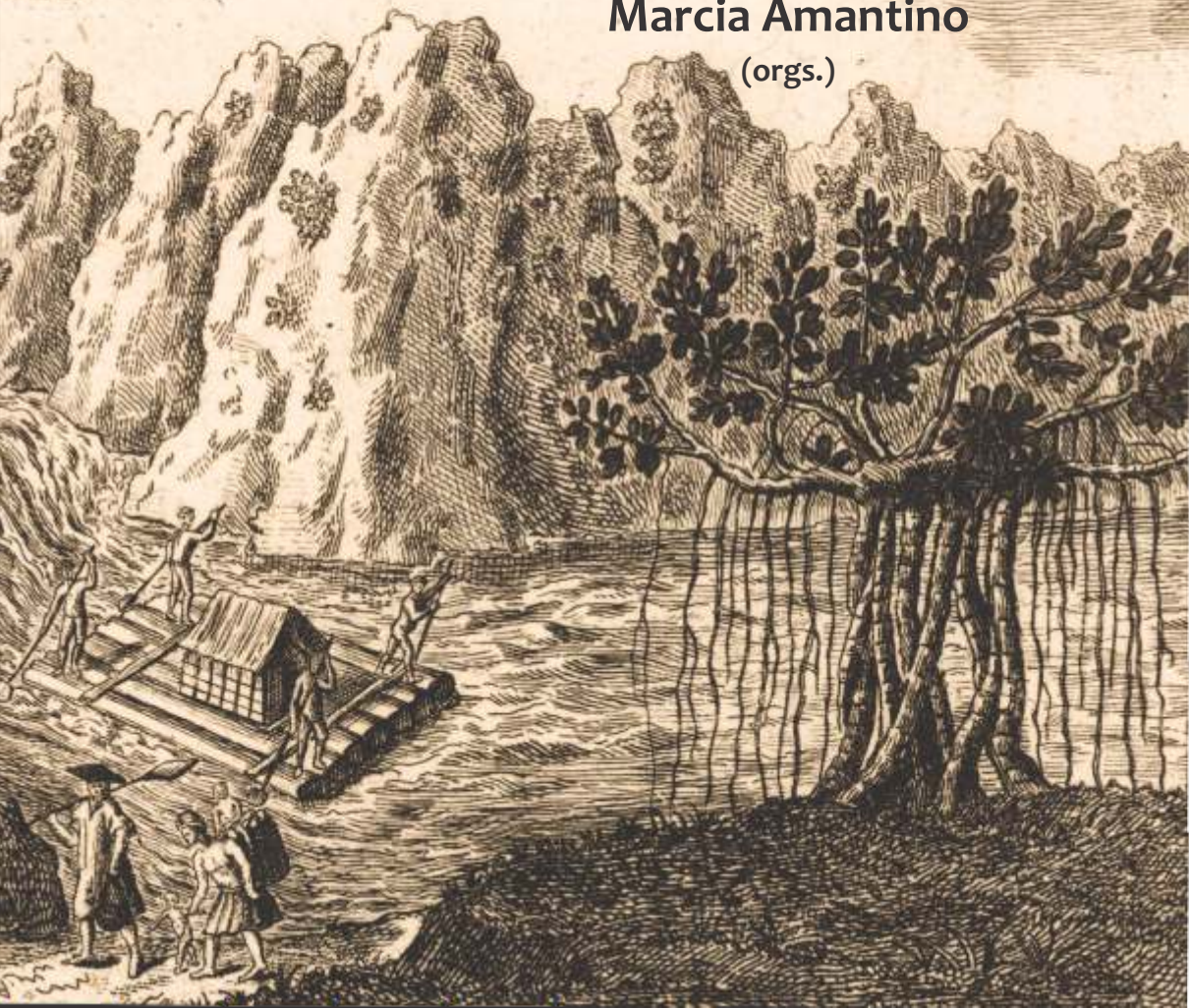


**Eliane Cristina Deckmann Fleck
Marcia Amantino**
(orgs.)



**FRANCISCANOS, JESUÍTAS E BENEDITINOS NA
AMÉRICA COLONIAL**

séculos XVI-XVIII

Marcia Amantino

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do PPGH em História da Universidade Salgado de Oliveira e professora adjunta da UERJ. É autora dos livros *A Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII* (2018), *O Mundo das Feras: os moradores do sertão Oeste de Minas Gerais, século XVIII* (2008) e coorganizadora de *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina, século XVIII* (2015), *Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa* (2013) e outros. Pesquisa a economia e a inserção social da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro e a escravidão de negros e de indígenas.

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista de Produtividade do CNPq e Professora Visitante do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas. É autora dos livros *O Livro de Cirurgia* (2022), *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos* (2015) e *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus. América platina, séculos XVII e XVIII* (2014), e coorganizadora de *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial* (2018) e *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina, séc. XVIII* (2015). Atua nas áreas de História Moderna e História da América, privilegiando temas relacionados à História da Saúde e das Doenças, à História das Ciências e à História das Religiões e Religiosidades.

A Igreja Católica, principal instituição internacional da época, em particular na Idade Moderna, a par com a monarquia, foi um dos pilares na estruturação das sociedades europeias e coloniais, e foi responsável por muitas das conquistas. Ainda que pesassem muitas divergências, ambas erigiram discursos de conquistas temporal e espiritual dos povos, justificativos da escravatura. (...) Atendendo à dimensão e diversidade socio-cultural dos espaços missionários, as metodologias missionárias foram se adaptando aos contextos. (...) No império, para além do apoio espiritual às populações europeias que por aí circulavam, tanto cristãos velhos como cristãos-novos, haviam de alargar as missões às populações autóctones. Isto é, era necessário angariar novos cristãos ou catequizar os que já se autodesignavam cristãos.

Maria de Deus Beites Manso

**Franciscanos, jesuítas
e beneditinos na América colonial,
séculos XVI-XVIII**

**Eliane Cristina Deckmann Fleck
Marcia Amantino
(orgs.)**

**Franciscanos, jesuítas
e beneditinos na América colonial,
séculos XVI-XVIII**

E-book



São Leopoldo
2023

© Dos autores – 2023

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Murr, Christoph Gottlieb von. *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika aus ihren eigenen Aufsätzen herausgegeben*. Nürnberg: Johann Eberhard Zeh, 1785.

Revisão: Rui Bender

Diagramação e arte-final: Jair de O. Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos):

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade de Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Bolsista de Produtividade CNPq)

Marluza M. Harres (Unisinós)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Centro Universitário São Camilo)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

F819 Franciscanos, jesuítas e beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVIII. [E-book]. / Organizadoras: Eliane Cristina Deckmann Fleck e Marcia Amantino. – São Leopoldo: Oikos, 2023.

283 p.; il. color.; 16 x 23 cm.

ISBN 978-65-5974-158-8

1. Religião – História. 2. Religião – Ciência. 3. Franciscanos. 4. Jesuítas. 5. Beneditinos. I. Fleck, Eliane Cristina Deckmann. II. Amantino, Marcia.

CDU 271.1/5(091)

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Sumário

Prefácio	7
<i>Maria de Deus Beites Manso</i>	
Apresentação	13
<i>Marcia Amantino</i>	
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
A Igreja e o Padroado: o clero secular e as ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII)	17
<i>Maria da Conceição Vilela Franco</i>	
A conversão da América em disputa. Os franciscanos e seus embates teológicos e políticos na primeira metade do século XVI	47
<i>Anderson Roberti dos Reis</i>	
<i>Luís Guilherme Assis Kalil</i>	
Los Franciscanos en Hispanoamérica	82
<i>Mercedes Avellaneda</i>	
<i>Para a Glória de Deus Nosso Senhor: A atuação da Companhia de Jesus na América platina (séculos XVII e XVIII)</i>	108
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
A Companhia de Jesus na América portuguesa	149
<i>Marcia Amantino</i>	
Os jesuítas e as tentativas de conquista da Capitania de Sergipe del Rey ..	181
<i>Ane Luise Silva Mecenas Santos</i>	
Barroco-Açu: As missões jesuíticas da América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global	211
<i>Renata Maria de Almeida Martins</i>	

A Ordem de São Bento na América portuguesa: a Capitania do Rio de Janeiro	232
<i>Bruno Freitas Carneiro</i>	
Trabalho e produção nas fazendas da Ordem de São Bento: o caso dos escravos-feitores (Rio de Janeiro, século XIX)	251
<i>Vitor Hugo Monteiro Franco</i>	
Sobre os autores e as autoras	279

Prefácio

A Reconquista Cristã, ocorrida na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV, período durante o qual os reinos cristãos ibéricos lutaram para recuperar o controle das terras que haviam sido conquistadas pelos muçulmanos, sedimentou uma práxis de luta e de dominação face ao “infiel”, ao “outro”. As “religiões de salvação”, em que o cristianismo se inclui, levam-nos a entender a salvação como uma libertação (redenção) do mal, do pecado numa dimensão coletiva e/ou universal, já que se articula à esperança de uma remissão para toda a humanidade.¹ Essa herança remonta a épocas históricas mais antigas. Por exemplo, nos textos do profeta Isaías (séculos XVIII-XVII antes da Era Vulgar) referentes à perseguição lançada pelo rei assírio Senaqueribe (r. 705-681 antes da Era Vulgar) contra a cidade de Jerusalém e o reino de Judá (930-586). Já então a salvação se ajustava à libertação.²

Durante a Idade Média (séculos V-XV), assim como na Modernidade (c. 1500-), a guerra era frequentemente usada como meio para levar a salvação às populações. A essa associava-se um discurso evangelizador, instrutivo, capaz de transformar o homem, fazê-lo renascer como única via para a redenção. Embora as questões econômicas, entre as quais o comércio das especiarias, fossem um dos objetivos principais da atividade dos mercadores florentinos em Lisboa, tais não constituíam um fim em si mesmo. Por exemplo, D. Manuel I ambicionava a fusão das monarquias ibéricas e desejava legar um Império Universal. A própria dinâmica de cruzada via nos lucros o meio de financiamento das grandes expedições. O rei alme-

¹ TEIXEIRA, Alfredo. “Religiões de Salvação: A construção de um macroconceito”, *Revista de História Antiga / Journal for Ancient History, Suplemento I: Soteriologias. Identidades e Salvação*, Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida (org.). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 24.

² RAMOS, José Augusto. “Salvação, identidade e sentido no horizonte histórico do judeo-cristianismo”, *Revista de História Antiga / Journal for Ancient History, Suplemento I: Soteriologias. Identidades e Salvação*, p. 52.

java asfixiar o Egito, cortando-lhe o acesso às especiarias para depois, com a aliança com o Preste João da Abissínia, invadir a Arábia pelo Mar Vermelho, arrasar Meca e reconquistar Jerusalém.³

A Igreja Católica, principal instituição internacional da época⁴, em particular na Idade Moderna, a par com a monarquia, foi um dos pilares na estruturação das sociedades europeias e coloniais e foi responsável por muitas das conquistas. Ainda que pesassem muitas divergências, ambas erigiram discursos de conquistas temporal e espiritual dos povos, justificativos da escravatura.

Com a morte de D. Manuel I e a subida ao trono de seu filho, D. João III, a política relativa ao império altera-se. O novo monarca não pretende novas conquistas, mas sim reestruturar o dispositivo português no Índico em função de valias econômicas e garantir a posse de Moluco.⁵ Surgem também mudanças relativamente ao processo de catequização nos espaços onde a Igreja estava presente desde o começo, pois tanto franciscanos, dominicanos e outros missionários dele participaram com algum êxito, obtendo conversões quase sempre circunscritas às posições portuguesas. Fruto da antiga responsabilidade assumida no âmbito do Padroado, no século XVI, a questão da Reforma e as determinações do Concílio de Trento (1545-1563) fizeram com que o monarca impusesse nova dinâmica às missões ultramarinas. A recém-formada Companhia de Jesus (1540) completou o pilar desse empreendimento, reformulando o percurso do Oriente, dirigindo-se, sobretudo, às populações autóctones e àquelas que já eram cristãs. Ao envolver a Companhia de Jesus, D. João III tornou-se o primeiro monarca europeu a acolher e a apoiar formalmente o projeto jesuítico, associado desde o início ao ensino no reino e no império. Francisco Xavier abriu a senda que diferenciou a substância das missões inicianas ao longo de séculos, e a partir de então as missões para o Oriente tornaram-se prioritárias. A sua presença fortaleceu a interdependência entre as conquistas temporal e espiritual. A missão centrou-se na difusão de princípios doutrinários,

³ THOMAZ, Luís Filipe. *A Expansão Portuguesa. Um prisma de muitas faces*. Lisboa: Gradiva, 2021. p. 103-104.

⁴ CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 1.

⁵ THOMAZ, Luís Filipe. *A Expansão Portuguesa. Um prisma de muitas faces*, p. 134.

imbuída de um programa de disseminação de modelos políticos e sociais ocidentais.⁶

Os jesuítas, imersos numa forte dinâmica de grande mobilidade, tornam-se instrumento útil nos complexos espaços de presença colonial portuguesa, definida como “formal” e “informal”.⁷ Em 1542, a Companhia de Jesus instala-se em Portugal e, em 1546, Simão Rodrigues é nomeado Provincial. O apoio dado pela coroa portuguesa à Companhia de Jesus mobilizou recursos e privilégios que a tornaram central na educação e na missão no país e nos territórios ultramarinos. O apoio régio, assim como o outorgado por particulares, permitiu aos missionários jesuítas instalarem-se de norte a sul de Portugal continental e ilhas atlânticas, onde associavam as duas vertentes. A prosperidade da Companhia no país patenteou-se desde logo e, ao longo de 215 anos de atividade, construiu colégios, seminários e uma Universidade, a Universidade de Évora.⁸ O colégio de Santo Antão em Lisboa (1553), no bairro da Mouraria, mais conhecido por “Coleginho”, fundamental instituição administrativa do país, e a Casa Professa de São Roque eram responsáveis pela formação do núcleo de jesuítas destinados às missões, particularmente às do Oriente, e ainda admitiam alunos externos. Além da educação em Portugal, tinham a seu cargo as ações evangelizadoras na Ásia, nas Américas e na África. Até 1557, ano da morte de D. João III, a Companhia enviou para o Oriente e para o Brasil 15 expedições missionárias e fundou a primeira província administrativa, a de Portu-

⁶ PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2003. p. 24.

⁷ NEWITT, Malyn. “Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion”, *Portuguese Studies*, n. 17, 2001, p. 1-22.

⁸ LOPES, A. “A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 5, 1993, p. 25. Disponível em: <<https://doi.org/https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1993.7982>>. Acesso em: 11 maio 2018. António Lopes aponta alguns exemplos de colégios ligados aos jesuítas: “Alguns exemplos ao longo destes 200 anos: em 1560 foi a fundação dos colégios do Porto e de Braga; em 1561, do de Bragança; em 1563, do de São Manços de Évora; em 1570, dos do Funchal e de Angra; em 1575, do de Luanda (que dependia da Metrópole); em 1577, do de Nossa Senhora da Purificação de Évora; em 1583, do da Madre de Deus, também em Évora; em 1591, do de Ponta Delgada; em 1593, do de S. Patrício, em Lisboa; em 1599, do de Santiago, em Faro; em 1605, do de S. Sebastião em Portalegre; em 1621, do de Santarém; em 1623, do de São Salvador do Congo; em 1644, do de Elvas; em 1652, do Faial; em 1655, do de Setúbal; em 1660, do de Portimão; em 1670, do de Beja; em 1677, do de São Francisco Xavier, em Lisboa; em 1735, do de Vila-Viçosa; e em 1739, do de Gouveia”.

gal. Possuía missões em Goa, Marrocos, Brasil, Angola, Guiné, “Cafrária”, Etiópia e tentara já entrar na China.

Atendendo a dimensão e a diversidade sociocultural dos espaços missionados, as metodologias missionárias foram se adaptando aos contextos. De assinalar, no âmbito das missões internas (Europa), o papel crucial das missões, em particular as estabelecidas nos meios rurais. Havia que combater a “barbárie” e a “ignorância” em matéria de fé. Os fiéis necessitavam ser doutrinados; devia-se-lhes ensinar a transitoriedade da vida, a inevitabilidade do castigo divino e a necessidade de um pronto e eficaz arrependimento. Os padres deviam dedicar-se, entre outros afazeres, à pregação, às procissões de crianças, às confissões e ao ensino da doutrina. Os inacianos souberam, desde os primeiros tempos, preparar adequadamente o missionário, e ser padre tornou-se um ofício. Os seminários e os colégios eram um instrumento de sua formação, visando travar o avanço do protestantismo e levar as populações a praticar corretamente o rito romano, liberto de tradições judaicas e de crenças antigas enraizadas na sociedade.⁹

No império, para além do apoio espiritual às populações europeias que por ali circulavam, tanto cristãos-velhos como cristãos-novos haviam de alargar as missões às populações autóctones. Isto é, era necessário angariar novos cristãos ou catequizar os que já se autodesignavam cristãos.

Tomando como exemplo o Oriente, a ação jesuítica na Índia havia de aumentar o número de convertidos e instruir na fé católica os cristãos de São Tomé, cristãos de rito oriental e a comunidade Paravás, convertidos a partir de 1520 pelos franciscanos, mas pouco preparados nas “verdades da fé”. A dificuldade em fazer cristãos ou manter na fé os que se haviam convertido fez com que a Ordem tivesse desenvolvido métodos adaptacionistas, mecanismos utilizados para ser aceite e conseguir missionar. Porém, nem todos os missionários eram adeptos dessa metodologia. Independentemente do número de missionários que utilizaram a adaptação/acomodação, sabemos que em algumas missões só conseguiram estabelecer-se com o recurso às ciências, como a matemática e a astronomia, domínios do saber muito apreciados na China e que permitiram a sucessão de vários jesuítas na corte em Pequim. O caso do método da *accommodatio* foi concebido para

⁹ Cf. PALOMO, PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, p. 24.

a missionação no Japão, tendo sido depois levado para a China por Matteo Ricci e dali para a missão indiana de Roberto De Nobili no Madurai. Assentava-se no conhecimento da estrutura espiritual das culturas asiáticas consideradas “pagãs”, mas ao mesmo tempo sociedades complexas e “civilizadas”; tinha em vista introduzir o cristianismo através de uma substituição ou redefinição dos costumes “sociais” existentes.¹⁰

Em outras regiões por onde se espalharam, outras metodologias foram usadas para a conversão. No Brasil, a chegada de Nóbrega à Bahia, a passagem por Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e São Vicente, marcou o início do processo de cristianização do “índio”, conceito, sabemos hoje, de composição linguística e cultural heterogênea. Envolveu uma série de estratégias de ensino da doutrina e dos valores cristãos, de preocupação com a aprendizagem da língua tupi, falada pelos colonos portugueses instalados há anos. Porém, atendendo o nomadismo das populações e a fim de evitar certas práticas ancestrais, como a antropofagia e a poligamia, criaram o aldeamento – as “missões” ou “reduções” (*reducciones*, na designação empregada, sobretudo, para o território espanhol) –, onde o ameríndio ficava sob a administração e estrita vigilância dos padres, auxiliados por um conselho eleito de notáveis da aldeia, criando assim um “Homem Novo”.¹¹

Apesar de pontuais desentendimentos e dúvidas em relação à Ordem – decorrentes, nomeadamente, do uso de algumas metodologias missionárias e das riquezas acumuladas tanto pela posse de terras como pela participação no comércio –, a sua relação com a escravatura, a relação que os jesuítas mantiveram com os monarcas lusos até o reinado de D. José I (r. 1750-77) foi de alguma “negociação”. A chegada ao século XVIII impõe nova relação entre a Igreja e o Estado. A Ordem passa a ser vista como um obstáculo cultural e político ao plano ultramarino que o marquês de

¹⁰ Cf. MANSO, Maria de Deus Beites. *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: Parsifal, 2016; MUNDADAN, A. M. *A History of Christianity in India. From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, vol. I., Bangalore, Church History Association of India, 1989; MCPHERSON, K. “Uma história de duas conversões: Deus, a Cobiça e o Desenvolvimento de Novas na Região do Oceano Índico”. *Oceanos: Culturas do Índico*, p. 75-85, 1998.

¹¹ Cf. CUNHA, Maria José. *Os Jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: Contactos, Confrontos e Encontros*. Tese de doutoramento, Universidade de Évora, 2015; AMANTINO, Marcia Sueli; MELEAN, J. C. T. (org.). *Jesuítas en las Americas: Presencia a través del tempo*. 1. ed. La Plata: Teseco Press, 2019.

Pombal (1699-1782) havia traçado para o Brasil. Os jesuítas são apresentados como criminosos e acusados de atentar contra a integridade territorial do império e, conseqüentemente, contra a própria coroa. A extinção levada a cabo por Pombal em Portugal e no espaço ultramarino é seguida em outros países europeus: na França, a expulsão ocorre em 1764; na Espanha e em Nápoles, em 1767; e, em 1769, em Parma. A supressão da Companhia de Jesus concretiza-se por decreto papal de 1773.¹²

A mobilidade de padres não se limitava somente à Companhia de Jesus. De fato, tanto o clero secular como membros das ordens monásticas orientaram espiritualmente os velhos e novos cristãos, pois estavam a serviço da coroa portuguesa. Ainda hoje subsistem testemunhos desse passado e, mormente, dessa dinâmica evangelizante, como por exemplo igrejas, capelas, seminários, tanto na África e na Ásia como nas Américas.¹³

Maria de Deus Beites Manso
Universidade de Évora

¹² LOPES, A. *O Marques de Pombal e a Companhia de Jesus*. Cascais: Edições Principia, 1999; MAXWELL, K. *Marquês de Pombal, paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1996; AMANTINO, Marcia. A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, v. 443, p. 169-191, 2009.

¹³ RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Um mundo em movimento*. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808). Lisboa: Difel, 1998. p. 134 e segs.

Apresentação

No segundo semestre de 2021, os Programas de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), atuando em parceria, lançaram ao público interessado nos estudos históricos sobre o período colonial nas Américas hispânica e lusa, o curso de extensão *As ordens religiosas na América colonial, séculos XVI-XVIII*.

O curso teve como proposta explicitar, inicialmente, as diferenças entre o clero secular e o regular, apontando para questões ligadas ao Padroado/Patronato régio. Posteriormente, dedicou-se a analisar as ordens religiosas regulares e como elas atuaram nas diferentes sociedades americanas, bem como demonstrar em que medida seus religiosos agiram muitas vezes como representantes dos monarcas nos territórios coloniais, inserindo-se nas sociedades e com elas travando variadas relações sociais, políticas, culturais e econômicas. Visando apresentar um amplo panorama acerca dos estudos sobre as diferentes ordens regulares, o curso foi estruturado em aulas ministradas por pesquisadores brasileiros e estrangeiros; a ideia foi oferecer aos participantes acesso ao que a historiografia tem desenvolvido sobre essa temática.

Atendendo as solicitações dos próprios alunos, foi proposta a elaboração de uma coletânea que apresentasse textos voltados para graduandos e pós-graduandos interessados em iniciar seus estudos e pesquisas sobre essa temática. É esse o público-alvo que o livro busca atingir, despertando nos jovens pesquisadores a curiosidade e o interesse nas ordens religiosas que conviveram com as sociedades americanas ao longo de seus períodos coloniais.

O primeiro texto da coletânea intitula-se *A Igreja e o Padroado: o clero secular e ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII)* e foi escrito por Maria da Conceição Vilela Franco. Esse texto de abertura tem como função principal demonstrar a complexa estrutura que envolvia a organização da Igreja e sua idealização hierárquica, iniciada ainda na Idade Média, a relação intrínseca entre ela e o Estado e os conflitos políticos decorrentes

dessa proximidade e apresentar alguns conceitos que são essenciais para entender tanto as questões ligadas ao clero secular como ao regular, tais como padroado, prelações, capelas e outros.

Na sequência, o(a) leitor(a) é apresentado à ordem dos franciscanos e sua atuação na América espanhola a partir de dois textos. O primeiro, sob o título *A conversão da América em disputa: Os franciscanos e seus embates teológicos e políticos na primeira metade do século XVI*, é de autoria de Anderson Roberti dos Reis e Luís Guilherme Assis Kalil. Nele, os autores discutem, a partir de conflitos entre o dominicano Las Casas e o franciscano Motolinía, as condutas religiosas, os sacramentos, as penitências e os ritos sagrados que estavam ou deveriam ser colocados em prática na América hispânica do século XVI. A partir desse embate, os autores demonstram que não havia consenso entre os diferentes segmentos religiosos quanto à evangelização e à institucionalização da Igreja nesse território e que, acima de tudo, essas disputas teológicas estavam relacionadas com propostas variadas para obter o controle sobre a mão de obra nativa. No segundo, intitulado *Los Franciscanos en Hispanoamérica*, Mercedes Avellaneda reconstitui historicamente o surgimento da ordem franciscana no século XIII, ressaltando tanto o empenho de São Francisco de Assis em implementar uma nova espiritualidade baseada no viver itinerante como a influência exercida por Joaquim de Fiore nos ideais evangelizadores franciscanos. Na continuidade, a autora discorre sobre a atuação dos missionários franciscanos em Santo Domingo, no México, no Peru e no Paraguai, destacando sua elevada formação intelectual e sua grande capacidade de adaptação para introduzir a fé católica entre os indígenas, os *criollos* e os espanhóis. Detém-se, ainda, nas relações – amistosas ou conflitivas – que os franciscanos mantiveram com os diversos segmentos da sociedade colonial e com as outras ordens religiosas, tais como as dos dominicanos, dos mercedários e dos jesuítas, que passaram a atuar nos domínios do Império espanhol na América.

Após os franciscanos, os textos da coletânea debruçam-se sobre a Companhia de Jesus. O grande interesse despertado por essa ordem religiosa reflete-se no número de pesquisas e pesquisadores que se dedicam a analisá-la, e isso fica evidente na própria coletânea, que reúne cinco capítulos versando sobre esse grupo. O primeiro texto é de Eliane Cristina Deckmann Fleck e intitula-se *Para a Glória de Deus Nosso Senhor: A atuação da*

Companhia de Jesus na América platina (séculos XVII e XVIII). Nele, a autora ressalta que a ordem caracterizou-se por uma militante capacidade de ação e que seu apostolado atingiu, indistintamente, as cortes e as classes populares com o intuito de moldar um novo homem cristão. Suas atividades missionárias, contudo, não se limitaram à Europa, sendo que a ordem, acatando determinações reais e da Igreja, encarregou-se da (re)conversão dos assim denominados hereges e pagãos que viviam nos territórios coloniais no Oriente, na África e na América. O texto detém-se nas missões instaladas na América platina, demonstrando que os jesuítas se dedicaram tanto à cura das almas como à cura dos corpos *Para maior Glória de Deus*.

O segundo texto, de autoria de Marcia Amantino, *A presença da Companhia de Jesus na América portuguesa*, analisa as atuações dos membros desta ordem como missionários e administradores de bens agrários e urbanos, discutindo a inserção desses religiosos na sociedade, na economia e na política local. O texto finaliza demonstrando as questões que desencadearam a expulsão da ordem em meados do século XVIII e o impacto dessa política para os religiosos e colonos.

Ane Luise Silva Mecnas Santos, autora do texto *Os jesuítas e as tentativas de conquista da Capitania de Sergipe del Rey*, discute a presença da Companhia de Jesus numa região específica da América portuguesa e os embates que padres jesuítas tiveram com grupos indígenas e com a sociedade local para viabilizar seu projeto missionário. Além disso, a autora demonstra que o processo de ocupação e colonização dessa parte do território esteve ligado às ações desses religiosos.

Renata Maria de Almeida Martins discute no texto *Barroco-Açu. As missões jesuíticas da América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global*, a partir dos conceitos de História Global, Mundialização e Histórias Conectadas, a arte e a arquitetura produzidas pelos inácianos ou pelos indígenas administrados por eles ou, ainda, por seus escravizados que labutavam em suas fazendas. A partir dos resultados parciais de um projeto de pesquisa em andamento, a autora procura demonstrar a importância de entender o mundo colonial por meio de uma ótica mais ampla, sem os freios de fronteiras políticas e culturais pré-definidas.

A última parte da coletânea dedica-se a analisar a presença beneditina no Rio de Janeiro. O primeiro texto, elaborado por Bruno Freitas Car-

neiro, intitula-se *A Ordem de São Bento na América portuguesa: A capitania do Rio de Janeiro*. Carneiro demonstra que a ordem, diferentemente da Companhia de Jesus, não possuía um projeto missionário dedicado à conversão dos gentios, devido, dentre outros fatores, à sua vocação contemplativa. A partir dessa ideia geral, o autor identifica os variados mecanismos que esses religiosos lançaram para conseguir acumular bens que foram capazes de sustentar sua existência na região.

Essa mesma preocupação com a administração dos bens e, conseqüentemente, dos escravizados pode ser vista no texto seguinte, *Trabalho e produção nas fazendas da Ordem de São Bento: o caso dos escravos-feitores (Rio de Janeiro, século XIX)*, de autoria de Vitor Hugo Monteiro Franco. Nele, o autor detém-se na administração das fazendas que os beneditinos possuíram na província do Rio de Janeiro, demonstrando o quanto esses religiosos dependiam do tráfico negreiro para sustentar esse projeto agrário, diferindo bastante da ordem jesuíta.

Esperamos que os textos reunidos neste livro possam contribuir para uma compreensão global e, ao mesmo tempo, local dos aspectos que levaram à criação e à prática missionária de três ordens religiosas regulares surgidas na Europa em diferentes conjunturas históricas, a saber, a dos franciscanos, a dos jesuítas e a dos beneditinos. Almejamos, sobretudo, que eles subsidiem planejamentos e materiais a serem utilizados em aulas voltadas para a graduação e a pós-graduação e que motivem novas pesquisas sobre a atuação de ordens religiosas regulares junto às sociedades americanas.

*Eliane Cristina Deckmann Fleck
Marcia Amantino*

A Igreja e o Padroado: o clero secular e as ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII)

Maria da Conceição Vilela Franco¹

Este texto aborda a presença e a organização da Igreja, o direito de Padroado, a formação, a atuação e a diferença entre o clero secular e o regular na América portuguesa entre os séculos XVI e XVIII. A intenção não é esmiuçar toda a história relacionada à atuação da Igreja no processo de ocupação e colonização das terras no período colonial. Para além, a opção também é apontar algumas fontes e bibliografias necessárias para conhecer a organização e a estruturação da Igreja, a instituição e o significado do Padroado português, pois essa foi a forma pela qual a coroa portuguesa exerceu “sua função de ‘proteção’ sobre a Igreja Católica” (HOORNAERT, 1983, p. 162) no processo expansionista em sua colônia da América. Além disso, apresentar o clero secular e o regular, atuações, características, influências, as tensões existentes entre as ordens regulares e o clero secular e as relações estabelecidas com as populações locais e na conformação das sociedades católicas de Antigo Regime.

A propósito, vale lembrar que, de maneira geral, esse momento foi marcado pelo regime de união entre Estado e Igreja, que estabelecia o catolicismo como religião oficial do império português e que marcou um intrincado relacionamento entre a ocupação, o povoamento e a situação dos clérigos e missionários das diferentes ordens religiosas regulares no Brasil colonial.

Entretanto, como afirma Eduardo Hoornaert (1983, p. 155), para obter uma compreensão de todo esse processo e da “profunda organização

¹ Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO).

eclesiástica” durante o período colonial, é fundamental ter como ponto inicial a visão da consciência que a Igreja teve de si mesma naquele momento e para isso faz-se necessário um breve histórico sobre como a “Igreja passou a ocupar a posição de religião oficial do Estado”. Há de se observar as várias etapas históricas da aliança da Igreja Católica no processo de formação dos impérios europeus, sua formação, hierarquia de poder entre o fim do mundo antigo e o início da Idade Média. Do mesmo modo, entender as suas características principais, a legitimidade e os fundamentos dos eventos (ocorridos entre os séculos XI e XIII) que marcaram a consolidação da organização, o apogeu do poder da Igreja Católica e a atuação do clero secular e das ordens regulares, suas estruturas organizacionais a partir de então.²

Por conseguinte, é considerável a constatação de Eduardo Hoornaert (1983, p. 155) de que, a partir do fim do mundo antigo, “com os sucessivos favores e doações de Constantino e de seus sucessores, a Igreja passou a ocupar a posição de religião oficial do Estado”. No final do século IV, “o cristianismo triunfou em definitivo sobre o Império Romano, estendendo as suas áreas de influência no mundo mediterrâneo, e alcançou a posição de ‘religião de Estado’”³. Reconhecido como religião oficial do Estado romano, “aos poucos foi preenchendo os vazios, e ser cristão” tornou-se o ato de “ocupar um lugar em uma sociedade original e fortemente estruturada: a Igreja” (MARROU, 1963, p. 349. In: FIGUEIRA *et al.*, 2010, p. 200).

Até fins do século IV, a Igreja tornou-se herdeira natural do Império Romano. Nesse momento, processaram-se a organização institucional da Igreja Cristã, o desenvolvimento da “liturgia dos sacramentos, das formas

² Para tal e em alguns pontos da escrita deste texto, me basearei em alguns comentários da Profa. Dra. Ana Paula Lopes Pereira (Coordenadora da Disciplina História Medieval – Curso de HISTÓRIA Modalidade EAD – Semipresencial/Unirio), que de forma didática comenta os textos (FRANCO JÚNIOR, 2001; BASCHET, 2006), sintetizando muito bem o processo histórico que marcou a consolidação da organização, hierarquia e o apogeu do poder da Igreja Católica nos séculos XI e XIII.

³ No século IV, por meio do Edito de Milão Constantino concedeu a liberdade religiosa aos cristãos. Conhecido como “Edito da Tolerância”, o Edito de Milão declarava neutralidade de credo religioso ao Império Romano, fazendo cessar a perseguição oficial ao cristianismo e demais religiões. O Edito de Milão proporcionou, especialmente ao cristianismo, assim como às outras religiões, o estatuto de legitimidade. Entretanto, só com o imperador Teodósio o cristianismo foi considerado a religião oficial do Império Romano e, em fins do século IV, o cristianismo transpôs as fronteiras do mundo romano, tornando-se influente sobre outras regiões, povos e culturas (CARVALHO; PARENTE. In: FIGUEIRA *et al.*, 2010, p. 95-123).

de piedade, o culto dos mártires, as peregrinações, a cristianização dos costumes, o desenvolvimento das instituições de caridade”, etc. Assim, “no último século do Império buscavam-se os fundamentos teóricos de um Império Romano-Cristão” (CARVALHO; PARENTE. In: FIGUEIRA *et al.*, 2010, p. 200).

Na segunda metade do século VIII, Pepino⁴ o Breve – responsável pela obra de unificação militar e de pôr fim ao reinado merovíngio – proclamou-se rei dos francos, beneficiando-se de um acordo com o papado romano (buscava apoio para combater o povo lombardo, que ameaçava invadir Roma). Para tanto, “o pontífice renova pessoalmente a coroação de Pepino” como rei dos francos com a unção, à maneira dos reis do Antigo Testamento, o que conferia – ao soberano franco – o benefício de uma sacralidade divina legitimada pela igreja”. Esse fato marcaria o começo da aliança “decisiva entre a monarquia franca e o pontífice romano”. Com a morte de Pepino, seu filho Carlos Magno tornou-se herdeiro do trono dos francos e lançou-se em uma vasta política de conquista militar. Venceu os lombardos, lutando contra os saxões, que, segundo Jérôme Baschet (2006), “havia permanecido pagãos e cuja resistência obstinada impõe a Carlos Magno 32 anos de campanhas de uma violência extrema, onde se mesclam massacres e deportações, terror e conversões forçadas”. O que “resultou na conquista da Germânia e a sua integração à cristandade” (BASCHET, 2006, p. 60-77).

Em síntese, com o estabelecimento do *Regnum Francorum* ocorreu o esvaziamento da ideia romana de Estado, e “a Igreja promove a restauração da autoridade pública sob um novo conceito de poder” (RIBEIRO, 1995, p. 379-390). Com o Império Carolíngio instituiu-se a legitimidade entre o Império e a Igreja e provocou a necessidade de uma nova ideologia em favor da autonomia de “poder e de identidade moral da Igreja”⁵. Essa nova orien-

⁴ Filho de Carlos Martel, que era uma espécie de vice-rei dos francos e conquistou grande prestígio militar depois de vencer a batalha contra os muçulmanos em Poitiers. Sugestão Bibliográfica: ver BASCHET, 2006.

⁵ “O Império Carolíngio (representou a segunda dinastia franca) encarnou a idealização da aliança entre a Santa Sé. Promoveu a fusão político-jurídica do poder temporal ao poder espiritual, fundada sobre a ideia imperial romana e conceitos políticos germânicos. Criou, assim, um tipo de administração que contribuiu para o sucesso dos reis francos, ainda que tal estrutura tenha sido determinante para sua ruína e para a subsequente fragmentação do poder medieval, vislumbrando o crescimento da autoridade eclesiástica” (cf. CARVALHO; PARENTE. In: FIGUEIRA *et al.* 2010, p. 95- 123).

tação ideológica transformava o soberano em um “chefe designado por Deus para conduzir até a salvação o novo povo eleito” (RIBEIRO, 1996, p. 95).

Desse modo, a Igreja encarregou-se de manter a aura do poder imperial e em troca beneficiou-se de grande proteção, “garantida por certificados de imunidades” e que conferiram às suas terras autonomia “judiciária e fiscal, subtraindo-as da intervenção do poder real ou imperial”. No ano de 779, a Igreja foi beneficiada por uma decisão carolíngia que tornava “obrigatório o dízimo, destinado à manutenção do clero” e a partir de então “a Igreja pode aumentar e consumir a sua organização”. Foi nesse contexto que “a Igreja consolida sua organização e lança as bases de sua posição dominante no seio da sociedade”(BASCHET, 2006, p. 60-77).

