seu modo de discorrer, frívolo, sofisticado, e insubsistente. [...]*<sup>293</sup>

Prossegue, e quanto a defender a participação de um eclesiástico nos descimentos, explica:

*Esta parte, cuido, está satisfeita, em todo o fundo de verdade; na outra a que fazia objeto deverem, ou não deverem os Eclesiásticos, ir aos descimentos, absolutamente estamos concordes vista a carta de Vossa Excelência o que faço bem evidente. Vossa Excelência me honra tanto que estou certo, que me há de acreditar, pois sabe que não sendo eu homem dotado de dureza de juízo, devi a Deus fazer-me em copas de condescendência servil, e lisonjeira. [...] Daqui verá Vossa Excelência que nunca o meu ânimo foi, que os Eclesiásticos como incorporados fizessem seus descimentos, maiormente depois do que se viu o que fizeram os Regulares neste Estado, procurando a sua conveniência que de Jesus Cristo: não sofreu, porém, se intentasse dar uma exclusiva absoluta, não a dando o Rei, nem passando pela imaginação, como vejo da carta de Vossa Excelência, ao Ministério dar ao mundo católico uma semelhante idéia, isto se, uma exclusiva absoluta de um Eclesiástico digno para a vocação das gentes para a Igreja. Persuadi-me, que era próprio do zelo de um Bispo Missionário aprovar, que o capitão das expedições do Mato, e Sertões devia*

---

<sup>293</sup> AHU\_ ACL\_CU\_013, Cx. 51, D. 4710. OFÍCIO do Bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre os inconvenientes do cativo dos índios e a necessidade de um eclesiástico para acompanhar os descimentos dos mesmos.

*levar na sua escolta um Eclesiástico, que no descimento servisse de observar os adultos nos perigos de morte que frequentemente se acham para ver se estavam nos termos de lhe conferir o Batismo, e para ministrar este salvamento aos pequenos, não o resistindo seus Pais, ou ainda resistindo na servil circunstância que alguns autores o permitem, e a gente de Guerra não tem obrigação de saber. Este é o caso, e não era capaz eu de entender que Vossa Excelência nesta figura se opunha, como, com efeito, vejo se não oporem ficando por este modo conformes os sentimentos, e não sei se o meu amor próprio lisonjeado, de que tendo a honra de ter tratado a Vossa Excelência nunca me separei do acertadíssimo, e sólido discurso com que Vossa Excelência decide, em pontos bem delicados.*

Sobre ter chamado os gentios de *feras*:

*Eu fico plenamente satisfeito de tudo que Vossa Excelência me diz, e em que se serviu favorecer-me, com a melhor instrução. Satisfarei sim com toda a serenidade a um ponto, em que não sei se Vossa Excelência padeceu algum escândalo, de eu supor a este Gentilismo em as Brenhas como as feras no Mato, pois se serviu dizer-me= não são feras= são Almas remidas com o sangue de Cristo. Sim, Vosso Excelentíssimo Senhor, eu me alegro no íntimo de minha Alma de servir heroicamente esta frase à expressão de um Ministro ocupado em política, e em tão complicadas economias de Estado; e dou graças a Deus, pois a minha carta não teve outro fim senão o de exercitar mais esta memória, e espécie, a quem no meu ofício me pode ajudar muito com elas. Eu bem creio que estas expressões deste nobre ardor, não são dirigidas a combater em mim erro na matéria. Seria eu mais bárbaro no Pará que os súditos de Montezuma em México, se entendesse, que homem, e Tigre era tudo um.*

*Usei de chamar feras aos antropófagos porque assim lhes chamam os Santos Padres; aos que vivem sem uso da racionalidade, porque é frase da Sagrada Escritura, sem falar dos fugitivos para os Sertões, mas sim dos ingratos aos bem feitores, por que aos deste nesta chama Santos igualmente [...].*

Lembra do atentado ao rei e compara os conspiradores a *feras*, no intuito de se fazer compreender na condição em que costumava fazer uso da expressão:

*O pior é que sem sair da Corte nem vir aos Sertões da América, Vossa Excelência os descobriu nesta Mata Brava, na Casa de Aveiro, na de Távora, e em outras que também há feras cortesãs. Vossa Excelência sabe quais foram os imperadores dos Romanos que também mereceram chamar-se feras cortesãs.*

E volta ao caso dos índios, resignando-se: [...] *desejo dar gosto a Vossa Excelência, já não olho para eles como feras.* [...] <sup>294</sup>

Os pontos argumentados não deixam dúvida de que frei João compreendeu muito bem a repreensão de Sebastião José. Mais que isso, que das suas desculpas dependia a boa relação com o conde de Oeiras e, conseqüentemente, a manutenção do seu lugar na hierarquia. Queirós voltou atrás com relação à possibilidade de escravização dos índios. Entretanto, apesar de mostrar-se disposto a obedecer às ordens reais, continuou insistindo no que considerava uma necessidade: a presença de um eclesiástico nos descimentos. Quase ao final de sua segunda visita pelo bispado, na vila de Portel, discorreu longamente, contrariado com as medidas *fortes e exuberantes* <sup>295</sup> tomadas pelo monarca ao decidir retirar esse poder da Igreja. E como quem afirma seu poder, reclama: “[...] *não seja o bispo proibido de gritar como pastor* [...]” <sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Idem. O documento é extenso, com algumas digressões e Queirós finaliza agradecendo por ter sido enviado ao Pará.

<sup>295</sup> Bispo João de São José Queirós. Op. Cit, 1847, p. 493.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 490.

Quanto a chamar os gentios de feras, já discorremos sobre uma inflexão na representação que o bispo tinha dos índios. Não é preciso reafirmar que o prelado, ao longo da viagem, já não representava a todos da mesma maneira, e isso também está presente entre os seus argumentos na carta, mas resolveu acatar as ordens de Sebastião José e excluir definitivamente do seu vocabulário a denominação de *feras*, antes conferida aos índios que resistiam com violência ou atitudes por ele consideradas bárbaras à colonização. É bom lembrar que o mesmo termo foi posteriormente aplicado pelo bispo a um diretor que havia abusado sexualmente de uma índia *de pouca idade*, como no caso que apresentamos no segundo capítulo. Essa atitude condiz com a explicação de Queirós para o uso que costumava fazer do termo e este não pode ser generalizado para a sua relação com todos os índios, embora sempre estivesse presente a representação de que o português era o agente civilizador e moralizador dos costumes. Mas esta última noção é característica comum em todos os agentes coloniais.

Somando-se à resposta resignada de Queirós, Sebastião José recebeu outra correspondência, desta vez daquele em quem confiou a missão de governar o Estado: Manuel Bernardo e Melo e Castro. A carta do governador serviu para contemporizar a tensão inicial. Ao que o conteúdo da carta indica, Sebastião José havia anexado à correspondência ao amigo uma cópia da carta de Queirós e de sua resposta.<sup>297</sup> Na carta para Carvalho e Melo, Manuel Bernardo assegura que o prelado “[...] *não insistiu mais nas ditas práticas, talvez reconhecendo que a minha ignorância as ouvia com desagrado ou esperando que só Vossa Excelência me soubesse conhecer o valor e agradecer-lhe o zelo.*”<sup>298</sup> Sobre a comparação das atitudes de Queirós com as práticas corruptas dos jesuítas, o governador garante:

---

<sup>297</sup> Com essas palavras, Manuel Bernardo inicia sua carta:

*“Com a veneração devida recebi a carta de Vossa Excelência em data de 18 de junho deste presente ano que acompanhava as duas copias da carta que o Prelado desta Diocese dirigiu a Vossa Excelência em estilo familiar, e da que Vossa Excelência no mesmo estilo respondeu.*

*Com a leitura do primeiro fiquei pasmado com a matéria que este Prelado tomou por assunto e emprego do seu discurso, fazendo objeto da sua pomposa erudição.*

*Na segunda cópia ainda estou admirando a força com que Vossa Excelência responde e convence os pontos principais em que ele interessou a sua literatura.”*

Cf. AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 51, Doc. 4674. Ofício do [governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo. 4 de novembro de 1761.

<sup>298</sup> Idem.