Da mesma forma, a organização e a conformação hierárquica da Igreja na Primeira Idade Média deveu-se à sua identificação com o Estado e ao momento pretérito em que o cristianismo foi reconhecido como religião oficial. Mas, de acordo com Hilário Franco Júnior (2001), “para tanto, ela precisava ter sua própria hierarquia, realizando e supervisionando os ofícios religiosos, orientando quanto às questões de dogma, executando obras sociais, combatendo o paganismo” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91).

Nesse sentido, o poder eclesiástico, para a realização de todas essas atividades, era concentrado nas mãos apenas de poucos cristãos sob a justificativa de que esse poder lhes fora atribuído por Deus, o que era aceito pelo conjunto dos fiéis.⁶ Poder que seria concedido aos apóstolos e que, “por sua vez”, foi transmitido “aos bispos, isto é, os anciãos da comunidade, que fizeram o mesmo com seus auxiliares”. Desse modo, o clero se “formava pela transferência de certo poder extra-humano por parte de quem o possuía para indivíduos que desde então passavam a integrar a mesma comunidade sagrada”. Ainda segundo Hilário Franco Junior (2001, p. 91), o clero desde a sua formação “esteva distanciado dos demais cristãos”⁷ e era sustentado por esmolas dos fiéis com base no princípio bíblico de “quem serve ao altar vive do altar” (1 Coríntios 9,13 apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91).

⁶ “Segundo o texto bíblico, Cristo dera aos apóstolos autoridade para expelir demônios, curar doenças e difundir sua doutrina” (apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91).

⁷ “Apenas no século IV determinou-se que somente homens livres poderiam ingressar no clero, e proibiu-se a passagem direta do laicato para o episcopado, tornando-se necessário exercer antes uma função inferior” (apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91).

Naquele momento, o celibato era apenas recomendado e não obrigatório. Somente com o sínodo de Elvira – realizado na Espanha no ano de 306 – ficou estabelecida a proibição do casamento aos clérigos. Durante todo o século IV foram sendo consolidados outros elementos que distanciavam ainda mais o clero da sociedade. Também os clérigos estavam isentos de impostos e possuíam o privilégio de um tribunal próprio. Outro fato que contribuiu para a formação e organização da hierarquia eclesiástica foram as heresias, um elemento paradoxal e que colocava em risco a própria existência da Igreja.⁸ Então, tudo o que era tido como heresia era submetido à apreciação do bispo, que colocava a questão nas assembleias episcopais ou sínodos.⁹ Entretanto, Hilário Franco Júnior (2001, p. 93) lembra que a “figura dos concílios não eliminava uma tendência que se fazia sentir desde os primeiros tempos, a da constituição de uma monarquia eclesiástica” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93-94).

Surgia, assim, a necessidade de formar um clero que estivesse voltado para o exercício das atividades eclesiásticas, de orientação espiritual aos fiéis, de ministrar os sacramentos, de ajudar os mais necessitados e, por isso, foi chamado de clero secular. Em outra circunstância surgia também uma outra classe clerical, os monges, do grego *monakhos*, o mesmo que “solitário”. A vida monástica possuía características diversas e estava sujeita a um conjunto de regras específicas de vida, formado por indivíduos que “buscavam servir a Deus vivendo isolados, em contemplação” e com propósito da conversão de novas almas à fé cristã¹⁰. Desde os séculos IV e V, a

⁸ As heresias eram “produto do sincretismo que fazia a força, mas também a fraqueza do cristianismo. De fato, ao reunir e harmonizar componentes de várias crenças da época, a religião cristã tornava-se mais facilmente assimilável, porém passível de interpretações discordantes do pensamento oficial do clero cristão. Do ponto de vista deste, heresia era, portanto, um desvio dogmático que colocava em perigo a unidade de fé” (apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91).

⁹ Desde meados do século II, os bispos reuniam-se para tratar de tudo o que interessasse à igreja local. Os concílios ecumênicos, reunia bispos de todas as regiões e foram de fundamental importância para a definição e estruturação da Igreja. Até o século XVI foram realizados 19 concílios. O Concílio de Niceia – ocorrido em 325 – teve como propósito posicionar-se diante do arianismo, “corrente para a qual Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, sendo-lhe inferior”. Essa ideia contrariava o dogma da Trindade e foi condenada no Concílio de Niceia. Foram realizados dois concílios no século IV, dois no século V, um no VI, um no VII, outro no VIII, um no IX, três no século XII, três no XIII, um no século XIV, dois no XV e mais dois no século XVI (apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 91-111).

¹⁰ “Tanto quanto o trabalho manual, o intelectual, a leitura de textos sagrados, prepara a alma para a oração. Enfim, orar é uma forma de trabalhar; trabalhar é uma forma de orar” (apud FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93-94).

evangelização estava voltada para a conversão dos habitantes das províncias ocidentais e dos povos germânicos, e nos séculos VII e VIII o processo de conversão se estendia para as cidades, os campos e entre outras regiões. Para tanto, o clero regular desempenhou um papel superior ao dos bispos, que pelo menos naquele momento estavam presos às cidades (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93-94).

Alguns autores, dentre os quais García M. Colombas (2004) em seu estudo sobre os princípios da vida religiosa dentro do cristianismo, notadamente ao tratar do nascimento da vida monástica seguida “em desertos e mosteiros desde o princípio”, observa que as origens do monacato ocidental “são especialmente obscuras” e com explicações “nebulosas”. Para Colombas (2004), o nascimento do monacato ocorreu “em meados do século III até o final do século V”; alega que a “escassez de fontes e, frequentemente, a dificuldade de interpretação não nos permitem responder”, de modo satisfatório, uma série de questões importantes sobre os primeiros monges. “Ao longo do século IV (este o século considerado por Colombas [2004] como o ‘auge da idade de ouro do monaquismo primitivo’), a vida monástica foi implantada em Roma, no resto da Itália, na Gália, na África romana e na Península Ibérica”, mas “não se pode afirmar quem foram os primeiros monges do mundo latino e de onde eles vieram”¹¹.

Ainda assim, esses monges “tiveram uma influência inegável no desenvolvimento histórico e expansão da Igreja”, assim como a importância que os seus “escritos alcançaram em mãos, por exemplo, de um São Bento, de um São Tomás de Aquino, os fundadores do *devotio moderna*¹², Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa de Jesus”, entre outros. Assim como consta

¹¹ Segundo García M. Colombas, em alguns estudos “tem sido comumente afirmado que o monaquismo ocidental é filho do oriental, e especialmente do copta. Foi, nas suas origens, um produto importado. Para saber mais sobre o monacato primitivo ocidental, sobre os primeiros monges e estudos críticos sobre a influência do monacato Oriental sobre o Ocidental ver GOUGAUD, L. “Les critiques formulées contre les premiers moines d’Occident.” In: *Revue, Mabilion* 24 (1934), p. 145-163; GRIBOMONT, J. *L’influence du monachisme oriental sur le monachisme latin i ses debuts, en L’Orient cristiano nella storia della civiltà: Accademia Nazionale dei Licei* 361. Roma 1964, p. 124-125.

¹² Movimento espiritual de “devoção contemporânea” do final do século XIV até o XVI. Surgiu nas chamadas “comunidades dos irmãos e irmãs de vida comum. Nelas, homens e mulheres procuravam orientar suas vidas pelos ideais apostólicos do cristianismo primitivo, despojando-se de bens materiais e praticando exercícios de ascese espiritual” (apud BIONDI, 2018, p. 1-12).

na *Imitação de Cristo*¹³, os padres da vida monástica foram modelo para todos os religiosos” (COLOMBAS, 2004, p. 9-40).

Abordando essa mesma questão, Hilario Franco Junior demonstra que no Ocidente “a primeira experiência do tipo deu-se com São Bento (entre os anos de 480-547)”. Na regra beneditina elaborada na primeira metade do século VI tinha muito de similares anteriores, “porém com clareza e simplicidade novas”. Pela regra beneditina, a vida de um monge de São Bento deveria transcorrer por meio do preceito *ora et labora*, isto é, trabalhar num duplo sentido, numa dupla forma de alcançar Deus. Nessa conjectura, rezar significava o combate às forças do mal, o que contribuiria para a “salvação não apenas da alma do próprio monge, mas também de toda a sociedade”. Ainda no século VI, os beneditinos “alargaram as fronteiras da cristandade e desde a terceira fase das relações entre o Império Carolíngio e o alto clero completou-se a reforma monástica sob o governo de Luís, o Pio”, que procurou estabelecer a uniformização na aplicação da regra beneditina (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93-94).

No século X, foi fundado o mosteiro de Cluny na Borgonha, França, que “desempenhou papel central nesse processo, vendo-se como a principal responsável pela salvação dos homens graças às suas infundáveis orações e cantos”. A Ordem de Cluny gozava de certo prestígio, devido “à sua liturgia, que era uma forma de combate contra as forças demoníacas, enfrentadas por grupos de monges constantemente orando e cantando pelas ‘almas’ dos mortos” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 75).

Considerando tais aspectos, vale lembrar que, desde o século IX, o ofício de orar pelos mortos foi promovido pelo bispo Amalário de Metz em sua obra *De ecclesiasticis officiis* para uma data posterior ao dedicado aos santos. Amalário considerava que logo após a morte os defuntos encontravam-se em uma linha entre o céu e a terra. Portanto, tinham necessidade de orações. Apesar disso, a intenção do bispo não era fixar uma comemoração aos Fiéis Defuntos no dia 2 de novembro. Porém, foi Santo Odon (ou Odilon 879-942), o abade de Cluny, que incluiu a celebração dos Fiéis Defun-

¹³ Obra escrita, entre os anos de 1420 e 1440, pelo monge Tomás de Kempis e direcionada para a vida monástica e reflete o ideal da *devotio moderna* (CHAUNU, 1993 apud MARTINS; DUARTE, 1993, p. 218).

tos nos mosteiros clunienses, nas calendas de novembro, junto da festa de Todos os Santos (LEITE, s/d, p. 249-250).¹⁴

Mauro Dillmann, baseado em alguns estudos de medievalistas, chama a atenção para o fato de não haver, na historiografia, uma informação precisa sobre a origem da comemoração dos Fiéis Defuntos. Entre os fatos ainda não mencionados aqui Dillmann apresenta a hipótese de que essa liturgia “ganhou ênfase quando um monge teria presenciado a aparição de um defunto e assim foi encarregado de avisar aos parentes e à comunidade para que missas salutares fossem celebradas”. Observa que, segundo Claude Schmitt, a “Festa dos Mortos” foi instituída por volta de 1030 e era celebrada em 2 de novembro, logo após a festa de Todos os Santos. Apenas entre os séculos XIII e XIV é que esse ofício se tornou uma prática geral para os cristãos católicos. No ano de 1748, foi estendida para as colônias das Américas portuguesa e espanhola pelo papa Bento XIV (DILLMANN, 2013, p. 321-356 apud FRANCO, 2019, p. 282-283). Assim sendo, desde o início da formação monástica, os monges e clérigos cuidavam das almas nos mosteiros, paróquias, etc. (BLOCH, 1982, p. 69).

No intervalo dos séculos XI e XII, com o objetivo de alcançar sua autonomia e interdependência administrativa, baseada no pensamento agostiniano, a Igreja disputava a primazia frente aos monarcas medievais, manifestada na Reforma Gregoriana e na chamada “Teocracia Pontifícia” e manifesta em uma complexa disputa de poder entre o “religioso e o temporal”. Essa foi a primeira grande reforma da Igreja visando à sua organização institucional, ao estabelecimento de suas hierarquias de poder, à definição de suas instâncias administrativas e da supremacia papal frente aos demais membros do clero e aos patriarcas bizantinos da Igreja Oriental. Assim, as mudanças introduzidas no seio da Igreja apontavam diretamente para o caráter das decisões papais frente às concepções eclesiásticas e seculares. Com essa perspectiva “a Igreja buscava a sacralização e a pureza dos membros do clero frente aos laicos”, entre outros aspectos (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 106).

¹⁴ No início do cristianismo, já era comum atribuir um dia especial dedicado às orações aos fiéis defuntos. Na Igreja bizantina, esse dia era o sábado que precedia o último domingo antes da Páscoa e na Igreja siríaca na sexta-feira. No Ocidente cristão, tal prática era usual nos mosteiros desde o século VII, mas o calendário não era o mesmo do Oriental (LEITE, s/d, p. 249-250; SCHMITT, 1999, p. 93-94; ZIERER, 2022, p. 150-184).

Neste período, entre os séculos XI, XII, XIII, surgiram as seguintes ordens monásticas, consideradas como ordens mendicantes: a Ordem de Grande Cartuxa, a Ordem de Fontevrault, a Ordem de Cister, a Ordem dos Templários, a Ordem Premonstratense, a Ordem Franciscana e a Ordem Dominicana (ordem mendicante – porém, “não adotaram uma pobreza tão rigorosa e envolveram-se mais diretamente na luta contra as heresias; em 1231 o papa Gregório IX entregava-lhes a direção da Inquisição”).¹⁵ As demais ordens regulares procuravam viver “na pobreza e na penitência”, o que era “uma forma de criticar o enriquecimento e a institucionalização da Igreja” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 106).

Fredson Pedro Martins, ao citar Hílario Franco Junior (2001), chama a atenção para o fato de que entre os séculos XIII e XV – no contexto de inúmeras pequenas transformações que já vinham sendo gestadas dentro das estruturas eclesíásticas e laicas – ocorreram a expansão e o fortalecimento das ordens mendicantes, “que passaram a ocupar um espaço cada vez mais importante dentro da estrutura eclesíástica, apontando, desse modo, para a necessidade de uma mudança no comportamento dos membros do clero”. Não podemos esquecer que no cerne dessas transformações já estavam os anseios de alargamento do mundo europeu e as questões de propagação da fé católica e, para que isso ocorresse, as ideias protestantes desempenharam um papel fundamental, pois expressavam “de forma cada vez mais aberta uma série de críticas contra o clero europeu e a Igreja Católica enquanto instituição” (apud MARTINS, 2019, p. 142-172).

Em Portugal, ainda entre a segunda metade do século XII e a primeira metade do XIII, o fortalecimento da aristocracia cristã esteve ligado, “além de outros aspectos, ao entrelaçamento dos mosteiros cistercienses à monarquia, à nobreza” (COELHO, 2016, p. 117-137), e acrescentaria que a instituição do padroado dos mosteiros e, posteriormente, o padroado régio também devem ser entendidos na inter-relação dessas circunstâncias.

No contexto que acaba de ser exposto, Maria Filomena Coelho (2016) propõe “que não se pode deixar de apreender de forma conjunta aquilo que tradicionalmente a historiografia apresenta separadamente: a institucionalização da monarquia, da nobreza e do monacato”. A autora procura

¹⁵ O Tribunal da Santa Inquisição foi organizado entre os anos 1184 e 1229.

mostrar que as especificidades institucionais monarquia, nobreza e mosteiros “são amplamente apropriadas pelo conjunto da aristocracia cristã, cuja experiência política é essencial no processo de fortalecimento dessas instituições, e não de seu enfraquecimento”¹⁶.

Embora tenhamos em alta conta a constatação de Azzi (In: HOORNAERT, 1983) de que as origens históricas do Padroado devem ser buscadas desde o século IV – momento em que “a proteção do Estado trouxe privilégios e benefícios materiais para a Igreja”, há de se considerar também a ampla definição, as complexidades e as variedades de Padroado, que, de acordo com Marina Cavalcanti e Silva Neofiti, “envolve aspectos políticos (devido principalmente ao direito de apresentação), sociais e econômicos” (NEOFITI, 2011, p. 1-8). Ainda com relação às narrativas históricas sobre o direito do Padroado e as ligações históricas entre a Igreja e o Estado cabe estabelecer algumas considerações sobre o consórcio entre Padroado e a instituição real em Portugal.¹⁷ Para Azzi(1983), “o direito de

¹⁶ Maria Filomena Coelho critica o fato de as mencionadas temáticas costumarem ser estudadas separadamente pelos historiadores e devido a isso contribuírem para “uma certa ideia de ‘institucionalidade’ afastada da Idade Média e mais de acordo com padrões da nossa contemporaneidade” e que pode estar associado ao anacronismo verificável em certas abordagens historiográficas sobre essas instituições e originário do modelo estatista (centralista), que ganhou especial vigor nas análises sobre o poder e as instituições a partir do século XIX. Para a autora, “não se pode deixar de apreender de forma conjunta aquilo que tradicionalmente a historiografia apresenta separadamente: a institucionalização da monarquia, da nobreza e do monacato” (apud COELHO, 2016, p. 117-137).

¹⁷ Sobre o direito do Padroado no Portugal em diferentes períodos históricos, Marina Cavalcanti e Silva Neofiti indicam como referência quatro obras que consideram relevantes para a compreensão dessa temática. A saber: “O clássico de Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal* (ALMEIDA, 1970), no qual o autor analisa o impacto dos direitos de padroado na organização da igreja portuguesa, em cada período histórico pelo qual divide a sua obra; o livro de Miguel de Oliveira, *As paróquias portuguesas: sua origem e formação* (OLIVEIRA, 1950), onde Oliveira dedica a metade do livro para estabelecer as relações entre o Padroado e a sua influência na conformação da rede paroquial do país; Margarida Garcez Ventura, na obra *Igreja e poder no século XV* (VENTURA, 1997), na qual dedica uma parte à análise dos direitos de Padroado como forma de perceber aspectos do exercício do poder régio e destaca também o monarca como árbitro desses direitos; a tese de doutorado de Maria Alegria Fernandes Marques, intitulada *O papado e Portugal no tempo de D. Afonso III (1245-1279)*, na qual o Padroado aparece como relevante aspecto nas relações entre o clero e o monarca portugueses e o papado”. Apud NEOFITI, Marina Cavalcanti e Silva. O Padroado em Portugal: perspectivas historiográficas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011, p. 1-8. Ver também ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Portucalense Editora, Porto, 1970; MARQUES, Maria Alegria Fernandes. *O papado e Portugal no tempo de D. Afonso III (1245-1279)*. Faculdade de Letras, Coimbra, 1990 (tese). Volumes I e IV; OLIVEIRA, Miguel de. *As paróquias rurais portuguesas: sua origem e formação*. União Gráfica, Lisboa, 1950 e VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e poder no século XV: dinastia de Avis e liberdades eclesíásticas, 1383-1450*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

Padroado em Portugal só poderá ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval” (AZZI, in: HOORNAERT, 1983, p. 163).

Na concepção de J. J. Lopes Praça, historicamente, o direito do Padroado não nasceu com a Igreja, mas foram as circunstâncias que deram origem, de forma progressiva, ao direito do Padroado. Com sua instituição (enquanto um “benefício eclesiástico”), o Padroado exerceu influência no provimento dos benefícios eclesiásticos. Desde então, a Igreja – em sua organização e hierarquias – criou uma “ordem de ministros” para “presidir a república cristã e tomar a seu cargo os negócios eclesiásticos”. A “hierarquia da ordem” era formada pelos bispos, presbíteros e diáconos e a hierarquia da jurisdição constituída pelo papa, bispos e presbíteros. Contudo, existia uma distinção entre essas duas instâncias, pois a hierarquia da ordem era conferida pela “ordenação”, e a hierarquia da jurisdição era outorgada pela instituição canônica. Assim, o Padroado era um “direito conferido pelos Cânones ao patrono¹⁸ de uma igreja” (PRAÇA, 1869, p. 14).

Ainda segundo J. J. Lopes Praça, os teólogos “canonistas dividiam o direito do Padroado em eclesiástico, canônico, misto, leigo ou secular, pessoal e real”. Resumindo, o Padroado eclesiástico era dado sobre o benefício fundado e dotado pelos bens da Igreja ou dado que é dotado por “um leigo e é dado à igreja ou mosteiro”¹⁹. O padroado leigo era o que pertencia a um leigo ou a algum clérigo, não por motivo de seu benefício ou da igreja, mas em virtude de seu patrimônio ou de sucessão. Enfim, o padroado misto poderia ser concedido, simultânea ou alternativamente, a um leigo e a um eclesiástico. O padroado de caráter secular dividia-se em hereditário, familiar gentílico. O padroado pessoal “era dado a alguma pessoa, independentemente de qualquer coisa determinada a que andasse anexo”, já o padroado real estava ligado ao solo ou à propriedade. Posteriormente, todas essas

¹⁸ Na definição do abade André, o Padroado era “o complexo dos direitos que os cânones conservaram o patrono sobre uma igreja,” isto é, quem “edificou, fundou, ou dotou uma igreja” e a definição “dadas por teólogos da época e referida por Bento Cardoso Osorio “o direito de padroado era o direito de apresentar um clérigo para um benefício eclesiástico.” Contudo, J. J. Lopes Praça considera o Padroado como um direito de apresentar um clérigo para benefício eclesiástico (apud PRAÇA, 1869, p. 14-25).

¹⁹ “Ainda alguns escritores ligavam o Padroado eclesiástico à outra noção, porque consideravam enquanto ao seu objeto também se pode dividir em eclesiástico, e não eclesiástico, compreendendo aquele o direito de padroado com relação às dignidades e benefícios eclesiásticos” (apud PRAÇA, 1869, p. 14-25).

divisões de padroados foram absorvidas pelo direito de Padroado da Coroa Portuguesa (PRAÇA, 1869, p. 14-25), e esse direito permaneceu ao longo de séculos na história portuguesa (NEOFITI, 2011, p. 1-8). Azzi (1983) menciona que, em Portugal, aliás forma também estendida à sua colônia da América, o Padroado seria a forma pela qual “o governo” exerceria a sua função de proteção sobre a Igreja, que era a única permitida e o catolicismo a religião oficial do Estado português (AZZI, in: HOORNAERT, 1983, p. 161-162).

Além disso, é preciso buscar na instituição do Padroado a sua relação com a criação de ordens²⁰ e a fundação de mosteiros, o “que, em linhas gerais, representou uma das mais recorrentes iniciativas dos reis” na Península Ibérica entre os séculos XII e XIV. Em Castela, por exemplo, o rei Afonso VIII (1158-1214) fundou, com a conquista de *las novas de Tolosa*, a ordem militar de Calatrava. De acordo com Camila Cristina Souza Lima, em finais da Idade Média, na formação dos reinos de Portugal e Castela, as ordens religiosas eram favorecidas pelas monarquias, inclusive “muitos mosteiros receberam importantes doações de reis e nobres para suas edificações” (LIMA, 2017, p. 123-128)

Em Portugal, os Templários estabeleceram-se no início do século XII, “fundaram a primeira igreja sob a invocação de Santa Maria de Olival e junto a ela edificaram um convento”. Segundo Azzi (in: HOORNAERT, 1983), esse foi o principal convento da Ordem até sua extinção no século XIV. A partir de então, a Ordem de Cristo passou a herdar os bens, e a sede do convento dos Templários passou a vicariato e seu prior tornou-se vigário. Mais tarde, o papado concedeu à Ordem de Cristo a condição de jurisdição eclesiástica sobre as terras conquistadas e que não pertenciam a nenhuma diocese. Existiam também as Ordens de Cavaleiros: a Ordem de São Bento e a de São Tiago da Espada. Posteriormente, essas ordens foram anexadas e “incorporadas ao grão-mestrado das três Ordens (a de Cristo, de São Tiago

²⁰ De acordo com Riolando Azzi, “a instituição do Padroado está ligada intimamente à Ordem dos Templários e à Ordem de Cristo, sua herdeira”. AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 162. Como observa Lana Lage da Gama Lima, a Ordem de Cristo desde 1455, por meio da bula papal *Inter Caetera*, de Calixto III, obteve a confirmação da administração espiritual sobre todas as conquistas, “recebendo seu grão-prior a jurisdição ordinária episcopal, como prelado *nilius diocesis* (sem diocese), sobre as terras descobertas e por descobrir” (apud LIMA, 2014, p. 47-62).

e de São Bento) à Coroa” portuguesa. No século XVI, a Santa Sé outorgou a D. Joao III a honraria de grão-mestre da Ordem de Cristo, o que sequentemente foi concedida aos demais reis portugueses e seus sucessores. Dessa forma, o Padroado conferia aos monarcas portugueses o direito de cobrar e administrar os dízimos²¹ eclesiásticos (AZZI, in: HOORNAERT, 1983, p. 163).

Além da ligação do Padroado com as ordens religiosas, é preciso acrescentar que com o passar do tempo o Padroado possibilitou a sublimação do poder político ao poder religioso, isto é, com o tempo a “instituição do Padroado” conduziria “a graves desvios de suas finalidades precípuas, a verdadeiros abusos. Os patronos passavam a interferir em questões internas da Igreja, usufruíam de rendas dos mosteiros, das paróquias, cobravam tributos do clero, etc.” (NAVARRO, 2008, p. 238-250). Desse modo, “unindo os direitos políticos dos reis e com a obtenção dos títulos de grão-mestres de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso” (AZZI, in: HOORNAERT, 1983, p. 163).

Assim, a partir do século XVI, com o processo de colonização, o poder do Estado sob a égide do Padroado foi estendido ao ultramar. Nesse aspecto, há de considerar como foram se estruturando os quadros “organizatórios” da Igreja no território brasileiro a partir de então. Como bem sublinhou Azzi (1997): “eles mantinham estreita aliança com o Estado português expansionista, embora permitindo em alguns casos uma relativa liberdade diante dele”, e a Igreja era, em grande parte, controlada pelo Padroado, e foi por seu intermédio que a expansão do catolicismo foi financiada no Brasil. Por sua vez, foi devido à predominância do Padroado régio no Brasil que a influência da Santa Sé foi mínima, especialmente com relação às determinações tridentinas, que praticamente só foram aplicadas no século XIX (AZZI, apud HOORNAERT, 1997, p. 10).

Nesse contexto, acrescentam-se a criação e a expansão das circunscrições eclesiásticas católicas no Brasil entre os séculos XVI e início do XIX. Como exemplo é válido sumarizar sobre a geografia e a organização do espaço eclesiástico nos domínios portugueses. As circunscrições eclesiásti-

²¹ Era “taxa de contribuição dos fiéis para a igreja”. O dízimo eclesiástico já era vigente desde o período medieval. AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial.* 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 163.

cas eram “divisões territoriais e administrativas da Igreja Católica, cujo objetivo era organizar e tornar mais eficazes a gestão e o controle das populações e do território”. Esse espaço, como dito por José Pedro Paiva (2006), “era atravessado por vários sedimentos, criadores de uma rede extremamente densa, e quando existiam fronteiras, nem sempre era fácil determinar os limites”. Nesse aspecto, um “espaço religioso” e civil “onde os vários níveis se sobrepunham, em função dos múltiplos poderes, lugares sagrados e representações mentais que nele confluíam”. No entanto, “o escopo desta incursão limitava-se à organização administrativa diocesana”. É preciso, também, ter presente que não era essa a única força estruturadora do espaço sagrado ou da esfera da ação de instituições ou da Igreja, e cita outras: “a Inquisição, as várias ordens religiosas, as confrarias, as igrejas, os locais que albergavam relíquias, os centros de romagem, os milhares de cruzeiros e alminhas que bordejavam os caminhos, etc.” (PAIVA, 2006, p. 187).

Diga-se de passagem, a divisão do espaço religioso, que durante um longo período estruturou-se com fins eclesiásticos, administrativos, eleitorais, era formada por arcebispados, bispados, prelazias²², dioceses, arquidioceses, paróquias, missões, prefeituras apostólicas, etc. (MARIN, 2021, p. 10). Como exemplo cita-se o arcebispado, que na hierarquia eclesiástica constituiu-se como uma jurisdição administrativa, cujos limites entre as jurisdições da Igreja e do Estado não eram bem definidos; o bispado era uma jurisdição subordinada ao arcebispado e a diocese submetida à tutela do bispado (sob a autoridade de um bispo) e agrupava várias paróquias em seu interior (RUBERT, 2006). As paróquias ou freguesias, por sua vez, eram circunscrições religiosas desmembradas em “vários seguimentos, desde a célula-base – a freguesia ou paróquia (formada por fregueses subordinados a um pároco, vigário, coadjutor, cura, etc.) – até as divisões criadas com o objetivo de melhorar a eficácia da ação pastoral, judicial e econômica dos prelados” (PAIVA, 2006, p. 187). A paróquia ou freguesia formava “uma unidade organizacional fundamental do poder pastoral”, o que era válido para Portugal e seus domínios (MARIN, 2021, p. 10).

²² As prelazias eram “hierarquicamente inferiores às dioceses e seu status é temporário, ou seja, após atingirem certo desenvolvimento religioso, podem ser elevadas à condição de diocese” (apud MARIN, 2021, p. 10).

Nos primórdios da colonização, a organização das circunscrições eclesíásticas foi muito lenta e bastante reduzida, ficando as dioceses, prelazias paroquiais em vacância por um longo tempo, “pois a Coroa portuguesa só mostrava interesse na função episcopal e sacerdotal à medida que estivessem a seu serviço” (HOORNAERT, 1997, p. 13). Já o período que abrange os primeiros anos do século XVIII até a independência (1822) foi, na história da Igreja no Brasil, considerado por Arlindo Rubert (1988) rico de acontecimentos de notável relevo e sob muitos aspectos decisivo, apesar dos graves problemas e tensões havidos, inclusive as tensões envolvendo a atuação do clero regular, secular, religiosos e colonos. Para Rubert, “entre as principais características desta época sobressaem a expansão territorial da igreja e sua resistência ao absolutismo estatal”. Nesse aspecto, destaca que nesse processo de expansão territorial da Igreja a atuação de missionários e o “amanho” pastoral foi protagonizado por “numerosos missionários e bravos párocos de extensas regiões” (RUBERT, 1988, p. 6).

Acrescenta-se que, entres os anos de 1551²³ e 1676, só existia uma diocese ou bispado na colônia portuguesa da América, a diocese de São Salvador da Bahia, primeira diocese da colônia. Com efeito, é importante saber que a criação de bispados no Brasil obedeceu aos impulsos coloniais (HOORNAERT, 2008, p. 98). Nos anos de 1676 e 1677 foram criadas as dioceses de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Luís do Maranhão.²⁴ A partir da segunda metade do século XVIII, especialmente após a expulsão da Companhia de Jesus (1759) e sobretudo como consequência da Reforma Pombalina²⁵ e como consequência da saída forçada da Companhia de Jesus da colônia, os antigos aldeamentos, que, em sua maioria, estavam sob a administração dos jesuítas, seriam transformados em paróquias ou freguesias e partir de então ficariam a cargo do clero secular em toda a América portuguesa. Dessa forma, em meio à política legalista de Marquês de

²³ 1551 foi o ano em que o papado consolidava, por meio da bula *Praeclara Charissimi*, o poder real português sobre a Igreja ultramarina, anexando definitivamente o grão-mestrado da Ordem de Cristo à coroa. Lana Lage Gama Lima ressalta que “a bula *Super Specula*, ao criar a primeira diocese do Brasil em Salvador, discriminava formalmente o duplo Padroado concedido a D. João III” (apud LIMA, 2014, p. 47-62).

²⁴ “No momento de sua criação, a diocese de São Luís do Maranhão era diretamente dependente de Lisboa” (HOORNAERT, 1997, p. 98).

²⁵ Fato a ser considerado para explicar o desencadear de um novo processo de intervenção da coroa portuguesa nos negócios da colônia na América, dentre esses os de natureza eclesíástica.

Pombal (período pombalino – 1750-1777), ocorrida no reinado de D. José I, conseqüentemente foi reforçado o poder secular frente à Igreja e que também atuou positivamente para a criação de novas circunscrições paroquiais.

Além da constituição eclesiástica, a colônia contava somente com um arcebispado (Bahia), seis bispados (Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana, São Paulo e Rio de Janeiro) e existiam ainda duas prelaças (Goiás e Mato Grosso). Do mesmo modo, as dioceses e paróquias eram responsáveis pelas atividades evangelizadoras, sacramentais ou administração dos sacramentos obrigatórios²⁶ e estavam respaldadas nas determinações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elaboradas no ano de 1707 (LENOZO, 1986, in: SERRÃO *et al.*, 1986, p. 301-331), e “constituíram a única legislação eclesiástica elaborada no primeiro período colonial” (AZZI, apud HOORNAERT, 1997, p. 13).

Em certa medida, no Brasil colonial, a Igreja Católica esteve presente em todo o processo de povoamento e ocupação da terra. Enquanto as paróquias eram administradas pelo clero secular, submetidas ao controle direto, jurisdição, inspeção e correção dos bispos, o trabalho missionário era uma atribuição do clero regular. Para tal, o papado facultou aos superiores das ordens religiosas “uma autoridade alargada (*omni moda*) para exercer a

²⁶ “O batismo, o casamento, a confeição anual no tempo pascal, missas de defuntos eram sacramentos e administrados à população em caráter obrigatório” (AZZI in: HOORNAERT, 1983, p. 177). Assim como é importante observar que toda a doutrina sacramental de instituição do batismo e do casamento é muito anterior ao Concílio de Trento (1545-1563), que só reforçou, padronizou e estabeleceu a obrigatoriedade desses registros. No entanto, a obrigatoriedade dos registros de óbitos ocorreu a partir de 1614 por meio do manual litúrgico *Rituale Romanum*, promulgado pelo Papa Paulo V, e para esses registros as regras não eram tão rigorosas e iguais quanto ao que foi determinado pelos decretos tridentinos para os registros de batismo e casamento. Cabe ressaltar ainda que “batismo estava inserido no primeiro estágio do processo de expansão do cristianismo, assim a prática ou a devoção era mais importante do que a fé ou que o conhecimento sobre a religião cristã. Um indivíduo batizado era considerado oficializado como um cristão, sem ter ao menos qualquer convicção religiosa da sua fé ou conhecimento apurado sobre ela. Neste aspecto, o cristianismo atuava como um “modelo eclesial de poder”, e a relação íntima entre Igreja Cristã e sociedade civil era mediada pelo Estado, “seja atuando como um aparelho ideológico ou burocrático do Estado (instituição moderna) (estando sujeito aos contextos históricos) e nesse contexto já existia certa sujeição da Igreja ao Estado”. Apud OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A CRISTANDADE: um modelo eclesial de poder. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011. Cf. FRANCO, M. da Conceição Vilela. *CONEXÕES HISTÓRICAS REGIONAIS*: a partir de processamentos de dados das Fontes Primárias dos municípios fluminenses de Cantagalo e Macaé (séculos XVIII-XIX). Projeto Pós-doutorado, Universidade Salgado Oliveira, 2022 (mimeo.).

atividade pioneira de conversão e da administração paroquial, concedendo-lhes privilégios extensos, incluindo uma vasta gama de incursões da direção e que era de controle dos bispos, exceto os atos que necessitariam a consagração episcopal”. Contudo, Boxer (2013) considera que a concessão de tais privilégios logo entrou em conflito com a implementação das determinações tridentinas, pois “um dos objetivos principais do Concílio era reforçar a autoridade do prelado diocesano sobre todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica dentro do seu território” (BOXER, 2013, p. 76).

Eram atribuições dos missionários do clero regular a pregação, a abertura de sucessivas fronteiras para a evangelização, os aldeamentos (também conhecidos como missões ou reduções) e para tal eram também financiados pelo Padroado. Entretanto, as ordens procuravam autonomia diante dessa dependência financeira, buscando doações, heranças e promessas dos fiéis e por meio da constituição de patrimônios próprios com investimentos em terras, casas, colégios, engenhos, fazendas e escravos. De acordo com Hoornaert (1994), a acumulação da riqueza e dos patrimônios das ordens religiosas, ocupavam importantes espaços nas vilas e no interior da colônia. Toda essa grandiosidade estava presente na suntuosidade dos templos, conventos, mosteiros e no número de escravos que esses religiosos possuíam (FRAGOSO, 1980, p. 201 apud HOORNAERT, 1994, p. 15).

A história das ordens religiosas na colônia portuguesa teve início no governo-geral de Mem de Sá quando foi firmado um acordo entre o governador e os jesuítas tornando os aldeamentos indígenas territórios livres e intocáveis (HOORNAERT, 1994, p. 15). De certo não só os jesuítas exerceram na América portuguesa atividades missionárias. Juntamente com os jesuítas atuavam também no trabalho missionário os franciscanos, os capuchinhos, as carmelitas, os mercedários, os beneditinos (que não exerceram a atividade missionária – “só mantiveram suas fazendas e mosteiros”), os oratorianos, que também atuaram no projeto missionário em aldeamentos indígenas, entre outros (HOORNAERT, 1994, p. 16-17). Franciscanos, carmelitas, mercedários integravam as chamadas ordens mendicantes.

Porém é acertado afirmar que a presença da Companhia de Jesus e de outras ordens religiosas, “em época e regiões específicas, se constituíram em sério obstáculo” tanto aos interesses do Estado português como aos

pertinentes ao colonato e, acrescenta-se, ao próprio clero secular²⁷ – “assim que chegaram na América portuguesa, os jesuítas passaram a denunciar repetidamente o que consideravam a decadência moral do clero primitivo”²⁸ (AZZI, 1977 apud HOORNAERT, 2008, 184) – e demais tensões envolvendo os jesuítas e outras ordens religiosas. Charles Boxer (2013) aponta para as constantes rivalidades e relações tensas entre franciscanos e jesuítas, dominicanos e jesuítas e revela que tais tensões envolvendo várias ordens atingiram várias dimensões, vários momentos e lugares tanto na Península Ibérica como no ultramar (BOXER, 2013, p. 78-79).

Entretanto, a chegada do clero secular na Colônia portuguesa antecede a vinda da Companhia de Jesus. Os primeiros clérigos vieram com Duarte Coelho em 1534; por meio do Alvará de 5 de outubro o rei D. João III enviou um vigário e quatro capelães para Pernambuco (HOORNAERT, 1978 apud MELO, 2010, p. 24). Quanto à formação e à atuação do clero secular ou paroquial (assim como o clero regular, também estavam submetidos ao Padroado régio), desde “1560 até meados do século XVIII os colégios [dos jesuítas] tornaram-se os centros de formação sacerdotal da maior parte do clero brasileiro”. Do mesmo modo, a falta de prelados e com a expulsão dos jesuítas em 1759, a crise dos seminários contribuiu para o agravamento da situação do clero brasileiro (HOORNAERT, 1994, p. 193). É preciso registrar também no “universo do clero secular colonial à presença de africanos e seus descendentes em seu seio”; para tanto, a ordenação de homens negros nos séculos XVII e XVIII, especialmente no Bispado do Rio de Janeiro, revela que, na atuação da Igreja Católica, “a escravidão africana era justificada como uma forma de remissão do pecado, funda-

²⁷ Como exemplo de um conflito envolvendo os jesuítas e o clero secular indico a leitura da *Exposição do padre Antônio Vaz Pereira acerca da degradação dos índios do Aldeamento de São Lourenço e de São Pedro. Queixas contra os padres José dos Reis e Manoel de Andrade da Companhia de Jesus. 1757* (Arq. 1, 3, 8), p. 188, publicada pelo INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO e com análise crítica – realizada pela Professora Dra. Márcia Amantino – de um documento que apresenta “uma situação-limite marcada por conflitos de interesses entre os indígenas, os colonos e os jesuítas, proprietários de uma das maiores fazendas na área de Macaé”. Documento do Arquivo Ultramarino (AMANTINO, 2007. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2007, p. 335).

²⁸ Boxer acredita que, devido à formação de um clero nativo na Colônia, “as coroas ibéricas tendenciavam relegar este clero para uma categoria inferior, reforçando assim o complexo de superioridade entranhado no clero regular. Esse complexo de superioridades das ordens regulares data da Idade Média” (BOXER, 2013, p. 78-79).

mentando a concepção de uma sociedade escravista cristã”. Assim, a ação da Igreja, que, “atuante como mediadora na salvação individual dentro da esfera católica, tentava trazer os africanos para o ambiente clerical das práticas sacramentais, inclusive a ordenação”²⁹ (SILVA; OLIVEIRA, 2012, p. 1-10).

Como já dito, o clero secular atuava nas paróquias e era responsável pela administração dos sacramentos, celebração de missas, etc. Para um melhor entendimento da atuação do clero paroquial, cabe destacar algumas questões relativas à fundação de capelas, paróquias ou freguesias. Com efeito, “as paróquias, constituindo-se no núcleo original de um povoado, remetiam à presença e atuação dos padres seculares e leigos”³⁰ (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 56-58 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

Segundo Fernando Torres-Londoño (1997), nos primórdios da colonização, as capelas antecediam as paróquias, constituindo-se no núcleo original dos povoados. Estabelecidas por grupos de colonos, constituíam-se em ermidas muito simples, igrejinhas de pau a pique com telhado de palha ou oratórios, erguidos e sustentados pelos moradores, que faziam referência a uma expressão de fé dos colonos e à necessidade de sacralizar o espaço ocupado com os signos católicos da cruz, do sino e do altar, recebendo os sacramentos das mãos de missionários seculares ou capelães. Por trás de uma capela que vingava, estaria um grupo de colonos interessados em serem enterrados como cristãos, um senhor de engenho preocupado com “a salvação de sua alma ou um bandeirante que queria ter reconhecido o seu arraial” junto às instâncias do poder colonial.

No processo de transformação dos antigos aldeamentos em paróquias no contexto que culminou com a expulsão dos jesuítas da América portu-

²⁹ Com efeito, também é importante acrescentar que “ao poder eclesiástico cabia, além da produção de discursos, colaborar com a coroa no controle efetivo dos povos, mapeando-os. Sob os auspícios da monarquia católica, encontrava-se nas mãos da Igreja o enquadramento da população por meio dos registros paroquiais (batismos, casamentos e óbitos), o que se tornou um hábito rotineiro ao longo do período moderno. O domínio sobre esses números convertia-se, como afirmou Antônio Hespanha, no controle sobre os indivíduos” (HESPANHA, 1998, p. 261). No afã de conversão de africanos e seus descendentes, a Igreja não deixou de impor aos mesmos os ritos e sacramentos que marcavam os atos religiosos e, desse modo, produziu registros que permanecem como fontes fundamentais para a reconstrução de suas histórias” (OLIVEIRA, 2018, p. 35).

³⁰ BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 98-101; SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.); SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O império luso-brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editora Estampa, 1986. vol. VIII, p. 309.

guesa em 1759, cerca de um ano antes da expulsão definitiva, o rei D. José I fizera baixar as instruções de 08/05/1758 – determinando ao arcebispo da Bahia que substituisse os jesuítas por padres seculares e provisionasse diversos curas diocesanos para as aldeias indígenas – e de 28/09/1758 – mandando elevar as aldeias de índios a vilas, trocando inclusive o nome de algumas delas (RUPERT, 1988, p. 113).

Da mesma forma, as paróquias ou freguesias assinalavam a presença do Estado metropolitano através do *padroado régio*, que, como já mencionado, representava uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à coroa portuguesa para patrocinar as missões católicas e as instituições eclesiásticas no além-mar. Em troca de recolher o dízimo eclesiástico, a coroa obrigava-se a sustentar a propagação do catolicismo nas áreas de conquista e prover condições para o culto, podendo propor a criação de dioceses e paróquias, erigir ou permitir a construção de igrejas, apresentar bispos e demais cargos eclesiásticos (como a nomeação de sacerdotes) e recolher o dízimo. Representava, assim, a aliança estreita e, por muitos séculos, indissolúvel entre a cruz e a coroa, o trono e o altar, a fé e o império³¹ (BOXER, 1989, p. 98-101 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

As paróquias instituídas por intermédio da coroa portuguesa no âmbito do Padroado Régio eram designadas *de coladas*, ou seja, mantidas pela coroa em caráter vitalício. De modo geral, esse tipo de paróquia indicava o reconhecimento por parte das autoridades coloniais e metropolitanas da consolidação de áreas de ocupação com certa representatividade econômica ou expressão política, que deveria expressar-se na capacidade demonstrada pelos colonos de levantar uma igreja e aparelhá-la adequadamente ao culto, além do pagamento do dízimo por parte dos fregueses, que, pelo direito do Padroado, pertencia à coroa. Em muitos casos, a formação das paróquias coladas dava-se pela exigência e pressão dos fregueses, ávidos pelo reconhecimento de sua condição por parte do Estado, o que lhes garantiria a existência de instituições permanentes de caráter vitalício, tais como a administração continuada dos sacramentos e a produção de registros assegurados legalmente (como os batismos, casamentos e óbitos), que

³¹ A esse respeito ver também SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.); SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O império luso-brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editora Estampa, 1986. vol. VIII, p. 309.

seriam traduzidos em direitos, privilégios e prestígio propiciados pela estrutura eclesiástica” (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 56-58 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

Além disso, o Estado português também dispunha de “mecanismos oficiais que precediam as nomeações eclesiásticas” (HOORNAERT, 1994, p. 13). A “Mesa de Consciência e Ordens”³² era a instituição da administração portuguesa, criada no século XVI, responsável, entre outros assuntos, pela aplicação do Padroado aos territórios ultramarinos: examinando as indicações de sacerdotes para as paróquias e os cabidos das catedrais, as solicitações dos bispos para a criação de uma nova freguesia e as queixas dos fiéis a respeito de um pároco considerado relapso, etc. (cf. NEVES, in: VAINFAS, 2000, p. 393-394 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

Através da Mesa da Consciência e Ordens, as paróquias coladas eram providas de padres vitalícios, que passavam a administrar uma paróquia, conforme as recomendações do Concílio de Trento de que esse mecanismo dava maiores garantias ao sacerdote para exercer o seu ofício de conduzir as ovelhas. Esse processo de nomeação ocorria mediante concurso organizado pelo bispo, no qual os candidatos eram examinados acerca da doutrina e quanto à sua idoneidade. Escolhido o nome, o bispo encaminhava-o ao rei, que, através da Mesa da Consciência e Ordens, deveria confirmá-lo. Uma vez aprovado, o pároco recebia a paróquia em caráter vitalício e ascendia a um privilégio que o colocava numa situação de diferenciação social em relação aos demais padres do *baixo clero* (que não possuíam colocação fixa): por terem poderes e *status* na sociedade colonial, devido à autoridade que passavam a exercer nos planos religioso e civil, tornavam-se, na prática, “funcionários da coroa” e por ter poder de se sustentar através do recebimento de um benefício anual – a “côngrua” –, paga trimestralmente pela Real Fazenda local (NEVES, 1997, p. 65 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

Além da “côngrua”, o pároco poderia acumular outras fontes de receita, que dependiam das condições da freguesia: as “conhecenças” – que se constituíam em uma remuneração a que os fiéis estavam obrigados, por ocasião da Quaresma, pelo cumprimento do preceito da confissão e comunhão

³² Era uma espécie de tribunal missionário que decidia sobre assuntos de organização tipicamente missionária, e foi da Mesa e da Consciência e Ordens que partiu a licença para a criação dos primeiros aldeamentos indígenas na Colônia (HOORNAERT, 1994, p. 15).

pascal – e o “pé-de-altar ou estola” – que significava uma taxação pelo pároco sobre batismos, casamentos e enterros realizados no âmbito da paróquia, cuja competência gerava frequentes atritos com capelães ou regulares que desempenhassem essas funções nos demais templos da freguesia. A coroa ainda pagava ao pároco os “guisamentos ou ordinária”, que consistiam numa módica contribuição destinada à sustentação das atividades do templo, tal como a aquisição de cera e de vinho pertencentes à *fábrica*³³ da Igreja (NEVES, 1997, p. 68-69 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

A criação de paróquias coladas, sobretudo no período colonial, ocorreu de forma lenta, não obedecendo necessariamente a razões pastorais, como afirma Londoño. O demorado reconhecimento das paróquias coladas por parte do rei indicava o pouco interesse que o Estado tinha em renunciar a *seu* dízimo, principalmente pelo direito que as autoridades tinham adquirido de poder utilizar o chamado resíduo que teoricamente restava da diferença entre a receita e a despesa. O que explicaria o fato de a coroa não ter muito interesse em gastar com bispados, paróquias e cômguas, principalmente em locais que não se constituíssem em núcleos urbanos com população de quem se poderia cobrar dízimo (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 56-58 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99). Essa situação contribuía para o que Sérgio Chahon chamou de afrouxamento da malha paroquial, diante da relutância com que o Padroado assumia a responsabilidade pelo sustento material do culto divino em terras ultramarinas, como indica a parcimônia com que os recursos da Fazenda Real eram geridos no que tange a tal finalidade (CHAHON, 2008, p. 58-59 apud RODRIGUES; FRANCO, 2011, p. 39-99).

Essa era a condição de inúmeras paróquias de natureza “colativas” no período colonial, o que leva a crer que em muitos casos tais paróquias pareciam não apresentar para a coroa portuguesa as disposições que permitissem a sua criação enquanto freguesia colada. Dessa forma, o Estado transformava-as em freguesia “encomendada”, deixando que as paróquias e seus párocos se sustentassem com seus próprios meios.

Segundo Guilherme Pereira das Neves, as paróquias criadas a partir de aldeamentos indígenas (creio tratar-se dos aldeamentos associados ao

³³ Era o organismo que administrava o patrimônio e os rendimentos de uma paróquia e zelava pela conservação dos seus bens móveis e imóveis, significando, assim, o patrimônio e a administração das igrejas matrizes (cf. NEVES, 1997, p. 227; FRIDMAN, 1999, p. 55).

clero secular) eram as mais carentes e, quando se tratava de freguesias pobres, não havia opositores (NEVES, 1997, p. 66; p. 220). Também chamadas por Arlindo Rupert (1988) de “freguesias amovíveis” ou “apenas de natureza eclesiástica”, as paróquias encomendadas tinham sede em igrejas de maior porte, que funcionavam à guisa de matrizes, sendo servidas por sacerdotes conhecidos pelo título de “vigários encomendados”. Como foi dito anteriormente, esses possuíam vínculos mais frouxos com o aparelho eclesiástico e o Padroado do que os colados. No caso das “capelas-curadas”, seu funcionamento ocorria no interior dos limites das paróquias por iniciativa do respectivo vigário, “destinadas a complementar sua atuação nos lugares mais remotos de seu distrito”. Do mesmo modo que os vigários encomendados, o “capelão-cura” não dispunha de cônica paga pelo Tesouro, sobrevivendo dos subsídios fornecidos pelos moradores ou ainda dos proventos recebidos das mãos dos párocos os quais auxiliavam. Em termos do Direito eclesiástico, os curatos consistiam num estabelecimento separado e independente de qualquer paróquia, em que o sacerdote ou cura possuía funções associadas ao ministério paroquial, cujo sustento também advinha dos moradores situados nas imediações da capela onde atuava.

De modo geral, a Mesa da Consciência e Ordens não se envolvia em provimentos de benefícios que não fossem colados. Apesar de muitas dessas freguesias encomendadas terem sido erigidas por determinação da coroa, o estabelecimento das freguesias “encomendadas” era da alçada dos bispos, que o faziam, por exemplo, quando os moradores em torno de uma capela desejavam ter um padre próprio – fixando uma cota para o seu sustento e dirigindo ao bispo uma petição para que lhes fosse nomeado um sacerdote – ou ainda quando faltava um vigário em uma freguesia, levando-o a indicar um padre “encomendado” com as funções de um vigário interino para não deixar os fiéis desamparados. Era bastante comum que essa situação assim permanecesse por longos anos.³⁴

³⁴ A partir da nomeação do vigário temporário ou cura, encaminhava-se uma petição ao rei para que esse fosse colado. Diante disso, a Mesa da Consciência e Ordens deveria dar parecer com relação à petição. Uma vez autorizado, o rei concedia a colação e determinava a *cônica*. Com exceção das freguesias mais importantes e significativas para o Erário Régio, que levavam cerca de dois anos para ter o processo concluído, as demais freguesias levavam anos e até décadas para concretizar seus anseios. Ver: NEVES, 1997 p. 68-69; TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 57; CHAHON, 2008, p. 135.

De livre remoção por ordem do bispo, esses vigários encomendados, capelães-cura e curas não eram selecionados através de concurso e, apesar de ser exigida sua idoneidade, não eram examinados acerca da doutrina. Como não recebiam *côngrua*, deveriam ser sustentados pelos fregueses, o que era feito por meio da cobrança do *pé-de-altar* e das “conhecenças” diante da precariedade dos auxílios financeiros. Embora muitos desses, principalmente os vigários encomendados, tenham permanecido anos ou décadas em uma freguesia, sua situação era instável. Por um lado, devido aos bispos atuarem com mais autonomia nas freguesias encomendadas, capelas-curadas e curatos, mais distantes da intervenção do Padroado, possibilitando-lhes remover os vigários considerados inconvenientes. Por outro, devido ao maior poder e controle dos fregueses sobre tais sacerdotes, que se tornavam de certa forma dependentes dos fiéis para a sua manutenção, para a construção e manutenção da igreja e para sua estabilidade no cargo (TORRES-LONDOÑO, 1997, p. 59).

Tais expedientes vinham responder às dificuldades suscitadas pela extensão desmensurada das paróquias, pela lonjura das matrizes e diante da impossibilidade de fundar “vigarias coladas” no ritmo exigido pela demanda dos fiéis, sobretudo em localidades mais remotas e distantes dos núcleos urbanos, onde a sua extensão e distância eram maiores, como afirma Sérgio Chahon (2008). Assim, além das freguesias encomendadas, outros recursos utilizados para suprir essa carência era a criação das capelas curadas e dos curatos (CHAHON, 2008, p. 133).

Muitos desses padres “eram pagos por particulares que os queriam para capelão de suas fazendas ou para mestre de meninos, e no interior havia os padres ambulantes que viajavam com o altar portátil e recebiam da população uma renda considerável” (SILVA, 1986, in: SERRÃO *et al.*, 1986, p. 301-331). Destaca-se ainda dentre os padres seculares aqueles que pertenciam à Irmandade de São Pedro dos Clérigos e que, mesmo antes da expulsão dos jesuítas, alguns atuavam como missionários nos aldeamentos indígenas no interior do Brasil. Sob esse aspecto, pode-se citar como exemplo o caso envolvendo o já citado padre Antônio Vaz Pereira, que era um missionário que fazia parte do grupo de padres seculares que, desde fins do século XVII, se incorporaram à missão de catequizar índios juntamente com os demais religiosos, a exemplo de jesuítas, franciscanos, capuchinhos, entre outros. Já na sua época fora destacado pelas autoridades eclesiásticas

como um dos maiores missionários de meados do século XVIII não só por ter iniciado sua missão sem recursos humanos, mas também por ter conseguido converter 25 aldeias em cerca de dez anos de atividades nas matas situadas entre as capitanias do Rio de Janeiro e do Espírito Santo (RUPERT, 1988, p. 110-111). De acordo com Anderson José Machado de Oliveira (2016), a Irmandade de São Pedro dos Clérigos traduziu-se, ao longo do século XVIII, na perspectiva de ser transformada em “um dos mecanismos de reforma do clero e dos costumes dos fiéis, papel que as confrarias clericais desempenhariam como um fator de controle sobre os cabidos eclesiásticos, favorecendo o poder dos bispos” (OLIVEIRA, 2016, p. 151-175, in: AYROLO; OLIVEIRA, 2016).

Por último, é importante mencionar ainda que, durante o período colonial, os clérigos seculares não privavam muito pela “vida moral” e, em muitas situações, a facilidade envolvendo situações sexuais com indígenas e cativas era muito comum e também serem absorvidos por atividades consideradas profanas e desvios de conduta e invasão de terras. Cita-se como exemplo o caso que envolveu o padre João Bernardo de Rezende (vigário na Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé), que foi denunciado por Custodio José, administrador e sócio do Engenho Atalaia, por concubinato com uma “certa Joana”, solteira. No entanto, o visitador deu o caso por justificado, tendo em vista que as testemunhas da freguesia abonaram o padre e porque, ao que parece, o romance teria terminado. Outrossim, entre 1818 e 1821, o mesmo clérigo e seu irmão sofreriam um libelo da parte de Brás Diogo de Souza Bitencourt por terem invadido parte de suas terras, nas quais derrubaram madeira, construíram roçados e possuíam escravos neles trabalhando.

Enfim, a intenção foi mostrar algumas formas pelas quais a Igreja Católica se organizou e exerceu um influente papel na colonização da América portuguesa por meio da atuação de algumas ordens religiosas e clérigos seculares por conta de sua união com o Estado português e, mais tarde, com o Império brasileiro. Ao incorporar territórios ao projeto de colonização, a coroa portuguesa dava início à distribuição de sesmarias para as ordens religiosas e para particulares. O objetivo era, além de “estabelecer núcleos populacionais que pudessem desbaratar os contatos travados entre os estrangeiros e os indígenas”, conquistá-los e torná-los súditos aliados da coroa (AMANTINO, 2011). Portanto, desde 1549, os jesuítas estabelece-

ram-se na Colônia, onde fundaram inúmeras regiões, fazendas, engenhos, colégios, etc. Além disso, outras ordens religiosas também fizeram parte do processo de ocupação, atuando na catequese dos indígenas e como proprietárias de fazendas, engenhos e edificação de templos para o “pasto espiritual dos fiéis”. No período colonial, a edificação de capelas era responsabilidade dos leigos. Já a transformação dessas em paróquias ou freguesias, em especial as de natureza colada, assinalava a presença do Estado metropolitano por meio da atuação do “Padroado régio”; o que representava uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papa “à coroa portuguesa para patrocinar as missões católicas e as instituições eclesiais no além-mar” (cf. FRANCO; RODRIGUES, 2007, p. 61-99).

Fontes

– Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro
Visitas Pastorais: VP 07 (1799) e 12 (1811 e 1812)
Libelo contra padre, Notação: 310.

– Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Exposição do padre Antônio Vaz Pereira acerca da degradação dos índios do Aldeamento de São Lourenço e de São Pedro. Queixas contra os padres José dos Reis e Manoel de Andrade da Companhia de Jesus. 1757. Arquivo Ultramarino, Códice: Arq. 1, 3, 8.

ANCHIETA, José. *Informação do Brasil e de suas capitânicas* (1584). São Paulo: Obelisco, 1964.

LEITE, José (S.J.). *Santos de cada dia III*. Portugal: Editorial A.O. Braga, s/d. p. 249-250.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 93-94.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII). *Revista Mirabilia*, 2, p. 150-184, 2022.

Referências

AMANTINO, Márcia. Macaé nos séculos XVII e XVIII: ocupação e povoamento. In: AMANTINO, Márcia; RODRIGUES, Cláudia et al. *Povoamento, Catolicismo e escravidão na Antiga Macaé (século XVII ao XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011. p. 39-60.

RUBERT, Arlindo. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Tradução de Marcelo Rede; Prefácio de Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006.

CARVALHO, Joaquim; PAIVA, José Pedro. A Diocese de Coimbra no século XVIII: população, oragos, padroados e títulos dos párocos. *Revista de História das Ideias*, v. II, 1989.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: EDUSP, 2008.

COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 117-137, 2016.

COLOMBAS, Garcia M. *El monacato primitivo*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

COSTA, Lucas Magalhães. *A celebração da guerra em Navas de Tolosa: história e espiritualidade entre séculos XIII e XIV*. 2018. 102 f. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2018.

DUCHESNE, Louis. *Histoire ancienne de l'Église*. 3. éd. Paris: Fontemoing, 1907.

FERREIRA, Fernanda Vinagre. Igreja e sociedade no mundo colonial: a expansão do clero secular no bispado de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721). *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História / Anpuh*, Florianópolis, p. 1-10, 2015.

FIGUEIRA, Carlos Augusto Ferreira; PARENTE, Paulo André Leira; CARVALHO, João Cerineu Leite de; SANCOVSKY, Renata Rozental. *História medieval*. v. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade média: nascimento do ocidente*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO, M. da Conceição Vilela; RODRIGUES, Cláudia. Notas sobre a presença e a atuação da Igreja Católica na Antiga Macaé. In: AMANTINO, Márcia; RODRIGUES, Cláudia et al. *Povoamento, Catolicismo e escravidão na Antiga Macaé (século XVII ao XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011. p. 61-99.

FRIDMAN, Fânia. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. Garamond, 1999.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1500-1800*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

HOORNAERT, E. *et al.* (orgs.). *História da Igreja no Brasil* – Tomo II/1. Petrópolis: Vozes; Paulinas, 1983.

HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil: 1500-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LENOZO, Nanci. Instituições. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.); SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O império Luso-Brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editora Estampa, 1986. v. VIII. p. 301-331.

LIMA, Camila Cristina Souza. *Monges hospitaleiros: imagem das monarquias ibéricas nos espaços régios nos Mosteiros da Ordem de São Jerônimo (1495-1598)*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2018 (Tese de Doutorado).

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil Colonial. *SÆculum – REVISTA DE HISTÓRIA* [30], João Pessoa, p. 47-62. jan./jun. 2014.

LOPEZ, R.S. *Nascimento da Europa*. Lisboa: Cosmos, 1965.

MARIN, Jérri Roberto (org.). *Circunscrições eclesiais católicas no Brasil* [recurso eletrônico]: articulações entre igreja, Estado e sociedade. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2021.

MARROU, Henri; DANIELLOU, Jean. *Nouvelle Histoire de L'eglise: des origines a Saint*.

MARTINS, Fredson Pedro. *Revista Eletronica da ANPHLAC*, n. 26, p. 142-172, jan./jul. 2019.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. O reino deste mundo: o Padroado e seus reflexos nas cartas de José de Anchieta. *Teresa Revista de Literatura Brasileira* [8 19], São Paulo, p. 238-250, 2008.

NEOFITI, Marina Cavalcanti e Silva. O Padroado em Portugal: perspectivas historiográficas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, p. 1-8, jul. 2011.

NETO, Marcelo de Sousa. Notas sobre a História Episcopal no século XIX: a criação da Diocese do Piau. *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 12, n. 21, p. 83-106, jan./jun. 2010.

NEVES, Guilherme Pereira das. “Mesa de Consciência e Ordens”. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 393-395.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. As habilitações sacerdotais e os padres de cor na América portuguesa; potencialidades de um corpus documental. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 33-48, jan./abr. 2018.

OLIVEIRA, O. de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: UFMG, 1964.

PAIVA, José Pedro. Dioceses e organização eclesiais. In: PAIVA, José Pedro (coord. científica) – *História da Diocese de Viseu*. Viseu; Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. v. 2, p. 206-224.

PRAÇA, J. J. Lopes. *Padroado Portuguez*: dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969.

RIBEIRO, Daniel Valle. Igreja e Carolíngios: nova ideia de Estado. *VERITAS*, Porto Alegre, v. 40, n. 11, p. 379-390, set. 1995.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria (RS): Pallotti, 1988.

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.); SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editora Estampa, 1986. v. VIII.

SILVA, Guilherme da; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Redes de sociabilidade e formação de um clero de cor no Bispado do Rio de Janeiro – séculos XVII e XVIII. *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO*, 2012, p. 1-10.

Para saber mais

BIONDI, Franco A. Traduzindo a *Devotio Moderna: de Imitatione Chisti* e os “irmãos e irmãs de vida comum”. In: Simpósio Estadual de História ANPUH/SP: História Democracia: precisamos falar sobre isso, 24., 2018, Encontro ANPUH, 2018, *Anais...* Graulhos: UNIFESP, 2018. p. 1-12.

GOMES, Saul António. BIBLIOGRAFIA DE HISTÓRIA MONÁSTICA MEDIEVAL PORTUGUESA: GUIA TEMÁTICO. *Revista Mosaico*, v. 4, n. 1, p. 21-54, jan./jun. 2011.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A CRISTANDADE: um modelo eclesial de poder. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011.

PACAUÍ, Marcel. *La théocratie. L'Église et le pouvoil au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989.

PAIVA, José Pedro. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. *Revista Via Spiritus*, n. 16, 2009.

Indicação de sites

<https://www.encontro2018.sp.anpuh.org/resources/anais/8/1533342453_ARQUIVO_Textoanais-ANPUH2018.pdf>.

<<http://www.sbpnet.org.br/livro/62ra/resumos/resumos/5725.htm>>.

<https://archive.slavesocieties.org/?collection=state_of_rio_de_janeiro>.

<<https://biblioteca.wook.pt/reader/index.html>>.

<<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1484.pdf>>.

<<http://revista.anphlac.org.br>>.

A conversão da América em disputa. Os franciscanos e seus embates teológicos e políticos na primeira metade do século XVI

Anderson Roberti dos Reis¹
Luís Guilherme Assis Kali²

Introdução

O ano de 1555 mal havia começado quando o franciscano Toribio Motolinía colocou o ponto final em uma longa carta que seria remetida ao imperador Carlos V. Residindo naquele momento em Tlaxcala, cidade a pouco mais de cem quilômetros de México-Tenochtitlán, o frade escrevia com um propósito definido: confrontar as versões oferecidas por Bartolomé de Las Casas a respeito do comportamento dos castelhanos no vice-reino da Nova Espanha. Três décadas de atuação missionária na região conferiam a Motolinía a autoridade com que expressava sua indignação e questionava a atuação do dominicano, que aparece retratado na carta como um homem “em hábito de religioso”, mas pesado, inquieto, importuno, buliçoso, contencioso (*pleitista*), malcriado, desassossegado, injuriador, prejudicial. “Ele pensa que todos erram e só ele acerta”, afirmava frei Toribio, ironizando a falta de humildade do dominicano, a quem dizia conhecer havia quinze

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Associado do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Coordenador do LAméricas – Estudos e pesquisas em História da América Colonial (UFMT/CNPq). E-mail: dosreiss@gmail.com.

² Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor de História da América e membro do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ-IM/Nova Iguaçu). Pesquisador associado aos grupos de pesquisa LAméricas – Estudos e pesquisas em História da América Colonial (UFMT/CNPq), LAMI. Laboratório de Mundos Ibéricos (UFRRJ/CNPq) e GEPAM. Grupo de Ensino e Pesquisas Americanistas (UNIFESSPA/CNPq). E-mail: lgkallil@yahoo.com.br.

anos (MOTOLINÍA [1555], 2002, p. 420). Segundo Motolinía, as críticas à atuação dos *encomenderos* e o fato de não se fixar na Nova Espanha faziam com que Las Casas deixasse desamparadas as ovelhas e almas “a ele encomendadas”, o que não o impedia de apontar os erros dos outros. Em suma, o dominicano escrevia muito sobre o Novo Mundo, mas carecia da vivência cotidiana de que Motolinía se orgulhava: queria vê-lo “perseverar em confessar a cada dia dez ou doze índios doentes e outros tantos velhos são que nunca se confessaram”³ (MOTOLINÍA, 2002, p. 422). Era necessário um tanto de indignação e de coragem para, naquele momento, referir-se a Las Casas de tal maneira. Mas o que tinha motivado a composição da carta?

Uma das razões oferecidas por Motolinía contém as pistas para entender as divergências e a antipatia que ele nutria em relação a Las Casas. Ela é apresentada em forma de consulta a Carlos V (e ao papa) de modo razoavelmente simples. O franciscano queria saber se os conquistadores, *encomenderos* e mercadores poderiam receber a penitência e os demais sacramentos sem que houvesse instrumento público por escritura ou uma caução juramentada (*juratoria*). A interrogação não expressava propriamente uma dúvida. Em sua opinião, a resposta era positiva, e tal exigência soava descabida. A consulta reverberava a publicação e circulação na Nova Espanha de um texto em que Las Casas defendia tais procedimentos, condenando os religiosos que os descumprissem. Incrédulo e irônico, Motolinía exclamava: só faltava os missionários que haviam batizado mais de trezentas mil almas e confessado uma multidão de indígenas acabarem no inferno por ter administrado o sacramento a dez ou doze conquistadores (MOTOLINÍA, 2002, p. 419).

Não se tratava de um simples texto, mas de um dos oito tratados que Las Casas havia publicado em 1552 em Sevilha na esteira de sua controvérsia jurídico-teológica com Juan Ginés de Sepúlveda, o que ficou conhecido como o “Debate de Valladolid”. Os *Avisos e regras para os confesores* saíram juntamente com sua célebre *Brevíssima relação da destruição das Índias* e uma série de outros escritos que tratavam da soberania de Castela sobre as

³ A *Carta ao imperador* de 1555, como ficou conhecida, foi publicada em diferentes lugares. Usamos aqui a versão editada por Paulo Suess (2002, doc. 177, p. 418-426). A tradução é nossa. O mesmo se repetirá em outros documentos em língua espanhola citados neste capítulo.

Índias e condenavam as *encomiendas* e outras formas de violência contra os indígenas.⁴ Lendo os *Avisos* e a carta, podemos imaginar a indignação que tomou conta de Motolinía. Em sua análise, o bispo de Chiapas condenava os bons por causa da ação de alguns poucos que agiram mal (MOTOLINÍA, 2002, p. 423). Mesmo sem se estabelecer na Nova Espanha, Las Casas atrevia-se a pautar a vida social e religiosa na região. Os “avisos” eram um gênero típico da literatura eclesiástica do século XVI, que ofereciam recomendações e regras para orientar a atuação na prática, para “advertir”, conforme o sentido que se registraria décadas mais tarde no *Tesoro de la lengua Castellana, o Española* (JOSAPHAT, 2010, p. 279; COVARRUBIAS, 1611, p. 104v). Era precisamente o que o dominicano havia publicado em setembro de 1552: doze regras com coordenadas para os confessores, que, feito sentinelas da Igreja, deveriam cuidar das consciências, condutas, reparações e restituições de *encomenderos*, conquistadores e comerciantes penitentes.

Ao que parece, aquela não era a primeira vez que Las Casas tomava parte no debate sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha. Em 1548, Motolinía fora encarregado pelo rei de recolher certos confessionários manuscritos deixados pelo dominicano com alguns frades menores (ALDAO, 2022). Constatando que eles continham “sentenças falsas e escandalosas”, deu os manuscritos ao então vice-rei Antonio de Mendoza, que decidiu queimá-los (MOTOLINÍA, 2002, p. 419). Aquele era um gesto revelador, sinal de que a autoridade real no México não toleraria a circulação daquela peça. Porém, em 1555, a situação era diferente, e o prestígio do bispo de Chiapas havia crescido nos dois lados do Atlântico. Mendoza já havia sido substituído pelo vice-rei Luis de Velasco. Os navios que atracaram na Nova Espanha em 1554 traziam de volta ao México os confessionários, agora não mais manuscritos, mas impressos e com um potencial enorme de provocar distúrbios e escândalos entre os moradores, chamados a assumir sua culpa pelos danos causados aos nativos caso quisessem se reconciliar com Deus. Motolinía sabia disso. Sabia também que a circulação dos tratados de seu antagonista na América era indício suficiente de que

⁴ Os tratados de 1552 foram publicados em português pela Editora Paulus em edição coordenada pelo frei Carlos Josaphat, intitulada *Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: Obras completas II* (LAS CASAS, 2010).

não seria fácil confrontá-lo ou desbancar seus argumentos (e críticas) sobre a atuação dos espanhóis no Novo Mundo após os sucessos do Debate de Valladolid entre 1550 e 1551. Ainda que ciente da força política de seu desafeto, o franciscano não se conformava com o fato de Carlos V e seu Conselho de Índias “sofrerem por tanto tempo” com as acusações de Las Casas, que condenava todos: letrados, religiosos, vice-reis, visitantes, Cortés. Daí a longa carta enviada a Carlos V no segundo dia do ano de 1555, com a qual abrimos o texto.

A *Carta al Emperador* escancarava uma série de divergências entre Motolinía e Las Casas muito mais profundas do que antipatias pontuais. Estavam em jogo juízos sobre a atuação dos súditos espanhóis na América, particularmente daqueles que exploravam a mão de obra indígena e encontravam-se na mira das críticas de Las Casas e da sanção das Leis Novas (1542-1543). Alianças e disputas entre religiosos e civis eram corriqueiras em todas as partes da América, mas estavam mais intensas nos anos 1540 e 1550 em meio às guerras civis no Peru e às tentativas de restrições às *encomiendas*. A carta expressava, ainda, desacordos teológicos que, no limite, alcançavam as minúcias sobre a penitência ou os ritos e formas adequados de batizar os indígenas e convertê-los. Motolinía não deixou de observar, ironicamente, que Las Casas não quis batizar um indígena que caminhara “3 ou 4 jornadas” para receber o sacramento. Ainda que o rapaz pedisse insistentemente e que alguns frades argumentassem que ele estava bem preparado, catequizado e ensinado, Las Casas fez outras exigências e, com o indígena ajoelhado diante de si na igreja, recusou-se a batizá-lo. A nota irônica é que esse caso teria ocorrido durante uma passagem do dominicano por Tlaxcala, onde chegou acompanhado de “27 ou 37 indígenas *tamemes* (carregadores)”. Motolinía então arrematava: Las Casas colocava escrúpulos e demandas para batizar um único nativo, dizia zelar e amar os indígenas, condenava os espanhóis que se valiam dos *tamemes* (remunerando-os), mas não via problemas em fadigar algumas dezenas de carregadores sem pagar-lhes nada (MOTOLINÍA, 2002, p. 420).

Como em outras partes da carta, esse episódio revela mais do que a implicância entre religiosos ou um preciosismo teológico. O problema não se resumia à conduta dos administradores da penitência ou ao fato de Las Casas não ter batizado aquele rapaz em Tlaxcala. O que estava em disputa ali era a definição dos parâmetros adequados à evangelização dos indíge-

nas. Em termos teológicos e também práticos, havia pouco consenso entre os diferentes agentes religiosos empenhados na evangelização e na institucionalização da Igreja cristã nas Américas. Assim, definir modelos de atuação missionária (modos de fazer, ritmos, público, tolerâncias, limites no uso da força, etc.) era uma forma de conferir a determinado grupo a primazia da conversão e do controle sobre comunidades inteiras – ainda que fosse um controle relativo. Motolinía e Las Casas estavam bem cientes disso. Não seria demais insistir que a história da cristianização das Américas é também a história dessas disputas e divergências, particularmente no século XVI, cujos ventos reformistas haviam tocado as velas que cruzavam o Atlântico.