*[...] nunca fez ação ou movimento que mostrasse serem as suas imaginações filhas de espírito revoltoso, e perturbador do sossego público deste Estado e muito menos infrator das Leis e régias providências com que a religiosíssima intenção de Sua Majestade tem cuidado tanto em acrescentar nesta parte da América o rebanho de Cristo, chamando-o, e estabelecendo-o pelo modo mais pio, mais suave, e mais útil.*

Por fim, espera que não haja conflitos de autoridades:

*[...] tenho os ditames para obrar com acerto neste, e qualquer outro caso da mesma natureza, mas espero em Deus que não seja preciso por esta providência em uso, porque no mesmo Senhor confio conserve este Estado, fazendo-o florescer para a Igreja, e para a Monarquia, sem controvérsias que obriguem os Governadores a procederem contra os Prelados.*

Está claro que, de início, não havia nenhuma inclinação de Bernardo e Melo e Castro em se indispor contra Queirós. Ao contrário, o governador parecia bem disposto a manter uma relação de respeito e amizade para com o bispo. É provável que esta carta tenha, privilegiadamente, acalmado os ânimos ao final do ano de 1761, cerca de um ano depois dos primeiros desentendimentos. Mas, com o passar de mais um ano, algo aconteceu que implicou na completa reversão da opinião de Bernardo sobre Queirós.

É dado que Queirós não se economizava em vociferar (como bem definiu Fabiano Vilaça) suas opiniões a quem estivesse disposto a ouvi-las. Mas isso apenas não seria motivo suficiente para seu degredo. Tanto que não o fora antes. Mas o conde de Oeiras tinha um projeto e quaisquer que fossem as atitudes que o contradissem, sua ação seria certa em eliminar o problema.

Queirós se pôs a comercializar produtos adquiridos junto à Companhia do Comércio. Ele e o escrivão da Câmara, Bernardo Ferreira. Vimos que “os negócios de

Jesus Cristo”, nas palavras de Patrícia Sampaio, eram defendidos pelo bispo. Deve-se atentar para a possibilidade de que a falta de recurso e o atraso no pagamento dos salários (no caso de um bispo, cômputos) poderia ser significativo para a necessidade de comercializar na Colônia, como uma questão de sobrevivência. Note-se que o bispo anterior a Queirós, Miguel de Bulhões gozava de muito mais poder de ação. À sua época, os jesuítas estavam para ser expulsos e a aplicação do Diretório dos Índios, com o qual contribuiu para a elaboração, prestes a ser efetuada. Não podemos afirmar que Bulhões dispunha de mais recursos financeiros do que Queirós, mas sobre este, alguns indícios levam a crer que sua situação não era muito confortável na Colônia.

Respondendo às acusações de “depredador dos povos”, alegou que andava em cadeirinha e que a viagem do ano havia custeado com seu dinheiro. Não usava seda e ainda ajudava umas religiosas pobres e suas tias em Portugal.<sup>299</sup> Mas antes de partirmos para a defesa que fez o bispo de si mesmo, vejamos no que consistiram as acusações enviadas por Manuel Bernardo e Melo e Castro a Sebastião José de Carvalho e Melo, em 2 de novembro de 1762.

*Os afetos desordenados que tem obrado o nosso Prelado no decurso de dois anos e que tem existido neste Estado, são tão públicos, e notórios, que os não tinha representado a Vossa Excelência, por supor que as vozes do Povo comunicadas pelas vias, apenas que tem passado para essa Corte, terão chegado as obras a presença de Vossa Excelência [...]*<sup>300</sup>

Note-se que inicialmente o governador confessa ter levado algum tempo para fazer a denúncia. Continua ele, dizendo que o

*Ministério do dito Prelado a este Estado logo deu a demonstrar o caráter do seu ambicioso, e comerciante gênio, ligado pelo*

---

<sup>299</sup> Memórias de Fr. João de São Joseph Queiroz / Bispo do Grão-Pará. Op. Cit., p. 31.

<sup>300</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 53, Doc. 4863. Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 2 de novembro de 1762.



*ambiciosíssimo e fatal comerciante do Escrivão da Câmara Bernardo Ferreira, Capelão, familiar e criado que tem de portas a dentro.*

*Imediatamente se entraram a vender nas lojas de Leandro Caetano, e de Felipe dos Santos [...] vendendo a fazenda por maior preço comprando-se por menos neste Reino em que consiste a formal torpeza dos interesses mercantis proibidos a todos os Eclesiásticos.*

Esta passagem revela mais que uma denúncia contra um eclesiástico que se atreveu a comercializar estando esta atividade proibida a eclesiásticos - pelo trauma que causaram os jesuítas que, além de comercializarem, detinham o controle da mão-de-obra indígena. O crime consistia em que um eclesiástico se pusesse a vender, *por maior preço* e com a *torpeza dos interesses mercantis*, produtos comprados da Companhia do Comércio, ou seja, o ganho torpe incomodou ao governador.

Prossigamos com as acusações:

*Dos trinta índios que são concedidos ao dito Prelado, deixou ficar treze a Domingos da Costa Bacellar, e a André Miguel na ocasião que foi a visita, pedindo-me outros em lugar daqueles afetando estarem doentes, e ficarem servindo na casa ao mesmo tempo que constava o contrário pela convenção que havia feito do serviço dos Índios com o referido Dias da Costa, e André Miguel.*

Agora a seara é a da mão-de-obra indígena, um dos pontos mais delicados nas relações coloniais. Queirós não teria se contentado com os índios que lhe foram concedidos pelo cargo de bispo; trinta, conta o governador. Deixou alguns no sítio de um amigo que o acolhera em visita pastoral e pediu outros a Manuel Bernardo. Essa é uma questão bastante explorada na maioria dos trabalhos que versam sobre o mundo colonial: a decisiva relevância da mão-de-obra indígena no contexto. O pedido, mais o

motivo alegado para tal, certamente irritou o governador e esta pode ter sido uma das primeiras desavenças entre ambos.

É possível que os índios cedidos a Queirós tenham sido alugados aos amigos Bacellar e André Miguel, tendo o governador compreendido, por essa razão, o episódio como mais um dos negócios escusos empreendidos por Queirós, porque solicitou mais índios do que lhe era de direito. O bispo estaria, dessa forma, tomando, mais uma vez, parte em negócios que fugiam à sua alçada. É bom lembrar que a distribuição da mão-de-obra indígena era exclusividade dos diretores e que a querela em torno dos usos do trabalho dos índios, sacudida por Queirós quando sugeriu seu cativeiro, ainda estava recente. Sua relação com respeito aos vassallos do rei, portanto, não se mostrava ser das mais adequadas nesse momento.

Para completar, tanto o bispo quanto o escrivão cobrariam caríssimo pela documentação eclesiástica que, à época era único meio de se confirmar súdito real e participar da civilização.

*Os ofícios de Escrivão da Comarca Eclesiástica, dos Resíduos, Casamentos e Judicial, que em o tempo do Bispo Antecessor serviam três homens, todos os serve o dito padre Bernardo Ferreira com o pacto expresso de sociedade com o dito Prelado de se dividir entre ambos o rendimento, que pelas extorsões, e violências que faz o dito Escrivão, renderam três mil cruzados, arbitrando-se prudentemente que em um Estado em que as mais das Povoações são de Índios, somente poderiam render o mais até quinhentos mil réis.[...]*

*Não se sabe que tenha concorrido com esmola para alguma Igreja, como concorria o dito Bispo Antecessor.*

*Sendo os casamentos o primeiro estabelecimento dos Povos, não só porque com eles se evitam muitas ofensas, de Deus mas argumentasse a Povoação e os vassallos de Sua Majestade, permite o dito Prelado se de ocasião a se não efetuarem muitos casamentos, não querendo despachar os papéis [...] e licenças de casamentos o referido Escrivão, sem que os miseráveis Índios*

*lhe contribuam os salários que não tem, nem podem adquirir, de sorte que será mais fácil não casarem, que perdoar-lhe os salários.*

Eis os motivos que valeram a Queirós a fama de “depredador dos povos”, como declara com pesar em suas *Memórias*. Segundo Bernardo e Melo, mesmo os autos de prisão seriam cobrados a ponto de, comprovada a inocência do preso ou cumprida sua pena, este não poder deixar a cadeia enquanto não pagasse a quantia, impassivelmente cobrada pelo bispo. São vários os casos denunciados em que Queirós aparece cobrando por seus serviços eclesiásticos. De provisões a certidões de banhos, tudo seria rigorosamente cobrado. Comparado ainda ao bispo antecessor, não restaria a menor chance de defesa a Queirós.