Tomamos essa carta enviada a Carlos V como ponto de partida para analisar a trajetória de uma das principais ordens religiosas que atuaram nas Américas: a Ordem dos Frades Menores (OFM). No entanto, como revela o debate entre o franciscano Motolinía e o dominicano Las Casas, será necessário, em alguns momentos, expandirmos nossa análise em direção a outras ordens e ao clero secular, destacando as complexas relações entre elas com outras instâncias da Igreja Católica e com as instituições do Império espanhol. Na impossibilidade de abordarmos em poucas páginas um tema tão vasto, restringiremos nossa análise às primeiras décadas de atuação sistemática de clérigos católicos no Novo Mundo: da chegada dos primeiros missionários até o período em que Motolinía redigiu suas críticas a Las Casas. Nesse período franciscanos e dominicanos ocuparam espaços centrais no processo de conformação das sociedades coloniais e na conversão dos indígenas, sendo responsáveis pela fundação de igrejas, conventos, escolas, hospitais... além de ocupar cargos administrativos, intervir em embates políticos e produzir uma enorme quantidade de textos até hoje fundamentais para a compreensão das culturas indígenas e dos primórdios da colonização espanhola em solo americano. Concentraremos nossa atenção no vice-reino da Nova Espanha e, em menor medida, no vice-reino do Peru. Regiões como as do Rio da Prata, do Reino de Nova Granada ou mesmo do atual território brasileiro⁵ receberam poucos missionários prove-

⁵ Ainda que a primeira missa do “Brasil” tenha sido realizada pelo franciscano Henrique de Coimbra em 26 de abril de 1500, nunca houve um número expressivo de frades menores atuando em terras sob controle português na América.

nientes dessas ordens no período analisado. Em geral, esses pioneiros não conseguiram estabelecer instituições ou projetos mais duradouros, algo que só viria a ocorrer em algumas dessas regiões quase um século depois.

Antes de concluirmos essas páginas iniciais, uma ressalva. Sabemos que, a não ser por uma operação metonímica, Motolinía e Las Casas não são ou resumem os ideais ou comportamentos das ordens de que faziam parte, mas o que está posto na carta oferece indícios interessantes, aos quais retornaremos ao longo do texto, para contar uma história das ações e percepções dos franciscanos relativas às conquistas e aos conquistadores, à conversão dos indígenas e às questões jurídico-teológicas mais amplas com implicações e impactos de alcance global.

A longa jornada até a América

Para compreendermos alguns dos debates travados a respeito da conversão dos indígenas, as controvérsias em relação ao comportamento dos espanhóis e a institucionalização dos franciscanos no Novo Mundo, consideramos necessário recuar no tempo: para os primórdios da Ordem dos Frades Menores. Os franciscanos surgem como instituição no início do século XIII, ao mesmo tempo em que outras ordens religiosas também estavam se estruturando, particularmente os dominicanos. Para vários autores, esse foi um momento de virada na trajetória da Igreja Católica, então marcada por turbulências internas ligadas ao combate às heresias, críticas à corrupção dos clérigos e à riqueza da instituição e à defesa de uma volta ao cristianismo primitivo e a uma “verdadeira vida apostólica” (RUBIAL GARCIA, 1996, p. 14; LE GOFF, 2011, p. 27).

A decisão de remetermos nossa análise ao período de fundação da OFM está longe de ser inédita, tendo sido defendida não apenas por membros da própria ordem (MORALES, 2008, p. 62) como também por diversos historiadores. Entre outros exemplos, podemos citar John Leddy Phelan, para quem a “era dos descobrimentos” seria muito anterior à exploração do litoral africano por embarcações portuguesas ou à expedição de Cristóvão Colombo em direção às Índias. Seu início estaria associado ao período medieval, marcado pelas viagens de mercadores e, principalmente, de frades franciscanos ao Oriente (PHELAN, 1970, p. 17).

O envio de missionários para terras distantes com o intuito de converter povos considerados bárbaros é uma característica que marca toda a trajetória dos franciscanos até sua chegada ao Novo Mundo. Já em 1219, apenas dez anos após a institucionalização da ordem, foi aprovado o envio de missões ao norte da África e à Ásia. Essa decisão teria se baseado nas pregações e nos escritos de seu fundador, Francisco de Assis, profundamente influenciados por sua trajetória pessoal. Francisco nunca se ordenou, o que o impediu de presidir missas entre outras funções associadas aos padres. Ao mesmo tempo, via com restrições o isolamento de religiosos em mosteiros, o que reforçou sua perspectiva de que a atuação dos clérigos deveria acontecer entre os homens, em meio ao pecado (KARNAL, 1998, p. 108). Em sua *Regra não bulada*, o religioso não apenas estimula a partida de missionários em direção “aos sarracenos e outros infiéis”, como busca instruí-los sobre o comportamento a ser adotado. Ao apresentar a palavra de Deus, os frades deveriam ser “prudentes como as serpentes e simples como as pombas” (MT, 10,16), tendo a conversão e o batizado como objetivos centrais. A essas afirmações Francisco acrescenta uma série de citações bíblicas, especialmente dos evangelhos de Lucas (6,22-23; 12,4, 21,19) e Mateus (5,11-12; 10,28; 24,6), que enfatizavam as dificuldades do trabalho missionário e exaltavam o martírio.⁶ A defesa da atuação em meio aos infiéis foi rapidamente atendida por vários de seus companheiros, que partiram para regiões da Europa e do norte da África. Para Sevilha, por exemplo, foram enviados cinco missionários, prontamente impedidos pelo soberano local de atuar entre seus súditos, sendo decapitados após se negar a abjurar (SÁNCHEZ DOMINGO, 2021, p. 121).

Longe de aplacar os ânimos, as notícias sobre as primeiras mortes de missionários estimularam novos religiosos, reforçando o martírio como um importante elemento da atuação franciscana ao longo do tempo. O principal destino nas décadas iniciais foi o Oriente, para onde partiram religiosos como Guillermo de Rubruck, que acompanhou o rei francês Luís IX em sua cruzada até a Terra Santa antes de explorar diferentes regiões do con-

⁶ “16 Alegrai-vos nesse dia e exultai, porque muita é a vossa recompensa no céu. 17 E eu vos digo, a vós meus amigos, não vos aterrorizeis por eles, 18 e não temais os que matam o corpo e depois não têm mais o que fazer. 19 Vêde de não vos perturbar. 20 Pois em vossa paciência possuireis vossas almas. 21 e quem perseverar até o fim, esse será salvo.”

tinente asiático, e Juan de Montecorvino, que se tornou o primeiro arcebispo católico em território chinês em 1307. Antes deles, Giovanni di Plana Carpini já havia atuado entre os povos mongóis. Em muitos casos, as experiências entre os infiéis foram registradas por estes religiosos em relatos apontados por diversos historiadores como fundamentais para a compreensão da atuação e dos escritos franciscanos na América e em outras partes do mundo no período moderno (MORALES, 2008). Georges Baudot é um deles. Para esse pesquisador francês, a *Historia Mongolorum* (c. 1240) de Carpini seria um “autêntico monumento etnográfico” que anteciparia e influenciaria os relatos produzidos sobre os indígenas americanos, como os de Bernardino de Sahagún no século XVI. Outros pioneiros franciscanos que atuaram na Ásia também teriam sido influentes no comportamento de seus companheiros de ordem que cruzaram o Atlântico séculos depois. As denúncias de abusos por parte de membros da Igreja e as profecias feitas por Jean de Roquetaillade, franciscano francês do século XIV, teriam dominado o ambiente espiritual espanhol e impulsionado o “milenarismo seráfico” presente na atuação de muitos missionários na América (BAUDOT, 2001, p. 160), o que é sintetizado por Phelan (1970, p. 19) em sua afirmação de que Roquetaillade seria o precursor de Colombo.

A influência de um suposto milenarismo de origem medieval na atuação dos frades menores que vieram para a América é controversa e mobilizou dezenas de pesquisadores nas últimas décadas. Novamente podemos citar a obra de Phelan como ponto de partida. A partir da história da ordem franciscana em terras americanas, produzida pelo frade Gerónimo de Mendieta no final do século XVI, o historiador norte-americano identifica uma profunda influência dos ideais milenaristas proferidos por Joaquim de Fiore no século XII. Isso teria gerado uma visão mística e apocalíptica perceptível não apenas em escritos de franciscanos, como a *História Eclesiástica Indiana* de Mendieta, mas também na atuação dos seráficos no Novo Mundo (PHELAN, 1970).

A associação entre o comportamento e os relatos dos missionários franciscanos na América com o milenarismo joaquimita foi defendida por vários outros autores, como o já citado Georges Baudot (2001). No entanto também foi questionada por pesquisadores que ressaltam outras influências filosóficas e teológicas para a compreensão da presença franciscana na América⁷, como o “providencialismo” característico do pensamento hispânico

dos séculos XV e XVI (FERNANDES, 2004, p. 100). Antonio Rubial García, por sua vez, questiona as interpretações que identificam um projeto de criação de um “reino milenarista” no Novo Mundo por parte dos frades menores. A partir dos escritos de Elsa Frost, o historiador mexicano argumenta que relatos produzidos por missionários que atuaram na América, como Motolinía, não poderiam ser associados às interpretações “joaquimitas”, mas sim a uma “escatologia cristã ortodoxa de corte agostiniano” (RUBIAL GARCIA, 1996, p. 127).

Ainda que seja impossível resumir esse longo e erudito debate em poucas linhas, acreditamos que ele reforça uma premissa que consideramos central. Independente das divergências entre as interpretações citadas a pouco, há uma perspectiva em comum: que seria fundamental recuarmos no tempo, aos primeiros séculos de atuação da ordem franciscana, para compreender sua presença em solo americano. Alguns autores vão além e afirmam que analisar o franciscanismo medieval seria fundamental não apenas devido à sua influência em períodos posteriores, mas porque, a rigor, a colonização da América seria ainda parte dessa “experiência medieval”. Ao analisar os escritos do franciscano Pedro de Aguado, que atuou na região do Reino de Nova Granada no final do século XVI e início do XVII, Jaime Humberto Borja Gómez afirma que as reflexões e representações dos nativos americanos seguiam um padrão similar às descrições de povos como os mongóis feitas pelos missionários franciscanos mais de trezentos anos antes. Ainda que reconheça se tratar de experiências com expectativas e pontos de vista muito diferentes, o historiador colombiano argumenta que, mais importante do que o contato em si com o Novo Mundo e seus habitantes, estaria a formação teológica e intelectual dos membros da OFM, que teria sofrido poucas alterações desde a sua institucionalização (BORJA GÓMEZ, 2002).

Outro aspecto comumente ressaltado em pesquisas que associam a atuação franciscana na América ao período medieval diz respeito às disputas e divisões internas que marcaram a trajetória da ordem por séculos.

⁷ Outro debate travado entre pesquisadores que analisam o início da presença franciscana na América diz respeito à influência das ideias de Erasmo entre os membros da ordem, defendida por autores como Marcel Bataillon e questionada por outros, que associam essas características a um “franciscanismo medieval” (GOULART, 2016, p. 92).

Jacques Le Goff aponta que, mesmo enquanto Francisco de Assis estava vivo, existiram fortes divergências entre seus companheiros. De um lado, estariam os “rigoristas”, que exigiam uma pobreza total – coletiva e individual – dos religiosos e distância em relação à cúria romana. Em oposição, estariam os “moderados”, para quem o ideal de pobreza deveria ser adaptado a interesses como o crescimento da ordem, além de aceitar maior influência exterior e defender a ligação com a Santa Sé. Com o tempo, o embate interno ampliou-se, gerando o que o historiador francês denomina como duas facções inimigas: os conventuais e os espirituais. As divergências relacionadas a temas como a influência dos ideais milenaristas, os limites em torno da austeridade e as hostilidades ao poder central da Igreja motivaram reações por parte de Roma, que atuou no sentido de combater alguns dos ideais associados aos espirituais (LE GOFF, 2011, p. 48). No entanto, a reação papal não deu fim às divisões internas. Durante o século XIV surgiram novas vertentes que buscavam vincular sua atuação diretamente ao “verdadeiro” Francisco. Entre eles estariam os *fraticelli*, grupo de religiosos marcados pelas doutrinas milenaristas joaquimitas e defensores de um culto à pobreza extrema por parte dos clérigos, considerados hereges e excomungados pelo papa João XXII (RUBIAL GARCÍA, 1996, p. 20).

As divisões e transformações entre os diferentes grupos franciscanos estenderam-se não apenas ao longo do tempo, mas também no espaço.⁸ Entre os séculos XIV e XV, a Península Ibérica, então marcada pelo conflito contra os mouros, também foi palco de disputas entre diferentes vertentes do franciscanismo. Pedro de Villacreces, por exemplo, fundou um grupo de “observantes” pautados pela busca por um “franciscanismo primitivo”, mais próximo de seu fundador. Em oposição aos observantes estariam os “conventuais”, que defendiam o direito de posse de suas propriedades e a obtenção de fontes de renda para parte de seu sustento. Apoiados pelos soberanos espanhóis e por Roma, os observantes cresceram exponencialmente

⁸ Além dos exemplos citados, relacionados a divergências teológicas, de atuação e de relação com o papado, havia ainda outras divisões entre os franciscanos. Por critérios geográficos e administrativos foi criada a divisão entre a família cismontana (formada pela Península Itálica, as regiões das atuais Áustria, Hungria e Polônia, além do Oriente) e a família ultramontana (que abrangia a Península Ibérica, França, Países Baixos, partes do Sacro Império Romano Germânico, Inglaterra, o norte da Europa, a América e o extremo Oriente).

nos reinos ibéricos entre o final do século XV e início do XVI, ganhando espaço e influência em relação aos conventuais. Junto a esse movimento surgiram novas instituições da ordem na região, que exerceram papel fundamental no processo de colonização do Novo Mundo, como a criação da Província de San Gabriel na região da Extremadura, local de onde partiram muitos missionários em direção à América.

A expansão do número, poder e influência dos observantes em território espanhol foi profundamente impactada pelas ações de um franciscano em especial: Francisco Jiménez de Cisneros. Personagem central nas disputas políticas e teológicas durante o governo dos reis católicos Isabel e Fernando, Cisneros ocupou diversos cargos tanto na estrutura da Igreja (arcebispo de Toledo, cardeal e inquisidor geral de Castela, entre outros) como no então embrionário Império Espanhol (tendo participado de governos regenciais no início do século XVI), que começava a criar estruturas administrativas e legais para suas possessões americanas. Cisneros foi responsável por implementar uma ampla e ambiciosa reforma nas estruturas estatais e eclesíásticas dentro da Espanha, além de impulsionar novas instituições, como a Universidade de Alcalá. No campo religioso, houve uma reorganização institucional envolvendo diferentes ordens, além de intervenções no comportamento dos clérigos, incluindo os membros do clero secular, que buscavam combater o concubinato, aumentar sua presença nas paróquias e aprofundar o relacionamento com os fiéis.

As ações de Cisneros também impactaram profundamente a organização da OFM em território espanhol. Toda a sua formação intelectual e teológica dentro da ordem no final do século XV foi vinculada aos ideais reformadores do líder observante Pedro de Villacreces, mencionado há pouco como exemplo de uma ortodoxia observante. Ao ser eleito superior provincial dos franciscanos de Castela em 1494, Cisneros impôs duras derrotas aos conventuais, retirando-lhes a posse de propriedades e rendas. Essas mudanças geraram diferentes reações por parte desses religiosos, incluindo manifestações em algumas cidades espanholas, fugas para outros territórios (como o Marrocos) e conversões ao islamismo. Não por acaso, entre o contingente de frades menores que rumou para a América a partir do final do século XV quase não havia conventuais. As raras exceções não chegaram a se organizar no Novo Mundo, sendo compostas, em geral, por casos isolados ou conventuais que tinham se tornado observantes pouco tempo antes.

Nesse sentido, autores como Georges Baudot interpretam as reformas cisnerianas como o triunfo das concepções mais puristas do ramo observante em solo espanhol, dando novo e vigoroso impulso ao ideal de pobreza apostólica e às interpretações apocalípticas de história (FERNANDES, 2004, p. 94).

A chegada dos franciscanos na América

É em meio a essas profundas transformações nos campos político e religioso que partem, em 1492, as caravelas comandadas por Cristóvão Colombo em busca de uma rota atlântica para as Índias. Ainda que não houvesse nenhum religioso entre os tripulantes, é recorrente entre os autores franciscanos a busca por relacionar a chegada dos espanhóis à América com a sua ordem. Como argumento há a tentativa de associar os franciscanos à trajetória e aos feitos atribuídos a Colombo, destacando o período em que o navegador foi abrigado pelos frades menores enquanto buscava apoio para seus projetos marítimos. Como exemplo desse tipo de interpretação podemos citar Antolín Abad Pérez. Para esse historiador e membro da OFM, a estada de Colombo no convento franciscano de la Rábida teria sido fundamental para a descoberta da América e, em última instância, para a própria formação do Império espanhol. Os seráficos teriam acolhido um navegador faminto e alquebrado, sendo responsáveis não apenas por recuperar suas condições físicas e mentais, mas também por introduzi-lo na corte dos reis católicos⁹ e apresentá-lo a navegadores como Martín Alonso Pinzón, além de apoiá-lo na busca por patrocínio e nos próprios preparativos para a viagem. Esses argumentos levam-no a concluir que “apenas a autoridade moral dos frades pôde ganhar a partida contra o medo e o desconhecido”¹⁰ (ABAD PÉREZ, 1992, p. 18).

⁹ Um dos frades do Convento de la Rábida, Juan Pérez, era confessor da rainha Isabel.

¹⁰ A proximidade entre Colombo e os franciscanos levou alguns autores a aventar a possibilidade de o navegador genovês ter ingressado na OFM. Essa relação chegou a ser apontada como chave para a própria interpretação produzida por Colombo sobre seus feitos no final de sua vida. A ênfase crescente nos aspectos místicos em seus escritos (como o *Libro de Profecias*) e na interpretação a respeito de suas descobertas geográficas foi interpretada como uma possível volta de Colombo ao “lar franciscano” (PHELAN, 1970, p. 19).

No ano seguinte, Colombo organizou uma segunda expedição às Índias, muito maior e diversa do que a primeira. Impulsionada pelas expectativas geradas pela viagem anterior, ela contou com um contingente expressivo de clérigos de diferentes denominações. Entre eles estavam três membros da OFM¹¹, então a mais numerosa, organizada e influente ordem religiosa em território espanhol. A atuação desses frades em solo americano, no entanto, afastou-os do então almirante Colombo. A partir de 1493, frades como Francisco Ruiz, Juan de Trasierra e Juan de Robles tornaram-se conhecidos pelas atitudes “anticolombinas” adotadas nas Antilhas em relação ao contato entre espanhóis e americanos, bem como por um acelerado processo de conversão de indígenas (REIS, 2012, p. 119).

Em 1503, tem início a estruturação do que viria a ser o primeiro convento da ordem na América: em Santo Domingo. Dois anos depois, foi criada a primeira província no continente, também na Ilha Hispaniola.¹² Os conventos eram a base de toda a ação franciscana e de sua organização. A partir deles eram estabelecidas as “visitas” a localidades nas quais normalmente não havia frades fixos, apenas estadas periódicas de religiosos responsáveis pela catequese e administração dos sacramentos. Quando eram numerosas, as visitas passavam a contar com frades residentes e eram denominadas conjuntamente como “doutrinas”. Em alguns casos, os conventos organizavam-se em custódias que, posteriormente, eram elevadas a províncias (ABAD PÉREZ, 1992, p. 86).

Essas instituições pioneiras criadas pelos franciscanos só foram possíveis devido à pequena, mas constante e crescente chegada de frades menores ao Novo Mundo desde o pioneiro desembarque em 1493. O processo de transição das ilhas para o continente foi lento e marcado por uma série de dificuldades.¹³ A tentativa pioneira de fixação e conversão dos indígenas

¹¹ Os frades borgonheses Juan de Deule (Deleudelle) e Juan de Tisis (Cosin), além de Juan (ou Rodrigo) Pérez, este último proveniente do convento de La Rábida.

¹² Ao longo do século XVI foram criadas 11 províncias franciscanas na América: Província de la Santa Cruz (1505), del Santo Evangelio (1536), de los Doce Apóstoles (1551), de San Antonio de Charcas (1565), de San Francisco de Quito (1565), de Santa Fe de Bogotá (1565), de San José del Yucatán (1565), del Santísimo Nombre de Jesús (1665), de San Pedro y San Pablo (1565), de San Jorge de Nicaragua (1575) e de San Diego de México (1599) (SÁNCHEZ DOMINGO, 2021, p. 123).

¹³ O primeiro convento em terra firme – na região do atual Panamá – foi fundado apenas em 1516.

em Cumaná, na atual Venezuela, revela muitos dos desafios enfrentados. A partir de 1510, missionários franciscanos tentaram colocar em prática na região uma “conquista pacífica” que se diferenciaria do que vinha ocorrendo nas ilhas caribenhas. Esse projeto também contou com membros de outras ordens religiosas, especialmente dominicanos. Entre eles encontrava-se o próprio Las Casas, em uma de suas raras tentativas de atuação direta e pessoal junto aos americanos. Em poucos anos, os atritos com os colonos espanhóis e também com os grupos indígenas locais puseram fim à presença missionária na região: a casa dos dominicanos foi destruída por levantes indígenas, e os franciscanos, temendo serem feitos prisioneiros, foram obrigados a deixar a região e abandonar os dois colégios que haviam construído para educar as crianças nativas e apresentá-las à fé cristã. O fracasso em Cumaná gerou uma série de desdobramentos. No caso específico de Las Casas, teria impulsionado sua mudança de postura em direção a uma defesa mais intransigente dos indígenas e crítica ao comportamento violento dos espanhóis. A avaliação sobre o ocorrido em Cumaná também foi determinante para as decisões de franciscanos e dominicanos a respeito de suas estratégias de conversão dos indígenas adotadas nos anos seguintes (REIS, 2012, p. 120).

Como podemos observar nesse projeto frustrado de “conquista pacífica”, os franciscanos não foram a única ordem católica a atuar em território americano no período. Pensando na região da Mesoamérica como exemplo, os primeiros grupos organizados de dominicanos chegaram na década de 1520 (após vários anos de atuação nas Antilhas). Em 1533, foi a vez dos agostinianos em um grupo de sete frades, comandados por Francisco de la Cruz e apoiados pelo então vice-rei Antonio de Mendoza. Havia também na região a presença de grupos menores ou indivíduos de outras ordens, além de membros do clero secular.¹⁴ Contudo, assim como na Espanha, a presença franciscana foi a mais numerosa e a que mais rapidamente buscou

¹⁴ Devido a seu pioneirismo na região mesoamericana, os franciscanos assentaram-se nas cobiçadas regiões do altiplano central, nos vales de Puebla, Tlaxcala e Toluca, além de terem sido os primeiros a estabelecer missões ao norte entre os povos chichimecas. Os dominicanos, por sua vez, ocuparam outras regiões, como os vales de Puebla e Cuernavaca, atuando principalmente entre indígenas mixtecos, zapotecos, mijes, tzotziles e tzetales. Já os agostinianos tiveram uma ocupação bem mais dispersa, ligada a regiões periféricas e a grupos nativos menos numerosos (RUBIAL GARCIA, 2002, p. 10-11).

criar instituições na América. Em 1551, havia 380 frades menores atuando no Novo Mundo ante 210 dominicanos e 212 agostinianos. Além disso, a Ordem dos Frades Menores possuía 80 conventos, o dobro em relação à Ordem de São Domingo e à Ordem de Santo Agostinho (ABAD PÉREZ, 1992, p. 41).

Um momento definidor da presença da OFM no Novo Mundo ocorreu em 1524, quando 12 frades menores chegaram à cidade de México-Tenochtitlán.¹⁵ Nesse período, a região passava por um doloroso processo de reconstrução e transformação após um longo cerco e violentos conflitos envolvendo a antiga liderança mexica e as vitoriosas forças multi-étnicas comandadas por Hernán Cortés entre 1519 e 1521. O que restou da cidade indígena de México-Tenochtitlán passou a servir de base para o que viria a se tornar a Cidade do México, capital do vice-reino da Nova Espanha. Liderado por Martín de Valencia¹⁶, esse grupo de franciscanos possuía profundas relações com a Província espanhola de San Gabriel, criada no início do século XVI em meio ao crescimento dos grupos mais ortodoxos de observantes, marcados por uma defesa estrita do voto de pobreza e pelo fervor missionário ante os povos bárbaros. Essas características levaram alguns autores a denominar o grupo de religiosos que chegou ao México como “superobservantes” (RUBIAL GARCIA, 1996, p. 66).

A chegada desses doze religiosos – em número propositadamente igual ao dos apóstolos – foi considerada pelos próprios membros da ordem como um marco para a atuação franciscana, além de modelo para os esforços de conversão dos nativos. Gerónimo de Mendieta dedica grande espaço e importância a eles em sua *História Eclesiástica Indiana*. Nela, os doze “apóstolos” são vistos não apenas como inspiração, mas como protótipo do trabalho missionário (PHELAN, 1970, p. 44), além de símbolo de uma “Idade de Ouro” da ordem no Novo Mundo, que teria durado apenas algumas

¹⁵ Apesar da importância simbólica inquestionável, esse grupo de franciscanos não foi o primeiro a atuar no México. Anos antes, os frades menores flamengos (região então sob controle do imperador Carlos V) Juan de Tecto, Juan de Aora e Pedro de Gante já haviam alcançado a região e iniciado os esforços de evangelização.

¹⁶ Além do líder Martín de Valencia, o grupo era formado por Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan (Alonso) Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Francisco Jiménez, Juan de Ribas e dois leigos, Andrés de Córdoba e Juan de Palos.

poucas décadas. De acordo com Mendieta, os doze teriam chegado ao México após uma longa jornada percorrida com pés descalços, roupas simples e pouca comida, enquanto atraíam indígenas de diferentes etnias, a quem tentavam apresentar a palavra de Deus a partir de sinais por ainda não conhecer as línguas locais. A recepção não poderia ter sido melhor. Por parte dos nativos, teria havido “maravilhamento” e a percepção de que seriam pessoas diferentes dos “outros cristãos de Castela” e dos “soldados espanhóis” por sua postura simples. A boa acolhida também teria ocorrido junto aos europeus. A mando do então governador Cortés, todos os “cavaleiros espanhóis” e “índios principais” teriam se colocado de joelhos e beijado as mãos dos frades menores (MENDIETA, 1870, p. 211).

Poucos meses após receber os doze franciscanos, Cortés partiu rumo a Honduras, também em uma missão, mas de tipo diferente. Informado de que um homem de sua confiança o havia traído, embarcou para *Las Hibueras* para tirar a situação a limpo. Ele estava certo de que lá seria possível encontrar uma ligação entre os oceanos Atlântico e Pacífico, há muito procurada e cujo controle seria estratégico. Por isso, não poupou esforços e liderou uma expedição rumo ao sul, deixando o México sob os cuidados de seus aliados. Ocorre que a cidade não era exatamente um lugar pacificado após a vitória sobre os mexicas, e nem todos os europeus que lá estavam eram do grupo de Cortés. Havia, na prática, uma espécie de guerra de facções disputando o butim, e muita gente ressentida acusava o “conquistador” de não compartilhar as riquezas obtidas a partir da vitória militar. Os muros de seu palácio amanheciam pichados com tais acusações, e a cada assassinato ou morte não explicada a tensão aumentava (GRUZINSKI, 2004, p. 312). A viagem de Cortés a Honduras entre 1524 e 1526 deixou a cidade sem “cabeça”, oferecendo a oportunidade que seus adversários esperavam para apresentar denúncias contra ele (abandono, corrupção, desmandos) e tentar tomar o poder (GARCÍA ICAZBALCETA, 1881, p. 17-18). E o acirramento dos ânimos era tudo o que os franciscanos não queriam ao iniciar suas missões no México.

Os franciscanos e, a partir de 1526, os dominicanos não tiveram como ficar de fora das disputas políticas. Encarregados da evangelização dos indígenas, das atividades inquisitoriais e da administração das primeiras dioceses fundadas nas Américas, os representantes das ordens religiosas mendicantes estavam enredados nos fios que enlaçavam as relações de poder

naquele momento. Cortés regressou ao México, mas as denúncias contra ele haviam alarmado Carlos V a ponto de o imperador e seu Conselho de Índias iniciarem um juízo de residência (procedimento de averiguação das condutas dos responsáveis pelo governo) e, em 1527, transferirem o governo do México à Audiência Real, um tribunal então composto por cinco juízes (*oidores*). No final da década de 1520, a situação na cidade era caótica, e os religiosos tiveram seu quinhão nesses arranjos e desarranjos. Encarregado do ministério inquisitorial em 1527, frei Domingo de Betanzos atuou energicamente contra blasfemos. Integrante do pioneiro grupo de dominicanos no México, Betanzos instaurou juízos de blasfêmia contra soldados, oficiais, comerciantes e proprietários de terras e de escravos. Manteve na mira alguns “judaizantes” e jogadores de naipes inveterados. Não passou despercebido, contudo, o fato de a maioria dos acusados pertencer ao grupo do Marquês do Vale de Oaxaca, alguns deles muito próximos do “conquistador”. Supôs-se, inclusive, que a inquisição administrada por aquele dominicano funcionava como instrumento político contra a “facção de Cortés” no momento em que esse enfrentava muitas acusações por parte de seus adversários (GREENLEAF, 1992, p. 23-38).

Os franciscanos, por sua vez, enfrentavam rumores de que tomavam o partido de Cortés naqueles anos, o que produzia um clima tenso e de desconfiança de parte a parte (GRUZINSKI, 2004, p. 313-314). Talvez o episódio mais evidente dessas tensões tenha sido a postura e atuação do frei Juan de Zumárraga diante dos juízes da Audiência responsável pelo governo no final da década de 1520. Zumárraga havia sido apresentado pelo próprio Carlos V para ser o primeiro bispo do México e pôs os pés na cidade em dezembro de 1528 na mesma comitiva que trouxe os juízes. Mesmo sem ter sido consagrado bispo pelo papa, mas ostentando o título de “Protetor dos Índios”, ele logo entrou em rota de colisão com o presidente da Audiência, Nuño de Guzmán, por conta de limites jurisdicionais e dos excessos no trato com os indígenas. Guzmán era inimigo declarado de Cortés, e a cisão entre facções rapidamente se escancarou, com os *oidores* se declarando “os que seguiam a voz do rei” e rotulando seus adversários de “partidários de Cortés” (GARCÍA ICAZBALCETA, 1881, p. 25).

Em tais circunstâncias, fagulhas rapidamente produziam incêndios, libelos difamatórios feriam a honra e um sermão ganhava contornos de manifesto político. Em 1529, as relações entre os franciscanos liderados

por Zumárraga e os *oidores* junto a seus apoiadores, encabeçados por Nuño de Guzmán, chegaram ao limite. Os frades valiam-se dos púlpitos para proferir sermões duros contra os juízes e de cartas para informar o imperador sobre a crueldade de seus adversários, que crucificavam e enforcavam indígenas.¹⁷ Os juízes reagiam fazendo circular peças difamatórias e ameaçando arrancar os religiosos das igrejas à força se continuassem a agir daquela maneira (SIMPSON, 1986, p. 53-54). O pico da tensão ocorreu no domingo de Pentecostes de 1529, quando a ameaça dos juízes se concretizou. Designado por Zumárraga para proferir um sermão que condenasse os abusos dos *oidores* e respondesse a um libelo, frei Antonio de Ortiz foi jogado para fora do púlpito pelos homens de Nuño de Guzmán num gesto sacrílego e que violava a imunidade eclesiástica. Pouco tempo depois, um clérigo foi executado e outro, torturado (TRASLOSHEROS, 2004, p. 28). A isso seguiu uma sequência de excomunhões, ameaças e violações, que culminou com a decisão, tomada por frei Zumárraga, de colocar a cidade em “entredito”, suspendendo os ofícios eclesiásticos até que os *oidores* se emendassem e pedissem perdão (RICARD, 2005, p. 379-383).

Além dos embates com lideranças locais e disputas em torno de como deveria ser o contato entre espanhóis e indígenas, Zumárraga também teve atuação marcante nos esforços de evangelização e na criação de instituições¹⁸ que auxiliassem no trabalho junto aos nativos, o que levou alguns autores a denominá-lo de “Cisneros da Nova Espanha”. Em 1536, o religioso impulsionou um projeto de educação voltado para meninas indígenas que passariam a viver em clausura, onde seriam apresentadas à fé cristã e preparadas para tornar-se “boas” esposas e mães. Esforço semelhante ocorreu, de forma mais acentuada, em relação aos filhos homens das nobrezas nativas locais. A esse respeito, o exemplo mais marcante – mas não único – foi a criação do célebre Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado pela ordem franciscana também em 1536. Ainda que não tenha participado diretamente, Zumárraga foi um grande apoiador do colégio, chegando a soli-

¹⁷ Carta a Su Majestad, del Electo Obispo de México, D. Fr. Juan de Zumárraga, 27 de agosto de 1529 (ICAZBALCETA, 1881, Doc. 1, p. 33).

¹⁸ Zumárraga foi o responsável por colocar em funcionamento a primeira imprensa do México em 1539. No ano seguinte, inaugurou o *Hospital del Amor de Dios*, voltado às vítimas das periódicas epidemias que assolavam a região, especialmente os grupos nativos.

citar ao vice-rei a doação de propriedades cujas rendas poderiam ser revertidas para a sua manutenção. A atenção dada à educação dos nativos por parte dos frades menores foi uma marca da OFM desde o seu início com o pioneiro frade flamengo Pedro de Gante. Mesmo antes da criação do colégio de Tlatelolco, já havia mais de 5.000 jovens indígenas estudando em escolas conventuais.

Ainda no campo religioso, Zumárraga foi responsável, a partir de 1535, por comandar a Inquisição na região, retirando-a do controle dominicano e aumentando o escopo de atuação da ordem franciscana (FERNÁNDEZ, 1998). O religioso já havia atuado como inquisidor na Espanha. Na América, esteve envolvido em mais de 150 processos, sendo 19 contra indígenas. Um deles ganhou enorme destaque não apenas por seu veredito, mas principalmente pelas reações e transformações que motivou. Em 30 de novembro de 1539, Dom Carlos Ometochtzin, nobre indígena da região de Texcoco, foi queimado na Plaza Mayor da Cidade do México sob a acusação de idolatria e amancebamento. Essa foi a única execução de um indígena pelo Tribunal do Santo Ofício de que se tem registro, tendo gerado reações e críticas nas duas margens do Atlântico. Na América, a morte do “cacique” gerou descontentamento não apenas por parte dos indígenas, mas também espanhóis e membros do clero. Já na Espanha, Francisco de Nava, um dos membros do Conselho de Índias, registrou em carta no ano de 1540 seu repúdio às ações de Zumárraga por considerar a pena muito rigorosa para alguém convertido há pouco tempo à fé católica e que não estaria ainda “tão instruído”. O conselheiro real continua sua crítica afirmando que punições semelhantes não eram aplicadas nem mesmo entre os mouros, catequizados há muito mais tempo do que os indígenas. Por fim, Nava conclui não ser justo adotar penas tão rigorosas a outros indígenas (GOULART, 2012, p. 99). A partir de então, os nativos foram excluídos da área de atuação do Tribunal do Santo Ofício¹⁹, e Zumárraga acabou afastado do cargo de inquisidor.

¹⁹ A exclusão dos indígenas do campo de ação da Inquisição gerou a criação de outras instituições que passaram a ser responsáveis por julgar e punir o comportamento dos nativos em relação à fé cristã, conhecidas por diversas denominações, como “Provisorato de Naturales”, “Tribunal de la Fe de los Indios”, “Inquisición Ordinaria”, “Vicariato de Indios” ou “Juzgado de Naturales”.

Como podemos observar através da atuação de Zumárraga ou, mais amplamente, a partir das tensões e conflitos que envolviam autoridades religiosas, funcionários da coroa e conquistadores espanhóis, é inviável restringirmos a análise da atuação franciscana na América aos aspectos religiosos. Nesse período, coroa e Igreja, ainda que não fossem sinônimos, confundiam-se a todo momento, especialmente em relação aos indígenas. Os frades que atuaram na Nova Espanha no início do processo de evangelização não concebiam suas funções como restritas ao âmbito litúrgico. Isso fica visível especialmente nos *pueblos* indígenas, onde havia “uma constante ingerência dos interesses religiosos nos processos e práticas civis” (RUBIAL GARCÍA; ESCALANTE GONZALBO, 2004, p. 413; 425). Em parte, isso pode ser compreendido como resultado da própria fragilidade da coroa e da Igreja Católica nos primórdios de ocupação da América. A princípio, as paróquias deveriam ser exclusivamente ocupadas por membros do clero secular. No entanto, a escassez de padres, a vastidão do território a ser ocupado e as enormes dificuldades enfrentadas levaram o papado a atribuir autoridade ilimitada às ordens religiosas para conduzir não apenas o trabalho de conversão, mas também da administração paroquial. Junto a isso houve também a aprovação de uma série de privilégios que isentavam os frades do controle dos bispos em muitos aspectos, fazendo com que todo clérigo que possuísse autoridade régia pudesse atuar com ampla liberdade (BOXER, 2007, p. 85).

Um marco em relação à autonomia das ordens é o breve papal *Exponi Nobis*, mais conhecido como *Bula Omnimoda*, emitida por Adriano VI em 1522.²⁰ Nela, o papa afirma atender os pedidos de Carlos V e autoriza que os frades das ordens mendicantes, “principalmente da ordem dos menores”, possam ir “livre e licitamente, por sua própria vontade” às Índias, cabendo apenas ao rei, e não a instâncias eclesiásticas, determinar o número de religiosos autorizados a cruzar o Atlântico. O documento sugere ainda que os próprios missionários elessem entre si algum líder que exerceria sua autoridade com grande independência (SUESS, 2002, p. 128-129). Anos depois, em 1535, o papa Paulo III não apenas confirmou como ampliou os privilégios contidos nessa bula. Como apontado por diversos historiadores (BOXER, 2007; REIS, 2012), essa autonomia respaldada pela autoridade papal,

²⁰ Não por acaso, essa bula é citada integralmente por Gerónimo de Mendieta em sua *História Eclesiástica Indiana*.

associada à fragilidade das instâncias administrativas hispânicas na América nesse período, gerou uma série de conflitos não apenas desses religiosos com conquistadores ou funcionários reais, mas também entre membros da Igreja (franciscanos e dominicanos; regulares e seculares). Essas disputas misturavam debates a respeito da atuação dos espanhóis em solo americano ou sobre como deveria ser realizado o processo de evangelização dos nativos com brigas por cargos, rendas, propriedades, privilégios, territórios, etc.

Divergências teológicas

No quarto domingo do Advento de 1511, às vésperas do Natal, as autoridades espanholas de Santo Domingo foram convidadas pelos dominicanos a participar da missa realizada pelo frade Antonio de Montesinos em uma precária capela recém-construída. Do púlpito, Montesinos proferiu um duro sermão, atacando frontalmente as *encomiendas* e a violência contra os indígenas. Os espanhóis foram acusados de viver em “pecado mortal” por causa da tirania contra “gentes inocentes”, mantidas sob “cruel e horrível servidão”. Em seguida, o dominicano fez uma série de questionamentos em relação à autoridade dos conquistadores em empreender “tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas”, além de destacar os maus-tratos, opressão, fome e falta de preocupação em apresentar a fé cristã aos nativos, estimulando que fossem batizados e participassem das missas. Como conclusão, Montesinos encadeou uma sequência de perguntas em relação à humanidade dos indígenas e à possibilidade de serem evangelizados: “Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não entendeis isto? Não percebeis isto? Como estais dormindo sono tão profundo e tão letárgico?” (SUESS, 2002, p. 200).

Infelizmente, não temos acesso direto às palavras de Montesinos. O trecho citado acima foi escrito anos depois por Las Casas, que atribuiu a esse sermão um impacto profundo não apenas em sua trajetória pessoal²¹, mas na

²¹ Las Casas afirma que teria sido a partir das palavras de Montesinos que ele decidiu deixar de ser *encomendero* para tornar-se religioso (algo que só viria a ocorrer anos depois). A relação entre Montesinos e Las Casas estreitou-se ao longo do tempo. Em 1515, os dois dominicanos partiram juntos para a Espanha a fim de negociar com a coroa a autorização para um projeto de “conversão pacífica” na região de Cumaná, que, como mencionamos anteriormente, viria a fracassar pouco tempo depois.

própria forma como os espanhóis e a coroa encaravam e se relacionavam com os indígenas. Como era de se esperar, as autoridades espanholas presentes na cerimônia religiosa revoltaram-se com o teor do sermão, pressionando os dominicanos a recuar, o que não ocorreu. As notícias sobre as acusações ao comportamento dos espanhóis, a reação negativa dos colonos e as tensões dali provenientes chegaram aos ouvidos do rei. Fernando ordenou que os religiosos permanecessem em silêncio sob o risco de serem enviados à força de volta para a Espanha, o que também não ocorreu. Pouco tempo depois, o soberano ordenou a formação da Junta de Burgos, que reuniu diversos juristas e religiosos, incluindo o próprio Montesinos, para debater temas relacionados à atuação espanhola na América. Desse encontro resultaram as Leis de Burgos (1512), primeira tentativa da coroa em organizar minimamente as possessões americanas, visando aumentar o controle sobre os colonos espanhóis e ordenar a forma como eles deveriam se relacionar com os indígenas, ainda que continuassem permitindo a existência das *encomiendas*.

O sermão e suas repercussões ao longo do tempo inserem-se em um debate muito mais amplo que marcou a Espanha durante as primeiras décadas de colonização da América e no qual franciscanos e dominicanos tiveram papel central. As perguntas retóricas feitas por Montesinos (“Eles não são homens? Não têm almas racionais?”), que partia do pressuposto de que as respostas eram afirmativas, foram intensamente debatidas por filósofos, juristas, teólogos e conselheiros reais. Como revela Patricia Seed, o debate sobre a natureza e a humanidade dos indígenas foi uma questão eminentemente espanhola por se tratar de um tema diretamente relacionado à subjugação dos nativos tanto política como religiosamente. Poucos espanhóis afirmaram categoricamente que os índios eram animais, incapazes de serem convertidos, ainda que comparações e associações fossem recorrentes. No entanto, a defesa da humanidade dos indígenas não encerra a questão. Pelo contrário. Tratava-se de determinar que “gênero de gente” seria essa, algo fundamental para pensar temas incontornáveis, como as condições que permitiriam uma “guerra justa” e a melhor forma de evangelizar os nativos. Esses debates também foram utilizados pelas ordens religiosas como espaço na busca por maior presença, influência e autonomia. Caso a incapacidade dos indígenas em se tornar cristãos fosse decretada, a atuação das ordens na América seria diretamente afetada. Isso teria chega-

do a gerar uma ação orquestrada entre diferentes religiosos, que “inundaram” as autoridades espanholas com críticas à ideia de incapacidade dos índios, além de vários deles terem ido até Roma ou à Espanha para participar pessoalmente desses debates (SEED, 1993, p. 17). Evidentemente, esse processo estimulou, mais uma vez, uma série de conflitos envolvendo clérigos de diferentes denominações, entre eles Motolinía e Las Casas, cujas desavenças estamos acompanhando desde o início do capítulo.

Para Motolinía, os indígenas não tinham estorvo que os impedisse de ganhar um lugar no reino do céu. Pelo contrário: eram bem-dispostos, pacientes como Jó, “mansos como ovelhas”, sofridos, humildes. Sua comida era paupérrima, e suas roupas, rotas. Não se empenhavam em adquirir ou guardar riquezas; não se matavam para alcançar “estados nem dignidades”. Sem inimizades e hostilidades, passavam seu tempo buscando os mantimentos necessários à vida humana, “e não mais”. Já em relação aos espanhóis, o franciscano ressalta que gostaria de “ter graça para me compadecer deles” ao ver com quanto pesar se levantam de sua cama macia, cercados de criados que lhes proveem roupas, calçados, comida e cavalo selado. Se vão à missa, a comida tem que estar pronta assim que retornam; caso contrário, “não há paciência”. Repousam, dormem, acordam e tratam de seus negócios. Antes que esses acabem, já é hora de jantar. Certas vezes, “começam a dormir à mesa (sobremesa)” se algum jogo não os desperta. Se isso ocorresse em um ou dois anos e depois eles se emendassem, o problema passaria. Mas assim acabam aumentando ano a ano a cobiça e os vícios, de modo que “o dia e a noite e quase toda a vida se lhes vai sem se lembrarem de Deus nem de sua alma” (MOTOLINÍA, 2001, p. 81-83). Nesse reflexo especular franciscano, os indígenas eram frades menores em potencial, virtuosos, pobres e devotados ao trabalho na medida de sua necessidade. Os espanhóis, por sua vez, encarnavam os vícios a serem combatidos, especialmente sua indisposição e letargia de feitio aristocrático – que os havia levado a explorar e maltratar os nativos.

Motolinía escreveu esse trecho em algum momento entre 1536 e 1542, período em que vivia na cidade de Tlaxcala na Nova Espanha. Com seu relato ele tomava parte no amplo debate de fundo teológico e jurídico acerca da capacidade dos indígenas de serem evangelizados e o modo apropriado para convertê-los, tratá-los e incorporá-los na comunidade política castelhana. Enquanto na Nova Espanha religiosos como o próprio Motolinía

aprofundavam seu contato com diversos grupos indígenas, aprendendo línguas nativas e buscando compreender as diferentes crenças locais, no Peru, Pizarro e Almagro enfrentavam a resistência dos indígenas liderados por Manco Inca na região de Cuzco. Em ambos os casos, ainda que muito diferentes entre si, as perguntas sobre quem seriam e como lidar com os indígenas eram constantemente colocadas.

Os missionários das ordens mendicantes participaram ativamente dessas discussões. Eles escreviam, reuniam-se e articulavam-se em juntas eclesiásticas ou então negociavam corpo a corpo durante suas viagens pela América e Europa. Talvez Las Casas seja o exemplo mais conhecido de religioso engajado naqueles debates da década de 1530. O dominicano esteve nas Antilhas, integrou uma missão com outros companheiros de ordem para ir ao Peru no final de 1534, passou pela Guatemala, assistiu à Junta Eclesiástica de 1536 no México e escreveu, reescreveu e traduziu para o castelhano seus argumentos em favor da persuasão e da conversão pacífica como “o único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião” (ORIQUE, 2017, p. 90-91; LAS CASAS, 2005).

Qual era o modo correto de atrair os indígenas ao cristianismo? Como observamos nas últimas páginas, a resposta a essa pergunta dependia de uma concepção sobre a própria racionalidade e capacidade dos nativos de receber a fé cristã. Em 1536, o dominicano Julián Garcés, bispo de Tlaxcala, deu um lance decisivo naquela contenda ao compor uma carta exaltando as qualidades, habilidades e a disposição dos indígenas e remetê-la diretamente a Roma. Seu relato ecoava as discussões ocorridas nas juntas eclesiásticas mexicanas desde 1532 sobre o recurso à mão de obra ameríndia e os maus-tratos dela decorrentes.²² A carta também respondia aos memoriais de seu confrade, frei Domingo de Betanzos, uma das poucas vozes discordantes entre os religiosos que insistia na incapacidade dos indígenas e, portanto, na necessidade de reparti-los entre os espanhóis, mantendo-os subjugados. A escravidão dos nativos estava, naquele momento, em discussão no Conselho das Índias (ADORNO, 2007, p. 106). Garcés confiou ao dominicano Bernardino de Minaya a tarefa de levar a carta ao papa Paulo III,

²² Carta que el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Fr. Julián Garcés, de la Orden de Predicadores, primer Obispo de Tlaxcala, escribió a la Santidad de Paulo III. In: Genaro García (1907, t. XV, p. 237-258).

juntamente com o tratado escrito por Las Casas e a ata da reunião dos bispos e superiores das ordens religiosas realizada em 1536. Em 2 de junho de 1537, o papa expediu a bula *Sublimis Deus*, declarando que os indígenas eram livres e capazes de receber a fé cristã “como verdadeiros homens que são” (SUESS, 2002, p. 136-137). Era uma declaração forte e direta do Santo Padre com potencial de alterar os rumos da colonização na América, ainda que sua divulgação tenha sofrido reveses. Em 1538, o Conselho das Índias determinou o recolhimento das cópias da bula enviadas à América, alegando que elas não teriam sido submetidas àquele conselho. Os reclames dos mendicantes haviam surtido efeito junto ao papa, mas a coroa espanhola não pretendia abrir mão de seus direitos de patronato. Não bastasse o recolhimento dos documentos, o frei Minaya foi detido na Espanha por ordem de Carlos V, ficando recluso em um convento dominicano por dois anos (HANKE, 1937, p. 85).

As opiniões da maioria dos franciscanos e dominicanos convergiram naquele momento a respeito da capacidade dos indígenas para receber a fé cristã, mas nem sempre estiveram em acordo sobre os modos de conduzir a conversão. Um dia antes de assinar a *Sublimis Deus*, Paulo III emitiu também a bula *Altitudo Divini Consilii* para “remover algumas dúvidas surgidas em relação ao rito do batismo” no Novo Mundo. As tais dúvidas decorriam de disputas entre ambas as ordens religiosas na Nova Espanha sobre a necessidade ou não de observar todos os ritos da Igreja antes de batizar os indígenas. Os franciscanos estavam optando por sessões mais breves e com pouca preparação catequética, relatando milhares de novos convertidos por dia. Os dominicanos, por sua vez, defendiam o preparo batismal mais completo, sem atropelos dos ritos e cerimônias. Havia críticas e acusações de parte a parte, conforme vimos no juízo de Motolinía sobre a conduta de Las Casas na introdução deste capítulo. Diante dessa situação, o papa decretou que os missionários que não haviam observado as cerimônias e solenidades não tinham cometido pecado, posto que procederam assim por algum bom motivo. Mas enfatizou também: dali em diante, os ritos deveriam ser respeitados, “exceto em caso de necessidade urgente” (SUESS, 2002, p. 135-136).

A decisão de Paulo III favorecia a posição dos dominicanos, mas fazia concessões e previa exceções de modo a não esticar demais a corda e inviabilizar a atuação de uma ou de outra ordem religiosa. A ideia do papa era continuar ampliando a presença da Igreja nas Américas, o que se evi-

denciava pela criação da diocese de Cuzco em janeiro de 1536, a primeira após o assentamento dos espanhóis naquela região. Um ano depois, o bispado de Cuzco foi consignado ao dominicano Vicente de Valverde, que havia acompanhado Pizarro em Cajamarca.

Apesar das vicissitudes das bulas de 1537 e da detenção do frade Minaya, o teor da *Altitude Divini Consilii* não demorou a repercutir no Novo Mundo. Em 1539, os bispos, os superiores das ordens e também alguns religiosos reuniram-se em outra Junta Eclesiástica, realizada no México e convocada a mando do imperador Carlos V. Além de endossar o decreto de Paulo III sobre o Sacramento do Batismo (capítulos 2, 12-14) e indicar os caminhos apropriados à conversão dos nativos, as decisões daquela Junta tratavam com minúcia (de sinos, festas, danças, visitas episcopais, tratamento dos indígenas, etc.) do ordenamento geral da Igreja (GARCÍA ICAZBALCETA, 1881, Doc. 26, p. 117-136). Embora não soubessem exatamente o que ocorreria nos anos seguintes, os religiosos, conquistadores, *encomenderos*, o rei e seus funcionários pareciam perceber, no final dos anos 1530, que mudanças estavam em curso; daí a própria necessidade de ordenar os modos de converter os indígenas, mas também de tratá-los. O dominicano Las Casas seguia fazendo barulho com suas denúncias da destruição das “Índias”, enquanto o teólogo Francisco de Vitória, igualmente dominicano, ministrava na Universidade de Salamanca suas *relaciones* acerca dos direitos de domínio sobre as Índias (ADORNO, 2007, p. 109-110). As repercussões da atuação de ambos seriam sentidas nas décadas seguintes nos dois lados do Atlântico.

Implicações teológicas e administrativas

Em novembro de 1542, a coroa espanhola promulgou as Leis Novas, complementando-as com mais seis disposições em junho do ano seguinte. Tratava-se de normas que, entre outras coisas, atingiam em cheio os interesses dos *encomenderos* e suas pretensões de manter perpetuamente aquelas mercês e explorar a mão de obra indígena. Novas concessões ficavam, a partir de então, suspensas. Além disso, as leis insistiam no bom governo, conservação e aumento dos indígenas “como pessoas livres e vassalos nossos”, proibindo a escravidão dos nativos, mesmo daqueles capturados em guerras ou insurgidos em rebeliões. Quem possuísse indígenas em *encomien-*

da sem justo título ou em quantidade excessiva deveria transferi-los à coroa. O mesmo valia para os casos de maus-tratos, cuja supervisão caberia à Audiência Real (SUESS, 2002, p. 356; 358). As Leis Novas ecoavam os debates jurídicos e teológicos da década anterior, capitaneados pelas ordens religiosas, mas também, ainda que indiretamente, davam continuidade a um longo debate que remetia ao sermão de Montesinos e às Leis de Burgos três décadas antes. Elas resultavam também da força das denúncias de Las Casas, que estava novamente ativo na corte espanhola desde 1540 e conseguiu a atenção de Carlos V por alguns dias para relatar-lhe pessoalmente as atrocidades do Novo Mundo (ORIQUE, 2017, p. 91-92). Por fim, aquela legislação expressava ainda o desejo da coroa de limitar o poder de conquistadores, povoadores e *encomenderos*, especialmente diante dos preocupantes relatos que chegavam dos Andes. Daí a previsão de criação de um vice-reino no Peru e as instruções minuciosas para as Audiências Reais.

As notícias das Leis Novas caíram como uma bomba na Nova Espanha e no Peru, gerando tensões e debates nos quais franciscanos e dominicanos mais uma vez tiveram participação decisiva. Carlos V estava disposto a tirar aquela legislação do papel o quanto antes e para isso fez duas nomeações ainda em 1543: Francisco Tello de Sandoval para visitador-geral no vice-reino ao norte e Blasco Núñez de Vela como o primeiro vice-rei do Peru. Do México, religiosos franciscanos escreviam ao imperador já em outubro de 1543 para alertá-lo de que as novidades “causaram grande alteração e desassossego” entre os espanhóis, que temiam a perda das mercês. Ecoando demandas dos *encomenderos*, os frades menores diziam suspeitar de que os espanhóis estavam desconfiados de “que as coisas desta terra não terão assento nem firmeza” e não vislumbravam “o remédio para suas mulheres, filhos e posteridade” (GARCÍA ICAZBALCETA, 1881, doc. 31, p. 148). Na região andina, a situação era ainda mais tensa. Os *encomenderos* aguardavam a chegada do novo vice-rei com a espada desembainhada enquanto a revolta de Gonzalo Pizarro estava em curso (CONTRERAS; ZULOAGA RADA, 2014, p. 77; HANKE, 1959, p. 96). Ambos os cenários americanos sugeriam cautela à coroa, mas cada qual oferecia as condições e os limites de atuação das ordens religiosas.

A chegada de Tello de Sandoval em março de 1544 ao México e a publicação das Leis Novas geraram burburinhos e protestos, mas também debates acerca do mérito e das consequências daquelas normas. O visitador

não esperou muito e consultou as ordens religiosas a respeito das *encomiendas*, das novas leis e sobre suas consequências para a população indígena. Franciscanos e dominicanos emitiram, em maio de 1544, pareceres à consulta. Esses últimos argumentaram em favor da conveniência das *encomiendas* sem criticar as Leis Novas, que seriam boas em si, mas não cabiam à Nova Espanha naquele momento. Como os indígenas eram *flojos*, observavam os dominicanos, seria preciso haver algum meio (no caso, a manutenção das mercês aos espanhóis) para tirá-los de sua ociosidade. Os franciscanos apresentaram um juízo menos severo em relação aos nativos e sua propensão à ociosidade e insistiram que era preciso rever aquela legislação e promover o entendimento sobre qual lugar cada grupo deveria ocupar. Eles reconheciam, contudo, que espanhóis não trabalhariam para outros espanhóis, restando aos indígenas a execução das atividades produtivas. Em um único lance, os irmãos menores indicavam a necessidade de revisão da lei (pela qual ansiavam os espanhóis) e mostravam-se menos desconfiados da condição *floja* dos indígenas, que deveriam conviver com os *encomenderos* como “osso e carne”.²³

Os pareceres indicavam alguns caminhos, mas não eram definitivos. Pelo menos não para o visitador Tello de Sandoval, que resolveu convocar uma junta eclesiástica naquele mesmo ano de 1544 para ouvir outros religiosos a respeito do tema. Nela, algumas das figuras mais importantes da esfera eclesiástica do vice-reino manifestaram-se. Em geral e com poucas exceções, elas enfatizaram dois pontos: as Leis Novas minaram as esperanças dos espanhóis, que ameaçavam largar tudo e voltar ao Velho Mundo; e acabaram com o temor dos indígenas, que não queriam mais trabalhar e ousavam rebelar-se.²⁴ Naquele momento, uma das poucas vozes dissonantes em relação àqueles pontos rumava para a Nova Espanha. O dominicano Las Casas havia sido nomeado bispo de Chiapas e iniciava os preparativos para retornar à América, assumir sua diocese e tomar assento nas pró-

²³ Parecer de los frailes de la órden de Santo Domingo de la Nueva España, sobre repartimientos In: Torres de Mendoza (1867, t. VII, p. 533-540). Parecer de los frailes de la órden de San Francisco de la Nueva España sobre repartimientos In: Torres de Mendoza (1867, t. VII, p. 526-532).

²⁴ Información de los participantes de la Junta eclesiástica mexicana de 1544 (SUESS, 2002, p. 145-149). O fato de os indígenas de Mixtón terem se rebelado dois anos antes não escapou aos argumentos de alguns dos participantes da Junta.

ximas juntas eclesiásticas. Esse não era um bom sinal para os *encomenderos*, que vislumbravam alguns resultados positivos de sua pressão na decisão de Carlos V de revogar uma das disposições das Leis Novas em 1545 e nas cédulas reais trazidas por representantes das ordens religiosas enviados à Europa para ter com o imperador (CUEVAS, 1921, t. I, p. 436). Em 1546, outra junta eclesiástica foi convocada, já com a participação de Las Casas. Suas conclusões eram mais favoráveis aos indígenas do que as da junta anterior, enfatizando a injustiça da guerra contra os nativos, que, embora infiéis, gozavam da legítima posse de seus territórios e deveriam ser objeto da conversão cristã. Por ocasião da junta, Las Casas propôs as linhas gerais de seu manual de confessores, do qual reclamaria o franciscano Motolinía anos mais tarde em sua *Carta al Emperador*.

Enquanto os religiosos se reuniam pela segunda vez em dois anos no México, o vice-rei designado por Carlos V para implementar as Leis Novas no Peru era degolado perto de Quito após ser vencido em batalha pelos homens de Gonzalo Pizarro. Ele havia chegado à região em março de 1544 juntamente com o dominicano Juan de Solano, escolhido para ser o segundo bispo de Cuzco. Solano substituiu o também dominicano Vicente Valverde, que havia morrido em 1541 nas mãos dos indígenas da ilha de Puná enquanto buscava alcançar o Panamá após a morte de Francisco Pizarro nos conflitos com a facção almagrista. Embora os dominicanos estivessem bem estabelecidos na região andina desde a década de 1530, as disputas entre os conquistadores produziam um cenário violento e repleto de assassinatos e traições, que teria uma trégua apenas em 1548 (BERENS, 2017). As notícias das Leis Novas pioraram a situação e não favoreceram a convocação de juntas ou a elaboração ponderada de pareceres. A gritaria com que os espanhóis do México receberam Tello de Sandoval soava pacífica se comparada às adversidades enfrentadas por Núñez de Vela.

No começo dos anos 1540, os dominicanos eram responsáveis pelas dioceses de Cuzco (frei Juan de Solano) e de Lima (frei Jerónimo de Loaysa, eleito também “protetor dos índios”). Ao receber Núñez de Vela em Lima, frei Loaysa tentou convencê-lo, sem sucesso, a não implementar de imediato as leis. Deve ter praguejado ao perceber a decisão do vice-rei, pois ele, como outros religiosos, possuía *encomiendas* e projetava a confusão que se aproximava. O que talvez explique o caráter ambíguo que se atribui a suas ações durante a rebelião de Gonzalo Pizarro (ACOSTA, 1996, p. 57-58). O

bispo Solano também não demorou a farejar no ar as dificuldades e escreveu a Carlos V em 1544, alertando que, além dos problemas com os *encomenderos*, havia casos de indígenas liberados que foram mortos por seus caciques por ter se convertido ao cristianismo (LONGO, 1996, p. 513). Nos anos seguintes, Solano e outros dominicanos acompanhariam de perto as batalhas entre as tropas de Pizarro e aquelas leais ao rei, especialmente após o envio do clérigo Pedro de la Gasca para pôr fim aos conflitos.

Considerações finais

As Leis Novas, bem como as reações a elas, estiveram longe de encerrar o debate sobre como deveria ser o contato com os indígenas e a melhor forma de evangelizá-los. Na impossibilidade de estendermos indefinidamente estas páginas, limitamo-nos a mencionar brevemente outro momento determinante a esse respeito. Entre 1550 e 1551 houve em Valladolid um debate envolvendo dois dominicanos com posturas antagônicas a respeito do comportamento dos espanhóis em relação aos indígenas. Resumindo em poucas palavras, Juan Ginés de Sepúlveda defendia haver uma série de situações em que seria permitido – e até mesmo recomendado – que fosse decretada uma guerra justa contra os nativos, havendo “justos títulos” para a conquista. Mais do que isso, o religioso recorria ao conceito aristotélico de escravidão natural para justificar a forma como os indígenas vinham sendo tratados nas últimas décadas. No lado oposto encontrava-se, mais uma vez, Las Casas, que rebate os argumentos de Sepúlveda, apresentando uma imagem muito mais positiva dos indígenas e defendendo que a evangelização seria um direito dos nativos, não um dever dos espanhóis. Mesmo sem ter havido um veredito sobre quem teria sido o “vencedor” do debate, os anos seguintes e as atitudes tomadas pela coroa demonstram que os argumentos de Las Casas alcançaram repercussão muito maior do que as de Sepúlveda, cuja obra, em que condensava boa parte de suas reflexões sobre o tema, não obteve autorização para ser impressa.

É evidente que os debates entre Sepúlveda e Las Casas foram muito mais complexos e eruditos do que as breves linhas acima sugerem, mas nosso intuito aqui é reforçar o papel central das ordens mendicantes, especialmente dos franciscanos e dominicanos, nos principais embates, tensões,

propostas e leis produzidas na ou para a América e os americanos nesse período. Centralidade perceptível em diferentes áreas, seja na convivência cotidiana dos missionários com os nativos em seus conventos, colégios e hospitais, através dos diversos escritos produzidos pelos religiosos, ocupando cargos, pressionando funcionários da coroa, participando ativamente das discussões na corte, etc. Não por acaso, na segunda metade do século XVI, há um movimento por parte da coroa e da Igreja, então influenciada pelo Concílio de Trento, que visava recuperar espaços até então ocupados pelas ordens mendicantes. Esse processo está relacionado, por exemplo, aos ataques à autonomia das ordens, ao aumento da autoridade dos bispos (oriundos, cada vez mais, do clero secular) e à proibição de que relatos produzidos pelos missionários fossem impressos, o que ficou conhecido como “sequestro da crônica”.

No final do século XVI, obras como a célebre *Brevíssima* de Las Casas, além de manuscritos franciscanos, como os produzidos por Bernardino de Sahagún, tiveram sua circulação proibida em território espanhol, atitude simbólica de que as décadas iniciais de grande atuação e autonomia dessas ordens tinham ficado para trás. No mesmo ano em que Motolinía escreveu sua carta com duras críticas ao comportamento e às ideias de Las Casas foi realizado o Primeiro Concílio Provincial no México, que resultou em uma série de conflitos entre os franciscanos e o então arcebispo dominicano Alonso de Montúfar, desencadeando o que alguns historiadores identificam como “o fim de uma época de colaboração entre as ordens mendicantes e o episcopado” (RUBIAL GARCIA, 1996). Esses conflitos seriam ainda mais acen-tuados sob o mandato do arcebispo seguinte, o secular Pedro Moya de Contreras, a partir de 1573. No Peru, a era dos concílios provinciais também havia iniciado naqueles anos com vistas a estabilizar as tensões da década anterior, objetivo perseguido pelos dois primeiros arcebispos de Lima: frei Jerónimo de Loaysa e Toribio de Mogrovejo. Era o começo de uma outra fase na história da presença religiosa na América, marcada pelo impacto das medidas contrarreformistas debatidas em Trento e pela chegada de outras peças no turbulento cenário da região, como os jesuítas.

Fontes

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.

GARCÍA, Genaro (ed.). *Documentos ineditos o muy raros para la historia de México*. Tomo XV. México D. F.: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1907.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquim. *Don Fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*. Estudio biográfico y bibliográfico. México D. F.: Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881.

LAS CASAS, Bartolomeu. *Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: obras completas, II*. São Paulo: Paulus, 2010.

LAS CASAS, Bartolomeu. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião: obras completas, I*. São Paulo: Paulus, 2005.

MENDIETA, Gerónimo de. *História Eclesiástica Indiana*. México D. F.: F. Díaz de León y Santiago White, 1870.

MOTOLINÍA, Toribio B. Carta del franciscano Motolinía a Carlos V, comunicando la realización de treientos mil bautizados y cuestionando la actuación del dominico las Casas, 1555. In: SUESS, Paulo (ed.). *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos – siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002. p. 418-426.

MOTOLINÍA, Toribio B. *Historia de los Indios de la Nueva España*. México D. F.: Editorial Porrúa, 2001.

SUESS, Paulo (ed.). *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos – siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

TORRES DE MENDOZA, Luis (ed.). *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. Tomo VII. Madrid: Imprenta de Frías y Compañía, 1867.

Referências

ACOSTA, Antonio. La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima. *Revista Andina*, n. 27, p. 53-71, 1996.

ABAD PÉREZ, Antolín (OFM). *Los Franciscanos en América*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

ADORNO, Rolena. *The polemics of possession in Spanish American narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007.

ALDAO, María Inés. Misión, poder y desencanto: la “Carta al Emperador Carlos V” de fray Toribio de Benavente Motolinía (1555). *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, v. 13, n. 25, p. 13-27, 2022.

BAUDOT, Georges. Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 32, p. 159-173, 2001.

BERENS, Loann. Cristóbal Vaca de Castro y los dominicos del Perú. *Estudios Latinoamericanos*, v. 37, p. 73-99, 2017.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: construcción del ídolo y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad Iberoamericana, 2002.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CONTRERAS, Carlos; ZULOAGA RADA, Marina. *Historia mínima del Perú*. México D. F.: El Colegio de México, 2014.

CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo I. México D. F.: Imprenta del Asilo “Patrizio Sanz”, 1921.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo; RUBIAL GARCÍA, Antonio. El ámbito civil, el orden y las personas. In: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México*. México D. F.: FCE, 2004. p. 413-442.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras da História Eclesiástica Indiana de Frei Jerónimo de Mendieta*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas, UNICAMP, 2004.

FERNÁNDEZ, José Luis Soberanes. La Inquisición en México durante el siglo XVI. *Revista de la Inquisición*, n. 7, p. 283-295, 1998.

GOULART, Saulo Mendes. “¿Qué son las cosas de Dios?: no son nada”: tramas e conflitos no processo inquisitorial contra o cacique de Texcoco (1539). Dissertação (Mestrado em História). Campinas, UNICAMP, 2012.

GOULART, Saulo Mendes. *A Inquisição entre homens e deuses: Santo Ofício, Evangelização e política punitiva na Nova Espanha (1521-1545)*. Tese (Doutorado em História). Campinas, UNICAMP, 2016.

GREENLEAF, Richard E. *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*. México D. F.: FCE, 1992.

GRUZINSKI, Serge. *La ciudad de México: una historia*. México D. F.: FCE, 2004.

HANKE, Lewis. Pope Paul III and the American Indians. *Harvard Theological Review*, v. 30, n. 2, p. 65-102, 1937.

HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959.

JOSAPHAT, Carlos. Introdução a “Avisos e regras para confesores”. In: LAS CASAS, Bartolomeu. *Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: obras completas, II*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 279-284.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LONGO, Carlo. Juan Solano, O. P. (1505 ca-1580), segundo obispo de Cuzco, y la fundación del “Colegium S. Thomas de Urbe”. *Revista Andina*, v. 2, n. 28, p. 509-524, 1996.

MORALES, Francisco, OFM. De la utopía a la locura; el Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX. In: CORSI, Elisabetta (coord.). *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México D. F.: El Colegio de México, 2008. p. 57-84.

ORIQUE, David. Un muy breve relato de una vida muy larga: Bartolomé de Las Casas (1484-1566). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n. 7, p. 83-105, 2017.

PHELAN, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1970.

REIS, Anderson Roberti dos. *A conversão do Novo Mundo: leituras da crônica franciscana no México do século XVI*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México D. F.: FCE, 2005.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La hermana pobreza: El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tercer Milenio, 2002.

SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael. El Nuevo Mundo y la Orden de San Francisco: derecho, dignificación y cultura. Entre el ejercicio de la doctrina y la jurisdicción ordinaria. In: CAMPOS, F. Javier (coord.). *España y la Evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*. San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial, 2021. p. 117-150.

SEED, Patricia. Are These Not Also Men?: the Indians' Humanity and Capacity for Spanish Civilization. *Journal of Latin American Studies*, v. 25, n. 3, p. 629-652, out. 1993.

SIMPSON, Lesley Byrd. *Muchos Méxicos*. México D. F.: FCE, 1986.

TRASLOSHEROS, Jorge. En derecho y en justicia. Fray Juan de Zumárraga, la administración de la justicia y el proyecto de iglesia de los primeros obispos de la Nueva España. In: MAYER, Alicia; TORRE VILLAR, Ernesto de la (orgs.). *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. p. 23-40.

Indicações de sites, arquivos e fontes

Dicionário biográfico da Real Academia de la Historia: contém pequenas biografias de dezenas de milhares de personagens da história espanhola, incluindo muitos franciscanos e outros personagens envolvidos na trajetória da ordem.

<<https://dbe.rah.es/>>.

Portal de Archivos Españoles (PARES): portal pertencente ao governo espanhol que disponibiliza acesso online a milhões de documentos digitalizados de arquivos espanhóis.

<<https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>>.

SUESS, Paulo. *Conquista Espiritual da América Espanhola*: 200 documentos. Petrópolis: Vozes, 1992.

Compilação de documentos – parciais ou integrais – traduzidos para o português relacionados ao início da presença da Igreja Católica na América (também há uma edição em espanhol).

Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: portal dedicado a fontes históricas e literatura de língua espanhola com milhares de documentos disponibilizados gratuitamente.

<<https://www.cervantesvirtual.com/>>.

Biblioteca Ayacucho: site venezuelano que dá acesso a centenas de fontes históricas e pesquisas sobre a história do continente americano.

<https://www.clacso.org.ar/biblioteca_ayacucho/>.

Publicaciones Digitales do Instituto de Investigaciones Históricas da UNAM: disponibiliza centenas de fontes e referências historiográficas sobre a História da América, incluindo algumas citadas neste capítulo.

<<https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/publicadigital.html>>.

Los Franciscanos en Hispanoamérica

Mercedes Avellaneda¹

*En memoria del Dr. Eduardo Bisichiduwek
amigo y director de la biblioteca de
San Antonio de Padua en Argentina*

Antecedentes históricos

El movimiento franciscano nace en el siglo XIII, en un ambiente de reforma de la iglesia donde San Francisco de Asís, logra implementar una nueva espiritualidad basada en el vivir itinerante, en el voto de pobreza con predilección por las ermitas y la predicación sencilla que le da un enorme prestigio en los pueblos donde atrae un número importante de seguidores.

Durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), se le concederá a la rama de los mendicantes “los hermanos menores”, un lugar privilegiado con la concesión de varias mercedes de bienes, rentas e inmuebles a beneficio de las comunidades franciscanas masculinas y femeninas para la creación de conventos. Luego de este período de crecimiento de la espiritualidad franciscana y otro de aletargamiento, los hermanos menores experimentan nuevamente el impulso real durante el gobierno reformista del reinado de Enrique II (1367-1379). Los frailes observantes que siguen las enseñanzas de San Francisco, son cada vez más numerosos y la separación entre observantes y conventuales se concretará en 1517 por orden del Papa León X. Pese a la rápida clericalización de la orden, estas características de los observantes quedarán impresas en los hermanos menores que serán los primeros que vendrán a las Américas. La orden se establece en el Nuevo Mundo, en la Provincia de la Santa Cruz de las Indias con sede central en

¹ Investigadora del Instituto de Antropología, sección Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. UBA.

Santo Domingo, por decisión del Capitulo General de la Observancia, reunido en 1505 en Laval (Francia).

El ideal evangelizador de los primeros franciscanos que llegaron a Santo Domingo y a México, hunde sus raíces en el medioevo, y en las ideas de Joaquín de Fiore, un Abad del siglo XI. Este concebía el tiempo dividido en diferentes edades del mundo, de las cuales cinco correspondían al antiguo testamento, una sexta al nuevo testamento y una séptima, al advenimiento del próximo milenio donde se daría el fin del mundo. En el siglo XIV, los franciscanos espirituales que llevaron a cabo las ideas del Abad fueron perseguidos, algunos terminaron quemados en la hoguera y en 1317, el movimiento de los espirituales franciscanos fue condenado por la Iglesia y el Papa Juan XXII quien ordenó su disolución en 1323. Esta profecía que fue inspiradora de varios movimientos reformistas dentro de la iglesia sobre todo en el siglo XV, concebía que, con el advenimiento del próximo milenio, se daría una renovación en la Iglesia donde se prescindiría de las estructuras eclesiásticas, y donde los pobres, los humildes, los últimos de todos, construirían con los religiosos una nueva iglesia espiritual, para dirigir la salvación frente al final del mundo. La profecía también señalaba la formación de dos órdenes religiosas a la llegada del Anticristo. Con el descubrimiento del nuevo continente y de las civilizaciones precolombinas, el ideal de la pobreza apostólica y las interpretaciones del fin del mundo fueron revalorizadas ante la posibilidad de crear la nueva iglesia frente al advenimiento del milenio y la lucha contra el anticristo. Para los franciscanos observantes, la misión evangelizadora en Indias representaba el cumplimiento de la profecía joaquinista, la nueva edad del fin del mundo, donde iban a encontrar un campo fértil para la renovación de la cristiandad y su salvación.²

A pedido de Isabel la Católica, el Cardenal Cisneros franciscano de la rama de los observantes, influirá en la reforma del clero secular y tendrá ante los reyes de España un rol negociador fundamental para preparar personalmente las primeras expediciones de la orden al nuevo mundo. Sin embargo, el primer envío de doce religiosos desembarcados en Cumaná

² Sobre el milenarismo de los primeros franciscanos véase: "El Milenarismo en la Primera Evangelización de los franciscanos en América, Santander": Centro de Estudios Montañeses (ALONSO DEL VAL, 1999).

(Venezuela) en el año 1515, no dará los frutos esperados por los problemas que surgirán con los conquistadores y la sublevación de los grupos indígenas locales.