Também as “Drogas do Sertão” foram tocadas pela ação irregular do bispo:

*Por várias vezes tem repetido que as Drogas do Sertão devem ser comuns a qualquer estado de pessoas, por serem, frutos agrestes, e naturais, que são de nenhuma pessoa e pertencem ao domínio primi capientis, pois não havia proibição de Direito, e que sustentaria essa opinião se não fosse o tempo presente, de sorte, que fazendo se seqüestro em umas Drogas do Sertão que tinha mandado com índios [...] colher o Vigário da Vila de Sourel [...]*

*[...] sustentando não ser crime, nem proibido o Comércio do Sertão, e Drogas dele aos Clérigos, e dando uma noção ao Povo, e a todas as pessoas que lhe parecia, que aos Vigários se lhe devia permitir mandarem buscar Drogas ao Sertão, não só por lhe não ser proibido, mas também porque de outro modo senão podiam sustentar.*

A questão da necessidade volta à cena, desta vez nas palavras de Bernardo enquanto condena o bispo e suas motivações. Desenha-se aos poucos o quadro que colocará este bispo no mesmo patamar dos jesuítas, cujas razões para a sentença de

expulsão haviam orientado os novos limites para a atuação da Igreja nos domínios portugueses. Queirós não seria digno do cargo, “[...] pois vinha a recair no idêntico ponto em que os padres jesuítas afirmavam, e defendiam ser-lhe permitido mandarem colher as Drogas, para enriquecerem com o trabalho e suor dos miseráveis Índios, e que iam deixar em contínua pobreza [...]”, ainda nas palavras do governador, segundo o qual “[...] o dito Prelado tenazmente persiste na mesma opinião, mostrando seu espírito de ambição estar nas mesmas imaginações jesuíticas [...]. E como se tudo isso já não bastasse,

*Mandou o dito Prelado a sua livraria para Lisboa, dizendo que o País não era capaz para se terem livros de estimação por se arruinarem, ao que lhe respondi, que o Bispo de Leiria os tivera muito bons, e sempre conservou a sua Livraria, o que não atendeu por se persuadir fazia melhor negócio em se estar servindo dos livros do Colégio, que Sua Majestade mandou se não tirassem da Livraria, e estivessem prontos ao público, mandando-os ir para a sua casa contra uma ordem expressa do dito Senhor.*

As atitudes de Queirós reuniram falhas nas quais não incorreu “Nunca o Bispo Antecessor [...]”<sup>301</sup>. Mais uma vez a comparação com Bulhões, e logo depois de ser colocado no mesmo patamar dos jesuítas, deixa claro que não haveria saída para o bispo. A soma de tantos erros e abusos, que faziam parte das suas *imaginações jesuíticas*, o condenou ao degredo. As acusações do governador contra Queirós levaram à sua condenação, justamente por tocarem em pontos que o governo ilustrado considerava ameaçadores: os clérigos à frente da distribuição do trabalho indígena e do comércio torpe de gêneros e “drogas do sertão”. Já não haveria saída para o bispo, porque antes dessas acusações, o conde de Oeiras já havia se indisposto com suas pretensões. A comparação com os jesuítas foi o golpe de misericórdia.

---

<sup>301</sup> Esta idéia consta em um dos últimos parágrafos da carta.

Depois de apresentar as denúncias, passemos para a defesa apresentada pelo próprio bispo em suas *Memórias*, tendo sido, provavelmente, dada à situação de desprestígio em que se encontrava, o único advogado de si mesmo.

*Bispos e fidalgos lhe escreviam de Portugal, grandemente agravados e pezarosos das acusações que passavam sobre o credito de tão bem agourado principe da egreja. D. João, respondendo a um prelado de mosteiro de sua ordem, escrevia: “...Agradeço-lhe muito o que me escreve na sua ultima carta; beijo-lhe a mão, e beijava-lhe os pés se podéra, mais que mentalmente. Vou responder. Poderá enganar-me o amor proprio ou erro de entendimento; mas, como quem dá a um director conta da sua consciência, farei confissão sincera. Aqui não ha desculpas: ha contas e obrigação de as dar.*

Assim Queirós inicia sua defesa, ciente de que pouco adiantariam seus argumentos, aliás, bastante eloqüentes.

*Dizem que esfolo os povos. Dizem-no todos quantos d’aqui vão. Os honrados também o dizem?...<sup>302</sup> Dil-o-há o Gayo, accusado ao santo ofício por duas testemunhas, de estar casado em Campos e no Pará. Dil-o Manuel da Silva, a quem severamente reprehendi, por intervir com sua majestade na collação de um parochio, d’hum filho do qual sua mulher é ama secca; parochio que, pouco ha, se comcumbinou com uma exterminada minha por incestuosa com seu pae. Dil-o-á...mas para que intento uma indução? Diga-o a todo mundo; não o diga minha consciência. O que ha ahí? Calumnias vagas: a máxima jesuítica inveterada nos tutanos dos clandestinos adeptos.<sup>303</sup>*

---

<sup>302</sup> Camillo Castello Branco suprimiu nomes de *peessoas de cujo parecer elle fia á sua honra*. Cf. *Memórias de Fr. João de São Joseph Queiroz / Bispo do Grão-Pará*. Op. Cit., p. 26, ver nota de pé de página.

<sup>303</sup> *Memórias de Fr. João de São Joseph Queiroz / Bispo do Grão-Pará*. Op. Cit., p. 26-27.

Pelo exposto, não faltavam motivos para que alguém com a tarefa de fiscalizar os costumes angariasse inimigos. Mais ainda, o trecho revela que as denúncias do governador podem ter sido posteriores ou mesmo levada a cabo pela quantidade de rumores que chegavam a Portugal com aqueles que da Amazônia partiam, acerca das infrações do prelado.

E não faltaram motivos para reclamações, já que além de efetuar prisões,

*Multei oitenta pessoas por andarem nuas da cintura para cima e a nadarem á hora do meio dia debaixo das minhas janellas, homens e mulheres, abraçando-se publicamente, collarejas e soldados. Esta multa é do meirinho e carcereiro. Do bispo nada. Multaram-se quatro mercadores por venderem ao domingo com porta aberta. A multa é da fábrica da sé. Multaram-se uns marinheiros em umas tantas libras de cera, que manda a constituição, por não se desobrigarem. São multas da sé. Na visita passada não chegaram a 8\$000 [oito mil] réis as multas; e nesta, em que ando ha cinco meses, nem um real.<sup>304</sup>*

Já comentamos anteriormente que, entre as incumbências da visitação pastoral, era permitido ao bispo multar algumas modalidades de crimes e as multas deveriam ser pagas ao meirinho. Quanto a essa questão, a atitude de Queirós está em pleno acordo com os ditames que regulavam as visitas. Mas talvez o número tenha excedido as recomendações de temperança recomendada a um pastor de ovelhas.

*Vamos á pedra de escandalo em que não tropecei. Dizem que tenho assolado a terra com mandar levantar as finanças ou depositos a banhos. Se eu o fizesse, usava do meu direito; mas se eu, no principio desta visita mandei perdoar cinco mil*

---

<sup>304</sup> Idem.

*cruzados, que se me deviam em Rio-Negro, de finanças, como me supõe assim todos os que vão de cá?*<sup>305</sup>

Suponhamos que Queirós esteja falando a verdade. Quais seriam as hipóteses para que Manuel Bernardo o denunciasse pelo que não fez? Pode ser que o escrivão da Câmara, seu amigo o tenha feito e sua atitude repercutiu na imagem do bispo, que, afinal, já havia multado oitenta pessoas de uma vez. Ou um dos dois está mentindo, ou o bispo imagina ter cumprido com seu papel sem cometer excessos. Ele pode ter ponderado que o número de perdões concedidos excedesse às cobranças, que cabiam à sua função, e que tenha considerado isso motivo suficiente para escandalizar-se com esta denúncia. De qualquer forma, Bernardo não precisava de mais esse argumento para condenar o bispo ao conde de Oeiras, já Queirós, buscava se defender como podia.

É inevitável que a comparação com Bulhões tenha chegado aos ouvidos do beneditino e o ofendido profundamente.

*Suspiram pelo meu antecessor...Mas que suspiros! de sorte eles são, que me é preciso manda-los suffocar na cadeia, por serem explicados em verso satyrico ou libello famoso.*<sup>306</sup>

Percebe-se aqui a reação do bispo diante da afronta de sua autoridade. Mandou à cadeia alguns dos que se atreveram a insultá-lo. Depois de manifestar certa dose de ciúme do sucesso de Bulhões, Queirós volta a defender-se das acusações de depredador dos povos. Diz que sempre foi limpíssimo de mãos e que nunca aceitou propina.

*Tudo quanto tive na minha vida, reparti-o com os pobres. Quando não tinha, pedia para elles [...] sabe-o el-rei, meu senhor [...]*

---

<sup>305</sup> Ibidem, p. 27-28.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 28.