La segunda expedición llegará a las costas de la Nueva España, por el mes de mayo de 1524 y tendrá un rol preponderante en la conquista espiritual del nuevo continente. Formada por 12 frailes de la rama de los observantes que integraban el grupo de los Doce Apóstoles estaba liderada por fray Martín de Valenzuela. Elegidos por Francisco de Vittoria entre los mejores estudiantes de Salamanca, conformaron la primera expedición misionera del clero regular. En este grupo iba uno de los más grandes cronistas de la orden de esos primeros tiempos, Toribio de Benavente quien adoptaría en México el nombre de Motolinía (pobre en lengua Naha). Un año antes otros tres frailes de la misma orden los habían precedido y se encontraban en el convento de Texcoco, aprendiendo el idioma, entre ellos Pedro de Gantes que proyectaría más de 100 iglesias. Esta segunda misión pareció seguir al pie de la letra la profecía de Joaquín de Fiore al ir a predicar el evangelio y convertir a la fe católica a todas las “gentes idólatras”.

A su llegada a Veracruz, los frailes emprendieron a pie el largo camino hacia la ciudad de México que duraría casi un mes. Escortados por un centenar de indios, quedaron sorprendidos por las grandes multitudes que fueron encontrando a su paso, la inmensidad de la tierra y los enormes mercados plenamente abastecidos.

Probable recorrido desde Veracruz de los primeros doce franciscanos



Repositorio Institucional EcoBUAP. Benemerita Universidad Austral de Puebla.
Andrea Cordero Zorrillo. Tesis de Maestría 4795.

Para dar inicio a la conquista espiritual, Cortés imaginó un recibimiento extraordinario y sencillo para recibir a la comitiva, reunió una gran multitud y los esperó en presencia de todos los principales jefes mexicanos. Según Díaz del Castilla cronista de Cortes y Juan de Villagómera, testigo de vista,³ a la llegada de los religiosos, Cortés fue el primero en arrodillarse a los pies de fray Martín de Valencia y besarle la mano respetuosamente, antes de hacer lo mismo con todos los otros frailes y pedirle a sus capitanes y subordinados que lo imitasen. Luego dio un largo discurso donde habló de la superioridad del Dios cristiano sobre todas las otras divinidades y autoridades humanas. A la semana de la llegada de los frailes, también organizó para los frailes otro encuentro, frente a frente con los principales jefes aztecas y guías espirituales para intercambiar los primeros diálogos teológicos del Nuevo Mundo.⁴

Bernardino de Sahagún, uno de los cronistas más importante de la orden franciscana durante el siglo XVI, recogió esos diálogos entre sus contemporáneos en un manuscrito titulado *Coloquio de los Doce* donde expuso los argumentos principales que usaron los religiosos para la conversión. Luego de explicar la existencia del Papa como representante del Dios cristiano en la tierra y máxima autoridad religiosa y política superior a los Reyes de cualquier nacionalidad, los franciscanos, se presentaron como sus enviados. En sus extensas argumentaciones impusieron la idea de un solo Dios omnipresente, única fuente de poder de toda la naturaleza y de todos los hombres. La idea de la dimensión del poder político y divino reunido en una sola figura era desconocida en México, de tal modo que los franciscanos aprovecharon esos argumentos para imponer el título de Jefe o Tlatoani supremo al Dios cristiano.

Los líderes aztecas, estaban acostumbrados a incorporar los diferentes dioses de los grupos vencedores en sus templos con una visión funcional de la religión y de sus divinidades. Para ellos, los dioses intervenían en los resultados de sus combates y eran vistos como resultado del poder acotado de sus divinidades. La idea del poder humano estaba arraigada en la figura

³ Ver Díaz del Castillo Bernal, *Historia de la Conquista de la Nueva España*, capítulo CLXXI y Relación de Juan de Villagómez miembro de la escolta enviada a los frailes por Cortés citada por DUVERGER (1993, p. 32).

⁴ Sobre la entrada de los primeros franciscanos a Nueva España vease (RICARD, 1995).

del Tlatoani, jefe guerrero, máxima autoridad política que existía en un territorio, por lo tanto, no concebían todo el poder reunidos en un solo Dios, sino, fragmentado entre jefes guerreros y divinidades. Al final del coloquio, la supuesta comprensión de la superioridad política del Dios cristiano por parte de los jefes aztecas, a pesar de la resistencia de sus sacerdotes, debe entenderse, como la voluntad política de los jefes aztecas de sellar una nueva alianza con los religiosos, para contraponer el poder político de los españoles.⁵

En sus primeros años, los franciscanos fundaron residencias en dos zonas que fueron los dominios centrales de su actividad evangelizadora: el valle de México y la región de Puebla donde estaban los grandes centros indígenas tanto de importancia política como religiosa. En cada uno instalaron dos casas y aventajaron a las otras órdenes religiosas que llegaron después. La primera etapa de la conversión estuvo dirigida a la conversión de los hijos de los nobles. Los frailes se convirtieron en educadores de la elite y al mismo tiempo se encargaron de predicar entre los adultos. Invariablemente condenaron la idolatría y destruyeron sistemáticamente sus ídolos y centros de adoración. Esos mismos lugares fueron reconvertidos en lugares sagrados con la implantación de la cruz símbolo de la nueva religión. En esos primeros cinco años, los franciscanos lograron la adhesión de importantes caciques que arrastraron a la población a los bautismos en masa, al tiempo que, también ocultaron ídolos en actitud de resistencia para conservar sus dioses. Varias regiones y caciques se abrieron a la evangelización de los franciscanos: la ciudad de México, Texcoco, Michoacán, Nueva Galicia, Jalisco, Guadalajara y Puebla.

En los primeros seis años de predica y mediante el ritual abreviado, los bautismos en masa alcanzaron según los cronistas, a un millón de fieles, y en los nueve años sucesivos sumaron otros cinco millones. La política franciscana fue bautizar a todos aquellos que se les acercaban y después dedicarse a evangelizarlos. Los historiadores y teólogos contrarios a los franciscanos insinuaron que los bautismos en masa fueron forzados, sin embargo, es bien sabido que el poder civil en México no ejerció ninguna coerción para convertir a los indígenas. Por el contrario, los conquistadores

⁵ Sobre el Coloquio de los Doce, véase: Duverger, 1993.

desconfiaban de los religiosos, sospechados de proteger a los indios y de entorpecer los proyectos de explotación para imponer la esclavitud. La atracción hacia la nueva religión se mostró irreversible y en 1526 se celebró el primer matrimonio católico en Texcoco y a fines del verano de 1528, se efectuó la primera procesión para hacer cesar las lluvias torrenciales. También en 1531, fue cuando apareció la virgen de Guadalupe a un indio del común llamado Juan Diego. Según la leyenda, la primera vez la virgen le pide un santuario al norte de la ciudad de México y cuando va a comunicárselo al primer obispo franciscano Juan de Zumárraga, este no le cree. En la segunda aparición la virgen le pide que recoja flores en una capa y se las lleve al obispo quien finalmente se deja convencer al recibir el lienzo con su retrato grabado. Finalmente, el santuario se construye sobre las ruinas de un templo azteca y hoy constituye la principal devoción de ese país.

Los franciscanos no fueron los únicos en llegar, en los años posteriores lo harían los dominicos, los agustinos, los mercedarios y recién a fines del siglo XVI, los jesuitas. Sin embargo, una buena explicación del triunfo de la evangelización temprana reside en el método y en la personalidad de los primeros frailes franciscanos. Todos ellos, tenían un alto nivel de formación intelectual, muchos de ellos tenían títulos impresionantes conseguidos en las mejores universidades de Europa. Pedro de Gante sera el maestro de obra de un centenar de Iglesias en la ciudad de México, y fundará el primer hospital para indios, otros construirán acueductos, otros se volverán lingüistas, historiadores, profesores, artistas, pintores, escultores y músicos. También en el campo de la defensa de los derechos de los indígenas, los franciscanos tendrán un papel decisivo. El obispo Zumárraga, nombrado por Carlos V, también será el primer protector de naturales entremezclando su jurisdicción eclesiástica con la civil y criminal, y por ello generará entre los miembros del Cabildo de México cierto malestar y rechazo. Fundará el primer hospital para sifilíticos, la primera Universidad, traerá la primera imprenta de España y apoyará la labor del colegio de Tlatelolco fundado por los franciscanos.

Sin embargo, con el tiempo los frailes se ganarán el rechazo del clero diocesano por tratar de imponerles el Real Patronato y sujetarlos a él. Los franciscanos habían ejercido su misión desde el principio con plena libertad y estaban en contra de una Iglesia que debía auto sustentarse con la imposición del diezmo y de tributos a sus fieles. Frente a la insuficiencia de

clérigos para llevar a cabo el compromiso de consolidar la Iglesia en América, el papado les había otorgado dispensas extraordinarias. La primera de todas, fue concedida por León X a la expedición franciscana de los doce en 1521 para que pudieren libremente predicar, bautizar, confesar, absolver de toda excomunión, administrar los sacramentos de la eucaristía y extremaunción, señalando que ni patriarca, ni otra persona de cualquier dignidad se lo pudiera contradecir, ni estorbar bajo pena de excomunión.

A su vez en 1552 la bula *Omnimoda* de Adriano IV, confirmaba las concesiones a la Corona del Patronato Real y las facultades casi sin límites concedidas a las órdenes religiosas. Recién en 1567, el Papa Pio V por medio de su bula *Exponi Nobis*, habilitaba a los religiosos para que pudiesen desempeñarse como párrocos en Indias, aunque consideraba ese derecho excepcional, válido únicamente allí donde hacían falta por la escasez del clero diocesano.⁶ Movidos por los ideales de un ascetismo religioso, los frailes prefirieron desde un principio adentrarse y establecerse en las poblaciones indígenas para realizar desde allí la empresa evangelizadora. Así es como habían podido extender su labor entre las poblaciones alejadas de los grandes centros urbanos y fundar sus doctrinas libremente sin la intervención de los obispos para su confirmación. Se le daba nombre de doctrinas a los conventos que tenían a cargo la evangelización en los pueblos de indios. Cabe destacar que esta libertad inicial también se vio favorecida desde el principio con el nombramiento del obispo franciscano, Juan de Zumárraga.⁷

En esos primeros años, los franciscanos llevaron a cabo diferentes peticiones que presentaron al Vaticano, al Consejo de Indias y en la Nueva España en defensa de los indígenas. De Carlos V, obtuvieron en el año 1528, una cédula real prohibiendo la deportación de indios tanto fuera como al

⁶ Sobre la constitución del derecho misional en América y la secularización de las doctrinas véase Francisco Morales, “Secularización de las doctrinas ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?” en Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo” en Revista del Archivo Iberoamericano. Cholula-Puebla Julio 1991, p. 466-495

⁷ En la Historia de la Iglesia se estima en general que los religiosos se mostraron más aptos para la creación de nuevas doctrinas que el clero secular. Pero esta cualidad, considerada por muchos como una virtud que los distinguía, se podría explicar también a la luz de los privilegios iniciales que les fueron concedidos. Sabemos que todas estas órdenes recibieron una ayuda importante: solares para la creación de conventos y colegios, ayuda financiera, merced de tierras y encomiendas para la creación de estancias y mano de obra para el servicio personal. Los frailes que emprendieron la conquista espiritual tuvieron que contar necesariamente con el apoyo inicial de esta infraestructura para planificar y llevar a cabo una estrategia de evangelización.

interior del país, prohibiendo a los encomenderos el transporte de carga a lomo de hombre, y el trabajo forzado de los indios en las minas. Estas provisiones y otras que hacían al buen trato fueron reiteradas en 1533, 1543, 1549, sin embargo, los conquistadores a pesar de las restricciones respondieron de mala fe y perpetuaron los abusos. Gracias a la defensa que emprendieron los frailes ante los diferentes tribunales, obtuvieron la confianza de los dirigentes indígenas que les permitió desempeñar un rol protagónico predominante.

En su empresa evangelizadora, los franciscanos eligieron estudiar los idiomas locales diferenciándose de la mayoría de los españoles. Aprendieron el nahua la principal lengua del Altiplano y comenzaron la alfabetización de la lengua traduciendo sus diversos sonidos a 16 letras del alfabeto latino. Escribieron vocabularios, diccionarios y gramáticas con un increíble dominio de las lenguas nativas, algunos de esos frailes fueron Olmos, Sahagún, Molina, Fisher, Gilbert. Son considerados los inventores del método etnográfico, porque luego de la primera etapa de destrucción de ídolos y una vez dominada las lenguas locales se interesaron por recuperar la religión antigua, la cultura tradicional como base para comprender y mejorar su acción evangelizadora. Olmos y Sahagún, recogieron los *ueuetlatolli*, el arte de la retórica de la antigua sociedad mexicana que eran discursos para pronunciar en cualquier ceremonia, fiesta y acontecimiento que requiriera de la palabra. Además se ocuparon de investigar las lenguas para hacer resaltar las metáforas y las expresiones poética y se preocuparon por presentar el Nahua como una verdadera lengua culta y así fue como Mendieta llegó a proclamar la superioridad del nahua sobre el latín. También redactaron numerosas obras religiosas: sermones, rezos, catecismos y tradujeron el Nuevo Testamento, los evangelios y las epístolas. El obispo Zumárraga, ante la necesidad de reproducir todo ese material regresó de España en 1553 con la primera imprenta que sirvió de apoyo a la evangelización. Se necesitaba imprimir los manuales en lengua indígena para que pudieran enviar a los frailes recién llegados a realizar la labor de evangelización. Y a medida que fueron desapareciendo los obstáculos del idioma, los franciscanos se interesaron cada vez más por la sociedad indígena.

Bernardino de Sahagún será reconocido como el precursor del método antropológico y etnográfico. En las siguientes décadas utilizará a diferentes informantes para juntar información. Preparará interrogatorios sobre

diferentes asuntos para los más ancianos, y a los discípulos nahuas, los hará dibujar los relatos. A lo largo de 30 años amplió la información y corrigió en lengua nahua y en español ambas traducciones de todo el material recabado. Escribió la Historia General de las cosas de Nueva España,⁸ obra monumental conocida por sus numerosas ilustraciones, más de 2200 dibujos repartidos por temas en doce libros que recogen la historia de la religión nahua, el calendario, los presagios, la retórica, la filosofía moral, la astronomía, la vida de los señores y de los comerciantes, los vicios y las virtudes de los pueblos, la medicina, la anatomía, la historia natural, las costumbres funerarias, los sistemas de educación, la lista genealógica de las dinastías, una memoria sobre la población de México y una crónica de la conquista española y la caída de Tenochtitlán.

El colegio de Tlatelolco, fundado en 1535, fue destinado a la formación de la enseñanza superior para la elite indígena con objeto de reemplazar a los misioneros en su acción evangelizadora. Se les impartía latín, teología, retórica, lógica, filosofía, música y canto. Los estudiantes convivían con los misioneros y colaboraban con sus investigaciones sobre la cultura local, fue allí donde empezaron las primeras investigaciones etnográficas. Los alumnos colaboraban estrechamente con los religiosos como traductores de obras del latín y del español al nahua. Muchos de ellos ocuparon oficios codiciados por los criollos como escribas para la administración colonial. Con el intenso intercambio cultural, podemos imaginar como los indígenas, hasta cierto punto, se españolizaron y los religiosos se indianizaron. En su primera etapa, la evangelización franciscana producirá las bases para la instauración de un sincretismo religioso, sin embargo, al final de su vida Sahagún será pesimista al respecto. En una nueva copia de su Historia General de la Nueva España que esperará ver finalmente editada, redactará varios apéndices inéditos dedicados a la idolatría donde explicará la resistencia de ciertas prácticas paganas y el disimulo tras el velo superficial de una conversión. Con cierto pesar, comparará la situación de los indios de México con la de los moros de España, a menudo falsos conversos.

La iglesia indiana, concebida por los primeros franciscanos totalmente diferente a la iglesia europea, bajo el lema de la sencillez, pobreza y profundo

⁸ Ver la edición preparada por Garibay, 1975.

sentido evangélico dio por resultado, la expansión de las doctrinas entre los pueblos de indios que terminó compitiendo con la jurisdicción del clero diocesano. Para la utopía franciscana de crear un mundo cristiano ideal y un clero indígena que pudiera continuarla, era absolutamente necesario mantener a los indios en una especie de mundo aparte, y preservarlos con sus diversas lenguas que los aislaban de manera eficaz de los españoles y sus vicios. La obra de Sahagún contiene una velada crítica a los conquistadores y al clero secular, los españoles son presentados como una calamidad enviada por Dios a los indios por idólatras. Por eso mismo, el Rey a partir de 1577, va prohibir la venta y circulación de libros que contengan material sobre la historia indígena, y en una cédula real ordenará expresamente que la obra de Sahagún no sea publicada.

Finalmente, la primera etapa de la evangelización primitiva de los franciscanos se cerrará en 1572 con la llegada de los jesuitas que vendrán expresamente a ocuparse de la educación y del clero secular a pedido del propio Rey Felipe II, por la falta de maestros de leer y escribir, de latinidad y de otras ciencias. Sin embargo, en la creación de sus reducciones retomarán las ideas franciscanas primigenias de construir un mundo cristiano ideal en sus doctrinas. Cuando el Real Patronato sea totalmente aceptado en el siglo XVII por todas las órdenes religiosas, el principal conflicto con los jesuitas será por el rechazo a que los indígenas de sus doctrinas paguen el diezmo para mantener al obispado.

La evangelización temprana en el Perú

Según fray Córdoba Salinas, quien escribió la primera Crónica Franciscana a mediados del siglo XVII, basada en documentos y otros cronistas más tempranos, sabemos que el primer franciscano que entró al Perú fue fray Marcos de Niza con otros compañeros, quien ostentaba el título de primer Comisario General en el Perú, encargado de los misioneros que lo acompañaban.⁹ Pronto se juntaron con otros frailes dominicos que

⁹ Comisario General, o Comisario misionario era el nombramiento del responsable de la venida a América llevando una misión de frailes para evangelizar desde España o en una entrada a un nuevo territorio. El título de Comisario General era común a varios oficios: en España estaban los Comisarios Generales de Familia y de las Indias que residían en la Corte el Rey Católico y

habían arribado junto al capitán Francisco Pizarro, entre los que se encontraba el que sería luego el obispo de Chiapas fray Bartolomé de las Casas. Provenientes de Santo Domingo y de Nicaragua llegaron al Perú a fines de 1532 y 1533, y todos juntos realizaron la entrada con Pizarro a Cajamarca. La evangelización de los frailes comenzaría precisamente con el apresamiento de Atahualpa, aunque en los años sucesivos, los levantamientos indígenas contra los españoles y el ambiente nada propicio para seguir con la evangelización, conspirarían contra la permanencia de los religiosos. Bartolomé de las Casas, quien venía con el propósito de fundar colegios y conventos de su orden, regresó a Nicaragua. Fray Marco de Niza, volvió a Santo Domingo donde se embarcó para la Nueva España y con el apoyo del obispo Zumárraga, emprendió la evangelización del norte de México y luego fue nombrado Provincial de la orden.¹⁰

Algunos frailes que se quedaron en Perú, se fueron con el ejército hacia el norte y cuando fundaron Quito en 1534 también construyeron un convento en esa ciudad. Otros siguieron las huestes hacia el sur y al fundar Pizarro la ciudad de Lima en 1535, aquellos que estaban en el santuario de Pachacamac pidieron autorización para construir un convento en la ciudad y un año más tarde se trasladaron al centro de Lima. En 1538 tenían dos Custodias, que se componían de conventos y frailes, una en Lima y otra en Quito. Diez años más tarde, los conventos franciscanos en tierras peruanas eran los de Cusco, Lima y Trujillo y Quito. Gracias a la Bula *Exponi nobis fecisti*, otorgada por Adriano IV, los religiosos mendicantes pudieron elegir entre ellos un prelado que los gobernase. Y en la congregación que se efectuó en 1538 en el convento de Quito se designó al primer guardián Fray Pedro Gociel. Mas tarde con la llegada de fray Francisco de Vitoria, primer Comisario General de Perú acompañado por numerosos frailes se fundó la primera Provincia de los Doce Apóstoles y se agregaron todas las Custodias.

cada cual gobernaba sus provincias de su propia autoridad y el Ministro General de la Orden. Por la lejanía de América estaban nombrados otros dos Comisarios Generales con potestad de Ministro General, uno en la Provincia de Perú y otro en la de Nueva España. Cabe destacar que la Orden Franciscana, se organizó desde un principio de manera descentralizada y cada Provincia fue independiente del resto, esto explica la dificultad para los historiadores para acceder a sus archivos y la poca producción académica que hay sobre la Orden franciscana en general.

¹⁰ Véase el relato de la Crónica de Córdoba Salinas, Capítulo VIII, “Que hace Realción de la Entrada de los frailes de la Orden de nuestro padre S. Francisco en las Provincias del Perú”, p. 57-68.

Recién con el primer concilio Limense en 1552 se organizó la jerarquía eclesiástica y el trabajo territorial de las órdenes religiosas y con las doctrinas en los pueblos de indios a cargo de las órdenes religiosas comenzó la consolidación de la conquista espiritual.¹¹

En la primera etapa (1533-1548), los franciscanos tuvieron pocas residencias en los pueblos de indios, la evangelización se realizaba con frailes que iban instruyendo a los nativos de provincia en provincia. En sus recorridas misionales se proyectaron sobre algunas regiones aledañas al Cuzco, sobre todo hacia el oeste en Abancay, desde Huamanga hacia la región del río Pampas y desde Lima, al Surco, Pachacámac, Lurín y Cañete. En Cajamarca tras la partida de Pizarro hacia el Cusco efectuaron una labor intensa entre las etnias del lugar. Poco tiempo después desarrollaron su labor en la ceja de selva en Chachapoyas y Huánuco. En todas esas regiones se preocuparon por desterrar idolatrías, predicar y poner cruces sobre los adoratorios paganos y edificaron capillas sobre sus cimientos.

En un segundo momento entre 1548-1570, la actividad franciscana se caracterizó por la llegada de numerosos franciscanos y por la fundación de conventos como centros de oración y descanso para los frailes al final de sus largas jornadas de recorridas. En un tercer momento 1570-1600, la entrada de franciscanos fue cada vez más numerosa y a cada fraile se le confiaba una doctrina con límites definidos y por un tiempo determinado de trabajo. El método de evangelización en las doctrinas consistió básicamente en reunir a los niños en la escuela, enseñar todos los días en la lengua de los indígenas la doctrina cristiana antes de los trabajos habituales. En cada doctrina existía una escuela para jóvenes, donde también se les enseñaba a leer, escribir y a cantar. Los misioneros al igual que en la Nueva España, aprendieron de sus estudiantes las lenguas locales y escribieron vocabularios, gramáticas y catecismos, en los diferentes idiomas. Se valieron para convertir a los adultos, de la liturgia, de la enseñanza de música y de la administración de los sacramentos, que procuraron se hicieran con todo esplendor. Los religiosos pusieron especial interés en aprender el quechua y otros idiomas locales y se sirvieron de las cualidades innatas de los indios para la música.

¹¹ Véase el relato de la Crónica de Córdoba Salinas, Capítulo IX, "Que continúa el ingreso de los frailes de San Francisco en las tierras de Perú..." p. 69-78.

Misiones franciscanas en Huallaga y Marañón



Antonio García de Soarez, [Mapa de las Misiones Franciscanas y Jesuitas en los ríos Huallaga y Marañón], 1754 [1686]. Original © Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. Mapoteca.

La cuarta etapa de expansión de la conquista espiritual entre los indígenas de las tierras bajas, se inició un siglo más tarde, a partir de las expediciones que partieron desde los conventos de Lima y Huanuco, cuando ya tenían sus casas y doctrinas en la costa y en la Sierra. El siglo XVII es considerado el siglo heroico de los misioneros por los extraordinarios descubrimientos geográficos realizados. Fueron de los primeros en mapear los territorios del Amazonas y en navegar sus principales ríos: el Ucayali, Apurímac, Pachitea, Huallaga y Marañón. Llegaron a tener 29 reducciones y entre sus planes querían conformar una provincia franciscana independiente de Lima y de Huanuco.

En el año de 1631, el padre Luyano realizó la primera entrada entre los indios Panatahuas, en el río Huallaga llevando consigo innumerables

objetos de metal: cuchillos, machetes, anzuelos, chaquiras y juguetes para distraer a los más chicos. Acompañado por otros religiosos e indios ya cristianos de la región de Huamanga, intercambiaba sus objetos con los jefes para ganar su voluntad y comunicaba sus intenciones de quedarse a vivir con ellos para que les construyesen una casa y una iglesia. El principal problema que encontraron con estas entradas fue que la mayoría de los grupos eran nómades y sus caciques no estaban cohesionados entre sí. Recién cuando se instalaron en Tonua, un pueblo de encomienda, encontraron una buena recepción y usaron esa posición para incursionar por los afluentes del caudaloso Huallaga y explorar nuevas regiones.

Al cabo de 10 años los padres franciscanos habían logrado fundar 6 misiones entre los Panatahuas, estas fueron Santana de Jaupur, San Antornio de Cuchero, La Concepción de Tonua, San Buenaventura de Tulumayo, San Francisco de Chusco y San Felipe de Tinganese.¹² Entre 1641 y 1646 otros dos sacerdotes realizarán varias entradas entre los indios guerreros Tepquis y Quidquidcanas, estos últimos eran resabio de los grupos incas que habían encontrado refugio en las tierras bajas. Llegaron también con regalos de herramientas y chaquiras, y prometieron volver al año siguiente, pero las circunstancias poco seguras, hicieron que estas misiones volantes no dieran los frutos esperados. A medida que llegaban nuevos sacerdotes se fueron extendiendo y fundando nuevos pueblos. Entre 1644 y 1650 hicieron sus misiones itinerantes entre los indios Payansos y en esos años fundaron tres misiones, la Santísima Trinidad, la Limpia Concepción y San Francisco. En todos ellos, tenían una casa y una iglesia y una guarnición de españoles armados para su seguridad.

Rodeados de grupos indígenas hostiles que se podían confederar contra los poblados recién fundados, la labor de los franciscanos resultaba muy arriesgada ya que dependían de la relación de fuerzas de los grupos guerreros y armados que tenían a su favor. En el año 1657, decidieron incursionar en los territorios cercanos al gran río Ucayali entre las naciones

¹² Sobre la fundación de las primeras reducciones franciscanas ver la obra del padre Fray Bernardino Izaguirre, sobre la Misiones Franciscanas en el Oriente de Perú. El historiador tuvo la oportunidad de consultar durante más de 20 años, numerosos archivos y recabar mucha documentación. También pudo consultar crónicas tempranas de los religiosos que realizaron esas entradas y recorrer la misma geografía para trabajar la cartografía (IZAGUIRRE, 1922).

Payanaos y Shipibos. Hicieron su entrada en territorio Shipibo, el padre fray Alonso Caballero y sus compañeros quienes recorrieron una gran extensión y finalmente quedaron cinco misioneros, dos sacerdotes, dos legos y además dos españoles y ocho indios en el intento de fundar dos poblaciones nuevas. Según Izaguirre: “...redujeron mucha gente. En esto se confederaron los indios, levantaronse con su cacique por cabecilla y mataron a los cinco religiosos y a los diez españoles, sin que ninguno escapase de la matanza” (Izaguirre, 1922, p. 136). Recién en 1661, los religiosos realizaron un nuevo intento de entrada entre los indios Panos del río Ucayali y a pesar de los grandes esfuerzos realizados por los misioneros al cabo de algunos años tuvieron que abandonar los poblados por seguridad y regresar a Lima. En 1694 intentaron una nueva entrada al Cerro de la Sal, frecuentado por varios grupos indígenas de lugares remotos que venían a intercambiar sus productos por el preciado mineral. Al ser escoltados por el capitán Juan Ramírez de Vergara y por otros militares armados, los grupos locales se levantaron contra los intrusos y en el enfrentamiento armado mataron a varios sacerdotes.

A pesar de los diferentes fracasos regresaron en 1709, con la convicción de instaurar en sus misiones guarniciones militares que asegurasen sus poblados y creasen una frontera estable entre las distintas misiones. Las reducciones que se fundaron en la región, se incorporaron rápidamente a los intercambios económicos entre la sierra y la ceja de selva. Se lanzaron a la producción de manufacturas y comercio con las principales materias primas a su disposición e instalaron herrerías, obrajes, explotación de cocales, extracción de plumas, pieles y maderas para solventar las doctrinas. Fray Francisco de San José fue el que organizó la estructura interna de las misiones para que fueran auto sustentables. En 1709 fundó la Misión Ashaninka de Quimiri en Chanchamayo, la Misión de Yanesha del Cerro de la Sal en Paucartambo y en el valle de Pozuzo las misiones de Pozuzo y Cuchero. Por último, en 1713 la Misión de Sonomoro con grupos Ashaninkas y Matsiguengas.

A medida que estas reducciones lograron progresar con sus intercambios comerciales, se daba el avance fronterizo de las haciendas y se creaban nuevas tensiones sociales. Los grupos indígenas habían perdido el control estratégico del Cerro de la Sal y en las misiones padecían limitaciones en su modo de vida tradicional al ser incorporados como mano de obra útil a la economía colonial. Todos ellos fueron muy permeables a las proclamas

de Juan Santos Atahualpa, quien apareció en 1742 personificando la figura del Inca con promesas de libertad y de recuperación del pasado perdido. Se presentó como hijo de Dios con el poder del Espíritu Santo y logró sublevar toda la región y confederar en una larga guerra a los grupos reducidos contra los religiosos y los españoles. Sus proclamas proponían la supresión de los obrajés, las mitas y los repartimientos y sus mensajes encontraron un eco favorable tanto en la Selva como en la Sierra. Finalmente, el violento levantamiento producido entre 1742 y 1756, expulsó a los religiosos y a la probación criolla de todo el territorio y la magnitud de la resistencia indígena fue tan grande que clausuró la región de la Selva Central a la colonización y evangelización por otros cien años.¹³

La evangelización franciscana en Paraguay

Apenas unos años más tarde de la entrada franciscana al Perú, en 1538 desembarcaba en la costa Atlántica un grupo de franciscanos que venían con la expedición de Alonso de Cabrera, fray Bernardo de Armenta y otros cuatro religiosos. Los frailes se quedaron por el puerto de los Patos, en Santa Catalina y en 1541, entraron al Paraguay con el segundo adelantado Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, quien se ganó la enemistad de los primeros conquistadores y al cabo de unos años fue enviado de regreso a España. Los misioneros que estaban en Asunción, se vieron envueltos en las facciones políticas que promovieron a Domingo Martínez de Irala a la gobernación del Río de la Plata, al poco tiempo, regresaron a Santa Catalina donde siguieron su misión evangelizadora.

Recién en 1577, con el tercer adelantado del Río de la Plata, Juan Ortiz de Zarate, llegaron dos franciscanos que desempeñarían un rol decisivo en la evangelización del Paraguay y en la implementación de las primeras misiones. Ellos fueron fray Alonso de Buenaventura y fray Luis Bolaños, quienes traían una orden especial de Felipe II para convertir voluntariamente a los indios a la fe católica. A su llegada estos frailes también de la rama de los observantes, se instalaron en una ermita a las afueras de la ciudad con la

¹³ Sobre la rebelión de Juan Santos Atahualpa, véase: SANTOS GRANERO, 1992; PEASE, 1976.

misión de fundar doctrinas cerca de Asunción.¹⁴ Para ese entonces, la mayoría de los grupos indígenas estaban rebelados en las diferentes provincias y el encierro forzoso que padecían los colonos representaba un grave problema para la economía local y la expansión del área rural.

En los primeros dos años, los frailes se dedicaron a evangelizar a los indios en un radio de tres leguas alrededor de la ciudad. Recién en 1580 empezaron la construcción del primer convento franciscano en Asunción que fue concluido posteriormente. Al año siguiente, ambos frailes se dirigieron hacia al norte del río Paraguay, a predicar entre los indios recientemente encomendados, a raíz de la revuelta del cacique Oberá. En algunas poblaciones dispersas, crearon doctrinas en los ríos Pitum, Guarambaré e Ypané. Luego regresaron a Asunción y se instalaron en su cercanía, en un pueblo de encomienda donde fundaron la Misión de los Altos. Al predicar entre los españoles de Asunción, consiguieron apoyo de herramientas y materiales para construir una casa y la iglesia.

Al año siguiente en sus misiones volantes, partieron al norte a treinta leguas de la ciudad y se encontraron con siete pueblos de indios que nunca habían sido adoctrinados. Entre los años 1581 y 1582, fundaron otras siete doctrinas. Según la historiadora Margarita Duran Estragó, estas fueron: San Francisco de Atyrá, San Andrés de Maracayú, San Pedro de Terecañy, San Francisco de Ybirapariya, Candelaria, Perico Guazú y la Limpia concepción de Tobaty. Todas ellas en sus orígenes fueron pueblos de encomienda que adquirieron mucha importancia por su proximidad a la zona de los ríos navegables Aquidabán y Jejuy. Estos ríos eran las principales vías para la saca y transporte de la yerba mate de los montes de Mbaracayu a la ciudad de Asunción. El acto fundacional de estas doctrinas pasaba por los bautismos, la imposición de un nombre cristianos al poblado y el emplazamiento de una cruz.

Al saber que no había curas en la provincia del Guayra, ambos sacerdotes se dirigieron a Ciudad Real y Villa Rica. Fundaron varias doctrinas en pueblos de encomienda y se quedaron con los indios entre dos y tres años realizando misiones itinerantes. Sin embargo, al salir en defensa

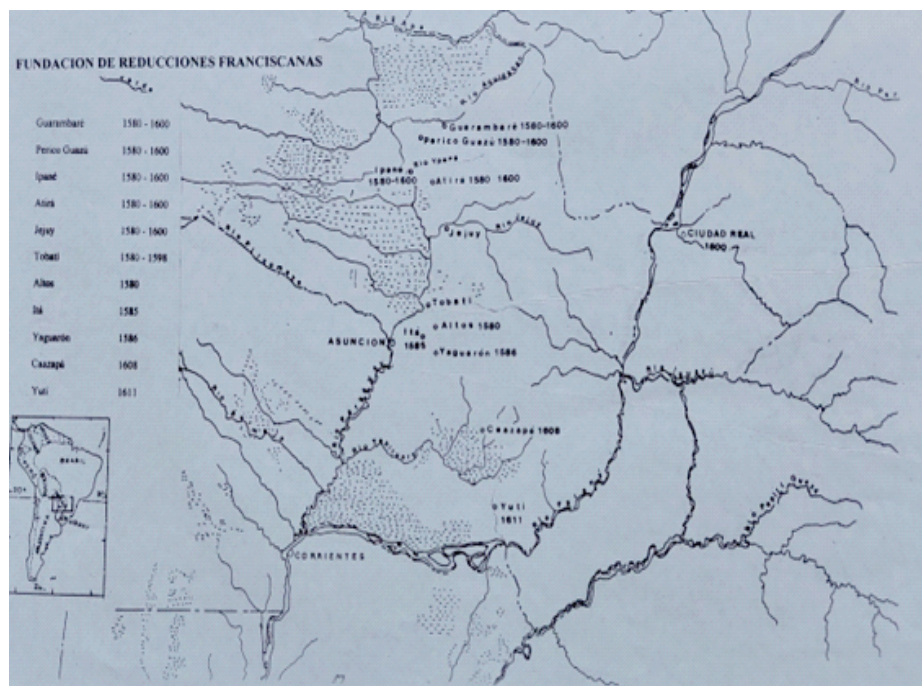
¹⁴ Sobre la historia de la orden franciscana en Paraguay, ver: DURAN ESTRAGÓ, 1987, 2005; NECKER, 1990 y SALAS, 2000.

de los indígenas por los abusos cometidos en su contra, se enemistaron con las autoridades de Villa Rica y fueron llamados a Asunción. En 1585 regresaron con dos mestizos que eran sus lenguaraces, quienes fueron los primeros novicios hijos de la tierra.¹⁵ La primera etapa de evangelización franciscana concluyó a los 10 años de su llegada con un saldo a su favor de doce fundaciones, entre reducciones y doctrinas, sin contar con las cinco poblaciones iniciadas en el Guairá.

La segunda etapa de evangelización se caracterizó por un mayor apoyo de las autoridades coloniales para llevar adelante la fundación de nuevas reducciones. Por la misma Información de 1618, sabemos que Bolaños y Buenaventura al poco tiempo de permanecer en la ciudad de Asunción, se dirigieron al sur del territorio fuera del control de los asuncenos, donde solo antes los españoles habían incursionado en alguna entrada de pacificación, y allí fundaron la reducción de Ytá reuniendo 500 indios Caraíbas entre 1585-86. Desde allí se dirigieron a la provincia de Acay donde fundaron con otros 500 indios la reducción de Yaguarón a un kilómetro de Yta. Frente a la envergadura que tomaba la obra religiosa Buenaventura realizó tres viajes a España para traer religiosos a la Custodia de Tucumán y Paraguay. En 1585 se embarcó desde Lima y tres años más tarde regresó con 25 misioneros. Sin embargo, un año antes de su regreso, Bolaños por falta de religiosos entregó algunas fundaciones al obispo de Asunción, estas fueron los Altos y Yaguarón. Y para no perder las doctrinas del norte, dejó Ytá en manos de un fraile recién llegado y junto a los dos novicios traídos del Guayrá, se dirigió al norte donde estuvo durante dos años visitando las primeras doctrinas fundadas 20 años antes y luego regresó a Asunción para seguir supervisando la doctrina de Ytá.

¹⁵ Para conocer la labor franciscana en los primeros tiempos ver: *La información jurídica de 1618, certificada por Hernandarias de Saavedra y enviada a su Majestad sobre los servicios brindados por los franciscanos en las Provincias de Tucuman y Paraguay* publicada por Raúl O. Molina en *Misionaria Hispánica*, Año IX, Número 23, Madrid, 1954, p. 329-400.

Primeras fundaciones franciscanas en Paraguay



Elaboración de la autora para tesis de licenciatura inédita.

En poco más de 20 años, los franciscanos lograron lo que los españoles no habían podido alcanzar, pacificar un amplio territorio mediante la evangelización. Esta hazaña fue posible porque los frailes convertidos en articuladores sociales entre españoles e indígenas, supieron conciliar los intereses de ambos grupos. Los primeros buscaban mediante la evangelización la pacificación y el acceso a la mano de obra indígena encomendada. Los guaraníes por su parte, buscaban en las reducciones la protección de los religiosos que le permitiera escapar a la desintegración social de sus comunidades amenazadas por las continuas entradas de los españoles y la explotación de los encomenderos.

Cabe destacar que fray Luis Bolaños, junto a la ayuda de sus novicios lenguaraces, tradujo la doctrina al guaraní, escribió el primer vocabulario en esa lengua y también el primer catecismo. Los jesuitas se servirán del mismo y reconocerán la autoría de Bolaños recién en el siglo siguiente,

cuando el obispo fray Bernardino de Cárdenas los acuse de enseñar un catecismo que contenía palabras impropias.¹⁶

La tercera etapa estuvo marcada por la reorganización de la Iglesia en Asunción y la división de los territorios asignados para la evangelización entre el clero secular, los franciscanos y los jesuitas. En el tercer viaje de fray Alonso de Buenaventura, llegaron por el Pacífico a Chile 25 frailes, entre ellos fray Martín Ignacio de Loyola, franciscano sobrino del general de la Compañía de Jesús, gran navegante quien se dice dio la vuelta al mundo dos veces consecutivas. En dos oportunidades se embarcó para China donde no consiguió asentar una misión, estuvo en Macao y Goa y luego de regreso en España decidió embarcarse con Buenaventura para misionar en el Paraguay.

Al cabo de unos años, regreso a España para dar cuenta de todo y fue nombrado Obispo de Paraguay y del Río de la Plata. En 1602, llegó con 20 frailes franciscanos al puerto de Buenos Aires y junto con el gobernador Hernandarias partió a visitar su diócesis donde dispuso la realización del Primer Sínodo del Río de la Plata para la reorganización de la Iglesia en esos vastos territorios. El Concilio se realizó un año más tarde en Asunción con la presencia del gobernador, del obispo, de todas las órdenes religiosas, los procuradores de las ciudades y algunos vecinos notables. Durante un mes que duraron las deliberaciones se sentaron las bases para una nueva política reduccional donde se estipuló el pago de los doctrineros, la forma de recaudar el diezmo, la obligación de evangelizar en lengua guaraní y la utilización del catecismo escrito por fray Luis Bolaños.¹⁷

Sabemos que luego de esa reunión las doctrinas franciscanas del norte fueron entregadas al clero secular y a la Compañía de Jesús, la orden se quedó con las reducciones de Yaguarón e Yta para proseguir con la evangelización de los indios del Paraná, donde fundaron la reducción de Itatí y años más tarde la de Santiago de Baradero. Al cabo de 25 años, los franciscanos con sus entradas a territorios vedados a los españoles y la creación de doctrinas en pueblos de encomiendas, se convirtieron en

¹⁶ Sobre el conflicto del obispo fray Bernardino de Cárdenas con los Jesuitas, ver: AVELLANEDA, 2014, p. 63-94.

¹⁷ Sobre el primer Concilio el Río de la Plata en Asunción, ver: MATEOS, 1969.

articuladores sociales por excelencia. Con el establecimiento definitivo de sus reducciones y el traspaso de sus doctrinas al clero secular, habían conseguido pacificar y ampliar el espacio rural de los españoles, conformando una frontera interna para el desarrollo económico de los asunceños. Crearon un sistema de reducciones abiertas, organizadas sobre el principio de comunidad fraternal donde los indígenas, si bien, no estaban exentos de las diferentes mitas, gozaban de mayor libertad para interactuar con los españoles. Se desempeñaban en diferentes oficios enseñados por los frailes quienes facilitaron su inserción social y mestizaje en los principales centros urbanos.

A modo de conclusión

Los primeros franciscanos que llegaron a México, imbuidos de los ideales joaquinistas de creación de una nueva Iglesia y una nueva cristiandad, si bien, buscaron expandir su experiencia pastoral y se aliaron a la sociedad nativa actuando con cierta independencia del Patronato Regio, se enfrentaron a lo largo del primer siglo a los irremediables cambios culturales y limitaciones impuestas tanto por la legislación indiana, como por el mestizaje cultural que permitió la supervivencia y el sincretismo de las creencias religiosas. Recién en el siglo XVII, con casi 80 años de experiencia evangelizadora en el nuevo mundo, los franciscanos dejaron atrás los proyectos sociales de los hospitales de indios y de las nuevas comunidades cerradas en las que habían puesto toda su energía en el siglo anterior, al darse cuenta del inevitable proceso de mestizaje y aculturación que atravesaba la población indígena.

La evangelización, entonces se orientó a la integración del indígena a la sociedad colonial y dejó atrás la utopía de una Iglesia Indiana, para promover el conocimiento y el respeto por las distintas disposiciones del derecho indiano y del Real Patronato. Mas que tratar de aislar las comunidades indígenas para protegerlas de la explotación de los españoles, buscaron aventajarlas en la economía colonial a través de la enseñanza de oficios, como promoción humana, para que pudieran insertarse en una sociedad estamental que les negaba cualquier oportunidad de progreso. No solo se preocuparon por elevar la condición social de los indios, también se empeñaron en conservar el nuevo orden jurídico para cuidar de la buena administración de la Iglesia americana.

En el Oriente Peruano la expansión de sus doctrinas no resultó una tarea fácil. En esas misiones varios religiosos perdieron sus vidas a manos de grupos selváticos guerreros que se resistieron a su permanencia. A pesar de realizar sus entradas con militares armados y objetos de gran valor como las herramientas de hierro para realizar tratos y ganar voluntades, su permanencia se vio siempre amenazada por los intereses cambiantes y las frágiles alianzas, sobre todo, entre los indígenas nómades que vivían de explotar los recursos de la naturaleza y de hacer la guerra a los otros grupos por esos territorios. En los pueblos de encomienda donde la población estaba más asentada y arraigada a la tierra, como en Paraguay, lograron cierta estabilidad para sus doctrinas. En la Selva Central donde la densidad demográfica fue mayor y las misiones estaban más alejadas de los centros administrativos coloniales, las condiciones no estaban dadas por las tensiones sociales y conflictos interétnicos. La revuelta de Juan Santos Atahualpa logró unir a los distintos grupos contra los intrusos y cobro una dimensión tal, que clausuró la entrada a esas tierras hasta el siglo siguiente, cuando comenzó la explotación sistemática del caucho.

No cabe duda que los franciscanos exhibieron en los primeros dos siglos de conquista un gran poder de adaptación para introducir la fe católica tanto en la población indígena como entre los criollos y españoles. Es de esperar que nuevas investigaciones sean conducidas para comprender en profundidad la labor temprana de esta orden y su gran poder, para temporizar las circunstancias cambiantes y acompañar los procesos sociales que se dieron a través del tiempo.

Referencias

ALONSO DEL VAL, José María. “El Milenarismo en la Primera Evangelización de los franciscanos en América, Santander”. En: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Cord. José Ignacio de la Iglesia Duarte. Nájera, 1999, p. 365-382

AVELLANEDA, Mercedes. *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay Siglos XVII y XVIII*. Asunción: Tiempo de Historia, 2014.

CORDOBA SALINAS, Fray Diego. *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Washington D. C.: Academy of American Franciscan History [1651].

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia de la conquista de Nueva España*. Porrúa México: Editorial, 1994.

DURAN ESTRAGO, Margarita. *Presencia Franciscana en el Paraguay (1538-1824)*. Asunción: Ediciones y Arte, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Mundo Negro – Esquila Misional, 1992. Biblioteca CLACSO. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar>>.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

IZAGUIRRE, Bernardino, OFM. *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros. Tomos XIII y XIV. Digitalizado en 2014: <<https://archive.org/details/historiadelasmis01izag>>.

MATEO, Francisco S.J. “El primer concilio del Río de la Plata en Asunción”. En: *Misionalia Hispánica*, Madrid, Año XXVI, n. 78, p. 257-360, 1969.

MOLINA, Raúl. “La Obra Franciscana en el Paraguay y Río de la Plata”. En: *Misionalia Hispánica*, Madrid, Año IX, n. 33, p. 329-400, 1954.

MORALES, Francisco. “Secularización de las doctrinas ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?” en Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo” en *Revista del Archivo Iberoamericano*, Cholula-Puebla, p. 466-495, julio 1991.

NECKER, Luis. *Indios Guaraníes y Chamanes franciscanos*. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Vol. 7. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

RICARD, Robert. *La Conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición preparada por Ángel María Garibay. México: Porrúa, 1975. (Col. “Sepan cuantos”, n. 300).

SALAS, José Luis OFM. *La Evangelización franciscana de los guaraníes*. Su apóstol Fray Luis Bolaños. Asunción: Ediciones y Arte SRL, 2000.

SANTOS GRANERO, Fernando (Compilador). “Anticolonialismo, Mesianismo y Utopía en la Sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII”. En: *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía*. Ecuador: CEDIME, 1992. p. 103-134.

Para saber más

ACTAS del I Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, La Rábida, septiembre de 1985, *Archivo Ibero-Americano*, Madrid (46).

ACTAS del V Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglos XIX-XX). La Rábida, en *Archivo Ibero-Americano* Madrid (57), 1997, XXII-872, XLIVp.

AGUDÉ NIETO, Santiago. “Alfonso X y las órdenes mendicantes” en *Saxonia Franciscana* 10, (1998), p. 277-302.

BORGIA, Steck Francisco OFM. *El primer Colegio de América*. Santa Cruz de Tlatelolco, México, Centro de estudios históricos franciscanos, 1944.

BRUNO, Cayetano. *Las Órdenes religiosas en la evangelización de las Indias*. Rosario: Didascalía, 1992.

CHAUCA TAPIA, Roberto. “Contribución indígena a la cartografía del Alto Ucayali a fines del siglo XVIII” en *Bulletin de l’Institut francais d’Etudes Andines* 44(1) 2015, 117-138 Open Edition Journal <<https://doi.org/10.4000/bifea.7488>>.

Descripción de la América Austral o reynos del Perú, con particular noticia de lo hecho por los Franciscanos en la evangelización del país. Introducción y biografía de fray Julián Heras (Publicación del Instituto Riva-Agüero, 176). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Banco de la Reserva del Perú, 1999. IX-501 p.

DI FONZO, Lorenzo; ODOARDI, Giovanni. *Los Frailes Menores Conventuales*. Historia y vida, 1209-1976. Palmira, Venezuela (2002).

“Documentos históricos franciscanos de la República Argentina. Una selección. Siglos 17-20”, en *Nuevo Mundo* (Argentina) n. 3-4 (2002-2003) 1-406.

HERAS, Julián O.F.M. “Franciscanos: sus Archivos en Perú”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7 (2001), p. 183-204.

HERAS, Julián O.F.M. “Fuentes para la historia del convento de Ocopa (1725-1967)”. *Revista Histórica*, XXIX (1966), p. 137-172.

HERAS, Julián; GUTIERREZ, Laura. *Archivos franciscanos de Lima* (Documentos Tavera, 17). Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 2004.

IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú, tomos I y II (1619-1767)*. Nueva edición preparada y anotada por Félix Sáiz Díez. Vol. I. Lima, Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú, 2001. Vol. I, 776 p., 24 cm. *Tomos III, IV y V (1772-1794)*. Vol. II, Lima 2002. 852 p. *Tomos XIII y XIV* (Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros). Vol. VI, Lima 2002.

MILLÉ, Andrés. *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y El Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires 1212-1800*. Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores, 1961.

MOTOLINIA, Fr. Toribio de Benavente. *Historia de las Indias de la Nueva España*. edición preparada por Edmund O’Gorman México, Col. “Biblioteca Porrúa”, (44). 1979.

ODORICO SAIZ. “Documentos de las misiones de Ocopa en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima”, *Amazonía Peruana*, n. 5 (s.a.), p. 213-219.

PRIEWASSER, Wolfgang O.F.M. *El Ilmo, don fray Bernardino de Cárdenas*. Asunción, FONDEC. Academia Paraguaya de la Historia, 1988.

SALAS, Fray José Luis. *La evangelización franciscana de los guaraníes*. Su Apóstol Fray Luis Bolaños. Asunción: J. L. Salas, 2000.

TOMICHA CHARUPÁ, Roberto. *Los Hermanos Menores Conventuales (1976-2001)*. 25 años de presencia en tierras bolivianas. Memoria histórica. Testimonios. Documentos. Cochabamba, Frades Menores Conventuales, 2002.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Manuscritos peruanos en la Biblioteca Nacional*. Lima: s.n., 1940.

Sitios, archivos y fuentes

Archivo de la Orden franciscana en Perú.

<<http://archivosybibliotecasdelperu.blogspot.com/2014/05/archivo-de-la-orden-franciscana-en-lima.html>>.

Archivo Histórico de San Francisco de Asis en Asunción del Paraguay.

<<https://ofm.org.ar/patrimonio/archivo-historico-del-convento-san-francisco-de-asis/>>.

Archivo General de la Nación Argentina. Fondo OSFOI-Orden de San Francisco.

<<https://atom.mininterior.gob.ar/index.php/orden-de-san-francisco-2>>.

Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio de México AHPSEM.

<<https://biblio.udlap.mx/ahpsem/>>.

Biblioteca franciscana U.D.A.P. (en México).

<<https://biblio.udlap.mx/franciscana/>>.

Directorio Franciscano. Historia franciscana.

<<https://www.franciscanos.org/historia/Morales-EvangelizacionfranciscanaenAmerica.htm>>.

Fuentes Franciscanas FEPAI, Los franciscanos y la independencia americana.

<<http://www.fepai.org.ar/paginas/fuentesfranciscanas.html>>.

Fuentes franciscana para la historia de Mexico.

<<https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=Fuentes+franciscanas+para+la+historia+de+mexico>>.

Fuente Copia del Codice Fiorentino.

<<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A1595#page/7/mode/2up>>.

Proyecto Estudios Indianos.

<<http://estudiosindianos.org/investigacion/>>.

Video de la Biblioteca Franciscana de la Universidad de las Américas, Puebla.

<<https://wikipuebla.poblanerias.com/video-biblioteca-franciscana/>>.

Para a Glória de Deus Nosso Senhor: A atuação da Companhia de Jesus na América platina (séculos XVII e XVIII)

Eliane Cristina Deckmann Fleck¹

A Companhia de Jesus e um novo conceito de missão no contexto tridentino

O avanço da infidelidade, das heresias e as transformações decorrentes da Renascença e da Reforma Religiosa mereceram a preocupação da Igreja Católica, que buscou, através do Concílio de Trento, definir novos conceitos de evangelização e missão e reafirmar os dogmas cristãos. O Papa Paulo III, ao encaminhar a Bula de Convocação do Concílio de Trento, justificou que “para poner remedio a tantos males no habría mejor camino a seguir que el seguido con tan buen tino por sus antepasados en casos semejantes; a saber: la convocación de una universal asamblea de la Iglesia” (apud BOJORGE, 1970, p. 175). Nesse documento, Paulo III referiu-se às heresias, à Reforma da Igreja, às guerras e divisões entre cristãos e ao perigo turco como motivação para a convocação do Concílio. Suas três metas eram a “extirpación de la herejía, reforma de las costumbres y de la disciplina eclesiástica y la paz de toda la Iglesia” (apud BOJORGE, 1970, p. 176)

O espírito tridentino oficializaria a mentalidade que considerava a Igreja como a sociedade dos fiéis cristãos, que viviam sob a autoridade do Papa, espalhados pelas diversas nações. Em consequência disso, os conceitos de missão e de evangelização estavam profundamente ligados aos as-

¹ Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Pesquisadora do CNPq (Pq 2), Professora Visitante no Programa de Pós-Graduação em História da UFPel e associada ao Grupo de Pesquisa – CNPq Jesuítas nas Américas. E-mail: ecdfleck@gmail.com.

pectos visíveis da fé e à supervalorização dos sacramentos do Batismo e do Matrimônio. Embora a ocasião não fosse propícia para a criação de uma nova ordem eclesiástica face à convicção de alguns prelados de que seu número deveria ser reduzido, Paulo III concedeu a aprovação final e formal da Companhia de Jesus através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 1540. A bula da confirmação da Companhia estabelecia que:

E assim ficamos obrigados, quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis (LOYOLA, 1975, p. 23, grifos nossos).

A definição do papel a ser desempenhado pela Companhia de Jesus foi dada na *Fórmula do Instituto*, incluída na bula de aprovação:

Qualquer um que, na nossa Companhia, que desejamos seja assinalada com o nome de Jesus, quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da cruz e servir ao único Senhor e ao Romano Pontífice, Vigário seu na Terra, depois de fazer voto solene de castidade perpétua, assente comigo que é membro de uma Companhia, sobretudo fundada para de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos Exercícios Espirituais e obras de caridade e, nomeadamente, ensinar aos meninos rudes as verdades do Cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no Tribunal de Confissão; e tratar de ter, sempre diante dos olhos, primeiro a Deus (In: SEBE, 1982, p. 36, grifos nossos).

O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, imprimiu à escolha dos membros da Companhia e ao ingresso de jovens nos colégios um cuidado todo especial. Para isso, as Constituições alongam-se na determinação de quem podia ou não podia ser jesuíta. Segundo Loyola, somente seriam admitidos aqueles “cuja vida, por longas e cuidadosas provas, for bem conhecida e aprovada pelo Superior Geral” (LOYOLA, 1975, p. 175). As Constituições são claras em relação a isso:

Entre os casos sobre os quais, por justos motivos, devem todos ser interrogados, o primeiro é, se o candidato se separou do grêmio da Santa Igreja, quer negando a fé, quer caindo em erros contra ela a ponto de ter sido condenado por alguma proposição herética, ou declarado suspeito por sentença pública; quer infamado por excomunhão como cismático por ter desprezado a autoridade e a providência da nossa santa Madre Igreja (LOYOLA, 1975, p. 40).

Entre os impedimentos para o ingresso na Companhia as Constituições preveem que:

Se algum fosse suspeito de opinião errônea em qualquer ponto da fé católica, é claro que não deveria ser admitido, enquanto subsistisse tal suspeita.

Segundo: o facto de outrora ter sido homicida, ou publicamente considerado como infame, por pecados muito graves.

Terceiro: o facto de ter tomado hábito numa ordem religiosa de frades ou de clérigos, e de ter vivido algum tempo com eles em obediência, quer tenha professado, quer não; e o de ter sido eremita com hábito monacal.

Quarto: o facto de ter estado vinculado por laços de matrimônio, consumado ou de servidão legítima.

Quinto: o facto de padecer enfermidade que lhe possa obscurecer ou lesar o juízo; ou de ter predisposição para tal doença (LOYOLA, 1975, p. 40-41).

Entre as perguntas a que o candidato era submetido estão as seguintes:

Se nasceu de matrimônio legítimo, ou não; e se não, por que motivo. Se descende de cristãos antigos ou de cristãos novos. Se aprendeu algum ofício manual. Se sabe ler e escrever; e no caso afirmativo, examine-se como é que lê e escreve, a não ser que isso seja previamente conhecido (LOYOLA, 1975, p. 44).

Já no capítulo II, a 1ª Parte das Constituições, fica estabelecido quem deveria ser admitido:

Os que são admitidos para servir nos ministérios espirituais, tendo em conta o que tais ministérios exigem para ajuda das almas, deveriam ter as qualidades seguintes:

Quanto à inteligência, uma doutrina sã ou aptidão para a adquirir; e no domínio da acção, discricção, ou mostras de bom juízo, capaz de a alcançar. Quanto à memória, capacidade de aprender, e fidelidade para reter o que se aprende.

Quanto à vontade, desejo de toda a virtude e de toda a perfeição espiritual, paz, constância, coragem nos empreendimentos pelo divino serviço, zelo da salvação das almas; e, por isso mesmo, estima do nosso Instituto, todo ele diretamente ordenado a ajudá-las e dispô-las para obterem o seu fim último das mãos de Deus nosso Criador e Senhor.

Quanto ao exterior, é para desejar que tenham o dom da palavra, tão necessário nas relações com o próximo.

Aspecto decente, que geralmente mais edifica aqueles com quem se trata.

Saúde e forças, que permitam aguentar os trabalhos de nosso Instituto.

Idade conveniente com relação a tudo o que acima se disse. Para a admissão deve passar dos 14 anos; e para a profissão dos 25.

Os dons externos de nobreza, riqueza, bom nome, e semelhantes, não bastam quando os outros faltam, nem são necessários quando os outros existem (...). *Quanto mais um candidato se distinguir por estas qualidades, tanto mais próprio é para a Companhia, para a glória de Deus Nosso Senhor (...)* (LOYOLA, 1975, p. 79-82, grifos nossos).

Na verdade, o intento de Loyola era admitir pessoas capazes de reproduzir a sua experiência pessoal e identificar-se com sua concepção de prática apostólica, condições que considerava essenciais para a dilatação do Evangelho para maior glória de Deus. Ele acreditava ainda que todos os dons humanos que pudessem ser válidos para este fim, tinham de ser aproveitados, uma vez que o “homem foi criado para bendizer, fazer reverência e servir a Deus Nosso Senhor e, mediante isso, salvar sua alma” (LOYOLA, 1975, p. 34). Para alcançar a salvação da alma, os valores sensíveis e voluntários deveriam ser dominados, e o “chamamento de Cristo Rei, que (...) convoca ao combate contra as potências de Satanás, sob o estandarte da Cruz”, deveria ser aceito (BANGERT, 1985, p. 20).

Essas colocações refletem o quanto Loyola absorveu da mentalidade da época, do sentimento de insegurança face ao avanço das heresias, profecias e superstições tidas como manifestações diabólicas, que somente seriam vencidas pela fé e sua propagação. Como reflexo da reação escolástica ao avanço reformista e como manifestação humanista inserida no processo renascentista, a Companhia de Jesus criou uma nova linguagem e uma nova disposição para suas concepções de fé e de salvação. A vocação de servir foi transformada, então, na ideia de missão, que passou a moldar indiscutivelmente o pensamento e a prática da Companhia de Jesus. Destacando o caráter apostólico que Inácio pretendia imprimir, ficou estabelecido que “o fim desta Companhia é não somente ocupar-se da salvação e perfeição das almas próprias com a graça divina, mas também com a mesma procurar intensamente ajudar a salvação e perfeição dos próximos” (LOYOLA, 1975, p. 307).

Preocupado com a formação de homens cultos, de visão católica, capazes de participar com inteligência e entusiasmo na vida civil, cultural e religiosa da sociedade, Loyola traçou um programa de formação que visava atender não somente a capacitação intelectual, mas, também, moral. O abandono da estrutura monástica, o seu comprometimento com o mundo, a atitude de alerta perante as necessidades da Igreja, a harmonização da vida de intensa atividade com a vida de oração habitual caracterizariam a Companhia de Jesus como instituição da Igreja militante no século XVI.

A militância na atividade missionária e a organização dentro dos quadros hierárquicos militares, encontradas, sobretudo, nas Constituições, revelam o quanto a Companhia de Jesus estava identificada com as experiências

de vida de seu fundador. O importante papel desempenhado pela Companhia de Jesus resultará de sua militante capacidade de ação, e seu apostolado atingirá, indistintamente, as cortes e as classes populares com o intuito de moldar um novo homem cristão com formação humanística. Suas atividades missionárias, contudo, não irão se limitar à Europa, sendo que a ordem, acautando determinações reais e da Igreja, se encarregará da (re)conversão dos assim denominados hereges e pagãos que viviam nos territórios coloniais no Oriente, na África e na América.

A instalação da Companhia de Jesus na América platina

Se, na América portuguesa, os missionários jesuítas instalaram-se em 1549, na América espanhola, eles ingressaram apenas a partir de 1568.² Foi somente em 1601 que o Superior Geral da ordem jesuíta decidiu reunir as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile numa Província independente, com o nome de *Paraguay*³, para a qual foram definidas diretrizes em 1609 e 1610. O 1º Concílio do Rio da Prata, realizado em Assunção em 1603, tem, nesse contexto, uma importância fundamental por estabelecer as metas a serem alcançadas pelos missionários, as orientações e os meios a serem empregados para “la enseñanza de la doctrina a los indios y la reforma de costumbres de los españoles”⁴ (MATEOS, 1969, p. 321).

² Considerando a América espanhola, a Companhia de Jesus já se encontrava estabelecida no Peru desde 1568. Vale lembrar que, apesar das solicitações do envio de missionários jesuítas – feitas por colonos espanhóis instalados na região platina já desde 1555 –, somente em 1566, a Companhia de Jesus obteve licença para atuar nos domínios hispânicos. A ideia de fundar missões no Paraguai entre os indígenas guaranis data de 1552 e foi manifestada, pela primeira vez, pelo P^c. Leonardo Nunes. Essa, no entanto, foi retardada até a aprovação pelo Conselho das Índias do envio de missionários jesuítas, o que ocorreu somente em 1588.

³ Em 1593, ano em que a Província Jesuítica do Paraguai é desmembrada da Província do Peru, chegaram ao Paraguai quatro padres e dois irmãos coadjutores. A extensão da Província e as dificuldades encontradas para o sustento dos missionários forçaram a retirada de todos os padres do Paraguai e Tucumã, permanecendo apenas um padre em Assunção. O P^c. Diego de Torres Bollo foi enviado à Espanha em 1601, tendo retornado ao Peru em 1607 na condição de Provincial da nova Província criada pelo Superior Geral. Para discutir as diretrizes básicas da ação a ser adotada pela Companhia na nova Província, Diego de Torres Bollo organizou, no ano seguinte, a 1ª Congregação Provincial.

⁴ É oportuno lembrar: “O jesuíta opõe-se (...) a todos os ‘vícios’ (...) Constituem-se como cristãos: castos, sóbrios, tementes a Deus, fidelíssimos aos mandamentos e assíduos aos sacramentos. Assim, o cristão que a Companhia queria produzir era basicamente um jesuíta” (KARNAL, 1998, p. 67).

Imagem 1: Mapa da Província Jesuítica do Paraguai



Fonte: Paraquaria vulgo Paraguay: cum adjacentibus, de Joan Blaeu (1662).

As determinações resultantes desse Concílio tornaram-se, portanto, um referencial determinante para o trabalho missionário, refletindo-se nas duas Instruções do Padre Diego de Torres Bollo (1609 e 1610)⁵ aos missionários que atuavam junto aos Guaraní no Paraguai. Algumas das Constituições aprovadas pelo Concílio revelam os princípios que nortearam a ação dos missionários jesuítas, em especial em relação aos procedimentos a serem adotados com os doentes e moribundos: “Que se quiten las borracheras y supersticiones de los indios. (...) y particularmente tengan de quitar los

⁵ A primeira (1609) teve como destinatários os Padres José Cataldino e Simão Maceta, enviados ao Guairá, e a segunda (1610) foi destinada a todos os missionários jesuítas atuantes entre os indígenas do Guairá, do Paraná e entre os Guaicuru.

llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios” (MATEOS, 1969, p. 353, grifos nossos).

É interessante observar, com referência a essa orientação, a opção pela eliminação dos rituais fúnebres e das manifestações de exteriorização de sentimentos que os acompanhavam na medida em que foram compreendidas como superstições e gestos bárbaros. As referências aos sacramentos deixam claras as condições de sua administração e ressaltam sua vinculação com a salvação da alma (*el bien que reciben*):

7ª Constitución. (...) y, así Ordenamos y mandamos *que se dé el viático a los indios dispuestos para recibirlo*, y los dispongan para este efecto sus curas y pastores, pues en tiempo de tanta necesidad han menester grandemente tan grande socorro y ayuda y asimismo *se les dé a todos los adultos la extrema unción en el artículo de la muerte, en tiempo en que sepan el bien que reciben* (MATEOS, 1969, p. 348, grifos nossos).

9ª Constitución. Que todos los curas confiesen a los enfermos, y los señores de los indios los llamen. (...) y, cierto, debería al principio de cualquier enfermedad hacerlo, *pues por el poco regalo que estos indios tienen, en pequeña enfermedad se mueren* (...) (MATEOS, 1969, p. 348, grifos nossos).

13ª Constitución. Qué deben guardar los médicos cuando visitan los enfermos. (...) que los médicos y cirujanos luego al principio de la enfermedad, *hagan que se confiesen los enfermos, solas penas en ellos contenidas* (MATEOS, 1969, p. 356, grifos nossos).

As Constituições previam, ainda, que os enfermos deveriam ser assistidos com a confissão dos pecados e acrescentam que, dadas as condições existentes – “no hay médicos, ni medicinas” – e aos efeitos desastrosos das epidemias, os indígenas enfermos deveriam confessar-se para obter a absolvição e a garantia da salvação. De qualquer modo, o uso da expressão “pequeña enfermedad” pode ser atribuído tanto ao desconhecimento ou a informações distorcidas como às condições de saúde dos indígenas que os missionários atendiam. Considerando o ano de sua aprovação e as experiências de evangelização anteriores, pode-se creditar a obrigatoriedade da confissão à tentativa de sua universalização com o objetivo de evitar mortes sem arrependimento e sem absolvição, decorrentes do retardamento do sacramento.

As duas Instruções do padre Diego de Torres Bollo renovariam as metas estabelecidas em 1603 e reforçariam determinadas orientações quanto à metodologia a ser empregada pelos missionários, enfatizando a necessidade de “tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento”, bem

como de afastar os feiticeiros por ser muito perniciosos e incitar os índios a permanecer em suas superstições (apud RABUSKE, 1978, p. 25). Da 1ª Instrução destacamos o segundo artigo, que refere os cuidados que os missionários deveriam ter com a sua própria saúde, ressaltando que os mesmos deveriam acreditar na justiça e bondade divinas e confiar na proteção dos santos e anjos:

2º artigo: Cuidarão Vossas Reverências de sua saúde e cada um pela de seu companheiro; e *guardarão a devida prudência nos jejuns, vigílias e penitências*, bem como em abraçar e acometer os perigos, *sem faltar, contudo, em que for necessário na confiança que devem ter na Bondade divina e paternal Providência, e na intercessão da Soberana Virgem e dos Anjos da Guarda.* (...) (apud RABUSKE, 1978, p. 23, grifos nossos).

O terceiro artigo diz respeito à construção de igrejas e à sua condição de espaço sagrado:

3º artigo: Em todas as igrejas que passarem a edificar (...) *coloquem uma relíquia com a melhor decência possível, ficando ela ali para ser levada aos enfermos.* E ponham no altar principal *imagens de nossos Beatos Padres Inácio e Xavier*, embora sejam de estampas, *tendo-se também alguma para os doentes*⁶ (RABUSKE, 1978, p. 23, grifos nossos).

Ainda da 1ª Instrução, destacamos o nono artigo pela referência que faz aos procedimentos terapêuticos e espirituais que deveriam ser adotados em relação aos enfermos:

9º artigo: No tocante *a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados públicos e pô-los em policiamento*, terão de ir muito pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si. Nisto e nem no sustento de Vossas Reverências não lhes sejam de qualquer peso ou carga. Mas, ao entrar, *batizem as criaturas enfermas e catequizeem os adultos doentes, de maneira que nem grande nem pequeno morra sem batismo.* Isto não somente em sua aprovação, mas em toda a redondeza, *tendo-se recomendado aos índios da comarca que avisem quando eles, ou seus filhos e parentes, estiverem enfermos.* E o espanhol que for com Vossas Reverências *cure-os a todos, sangre-os e os purgue*, e faça com que o ajudem, bem como lhes dê os poucos presentes que houver e *vá ensinando a algum índio para a mesma finalidade* (apud RABUSKE, 1978, p. 25, grifos nossos).

É importante, contudo, observar que, apesar de os jesuítas terem se dedicado ao alívio dos doentes e, inclusive, ao estudo da Medicina, “parece

⁶ Em relação a essa orientação, cabe lembrar que as relíquias se constituíam em elemento central na liturgia e na vida piedosa do catolicismo. Conforme L. Karnal, “as relíquias de mártires são tão importantes que acabaram transformando-se em norma canônica: os altares deviam possuir, na sua pedra de ara, uma relíquia de santo mártir ou confessor” (KARNAL, 1998, p. 157).

que no les favorecía en esta materia, ni el Derecho Canónico, ni las Constituciones de la Orden, pues, hablan estas de las ocupaciones que no convienen a clérigos y religiosos y entre ellas se cuenta la medicina, y mucho más el comercio al parecer íntimamente ligado al sostén de boticas”⁷ (LEONHARDT, 1937, p. 101). Essas proibições podiam ser, no entanto, desconsideradas quando o atendimento se fazia necessário, “tratándose de la misericordia y caridad para con los pobres, cuando hace falta otro médico o cirujano” (LEONHARDT, 1937, p. 103). Em 1576, o Papa Gregório XIII outorgou à Companhia de Jesus permissão para a prática da medicina nos seguintes termos:

Ya que consta por la experiencia, que los fieles se inclinan mucho a la religión y piedad, si las personas religiosas ejercen para con ellos los oficios de la caridad, no sólo con sus almas, *sino también con sus cuerpos, y habiendo en la Compañía de Jesús, según supimos, algunos religiosos entendidos en medicina, cuya asistencia ante todo en regiones donde faltan médicos, puede ser muy útil no sólo para las almas, sino también para los cuerpos, contribuyendo este oficio de caridad no poco a la edificación y a la gloria de Dios: para habilitar a semejantes religiosos a esta práctica, sin que incurran en censuras, ni se inquieten en su conciencia (...) damos este presente indulto con autoridad apostólica (...) a todos y a cada uno de la referida Compañía de Jesús, entendidos en medicina, que hay ahora o que hubiere en adelante, para que, con el permiso de sus superiores libre y lícitamente curen (...) tanto a los enfermos de la misma Religión, como a extraños y seglares con tal que no se trate de adustión o incisión hecha por ellos en persona; y en el caso de que no pueda cómodamente acudir a los médicos seglares (...)* (apud LEONHARDT, 1937, p. 104, grifos nossos).

Assim, ao longo do século XVII e da primeira metade do século XVIII – nas décadas que antecederam a expulsão da ordem dos domínios ibéricos –, os jesuítas puderam exercer a medicina “y expender a la gente las necesarias medicinas”, uma vez que os Protomedicatos, órgãos encarregados da fiscalização do exercício da medicina, foram implantados nos diversos vice-reinos da América espanhola somente após a primeira metade do século XVIII.

⁷ De acordo com Leonhardt, “(...) el Derecho Canónico (...) refleja la legislación de siglos al ordenar que ‘los clérigos han de evitar, no sólo lo que es indecoroso, sino también lo que es ajeno a su estado. Sin indulto apostólico no deben ejercer la medicina ni la cirugía. (...) Dice el canon 985: ‘Son irregulares por delito los clérigos que ejercen la medicina o la cirugía a ellos prohibida, si ejerciéndola causan la muerte’” (LEONHARDT, 1937, p. 102).

Para além da cura das almas: os jesuítas e a cura dos corpos doentes

No sétimo artigo da 1ª Instrução do padre Torres Bollo são apresentadas as condições que deveriam ser observadas pelos jesuítas no momento da instalação de uma redução e que apontam para a preocupação com o controle de doenças e com o eficiente abastecimento de alimentos. Nesse sentido, além de atuarem como médicos nas situações de epidemias, os missionários deveriam adotar medidas de prevenção a fim de evitar a debilitação dos indígenas pela fome ou pelas enfermidades.

7º artigo: No sítio mais apto façam a Redução e a povoação (...). Nisso advertirão primeiro *que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças, nem muito quentes, mas que tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos* (...) (apud RABUSKE, 1978, p. 24, grifos nossos).

Na correspondência periódica que os Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus – as Cartas Ânua –, os missionários descrevem a miserabilidade da terra na qual atuavam, como se pode observar nesta passagem da Carta do padre Lorenzo, de 6 de junho de 1610, enviada ao padre Diego de Torres:

(...) *tierra miserabilísima falta de todas las cosas*. Fuera de raíces de totora y pescado no ay otro regalo, los mosquitos son sin cuenta, ni de día ni de noche dejan sosegar a un hombre, mis manos y cara ni las pararon tales que no parecían sino de sarnoso y leproso, *ciertas veces me pasaba con un poco de mazamorra de maíz por no haber otra cosa* (...) (C.A. 1610. In: D.H.A., 1927, t. XIX, p. 65, grifos nossos).

A Ânua de 1613 retoma essa descrição, informando que “es grande el número de los enfermos, de los cuales dicen perece la mayor parte por ‘falta de medicinas’; además no se usa aquí la carne, ni el vacuno, por lo cual no hay nada de substancioso que pueda fortalecer los enfermos” (C. A. 1613. In: D.H.A., 1927, t. XIX, p. 294). Na década seguinte, a essa caracterização são agregadas as dificuldades em levar ajuda aos enfermos, como nesta passagem que refere “algunas salidas por el Río arriba para ver si podíamos ayudar algunos enfermos, con mucho trabajo, caminando de noche por montes arroyos i malos pasos (...)” e que consta da Ânua de 1626-1627 (C. A. 1626-1627. In: D.H.A., 1927, t. XIX, p. 210).