*Ando em um cadaver de cadeirinha cahindo-lhe a pedaços o forro [...]*

*Não ha que se negar ao missionario do Pará o que se permite a qualquer monge de São Bento, mormente destinando o senhor rei D. João V, para uso das suas visitas, bacias de prata. A minha comtudo é de estanho. Uso do meu habito, com um bordão de pau preto, e fivelas de ferro; prohibi a seda em minha casa e familia; não tragobarrete nem meias de seda, salvo em pontifical.*

*Achei um docel de damasco carmezim: foi logo para o oratorio; está no altar. O chapéu de sol dei-o para o santíssimo Sacramento a um parochio de egreja que não tinha pallio. O meu docel e cortinas são de materia vil: é lã, sem seda, de côr parda. Cadeiras pretas, outras de palha da terra. Cortinados não tenho. Cobertor um branco; e uma coberta de chita. Conclusão: é falso o assolamento do povo.[...]*

*Sacrifiquei meu Isaac: era o meu affecto a livros. Sei que na primitiva, até o século III, se andava descalço; até o de 500 se conservou a barba. Não uso do pecullium clericorum. Morrerei sem ele.*

*Gurupá, 28 de março de 1763. Fr. João<sup>307</sup>*

Terminam aqui os rebatimentos do bispo às acusações que lhe foram feitas. Ele não comentou sobre ter comercializado com Bernardo Ferreira, o escrivão. Provavelmente porque dessa acusação não podia se defender, ou porque esta tenha sido feita apenas secreta e enfaticamente pelo governador. Ambas as hipóteses revelam que Queirós não estava tão preocupado em ter comercializado. Em outro momento, ele mesmo já havia admitido isso sem nenhum pesar, ao contrário, justificando a sua atitude pela Bíblia. O próprio direito canônico, quando em Trento,

---

<sup>307</sup> Ibidem, p. 28, 31 e 32.



definiu as possibilidades de utilização do *pecúlio clericorum*<sup>308</sup> permitia que eclesiásticos comercializassem. Mas Queirós negou ter feito uso do pecúlio, o que denota minimamente sua disposição em não associar sua figura a de um comerciante, visto que o Estado Português vedou aos religiosos essa possibilidade.

Dentre todas as delações, o “depredador dos povos” também foi acusado de ter uma baixela e dar luxuosos banquetes com pompas. Disso ele se defendeu alegando que seus parentes e amigos de Lisboa haviam trazido o serviço de mesa.<sup>309</sup> Mas a necessidade o teria levado a extrapolar os limites do que lhe cabia. O bispo disse utilizar-se da própria cômputo para sair em visita pastoral. Mas a burocracia às vezes dificultava esse pagamento. Em 12 de fevereiro de 1761, por exemplo, frei João enviou um requerimento ao rei, solicitando a liberação do pagamento de sua cômputo a ser paga pelo provedor da Fazenda Real da Capitania, José Feijó de Melo e Albuquerque.<sup>310</sup> O que inferimos de tudo isso é que o bispo, ainda que por necessidade, deu todos os motivos para ser retirado do cargo. Como se não bastasse, ou mesmo em função disso, realizou a proeza de conquistar, dentre seus inimigos, o próprio governador do Estado, falta que lhe foi fatal.

Cabe notar que nenhuma relação foi feita nessas denúncias com a questão do cativo dos índios ou mesmo da presença de eclesiásticos em descimentos. Ao que parece, essas, que foram as razões da indisposição inicial entre Queirós e a autoridade secular, representada pelo conde de Oeiras, não compuseram o quadro de motivações para sua retirada do bispado, embora possam ter contribuído para que o conde ficasse duvidoso de ter feito uma escolha bem sucedida. Queirós foi admitido e exilado pela estreita relação com os jesuítas, fosse por meio da aversão que tinha por eles, ou das comparações às quais se expôs ao comercializar e “depredar” os povos.

---

<sup>308</sup> O *pecullium clericorum* representava todos os bens da Igreja que ultrapassam a quantidade da cômputo. Esses bens poderiam advir de heranças familiares, doações de amigos, trabalho profano ou de ganhos que o sacerdote recebia pela celebração de qualquer ato sacramental ou pelo exercício do culto. O pecúlio era passível de ser utilizado pelos eclesiásticos, mas como concessão de direitos, não como pretensão de direito de propriedade, embora seu uso não fosse recomendado exceto em caso de necessidade. Cf. Mário Rui de Oliveira. *O direito a viver do Evangelho: estudo jurídico-teológico sobre a sustentação do clero*. Tese de doutoramento apresentada à Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma: 2005.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>310</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4413. Requerimento do Bispo do Pará, [D. fr. João de São José Queirós], para o rei [D. José I]. 12 de fevereiro de 1761.

Não se sabe ao certo qual foi o estopim para que Manuel Bernardo resolvesse reunir todas as denúncias na carta que enviou ao conde de Oeiras, o qual já havia lhe confiado o bom andamento dos seus propósitos para desenvolver o Estado. Mas bem poderia ser, ainda que o número de infrações fosse suficientemente decisivo para desencadear as denúncias ao prelado, uma ofensa qualquer o motivo para o rancor, que delas pode ser inferido, ou mesmo, para tê-las impulsionado. Escreveu, certa vez, Queirós:

*No Pará é grande a miséria dos costumes e extraordinária a facilidade com que os maridos se deixam levar da velleidade de Tacitos com o antecedente de Cornelios, sem historiarem de coisa nenhuma. Póde dizer-se que as arvores aerias tem lançado raizes n'aquelle paiz. Passeava eu pelo açougue da cidade de Belém, e reparei nas cinco cabeças daquele edificio. Vinha comigo certo governador que implumara duramente muitos maridos, e reparado tambem, ponderava o despreposito do ministro, que mandara por tantas cabeças engalhadas no edificio; e ajuntou: “gente de letras faz os maiores despropositos em obras.” Disse-lhe eu: – Em pedra sim; mas em carne são maiores os despropositos dos militares.<sup>311</sup>*

O governador “mordido”<sup>312</sup> em questão é justamente Manuel Bernardo e Melo e Castro e o episódio não deixa dúvidas de que Queirós não sabia, ou não fazia questão, de ponderar os embaraços, provocados pelas suas palavras, nem mesmo diante de uma autoridade que, na prática, era muito maior do que a sua. Motivos não faltaram ao governador para descartar este incômodo representante da moral da Igreja de perto de si e de seus governados. Finalmente, a confiança depositada por Oeiras em Manuel Bernardo leva-nos a crer que sua carta tenha sido o motivo decisivo para a expulsão de Queirós.

---

<sup>311</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>312</sup> O termo foi usado por Fabiano Vilaça, quando da citação do mesmo trecho. Cf. Fabiano Vilaça. Op. Cit., p. 374.

Mas isso não é tudo. Resta-nos ainda apresentar uma última denúncia a ser apurada contra o bispo, sobre a qual, desta vez, ele encaminhou sua defesa às autoridades competentes. Trata-se da denúncia que, levada à mesa do Santo Ofício pelo Doutor Pedro Barbosa Canaes, vigário geral, começou a ser apurada em 31 de outubro de 1763. Vejamos as vicissitudes desse processo.

### A denúncia ao Santo Ofício

A comparação de Queirós com os jesuítas certamente foi a que rendeu as maiores dores de cabeça a Sebastião José. Isto porque o imaginário da administração portuguesa ainda estava apreensivo com os inúmeros escândalos em que haviam se metido aqueles regulares. Mesmo para justificar necessidade de visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, em documento de 17 de junho de 1763, Sebastião José tornou a criticar os regulares, “[...] *por serem infinitas as pessoas já instr idas com as falsas doutrinas dos seus Missionários [...]*.”<sup>313</sup> Os cuidados de Queirós para com seu rebanho e o exemplo “jesuítico” que dava, possivelmente, contribuiu para decisão de Sebastião José em enviar o inquisidor geral   colônia. A ordem para que deixasse o bispado chegou em 21 de junho de 1763, pouquíssimos dias depois.<sup>314</sup>

O inquisidor geral Giraldo José de Abranches chegou ao Grão-Pará em setembro de 1763. Entretanto, a a o do tribunal não se dava exclusivamente por meio de visitas, mas também pela presença de comissários e familiares do Santo Ofício em muitas partes dos domínios portugueses. Dessa forma, antes da chegada de Giraldo José de Abranches, já existia uma malha do Santo Ofício atuando na Amazônia Portuguesa.<sup>315</sup>

Mas a presença do Inquisidor geral tinha também outro significado; ele veio assumir a sede do bispado em lugar de Queirós<sup>316</sup>. O bispo havia concluido suas visitas pastorais em maio de 1763, aproximadamente. Já estava em Belém quando

---

<sup>313</sup> AHU, Códice 593, N 264. “Do Conselho Geral do Santo Ofício para o rei”. 17 de junho de 1763.

<sup>314</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 54, Doc. 4938. Instru es para Fernando da Costa de Ataíde Teive para a diligência de saída do bispo frei João de São José Queirós. 21 de junho de 1763; AHU, Pará (Avulsos), Cx. 59, Doc. 4938.

<sup>315</sup> Yllan de Mattos. Op. Cit., 2009, p. 131.

<sup>316</sup> José Roberto Amaral Lapa. *Livro da Visita o do Santo Ofício da Inquisi o ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

recebeu ordem, juntamente com outros bispos, governadores juizes de fora e ouvidores do Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, para recepcionar Giraldo Abranches.<sup>317</sup> O que Queirós não sabia, mas talvez já esperasse, era que uma denúncia contra ele, encaminhada e apurada pela mesa do Santo Ofício em outubro, seria a última das acusações, decorrente das irregularidades atribuídas à sua atuação.

O processo já não faria diferença para a sentença de expulsão, pois a ordem para sair do Pará havia chegado ainda em junho a Fernando da Costa de Ataíde Teive, que não deveria dar espaço para resistência.<sup>318</sup> Mas não se pode ignorar a importância que a apuração de uma denúncia contra um bispo pelo Santo Ofício representa para revelar seu desprestígio, que certamente ganhou maiores proporções com o desenrolar da inquirição.

Queirós foi acusado de queimar uma denúncia que deveria ser encaminhada por ele ao Santo Ofício segundo a qual o mestre de campo Antônio Ferreira Ribeiro teria afirmado não haver inferno. Esse tipo de delito seria considerado heresia e, portanto, exclusivo da alçada do tribunal do Santo Ofício. A primeira testemunha foi chamada em 31 de outubro de 1763, o vigário geral Pedro Barbosa Jonas, sacerdote do Hábito de São Pedro, Bacharel formado pela Universidade de Coimbra, Provisor e vigário do bispado do Pará, natural de Vila de Soure, com cinqüenta anos de idade. Este homem contou que o episódio em pouco tempo se tornara público e que, ao conversar certa vez com Queirós sobre o caso, o bispo comentou que o mestre de campo considerava estar sendo denunciado por vingança, porque ele mesmo já havia denunciado os que agora o acusavam ao comissário do santo Ofício, padre Caetano Eleutério de Bastos. O entrevistado afirmou ter ouvido do bispo que, desconfiado das razões da denúncia, “[...] *a reduziu a cinzas, perante o comissário e o mestre de campo, na sua residência episcopal.*”<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 54, Doc. 4938.

<sup>318</sup> IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fl. 54. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Fernando da Costa de Ataíde Teive. 20 de junho de 1763.

<sup>319</sup> Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Doc. 13201. Bispo do Pará. Pasta 20. *Traslado de uma denuncia que nesta Mesa da Visita do Doutor Pedro Barbosa Canaes (sic) Vigário Geral que foi desta cidade contra excelentíssimo Bispo da mesma a qual o Sumario de testemunhas foi primeiro a Inquisição de Lisboa.*

Pedro Barbosa Jonas foi o único a dar testemunho enquanto Queirós ainda estava no Pará. O bispo foi enviado a Lisboa em 24 de novembro de 1763, mesmo dia em que apresentou sua defesa por escrito à mesa do Santo Ofício. Somente no ano seguinte, em 5 de abril de 1764, quando já estava confinado no convento da sua ordem, o processo foi retomado e novas testemunhas chamadas a depor.

Manoel Alves Calheiros, sargento mor da infantaria, com exercício de engenheiro, solteiro, filho de Antonio Álvares e Antonia Luiza, natural da vila de Viana, batizado na Matriz de Santa Maria Maior, com idade de trinta e oito anos, disse não suspeitar por que fora chamado. Inquirido sobre a denúncia, disse ter ouvido falar, mas que, *“Com a chegada da frota do ano passado, logo que se publicou que o dito prelado tinha sido mandado a se recolher ao reino, ele (sargento mor) em conversa com cirurgião Paulo de Faria (o qual na mesma frota se recolheu a Lisboa), disse que o prelado havia perdido os papeis que estavam em poder do comissário Caetano Eleutério, e que mais tarde soube haver sido queimado para favorecer o mestre de campo. Mas não acreditava nisso [...] Disse ainda que “[...] o mestre de campo falava da conduta dos Carneiros (e não da existência ou não do inferno e purgatório) [...] O entrevistado afirmou ter o mestre de campo como homem justo e cristão.”*<sup>320</sup>

Este relato acena para a possibilidade de um engano quanto ao crime apurado. Se o mestre de campo se referia à conduta dos irmãos que o denunciaram ao negar a existência de inferno e purgatório, não o fazia como se ele mesmo não acreditasse nessa existência, mas como se os irmãos agissem como descrentes de punição. Isso está melhor especificado na carta de defesa de Queirós, que veremos por fim.

João de Brito da Franca, capitão mor da vila de Bragança, *“[...] moço perito e homem de bem”*<sup>321</sup>, segundo Queirós, foi chamado à mesa em 15 de maio de 1764, quando declarou que havia ficado responsável pela tutela de duas órfãs, porque o mestre de campo não dava conta. Mas o mesmo afirmara que

*[...] quem chegasse a utilizar delas, o que não duvidava, pois era de interesse seu, não duvidassem de que ele (mestre de*

---

<sup>320</sup> Idem.

<sup>321</sup> João de São José Queirós. Op. Cit., 191.

*campo) colocasse o braço no inferno por isso, (fazendo menção com a mão esquerda e passando-a no braço direito). Vendo isso ele (relator) disse que jamais oferecia nada ao inferno, nem sequer um dedo, e que perante isso o mestre de Campo não disse coisa alguma. E que isso era tudo o que lembrava.*

O capitão mor de Bragança afirmou ainda que conhecia o mestre de campo há “[...] vinte e cinco anos e que possui boa opinião acerca dele, por que o via fazer todos os atos católicos, porem em matéria de ambição tinha seus excessos, mas quanto a costumes nunca o viu nem ouvira algo contra sua pessoa.” e que relatava os acontecidos apenas por *descargo de consciência*. Pelo visto o mestre de campo não poupava o uso do termo *inferno* quando queria falar em punição aos pecadores.

O juiz de fora dos órfãos, José Feijó de Melo e Albuquerque, entrevistado também em maio, disse que “*Ouviu dizer mais tarde a Manoel Bernardo de Melo e Castro, governador do Estado, que o Bispo queimara uma denuncia pertencente ao Santo Oficio dada contra o mestre de campo, perante o padre Caetano Eleutério [...]*” e acrescentou, com muitos detalhes, que ouviu falar do arrependimento do bispo, assegurando que “[...] *é um prelado douto, bem instruído nas belas letras, e que nas suas ações pertencente à religião sempre lhe pareceu temente a Deus.*”

Entrevistado o doutor desembargador ouvidor geral da cidade, Feliciano Ramos Nobre Mourão, familiar do Santo Oficio, que confirmou o que os outros já disseram sobre a queima da denúncia,

*Disse também, que em outra ocasião, ouvira falar ao então governador do Estado, Manoel Bernardo de Melo e Castro, a respeito de uma denuncia que o mestre de campo havia feito contra o padre Jose Carneiro de Moraes e seu irmão Ilário Carneiro de Moraes, em matéria de inconfidência que o dito religioso tinha concorrido para se queimar a denuncia que se dizia ter dado contra o mestre de campo. E que era tão apaixonado pelo mestre de campo que ele mesmo havia*

*mandado prender os irmãos Carneiros e aconselhado a denuncia que se deu contra eles, porque se verificou que era necessário quando se interrogou o mestre de campo em juízo.*

Sobre ter mandado prender os irmãos Carneiro, consta nas últimas páginas do relato de viagem de Queirós, uma menção sobre o ocorrido. O bispo afirma que recebeu uma carta anônima e resolveu abrir, *“Porque se César, ao entrar no senado, lêra o papel d’aviso da conjuração contra elle, não caíra nas mãos de Marco Bruto e dos cúmplices que a punhaladas o acabaram.”*<sup>322</sup> Constava na carta que se formava uma conspiração de testemunhas para relatar ao Santo Ofício

*De um cavalheiro, em vingança deste ter feito humas prisões por ordem do Capitão General, dizendo que elle afirmava não haver inferno; vários incestos públicos e mancebias de trinta annos. Já ficaram presos e remetidos para a fortaleza da cidade dois culpados, e um, que é dos principaes, fugiu para o matto.*<sup>323</sup>

De nada adiantaram as prisões. A denúncia chegou às mãos de Queirós, que a queimou e depois confessou o feito. Queimou para defender o amigo e por ter certeza de que se tratava de uma falsa denúncia. Mas ao fazê-lo, incorreu em um crime do qual estava ciente, tanto que se vexou muito logo depois do ato.

A denúncia contra Queirós só começa a ser apurada em outubro, meses depois do acontecido, que se deu em maio. Duas testemunhas relatam ter ouvido dizer que o bispo, aconselhado pelo padre José Monteiro, seu amigo, teria desistido de informar sua falha por escrito ao comissário do Santo Ofício, logo que se arrependeu e foi lhe falar pessoalmente, depois do que voltou contente. O comissário o tranqüilizou, mas

---

<sup>322</sup> João de São José Queirós. Op. Cit., p. 211-212.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 212.

isso não impediu que a denúncia de Pedro Barbosa Canaes fosse apurada mais tarde pelo inquisidor geral.

O alvoroço se esclarece neste trecho da declaração de Manuel Cardoso de Moraes, que

*[...] indo a casa do comissário [o padre Caetano Eleutério, já falecido], este junto com o padre Boaventura da Costa, que lhe servia de escrivão, lhe perguntou se sabia de alguma pessoa que disse ou afirmou que não haveria inferno, ou que não haveria mais pena, que a privação da vista de Deus. Ao passo que respondeu que tinha ouvido dizer que em uma ocasião o mestre de campo declarou que não havia Inferno e que as almas que saíam deste mundo não tinha que passar pelas privações de Deus. E dito isto o padre Boaventura escreveu, e ele (relator) assinou e se retirou para a sua roça. Porem disse que na mesma ocasião o padre Boaventura começou a sentir grande remorso na sua consciência e começou a refletir que o modo como havia testemunhado poderia ser danoso, ao mestre de campo, pois em seu testemunho não havia declarado tais circunstancias em que o mestre de campo havia falado das matérias. Pois a verdade era que ao dizer que não havia inferno, fora impacientado (sic) contra o padre Jose Carneiro e seu irmão Ilario Carneiro. E que nunca dissera que não havia inferno, pois se queixava que para estes homens (os Carneiros) é que não havia inferno. E que quando disse que não havia mais penas aos condenados é que na verdade eles estavam privados do dever de Deus para com eles. E estando assim o padre Boaventura angustiado no seu coração, procurou o comissário Eleutério para que este registrasse as suas declarações, porem o comissário o ouviu. Mas não quis tomar nenhuma providencia nem mandou alguém tomar. E assim também ficou ele (relator) perturbado em espírito, propôs este caso ao padre mestre Frei*



*Manoel de Jesus Maria do Convento de Santo Antonio, desta cidade. Este disse que para descargo de sua consciência, quando o bispo se recolhesse de uma visita que estava fazendo, dissesse a ele o que sabia e esperasse que ele tomasse alguma providencia. E seguindo este conselho, logo que o bispo chegou à cidade, foi falar aquilo que sabia e as circunstancias em que se deram tais fatos e pediu que o bispo com sua letra relatasse tudo ao Santo Oficio, que ele assinaria embaixo. E, com efeito, o padre mestre Manoel Jesus Maria escreveu com as ditas declarações e levou a conta ao bispo, o qual a recebeu e mandou que ele (relator) ficasse descansado. E que isto foi o que realmente se passou e nada mais tinha a declarar nessa Mesa.*

A confusão feita pelo padre Boaventura rendeu maior complicação ainda a Queirós que, ao tentar desfazê-la, acabou se enredando de vez num triste destino que já se havia traçado antes. Mas qual seria o motivo da disputa central deste episódio? O que havia acontecido entre os padres José Carneiro de Moraes, mais seu irmão Ilário Carneiro de Moraes e o mestre de campo? Pode ser que outras querelas tenham se dado, além do que revela o próprio mestre de campo, ao se defender.

Segundo ele, encontrou Manoel de Oliveira Pantoja vestido como eclesiástico numa capela e perguntou a uma mulher que lá estava se ela havia se confessado com ele, ao que a mesma respondeu que não se confessava com homem casado. O mestre de campo atribuiu a atitude de Pantoja ao seu gênio alegre e brincalhão, afirmando não parecer que se repetiria o gracejo. Nisso, os irmãos Carneiro o tomaram por cúmplice na farsa de Pantoja, ao que retruca:

*A mim me não lembre, que nem direto, nem indireto concorresse para a dita farsa, pois nunca achava o presente, porém se acaso dei algum com curso que não me lembra o caso*

*todo, e qualquer culpa, que nesta parte tenha de que peço perdão a Deus, e rogo a este Santo Tribunal se haja com piedade e misericórdia comigo, pois creio que só os sacerdotes podem ser ministros de Santo Sacramento da penitencia, e tudo o mais que a Santa Igreja Romana.*<sup>324</sup>

Caso não existisse um histórico de desavenças, esta, de fato, já seria motivo o suficiente para a inimizade que se criou. Os irmãos Carneiro acreditaram ser o mestre de campo um cúmplice de Pantoja no que avaliaram ser muito mais do que uma brincadeira. A acusação dos Carneiros levou o mestre de campo ao episódio considerado heresia, pelo qual foi acusado de ter negado a existência do inferno. Mas o mestre de campo afirmou nunca ter proferido isso em tempo algum, “[...] só sim dizer ou suponho que os ditos Carneiros entendem que não há Inferno porque na culpa levantaram falso testemunhas, e se acaso a fez me acuso disso a este Santo Tribunal e lhe rogo se haja comigo com piedade.”

Em carta explicando as razões de ter queimado a denúncia, Queirós conta uma história parecida com a de Boaventura quanto ao engano da acusação. Conta também como sucedeu quando contou tudo ao comissário Caetano Eleutério, que já falecido, não poderia mais testemunhar esta verdade.

*Em conclusão perguntou-se ao comissário que visto ter coisa de que desse parte segundo o estilo, que havia fazer daquele papel. Respondi-lhe: senão serve para nada pode rasgá-lo, ou queimá-lo, porém eu não sei coisa alguma do seu formulário e método. Respondeu que estava bem. Passado pouco intervalo de conversação disse o Padre que desejava tirar o susto ao*

---

<sup>324</sup> Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Doc. 13201. Bispo do Pará. Pasta 20. *Traslado de apresentação que nesta Mesa de Visita fez por carta o mestre de campo Antonio Ferreira Ribeiro, a qual entregou a esta Mesa Manoel Ferreira Ribeiro filho do dito Mestre de Campo. Em 17 de novembro de 1763.*

*mestre de campo, e apreensão, e que podia se quisesse ou que em presença de ambos se queimasse o papel, [...] Refleti nesta petição por me parecer que pareceram propostas pelo Reverendo comissário Caetano Eleutério, e também se ele que intentava era escusada testemunha porém mataram ao comissário cedi, e lhe prometi fizesse o que entendesse, e com efeito na minha presença e casa vindo o dito mestre de campo, assim se praticou.*<sup>325</sup>

Parece que o padre Eleutério, mesmo conhecedor do formulário e método do Santo Ofício, decidiu deixar de lado a denúncia contra o mestre de campo, talvez por entender que se tratava de uma farsa. Morto, já não podia testemunhar nem sofrer as conseqüências do que fez.

A carta de Queirós não termina exatamente neste ponto, mas nossa exposição deste caso sim. Termina aqui a história de João de São José Queirós, o bispo do Pará que renunciou por ordem real, como se conta. Bernardo Ferreira, o escrivão com quem comercializou, também foi expulso, por ter prostituído publicamente o caráter de *sacerdote e de cavalheiro*.<sup>326</sup> Não houve e provavelmente não haveria saída possível para um clérigo que se cercou de amigos encrencados como o escrivão e o mestre de campo. O caso não passou de uma denúncia, não podendo ser caracterizado como processo, uma vez que não houve condenação expressa na documentação – a qual foi arquivada, por motivos óbvios. Mas o transtorno certamente foi profundamente sentido por Queirós, além do peso negativo que tinha uma denúncia ao Santo Ofício. Faleceu, ao que consta, de desgosto, pouco tempo depois, no dia 15 de agosto de 1764.

Chegou em Lisboa em janeiro de 1764 e foi para o seu mosteiro, onde foi recebido pelos seus irmãos com indiferença e por outros com piedade, conta Camillo.

---

<sup>325</sup> Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Doc. 13201. Bispo do Pará. Pasta 20. *Traslado de apresentação q nesta Mesa fez por carta o Exmo Rmo Bispo D. Fr. João de São José e Queiroz. 24 de novembro de 1763.*

<sup>326</sup> Cf. AHU (Projeto Resgate). Pará, Cx. 54, Doc. 4938.

Sabiam que sua desonra era irreparável. Poucas horas depois recebeu ordem do governador para se recolher desterrado ao convento de São João de Pendurada, onde viveu por oito meses, morrendo a 15 de agosto de 1764. Foi sepultado no claustro do mosteiro, “[...] *o mais triste e amoldado à penitência*”.<sup>327</sup>

---

<sup>327</sup> Nas palavras de Queirós. Cf. Memórias do frei João de São Joseph Queiroz. Op. Cit., p. 159.

## *CONSIDERAÇÕES FINAIS*

A história de João de São José Queirós pode ser abordada, naturalmente, de inúmeras maneiras. Nossas escolhas neste trabalho prosseguiram na tentativa de acompanhar sua trajetória, respeitando as temáticas levantadas pelos seus relatos; fonte privilegiada de pesquisa. Assim, acreditamos ser possível abordar questões que acompanhavam Queirós desde sua posição de monge beneditino em Portugal até o gerenciamento do bispado do Pará e posterior expulsão. Monge bem relacionado na corte e inteirado das idéias de seu tempo, Queirós foi nomeado bispo do Pará por mostrar-se alinhado aos planos do Estado Português para a região. Mas o menos provável aconteceu; o bispo acabou sendo retirado dessa função por ordem real e enviado de volta a Portugal – à exceção dos seus pares nessa mesma função na região.

Queirós era de notável erudição; apaixonado por livros, registrou reclamação da falta que estes lhe faziam na Amazônia Portuguesa. Lia diversos autores e pactuava das idéias iluministas. Demonstrou ser um clérigo ilustrado, afastando-se por isso de crenças e noções sobrenaturais quando se deparava com casos à primeira vista extraordinários. Sua origem simples mais o gosto pelas letras, bem como as boas relações na corte, amoldaram-se aos critérios de Carvalho e Melo para a escolha de um bispo. Foi promovido de monge a bispo do Pará. Mas o novo cargo reservava surpresas que o conforto do monastério não lhe permitiria conhecer.

Os caminhos percorridos pelo bispo Queirós foram repletos de conflitos muito reveladores, tanto com autoridades locais, quanto com colonos e índios. O mais importante é que o acompanhamento dessa história nos permitiu compreender algumas nuances do sistema colonial, cuja pedra angular seria justamente o inter-relacionamento desses personagens. Tais relações apresentaram tantas possibilidades quanto nos informaram a respeito de uma ordem dinâmica própria, na qual ocupar um excelente lugar na hierarquia não seria sinônimo de intocabilidade. Além disso, a convivência na Colônia pautava-se por incessantes negociações e essas sim, determinavam a conjuntura social.

A Amazônia Portuguesa do século XVIII sofreu sensíveis alterações a partir da publicação do Diretório dos Índios. A nova lei redimensionava o papel dos religiosos,

colonos e índios. A Igreja deveria agir em conformidade com sua função básica, limitada à vigilância dos costumes; enquanto a laicização do controle da mão-de-obra indígena pretendia o afastamento dos clérigos das funções de caráter econômico. O ofício da Igreja, assumido integralmente pelo bispado, estaria limitado a assuntos religiosos, diferente do que acontecia no tempo da supremacia jesuítica.

Pela nova lei, os colonos ganhavam definitivamente o controle sobre o trabalho indígena e, mesmo devendo respeito às autoridades religiosas, poderiam prescindir de sua presença nos descimentos. Aliás, sustentamos a hipótese de que a participação dos religiosos nessa empresa esteve proibida, porquanto Queirós levantou argumentos em contrário, inclusive em carta para o próprio Carvalho e Melo e também o afirmou com todas as letras nos relatos de viagem. Os religiosos, portanto, deveriam ficar nas vilas para catequizar os índios recém-chegados, mas não podiam participar da empresa de recrutamento. Os índios, por sua vez, ganharam voz diante da lei. Podiam escolher uma liderança, o Principal, que os representasse. Passaram de escravos a vassalos, podendo, inclusive enviar requerimentos aos tribunais e petições ao rei e ao governador.

O destaque para a participação dos índios também acompanhou a disposição de temas apresentados pelas fontes utilizadas. Não tanto as Memórias, porém os relatos de viagem pelo bispado – que compreendem mais da metade dos escritos de Queirós – estão repletos de passagens protagonizadas pelos índios; demonstrando sua centralidade no contexto. Buscamos compreender algumas dessas passagens à luz das interpretações mais recentes, aventadas pela “nova história indígena”. O Diretório dos Índios – que restringia o controle dos religiosos sobre o trabalho indígena – foi construído em resposta às demandas coloniais, que estavam voltadas para as negociações com os índios. Protagonistas, estes negociavam das mais variadas formas sua sobrevivência.

A idéia de sobrevivência, ou de existência, em substituição à de resistência é mais que uma mera conformação de conceitos quando se pensa na reação indígena. Compreender a participação dos índios na dinâmica colonial como ligada à simples necessidade de existir, pode ser fundamental para quem deseja se opor à noção de essencialização quanto ao papel que desempenham os indígenas. Invés de produtores de uma cultura a ser preservada, os índios já estavam há muito tempo inscritos num

cotidiano que lhes exigia apreensão de novos códigos. A compreensão e utilização desses códigos simbólicos poderiam significar uma possibilidade a mais de permanecerem vivos. Entretanto essa utilização se deu de modo muito particular, levando-se em conta tratar-se de bases perceptivas completamente díspares.

Ao final de suas viagens pelo bispado do Pará, Queirós já estava com o destino traçado. O governador Manuel Bernardo de Melo e Castro havia feito denúncias gravíssimas que punham abaixo a lisura de sua mitra: seus atos foram considerados torpes e gananciosos – diante do que presentemente se esperaria de um eclesiástico. As limitações impostas ao cargo podem explicar boa parte das reclamações de Queirós, que dedicou algum tempo discorrendo sobre os entraves da Companhia de Comércio – provavelmente afetado pela indeferência aos seus pedidos, considerados excessivos – e a deficiente, e perniciosa, administração dos diretores nas vilas. O bispo Queirós, que havia aberto uma loja para comercializar produtos, também estaria envolvido em aluguel de índios e extração de “drogas do sertão”. Ainda que a necessidade lhe falasse alto, tinha consciência de que incorria em erros fatais, porque sequer mencionou quaisquer desses feitos na carta ao amigo Cenáculo, que escreveu em sua defesa. Foi condenado por apresentar a mesma ganância atribuída aos missionários da Companhia de Jesus.

Da lição deixada por Queirós à administração portuguesa, temos um conjunto de possíveis decorrências, do qual destacamos que o bispo deve ter sido o mote que desencadeou a visitação do Santo Ofício ao Pará. Suas atitudes teriam levado Sebastião José a tomar medida mais enérgica com relação à presença da Igreja na Amazônia Portuguesa. O mero comparecimento do tribunal era inibidor para a maioria da população. E principalmente, esperava-se que o tribunal não entrasse em conflito com seus planos para a civilização, mediante controle dos agentes religiosos.

Os indícios levam a crer que a audaciosa oposição de Queirós aos planos do futuro Marquês de Pombal, como consta em carta ao próprio no início de sua estadia, não foi suficiente para sua retirada do bispado, mas a denúncia de seu comportamento e condenação pelo governador – que a princípio o apoiara. Fazendo-se fiar na carta do governador, confirmando o desconforto que sentira com a correspondência inicial, do bispo, o conde de Oeiras tomou sua decisão.

Em seguida, a denúncia ao Santo Ofício não teve grande relevância para o caso do bispo Queirós, senão como uma confirmação daquilo que fora decidido pelo governante. O processo de Queirós revela a sua conseqüente desmoralização enquanto representante máximo da Igreja na Amazônia.

O conde de Oeiras agia de acordo com seus interesses, que eram os mesmos que os interesses políticos do Estado que visava erigir. Sabia que para realizar seus objetivos, considerar a teia de acontecimentos, bem como a inter-relação de interesses da sociedade colonial, era essencial. Queirós abusou do poder e prestígio de sua posição enquanto representante supremo da Igreja na Amazônia Portuguesa e por isso, pagou o mais alto preço. Os verdadeiros motivos do comportamento do bispo não estão nítidos e possivelmente nunca serão precisados, conquanto apostamos, para além da mera ganância material ou simples abuso de poder ou vaidade, na contradição de haver um homem tão ilustrado e metropolitano ocupado um cargo quase estéril de autoridade e a difícil missão de governar moralmente os colonos e nativos do Norte.



## *REFERÊNCIAS*

### **Fontes**

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 53, Doc. 4863. Ofício do Governador Manuel Bernardo de Melo e Castro a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 2/11/1762.

AHU, Pará Caixa 52, Doc. 4745. AUTO da devassa (2ª via) que mandou tirar o Bispo do Pará, D. fr. João de São José Queirós, ao padre fr. José de Lemos Coelho, vigário inquiridor da freguesia da vila de Veiros, em 25/01/1762.

AHU, Pará Caixa 52, Doc. 4745. AUTO da devassa (2ª via) que mandou tirar o Bispo do Pará, D. fr. João de São José Queirós, ao padre fr. José de Lemos Coelho, vigário inquiridor da freguesia da vila de Veiros. 25 de janeiro de 1762.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4413. Requerimento do Bispo do Pará, [D. fr. João de São José Queirós], para o rei [D. José I]. 12 de fevereiro de 1761.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 51, Doc. 4710. Ofício do Bispo do Pará, D. Fr. João [de São José Queirós], Para o [Secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], Conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 23 de novembro de 1761.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 48, Doc. 4356. Ofício do Bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 8 de novembro de 1760.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 51, Doc. 4674. Ofício do [governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de estado dos Negócios do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo]. 4 de novembro de 1761.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 53, Doc. 4863. Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 2 de novembro de 1762.

AHU, (Projeto Resgate), Pará, Cx. 54, Doc. 4938. Instruções para Fernando da Costa de Ataíde Teive para a diligência de saída do bispo frei João de São José Queirós. 21 de junho de 1763.

AHU (Projeto Resgate). Pará, Cx. 54, Doc. 4938.

AHU, Códice 593, N 264. “Do Conselho Geral do Santo Ofício para o rei”. 17 de junho de 1763.

FBN. Divisão de Manuscritos. 19, 4, 2 – fls. 90v-91 (doc. 116). Carta de 5 de agosto de 5 de agosto de 1758.

IANTT. Ministério do Reino. Decretos (1745-1800). Pasta 26, n.º 50.

IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fl. 54. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Fernando da Costa de Ataíde Teive. 20 de junho de 1763.

IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fls. 34-44, Carta de Pombal ao bispo sobre a catequização dos índios. 26 de junho de 1761.

IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1757-1807). Lata 285. Pasta 1. fls. 44-49. Carta de Pombal para o governador instruindo-o de como deve proceder caso o Bispo desrespeite as ordens de Sua Majestade. 18 de junho de 1761.

Tribunal do Santo Ofício. Inquirição de Lisboa. Doc. 13201. Bispo do Pará. Pasta 20.

## **Fontes impressas**

*Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro...*, t. XXVIII.

*Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo. Arraial de Mariuá, 12/11/1755.* In: Marcos Carneiro de Mendonça (org.). *A Amazônia na Era Pombalina. Correspondência inédita do Governador e Capitão General Francisco Chavier de Mendonça Furtado 1751-1759.* 3v. Rio de Janeiro: IHGB, 1962

Diretorio que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario. In: *Boletim de Pesquisas CEDEAM*, v. 3, nº 4, Manaus: jan-dez/1984. p. 85 a 125.

QUEIROZ, Bispo João de São José. “Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763”, In: *Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro*: IHGB, 9, 1847, p. 43-107; 179-227; 328-375; 476-527.

Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará / com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto : Typ. da Liv. Nacional, 1868.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena”. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel (orgs). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

ARAÚJO, Renata Malcher de, *As Cidades da Amazônia no século XVIII : Belém, Macapá e Mazagão*. Lisboa: FAUP publicações, 2ª ed. 1998.

ARNAUD, Expedito, “Os índios da Amazônia e a legislação pombalina”, In: *Boletim de Pesquisas CEDEAM*, v. 3, nº 4, Manaus: jan-dez/1984.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos de História Paraense*. Belém: Tipografia de Tavares Cardoso & cia., 1893.

\_\_\_\_\_. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Os Jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*, fac. simili [1901] serie Lendo o Pará, n. 20, Belém: SECULT, 1999.

BAUNER, Franklin L.. “Sistemas da natureza”. In: *O pensamento europeu moderno*. V. 1. Séculos XVII e XVIII. Lisboa: Edições 70, 1990.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX* / São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. Tradução: Denice Bárbara Catani. Editora Unesp. Conferência e debate organizados pelo grupo *Sciences en Questions*, Paris, INRA, 11 de março de 1997.

BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_, Charles. *O Império Marítimo Português - 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAZÃO, Eduardo. *Relações externas de Portugal: Reinado de D. João V*. 2º vol.. Porto: Livraria Civilização, 1938.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutoramento apresentada na Unicamp, Campinas, SP, 2005.

CARVALHO JUNIOR, Eduardo Teixeira de. *Verney e a questão do Iluminismo em Portugal*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naity, 2002, pp. 184-264.

CATÃO, Leandro Pena. *Sacrílegas Palavras: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutoramento apresentada ao departamento de História da UFMG, 2005

CHARTIER, Roger. *Espacio Público, Crítica y Desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural; entre práticas e representações*. Memória e Sociedade. Coord.: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Trad.: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

COSTA, Maria de Fátima. 'Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: imagens do interior'. In.: *História, Ciências, Saúde – Manguinbos*, vol. VIII (suplemento), 993-1014, 2001.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Portugal e a Cultura Européia*. Coimbra Editora: Coimbra, 1952.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

\_\_\_\_\_. *Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em final do Setecentos*. Portugal: Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical, 2001.

\_\_\_\_\_. *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: Política, Ciência e Aventura*. Lisboa/Região Autónoma da Madeira:

Imprensa de Coimbra /Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração/Centro de Estudos de História do Atlântico, 1991.

DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. Série 5ª – Brasileira – Vol. 125. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

EISENBERG José, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

FALCON, Francisco J. Calazans. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Ática 1982.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Editora Ucitec, São Paulo: 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC: Rio de Janeiro, 1989.

HAWTHORN, Geogrey. *Iluminismo e Desespero: uma história da Sociologia*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.

HAZARD, Paul. “As Ciências da Natureza”. In: *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HOF, Urric. “Ciência da Natureza-Medicina-Técnica”. In: *A Europa no século das luzes*. Lisboa: Ed. Presença, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. “O padroado português”. In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979.

KANTOR, Iris. *A Academia Real da História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino: da Paz de Westfália ao Tratado de Madri ((1648-1750)*. In: Maria Fernanda Bicalho e Vera Lúcia Amaral Ferlini (orgs.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português (séculos XVI – XIX)* São Paulo: Alameda, 2005.

\_\_\_\_\_. “Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743-1748): a transgressão formalizada”. In: Istvan Jancsó e Íris Kantor. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Ucitec; Edusp; Imprensa Oficial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Esquecidos e Renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759)*. São Paulo: Hucitec; Salvador, BA: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

KURY, Lorelai. “Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810)”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. 11 (suplemento 1), 2004.

LAPA, José Roberto Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1943, vol. I.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Aveso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1990.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, tese de doutoramento apresentada na USP: São Paulo, 1992.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, Niterói: 2009.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONTEIRO, John Manuel. "O desafio da história indígena no Brasil". In: SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís. *A temática indígena na escola*.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. "Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1782". In: HOONAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1985.

OLIVEIRA, Mário Rui de. *O direito a viver do Evangelho: estudo jurídico-teológico sobre a sustentação do clero*. Tese de doutoramento apresentada à Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma: 2005.

OLIVEIRA, Ricardo de. *Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na Primeira Metade do século XVIII*. História: Questões & Debates, n. 36, Editora UFPR: Curitiba, 2002, p. 251-278.

PAIVA, José Pedro. "Definir uma elite de poder: os bispos em Portugal". In: MONTEIRO, Nuno G. F. e CARDIM, Pedro (Org.). *Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: IGS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino*. Penélope, nº 25, 2001, p. 41 a 63.

PEREIRA, André Luiz Tavares. *A constituição do programa iconográfico das irmandades de clérigos seculares no Brasil e em Portugal no século XVIII: estudos de caso*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares de índios na legislação portuguesa para o Brasil". *Actas do Congresso Luso Brasileiro, GT do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Calouste Gulbenkian*, 2000.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PRIORE, Mary del. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

RAMBO, Arthur B.. *Restauração católica no sul do Brasil*. História: Questões & Debates, n. 36, p. 279-304, Curitiba: Editora UFPR, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos - Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal: a Restauração e a Monarquia absoluta*. Vol. V, 2ª Ed. Lisboa: Editorial Verbo, 1997.

SIDER, Gerald. "Identity as History: ethnohistory, ethnogenesis, and ethnocide in the Southeastern United States", *Identities* 1, 1, 1994, pp. 109-122.

SOMMER, Barbara A.. "Wigs, Weapons, Tattoos and Shoes: Getting Dressed in Colonial Amazonia and Brazil". In.: *The Politics of Dress in Asia and the Americas*. Edited by Mina Roces and Louise Edwards. University of New South Wales, Sydney and University of Technology, Sydney, June 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das Letras, 5ª ed., 1995.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1989.

VAIFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno e LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. 4ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1952.

VILAÇA, Fabiano. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese de doutoramento apresentada na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. "O bispado do Pará". In: VIANNA, Arthur. *Anais da Biblioteca e do Arquivo Público do Pará*. Tomo V, Pará, 1906.

ZANON, Dalila. *A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)* / Dissertação de Mestrado apresentada na Unicamp, Campinas, SP, 1999.