A situação que os missionários encontrariam na Província do Paraguai e que descreveriam nas Cartas Ânua⁸ seria, segundo eles, agravada pela falta de médicos e de medicamentos, o que teria levado a “oferecer aos necessitados os remédios possíveis” tanto durante os séculos XVI e XVII como na primeira metade do século XVIII.⁹ As recorrentes menções à “falta de medicinas” nessas cartas devem ser, contudo, relativizadas, já que, de acordo com o historiador argentino Guillermo Furlong, antes do contato com os espanhóis e com os missionários, os Guaraní “eran sanísimos y solo conocían una enfermedad, la vejez” (FURLONG, 1962, p. 600) e contavam com seus médicos e medicamentos extraídos de sementes, raízes e folhas de árvores, praticando escarificações, sucções, cauterizações, aplicando unguentos e ventosas e administrando tratamentos para verminose.¹⁰ Também o padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya registrou, em sua obra *Conquista Espiritual*, de 1639, o uso de ervas medicinais e de terapêuticas curativas:

Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos o remédio como bebida, a pedra bezoar e outras ervas (medicinais). Mas mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por tais cobras está fora de perigo. Os

⁸ A despeito do caráter edificante das Ânua e da estratégia narrativa orientada para a exaltação da resignação diante da doença e da morte, nelas encontramos tanto registros sobre os efeitos causados pelas epidemias como sobre as terapêuticas e as medidas (como a instalação de enfermarias, o isolamento dos doentes ou o adequado enterramento dos mortos) empregadas pelos missionários, que nos permitem identificar não apenas quais as doenças que provocaram a maior mortalidade entre os indígenas convertidos [ou por converter], mas também os saberes e as práticas curativas das populações nativas da América platina.

⁹ De acordo com as Constituições da Companhia de Jesus: “El estudio de Medicina y Leyes, como más remoto de nuestro Instituto, no se tratará en las Universidades de la Compañía, o a lo menos no tomará Ella por si tal assumpto” (LOYOLA apud IPARRAGUIRRE, 1952, p. 471). A permissão para a prática da medicina seria outorgada aos jesuítas nos seguintes termos: “(...) damos este presente indulto com autoridade apostólica (...) e a cada um da referida Companhia de Jesus, entendidos em medicina, que há agora e que haverá adiante, para que, com a permissão de seus Superiores exerçam livremente o ofício de curar tantos os enfermos da mesma religião como a estranhos e seculares” (apud LEONHARDT, 1937, p. 104).

¹⁰ Sabe-se que os indígenas utilizavam unguentos contra mosquitos e como protetor solar, além de escarificações feitas com “espinhas de pescados, agujones de palmera o dientes de cuatí, combatendo así la pesadez del cuerpo y el cansacio mismo”, recorrendo, ainda, à “curación ígnea” na cauterização de feridas e às ventosas e aos anti-helmínticos, os quais viriam a ser largamente empregados pela população colonial americana (ECHENIQUE; FERREIRA, 1985, p. 252).

figados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio (MONTOYA, 1985, p. 25, grifos nossos).

Apesar das menções aos saberes e às práticas curativas indígenas, a “falta de medicinas” parece ter justificado o emprego – pelos missionários – de uma terapêutica baseada na administração dos sacramentos e na utilização do licor de São Nicolau, das imagens de santos, de relíquias e da água benta. Empregada em doenças que abrangiam desde picadas de cobras, dores musculares, disenteria, inchaço nos olhos, gripe e garganta inchada, peito inchado, febres até reumatismo, surdez, hemorragias, coqueluche, lepra, varíola, sarampo e câncer, essas práticas estão, invariavelmente, associadas à depreciação das terapêuticas curativas indígenas, de sua farmacopeia e de seus praticantes. Revela, ainda, a intenção dos jesuítas de controlar o processo de cura, potencializando a conversão dos indígenas com a promessa da vida eterna, como se pode constatar na carta do padre Marcial de Lorenzana ao Provincial Diego de Torres, de 19 de julho de 1610:

Esta reducción, a “*toto genere*” va cada día mejor, y los indios y indias se pasan de muy buena gana al asiento nuevo. Después de mi vuelta se han animado mucho, y dicen q. han conocido ya el grande amor que les tengo, va acudiendo más gente, muestran deseo de bautismo, no se nos muere nadie en las enfermedades, los que se han bautizado in “*artículo mortis*” han sanado, tienen gran devoción con los evangelios y dicen que cuando el Pe. les pone las manos en la cabeza les pone una cura con que ellos sienten q. Los sanan; los q. tenían dos mujeres las van dejando y hacen otras cosas en que dan muestras de temer a Dios (apud PASTELLS, 1912, p. 163).

É plausível supor que os missionários soubessem que “o controle proporcionado por tais ritos mágicos era necessariamente ilusório” e que os amuletos, os encantamentos e a água benta “não possuíam qualquer virtude sobrenatural intrínseca”, mas que produziam “preciosos efeitos colaterais”, diminuindo a ansiedade e predispondo o doente à cura pela imaginação e pela fé. Isso pode ser comprovado em registros nos quais é enfatizada a cura por intercessão divina ou pelo uso de relíquias sagradas, como nesta Carta de 1626: “Un niño estaba muy enfermo vino su Pe. a rogarme que le aplicase una reliquia de Nro. P. S. Ignacio, que es mucho que en tan breve tiempo le conozcan, confiando de alcanzar salud para el hijo por medio de su intercessión; hiçose asi i cobrola el nino” (C. A. 1626-1627. In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 290).

Nas primeiras décadas do século XVII, a enfática condenação do emprego de ervas, resinas e de bálsamos da farmacopeia indígena e a insistência no uso de remédios europeus e de práticas terapêuticas tradicionais (religiosas ou não) impediram que procedimentos curativos e plantas nativas fossem utilizados para proporcionar alívio aos doentes. Isso pode ser observado, inclusive, no tratamento das enfermidades dos próprios missionários, como se constata neste registro feito sobre a redução de Nra. Sra. de la Natividad del Acarayg: “Yo avia más de mes y medio que lo estaba de tiriçia (...) e el Pe Claudio con su gran caridad hiço una chozuela con unos cueros (...) i allí cobré alguna mejoría, mas con las oraciones, las oraciones del Pe., que con otro remedio que no le había, ni regalo ninguno (...)” (C. A. 1626-1627. In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 294).

Para justificar tais procedimentos, os missionários referiam-se a si mesmos como “médicos no solo de sus cuerpos, pero también de sus almas”, como fica demonstrado nestes registros:

(...) también con los pocos remedios que acá ay procuramos curarlos *porque ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir* (In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 88, grifos nossos).

(...) el Sor que es Pe de Todos nos dé con que poder remediarnos porque es tanta nra pobreza, que pidiéndome una vieja enferma algo con q. cubrirse *no teniendo otra cosa, corté un pedaço de la frezada y se la envié* (...) (In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 134, grifos nossos).

(...) pero poco a poco se van desengañando, y viendo con sus ojos los yndios como los nros les son verdaderos padres dándoles con amor de tales cuanto piden como lo aya e casa, *y siéndoles médicos no solo de sus almas q es lo principal, sino De sus cuerpos ayudándoles en todas sus enfermedades y trabajos de noche y de día* (In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 24, grifos nossos).

A *falta de medicinas* parece, no entanto, ter sido contornada através da iniciativa de alguns missionários que, por estarem autorizados a atender os enfermos quando constatada a falta de médico, dedicaram-se à instalação de enfermarias e a experiências com a farmacopeia à disposição: “El año pasado dio una enfermedad de catarro de que enfermó casi todo el pueblo y el padre Juan de Salas les hiço un jarave con que sanaron casi todos aunque algunos murieron (...) aunque algunos les vino tanta abundancia de flemas que no las pudo vencer tan debil medicina y otras que a avido” (In: D. H. A., 1927, Tomo XIX, p. 88).

As recorrentes epidemias ao longo das primeiras décadas do século XVII e, em especial, suas implicações para a evangelização levaram alguns missionários a admitir que as doenças não decorriam, exclusivamente, da ação da “divina justiça”, justificando-se, dessa forma, a aplicação de “las medicinas del campo de aquella región, pero sin ningún resultado” (C. A. 1637-1639. In: MAEDER, 1984, p. 88).

As passagens abaixo ilustram não somente o senso de observação prática dos missionários, como a relação que estabeleceram entre as doenças e as condições de assentamento das populações indígenas.

(...) *tierra pantanosa y llena de lagunas y mosquitos, habiendo padecido por ello muchas enfermedades (...)* (apud PASTELLS, 1912, p. 180, grifos nossos).

De esta peste dicen que es causa el río porque ha crecido *supra modum* y fuera del curso natural con dos crecientes, que después que iba bajando ya, a su tiempo, torno a crecer otro tanto y más, y ahora esta *in summo* sin haber abajado, y así van las enfermedades con el río. Han se visto pescados disformes de grandes, sobreaguados muertos, que dicen traían la pestilencia con muchas víboras que cogía la corriente (apud PASTELLS, 1912, p. 181, grifos nossos).

(...) establecieron los Jesuitas en los pueblos de guaraníes *cementerios adecuados para el entierro de los difuntos en vez de inhumarlos en las iglesias como era costumbre general*, como en no pocas ciudades europeas. *Por más amplias y ventiladas que fueran las iglesias, reconocían lo antihigiénico que esto podría ser* (FURLONG, 1962, p. 614, grifos nossos).

Segundo Hernández, os “misioneros recorrían las casas de los enfermos, así para llevarles los consuelos espirituales, como para ver si estaban bien asistidos, procurando que no les faltase el alimento conveniente a su estado y las medicinas posibles y a veces también haciendo de médicos y enfermeros y aun manejando la lanceta por su mano” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 16). Também a Carta Anua referente ao período de 1635 a 1637 informa que o padre Blas Gutierrez “(...) avia aprendido, leido y experimentado medicamentos, para acudir a los enfermos y necesitados (...) siendo médico y enfermero (...)” (C. A. 1635-1637. In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 472-474). Apesar dos sucessos obtidos no tratamento de algumas enfermidades, os missionários “sabiam muito bem suas limitações e por isso procuravam trazer quanto antes da Europa homens especializados em ciência médica”. Essa preocupação materializou-se na solicitação de envio de médicos, enfermeiros e boticários às reduções instaladas na América, encaminhada ao Padre Geral da Companhia de Jesus, ainda em 1632.

Furlong observa que “apesar de não crermos que os primeiros jesuítas entendiam de medicina e de farmácia, parece que, às vezes, tiveram bons efeitos os remédios que prescreveram”. De acordo com ele, os padres Roque González de Santa Cruz e Antonio Ruiz de Montoya “(...) no eran médicos, ni entendían de medicina, si bien actuaron como curanderos en los primeros tiempos de la Reducciones” e que o padre Altamira Santafesino “fue el primero en montar y organizar en Candelaria, la más importante de las Reducciones, una Botica que sirviera para todas ellas” (FURLONG, 1962, p. 604). Em relação às boticas que foram sendo instaladas nos colégios e nas reduções¹¹, destacamos o registro feito na *Ânu*a de 1637-1639:

Así trabajan los nuestros incansablemente en provecho de las almas, siendo al mismo tiempo muy frecuentada la portería por los pobres y hambrientos que hallan allí alivio en sus sufrimientos materiales. Se les reparte, sean pocos o sean muchos, alimentos en abundancia; no pocas veces también abrigos para cubrirse. Esto para los sanos. *Para los enfermos enpero, hay una botica especial en casa, de donde se reparte gratis toda clase de medicinas.* Estas cosas suceden en casa. Fuera de ella no se hace menos. *Continuamente son llamados los nuestros al campo y a las estancias (...) para asistir a los enfermos, tanto espiritual como corporalmente. Pues, fuera del alimento de las almas les suministran medicinas y alimentos convenientes* (C. A. 1637-1639. In: MAEDER, 1984, p. 33, grifos nossos).

A Carta *Ânu*a anterior, referente ao período de 1635-1637, menciona não só o grau de envolvimento dos indígenas em atividades orientadas ou desempenhadas pelos missionários nas reduções e nos colégios, como também os seus efeitos, informando que “(...) el personal que vive en el colegio, por atender a los apestados se contagian a raíz de lo cual fallecen (...)” e que as índias enfermas “por su parte tenían que barrer las salas (...) limpiar los instrumentos de cirugía (...)” (C. A. 1635-1637. In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 687). Segundo Furlong, “los jesuítas en sus Reducciones de Guaraníes no tenían hospitales” (FURLONG, 1962, p. 611), que eram organizados apenas em casos de emergências, como aqueles desencadeados pelas epidemias. Isso fica evidenciado na Carta de 1638, escrita pelo padre Diego de Boroa:

Acabada la furia de la peste de sarampión, quedaban aún muchos enfermos de cámaras y como el Padre [Jerónimo Porcel] vio el trabajo pasado que

¹¹ Sabe-se que a primeira botica do território do Rio da Prata foi instalada pelos jesuítas em Córdoba na terceira década do século XVII, prevendo o atendimento dos enfermos “con propósitos de caridad” (FURLONG, 1947, p. 63).

había tenido con los enfermos, *procuró hacerles un hospital donde estuviesen los enfermos acomodados en una casa con sus repartimientos y cama acomodadas, repartiéndoles en algunas personas de caridad que morasen y cuidasen los enfermos, donde el Padre podía acudirles con facilidad con todo lo necesario* (C. A. 1635-1637. In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 612, grifos nossos).

A carta do padre Boroa faz referência aos cuidados que os membros de Congregações dispensavam aos enfermos, o que parece ter sido uma prática bastante difundida nas reduções: “Acudían a este hospital los indios de la Congregación de Nuestra Señora a ejercitar su mucha caridad con los enfermos, a aderezarles las camas; y lo mismo hacían las indias, barriendo toda la casa, y fregándoles los platos y pucheros en que comían, lavando las alhajas de los que morían” (FURLONG, 1962, p. 612). Também os Congregantes da Virgem eram encarregados de manter “el hospital tan limpio y aseado, que causaba devoción ver el consuelo y la alegría con que les acudían, trayéndoles leña y agua, y de comer, con mucho cuidado, siendo los enfermos a veces casi doscientos” (FURLONG, 1962, p. 612).

Já ao corpo de enfermeiros, os “curuzuyás”, cabia “enterarse cada mañana si había algún enfermo en su respectivo barrio o cuartel y como andaban los que ya se sabía que estaban enfermos”. Havendo algum caso grave, “su primer deber era avisar de ello al Padre para que se le administrara los sacramentos”. O enfermeiro era encarregado do diagnóstico e de sugerir a medicação, cabendo ao padre autorizar o procedimento que era por ele administrado “según su saber y poder” e a administração de todos “los sacramentos, el viático y extrema unción (...)” (FURLONG, 1962, p. 613). Pablo Hernández, por sua vez, observa que “la falta de médicos, que ni aún en las ciudades de españoles los había sino uno que otro” era suprida “por medio de los Curuzuyás”, que eram “cuatro, seis ú ocho en cada pueblo, y para que pudiesen ejercitar su cargo, estaban exentos de las tareas comunes, y aun les cultivaban su chacra los otros indios”, para que pudessem cuidar “de prepararlos y llevarles las medicinas convenientes” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 291-292). De acordo com Pastells, também os padres e irmãos jesuítas dedicaram-se às artes de curar, sendo que levavam “as medicinas ordinárias a cada *pueblo*, tais como ventosas, lancetas, panos para vendar, sal, facas, alho, enxofre, *piedra de San Pablo*, mel de abelhas e macas para os enfermos” (PASTELLS, 1912, Tomo I, p. 287). Mas nem todas as reduções contavam com missionários treinados nas artes de curar e, especialmente,

com medicamentos e instrumentos necessários para atender os indígenas enfermos, especialmente nas primeiras décadas do século XVII.

Das curas por intercessão divina e por meio da medicina experimental à produção de tratados de farmácia e cirurgia

Os períodos de fome e de epidemias ocorridos na primeira metade do século XVII foram especialmente propícios às experimentações e improvisações por parte dos missionários. Essas, no entanto, apesar de terem obtido algum sucesso, como sugere a menção do padre Montoya a “um remédio especial para a peste e fome” e a “um verdadeiro remédio para a disenteria”, são percebidas como providencial socorro divino (MONTROYA, 1985, p. 141). Isso parece explicar por que as *Ânuas* referentes às primeiras décadas do século XVII referem o uso da *tierra de San Pablo* e do *licor de S. Nicolas* em “mordeduras de víboras” e sequer mencionam plantas ou ervas medicinais nativas para o tratamento (MONTROYA, 1985, p. 145). Na *Ânu*a de 1644, o missionário registrou o emprego do óleo da lâmpada do Santíssimo no tratamento de indígenas acometidos de peste bubônica:

(...) la cual acabó con muchos niños, y mató hasta los animales del campo. Los pobres y hambrientos quisieron aprovecharse de esta carne, pero al gustarle murió. *Nadie sabía de dónde venía esta peste, y cómo remediarla. Otra vez se acudió al aceite de la lámpara del Santísimo, y los enfermos ungieron con ella las apostemas de los atacados de la peste. Expelieron el veneno y sanaron* (C. A. 1664. In: LEONHARDT, 1927, p. 107, grifos nossos).

Cabe observar que os missionários, apesar das possíveis explicações científico-rationais para a eficácia do óleo no tratamento da peste, mantiveram a atribuição mágico-curativa da água benta, como se percebe nesse registro da *Ânu*a de 1645-46 do padre Juan Bautista Ferrufino, que vincula a cura à fé em Deus: “son muy aficionados al *Água Bendita* empleándola como medicina, dándola a beber a los enfermos, con mucha confianza en Dios” (C. A. 1645-1646. In: LEONHARDT, 1927, p. 28). Em uma passagem da *Ânu*a de 1663-1666 – decorridos já mais de cinquenta anos desde a implantação das reduções – encontramos referência à prática da sucção, investida de um sentido cristão e, portanto, destituída de qualquer vinculação com a empregada pelo xamã:

Un indio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. *Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo, y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas, como si fuesen rosas fragrantas, y chuparle materia infecta*; lo cual demuestra que dominaba ya su naturaleza por una larga costumbre. Parece que todo esto aprendió de San Javier, de quien era muy devoto, y a quien procuraba imitar en todo (C.A. 1663-1666. In: LEONHARDT, 1927, p. 92, grifos nossos)

Condenada enquanto prática terapêutica realizada pelos xamãs, a sucção aparece registrada nas Ânua em situações como a dessa passagem, em que um missionário, ao empregá-la, olhou para suas chagas como “su tierra prometida”, colocando “su boca en ellas, repetidas veces”, sendo que “Dios premió esta ardiente caridad, restituyendo la salud al brazo ya casi consumido” (C. A. 1668. In: LEONHARDT, 1927, p. 19).

Na Ânua de 1663-1666, o Provincial Andrés de Rada refere a cura de índios [da redução de Santa Maria] pela ingestão de água acompanhada de um papel com a inscrição *In conceptione tua, Virgo immaculata fueste. Ora pro nobis Deum, cujus filium pereriste*, conforme recomendado por um livro intitulado *Opera Parthenical*, do padre Juan Eusébio, que havia sido recém publicado (In: LEONHARDT, 1927, p. 102). Rada informa, ainda, que após a cura dos apestados, todos da redução mostraram-se ainda mais cristãos. Buscando exatamente esse efeito – o crescente “aproveitamento da fé” –, os missionários mantiveram o uso de relíquias, da água benta e do sinal da cruz nas reduções. Não fazem, no entanto, qualquer referência aos insucessos nas tentativas de curas ou, ainda, menção a recidivas das doenças, o que atestaria que a terapêutica empregada não havia sido eficaz, levando os indígenas a repeti-las ou então a desacreditá-las. Isso porque, quando as doenças cediam ou pareciam ceder, dando a “ilusão da cura”, estabelecia-se uma relação entre fé e milagre, entre pecado e perdão, entre conversão e cura, fundamental para o projeto de conversão e civilização dos missionários jesuítas.

Alguns missionários, contudo, procuraram contornar os efeitos das epidemias empregando práticas terapêuticas em consonância com os postulados da medicina europeia do período, como evidenciado na Décima Quarta Carta Ânua relativa aos anos de 1635 a 1637, que nos informa que havia cerca de quatro mil enfermos na redução e que “aconsejaron me algunas personas, sería bueno sangrar a los dolientes, y por no haber otro cirujano, yo en persona comencé a ejercer este oficio desconocido, abriendo venas día y noche” (In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 681).

Situação similar ocorreu em 1695 na redução de Nossa Senhora da Fé, atingida por uma peste de varíola hemorrágica, tendo o padre Antônio Sepp ordenado uma sangria geral. A inexistência de instrumentos sangradores levou-o a encarregar os músicos e os ferreiros de confeccioná-los. O uso de facas e ossos pontiagudos havia se revelado pouco eficiente, o que levou o missionário a afirmar que “los médicos europeos eran tan impotentes para curar los enfermos de la peste bubônica como los misioneros en América frente a la viruela”. Segundo o jesuíta, seus sintomas poderiam ser aliviados apenas através de “una rigurosa dieta (...) que consistía en ofrecerles una media libra de carne picada al medio día y una ración igual a la noche, acompañados de caldos y tortas de mandioca y como bebida recibían jugo de limón mezclada con agua fresca endulzada con miel”. Sepp informa-nos ainda que, para combater a epidemia, foram empregados tanto “los remedios caseros como propios de la farmacopea indígena” (SEPP apud ECHENIQUE; FERREIRA, 1985, p. 253-254).

Para além do cuidado com a alimentação dos doentes, encontramos também menção ao uso de “remédios” [no caso, de componentes químicos] no tratamento da água, com a finalidade de torná-la potável, como se depreende desta passagem: “Outras vezes passam por lugares tão áridos que lhes falta água, e a pouca que encontram às vezes está suja e com mau gosto, tanto que para torná-la potável aplicam-se remédios” (C. A. 1720-1730. In: LEONHARDT, 1927, p. 132).

Há também menção à transferência de doentes para regiões com clima mais favorável, com vistas ao restabelecimento da saúde, como se constata no tratamento indicado para o irmão Andrés de Acosta, acometido de tuberculose e que foi enviado a uma das estâncias da Ordem para restabelecer sua saúde (C.A. 1730-1735. In: LEONHARDT, 1927, p. 24). E também no necrológio do padre Juan Astudillo, que nos informa que não se tendo recuperado, voltou para o colégio para buscar *conveniente remedio* (C.A. 1730-35. In: LEONHARDT, 1927, p. 88).

Em outros registros, encontramos evidências da consciência dos missionários em relação à possibilidade de contágio – devido à concentração de pessoas num mesmo ambiente – como no relato sobre uma epidemia que atingiu o colégio de Córdoba e da qual resultaram 15 mortos entre padres e irmãos (C. A. 1714-1720. In: LEONHARDT, 1927, p. 4), que se encontravam tão ocupados com o serviço com os enfermos, que já não ha-

via lugar para outras ocupações (C. A. 1714-1720. In: LEONHARDT, 1927, p. 12). As preocupações com o contágio levaram os padres, de acordo com a Carta Relação de 1747, do padre José Cardiel, a construir cabanas isoladas da aldeia, sendo que em algumas foram instalados os índios que apresentavam sintomas e nas outras os que já se encontravam afetados pela varíola, e a tomar cuidados com os sepultamentos e com a assepsia dos ambientes coletivos. Esse mesmo missionário recomendava que os padres e irmãos que viessem à América deveriam trazer consigo:

1. Una Biblia; 2. Concordancias; (...) 4. El Instituto con Ejercicios y Doctrina y Reglas (...) 10. Algún libro que trate de cuantas cosas mecánicas son necesarias a un pueblo y casa para lo general y particular; 11. *Otro de Medicina casera*. 12. Es muy necesario un reloj con despertador para los desiertos y pueblos nuevos para el orden religioso, fiel, de dura y pobre por nuestro estado (...) (CARDIEL apud FURLONG, 1953, p. 212-213, grifos nossos).

Sabe-se que os jesuítas – dada a sua atuação como médicos e boticários – importaram livros editados na Europa, incorporando-os às suas bibliotecas, como se pode constatar tanto nas Cartas Ânuaas como nos inventários dos bens da Companhia de Jesus após sua expulsão dos territórios americanos. São inúmeras as referências nas Ânuaas a obras clássicas de Medicina e a Tratados de Cirurgia, as quais, com certeza, deviam integrar os acervos das bibliotecas de algumas Reduções e de alguns Colégios jesuíticos, com destaque para a *Farmacopea*, de Palácios; *Opera Médica*, de Hotosmani; dois tomos médicos de Carlos Muretano; *Opera Médica* e *Diccionario Medico*, de Ribera; *Cirurgía*, de Robledo; *Postemas*, de López; *Medicina*, de Guadalupe; *Cirurgía*, de Vigo; *Farmacopea Matricense*; *Farmacopea*, de Ceci; e *Opera Médica*, de Syderas. Vale ressaltar que havia um catálogo de livros que podiam ser vendidos e enviados às chamadas *Indias Ocidentales* e no qual constavam obras como *Disputaciones de Medicina*, de Garcia; *De Corpore humana*, de Valverde; *Cirurgía*, de Redondo; *De morbo galico*, de Duarte Madeira; *Cirurgía*, de Borbon, bem como o *Promptuario*, de Remigio, e o *Promptuario*, de Salazar.

Já os conhecimentos obtidos a partir de experimentos, especialmente em relação ao preparo de medicamentos e à adoção de certas medidas profiláticas, foram compartilhados através da intensa correspondência que os missionários mantiveram entre si ou das cópias dos catálogos e receituários que fizeram circular entre as reduções e os colégios das Províncias Jesuíticas da América meridional e aqueles instalados na Europa – em especial

com a farmácia do Colégio Romano – e também no Oriente (ANAGNOSTOU, 2000). Algumas boticas – como a do Colégio San Pablo, de Lima – transformaram-se, com o passar do tempo, em centros de referência, enviando remédios – como o bezoar peruano, a ambrosia mexicana e a quina – para estabelecimentos da Companhia de Jesus no Chile, Paraguai, Argentina, Equador, Panamá e no Velho Mundo, atestando a intensa circulação de saberes, medicamentos e práticas curativas.

O inventário da botica do Colégio de Córdoba – realizado em fevereiro de 1768, portanto, logo após a expulsão da Companhia de Jesus dos territórios de domínio espanhol – parece confirmar essa afirmação ao relacionar “‘vinos’, unguentos, lameadores, aceites, esencias, ‘espíritus’, bálsamos, tinturas y elixires, sal volátil, emplastos, ‘confecciones’, preparaciones y polvos, píldoras, polvos cordiales, harinas, raíces, gomas, suecos, flores y águas”. Ao lado de preparados à base de ácido nítrico e amoníaco, como os ‘vinos’ e de águas, como a rosada, de melissa e de canela, encontravam-se os polvos extraídos da ipecacuanha, planta medicinal americana (PAGE; FLACHS, 2010, p. 123).

Considerando que a eficácia das plantas medicinais nativas não era alvo de contestações pelos missionários, nas Anúas da passagem do século XVII para o XVIII observa-se uma absorção cada vez maior da farmacopeia americana. O irmão Enrique Peschke, que desempenhava as funções de boticário no colégio de Córdoba, em carta enviada em 1702 chegou a ressaltar sua admiração pelas plantas da América, reconhecendo que eram “diferentes que en Europa, aún aquellas que en ambas as partes tienen las mismas propiedades (...) por lo que toca a las internas, son maravillosas” (PESCHKE apud MUHN, 1951, p. 49).

À admiração dos jesuítas pela flora americana, contudo, se somava certa inquietação, pois eles estavam conscientes de que o sistema de classificação e a nomenclatura das plantas a partir de suas qualidades galênicas poderiam resultar em problemas de aplicação [devido às diferenças], razão pela qual “examinaban las propiedades de supuestos medicamentos, probándolos una y outra vez, en diferentes pacientes y enfermedades, para determinar su utilidad” (DI LISCIA, 2002, p. 34-41).

Ao longo do século XVIII, constatar-se-á uma observação cada vez mais racional da natureza americana pelos missionários, que irão incorporar e sistematizar esse conhecimento e sua aplicação prática nas reduções e

nos povoados próximos aos colégios jesuíticos. Esse aspecto, aliás, fica bastante evidente em receituários e tratados médico-cirúrgicos escritos por jesuítas no Setecentos, como veremos no próximo tópico.

As contribuições da Companhia de Jesus para a ciência da época moderna

Em uma rápida busca em catálogos de arquivos europeus e latino-americanos localizamos uma série de manuscritos de História Natural, de Etnobotânica e de Medicina que comprovam tanto a circulação como a produção e ressignificação de saberes sobre o mundo natural americano ao longo dos séculos XVI ao XVIII.¹² Muitos deles não foram, no entanto, ainda publicados ou mais detidamente analisados por pesquisadores que se debruçam sobre a História Moderna e da América colonial, empenhados em desvendar as trocas interétnicas e culturais entre os nativos, os colonizadores e os religiosos encarregados de sua evangelização.

Historiadores como Di Liscia (2002), Millones Figueroa; Ledezma (2005), Romano (2005; 2007; 2015), Bleichmar *et al.* (2008); Del Valle (2009), Asúa (2010), Prieto (2011) e Castelnau-L'Estoile *et al.* (2011) têm se dedicado a discutir e reavaliar a atuação da Companhia de Jesus na construção da chamada ciência moderna, destacando o papel que desempenharam na criação de redes de conhecimento e na formação de uma epistemologia particular no século XVIII.¹³ Em seus trabalhos enfatizam, sobretudo, a impor-

¹² Para Figueroa e Ledezma, ao longo do século XVIII, os jesuítas incorporaram e assimilaram paulatinamente as ideias e os métodos de estudo da Ilustração, mas isso não significou “un rechazo absoluto del estudio de la naturaleza inspirado por la maravilla y el asombro que infundían las complejidades y misterios del mundo natural americano”. Assim, a produção de um conhecimento baseado na observação e na experiência – tão caro aos jesuítas – “no ensombreció la fascinación por los misterios de la naturaleza” (MILLONES FIGUEROA; LEDEZMA, 2005, p. 22). Essa postura explica, de certa forma, o lugar ambíguo que os jesuítas ocuparam na história da ciência moderna, uma vez que ora se lhes atribui uma pequena contribuição ao avanço científico (RABIN, 2014, p. 90), ora desloca-se o interesse científico dos membros da Ordem a uma atividade subordinada a objetivos religiosos, valiosa apenas à medida que contribuía para a missão evangelizadora (WADDELL, 2015, p. 3-4).

¹³ Para a historiadora Antonella Romano, é fundamental inscrever as atividades da Companhia de Jesus no mundo americano em uma reflexão sobre a natureza da ordem e do apostolado missionário. Ela nos lembra que as atividades intelectuais e as ligadas às ciências não são constitutivas da identidade jesuíta, mas um elemento contingente da mesma devido às interpretações abertas do princípio inaciano de atuar no século. Segundo ela, as atividades da

tância dos colégios da Companhia de Jesus instalados nas várias regiões nas quais seus membros atuaram¹⁴, para a circulação de saberes e a prática de experiências, das quais resultaram tanto a validação como a contestação de práticas e saberes consagrados na Europa.¹⁵

A despeito de uma assimilação seletiva de ideias caras à Ilustração, alguns membros da Companhia produziram notável conhecimento científico, baseado na observação e na experiência e fundamentado no produtivo diálogo que mantiveram com a ciência e a filosofia modernas. Essa singular posição traduziu-se no expressivo número de Histórias Naturais e Matérias Médicas¹⁶ escritas por integrantes da ordem jesuíta, cuja análise permite a

Companhia exigiam, sim, “competências científicas”, tanto aquelas que a ordem viesse a solicitar explicitamente como as que os missionários viessem a acionar nos marcos de seu apostolado (ROMANO, 2005, p. 93-118). Romano acrescenta que: “En el largo proceso de construcción de la edad moderna”, a Companhia de Jesus “*ha sido tanto un vector como un actor, y la centralidad de su posición en este engendramiento no se inscribe en un a priori historiográfico sino en una elección que ha sido suya: estar en el mundo*. Conviene tomar esta fórmula en su doble acepción: ser una Orden de regulares en el siglo, y estar, por este hecho, en la obligación de hallarse en todo lugar o situación que lo exija” (ROMANO, 2007, p. 56-57, grifos nossos).

¹⁴ A importância dos colégios da Companhia de Jesus é destacada por Antonella Romano, para quem “*La Compañía de Jesús, laboratorio ejemplar de la invención de la modernidad, tuvo que hacerse cargo de los debates suscitados por la ‘revolución científica’, particularmente en el marco de las enseñanzas científicas que desarrolló en sus colegios*. El espacio de las misiones abrió la vía a otras experiencias científicas diferentes de las previstas en el marco del apostolado de enseñanza. (...) *En el mundo iberoamericano, como en los espacios europeos, la ciencia emerge en primer lugar en los colegios*, alrededor de los cursos de filosofía, en la enseñanza de las matemáticas, cursos que no son sistemáticamente llevados en el marco de cátedras especializadas (...)” (ROMANO, 2007, p. 56; p. 63, grifos nossos).

¹⁵ Para Miguel de Asúa, “hay suficientes elementos para concluir que (...) ya desde la época de los jesuitas (antes de su expulsión en 1767) hubo en el Río de la Plata episodios y personajes ‘modernizadores’ (...) en las misiones se desplegaba una interesante actividad científica como lo demuestran los casos del astrónomo Buenaventura Suárez (...) y los autores de las ‘historias naturales jesuitas del Nuevo Mundo’ o los manuscritos de materia médica. Hace bastante que vengo argumentando que a mediados del siglo XVIII el frente más avanzado de la ciencia en el Río de la Plata se ubicó en las misiones del Paraguay histórico” (ASÚA, 2010, p. 192-193).

¹⁶ Segundo Anagnostou e Fechner (2011, p. 176), o termo *História Natural* deve ser compreendido como “(...) un paradigma (...) que caracterizó la observación y la descripción de fenómenos naturales hasta fines del siglo XVIII”. As *Historias Naturales* produzidas por vários membros da Companhia de Jesus seguiram, em linhas gerais, o modelo da *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), do padre jesuíta José de Acosta. Para Anagnostou e Fechner (2011, p. 178), José de Acosta “más que compilar y mesclar simplemente estos conocimientos [sobre a América] con su saber sólido en filosofía y letras, el autor confronta y compara la tradición con la experiencia dialécticamente y desenvuelve así un nuevo ‘método de comprensión’”. Já as *Materias Médicas*, que remontam à Antiguidade greco-romana e foram amplamente utilizadas na Idade Média, tanto no mundo árabe como no ocidental, caracterizam-se por um tipo didático de texto, que se assemelha mais a um manual do que a um tratado científico, contemplam substâncias naturais originárias dos reinos animal, vegetal e mineral, descrevendo-as a partir de seu habitat e de seus usos terapêuticos.

reconstituição do conhecimento científico por ela apropriado, difundido e produzido ao longo do século XVII e da primeira metade do século XVIII.¹⁷

Como já mencionado, os inventários dos bens da ordem, realizados após sua expulsão dos domínios ibéricos, apontam para a presença de livros, medicamentos, utensílios e instrumentos nos colégios e reduções da Companhia de Jesus na América platina, revelando que foram por excelência espaços de circulação de ideias nos quais seus membros atuaram também como homens de ciência.¹⁸ Assim, apesar de habitarem regiões tidas como marginais no cenário intelectual do período – áreas consideradas apenas e tradicionalmente como periféricas e receptoras de conhecimentos produzidos em outras partes do mundo¹⁹ –, esses religiosos foram

¹⁷ Em relação a esse aspecto, Antonella Romano observa que “(...) las ciencias naturales de la botánica a la zoología, que no pertenecían al bagaje intelectual de partida que poseía el misionero (...) indican la movilización de nuevas prácticas científicas. En todos estos ámbitos, los jesuitas han producido obras, informes, realizado observaciones, enviado plantas, dibujos, desde los primeros tiempos de las misiones: el mundo iberoamericano no ha sido únicamente el marco de estas operaciones, las ha suscitado y ha hecho de los misioneros de la *Compañía agentes centrales del proyecto de inventario y de dominio del mundo de la época moderna*” (ROMANO, 2007, p. 64-65, grifos nossos). Em razão disso, “poco se duda sobre la importancia de los filósofos naturales jesuitas y de su participación en los debates del siglo de la llamada ‘*Revolución científica*’” (JUSTO, 2011, p. 158, grifo da autora).

¹⁸ De acordo com Heloísa M. Gesteira, para além da usual justificativa de que os jesuítas investigaram a natureza e trataram dos doentes com a precípua finalidade de praticar a caridade cristã e visando à “maior glória de Deus”, é preciso “valorizar o esforço de coleta e sistematização do conhecimento médico por parte dos inacianos, demonstrando como tal iniciativa era feita a partir dos referenciais da cultura erudita do período, sendo os estudos sobre as virtudes das plantas e animais realizados a partir dos referenciais da História Natural e da Medicina hipocrática” (GESTEIRA, 2006, p. 1). Também a historiadora argentina Maria Silvia Di Liscia destaca os procedimentos científicos – categorizar, sistematizar, ordenar de certa maneira – adotados pelos missionários: “Sem dúvida, era preciso ter o conhecimento exato das propriedades das plantas e aprender a reconhecer as espécies no campo, em meio a muitas outras, recolhê-las e cultivá-las, separando folhas, sementes, frutos e raízes, estudando os sumos, os unguentos e as pomadas. Um processo complexo, que requer um saber baseado na experiência e na razão, na prática e na teoria” (DI LISCIA, 2002, p. 296).

¹⁹ A necessidade de expandir o estudo da história das ciências, incluindo espaços não europeus, que tradicionalmente não são privilegiados nas narrativas da produção do saber científico, é ressaltada tanto por Sanjay Subrahmanyam (1997) como por Jorge Cañizares-Esguerra (2004; 2007) e Serge Gruzinski (2014). Os três historiadores questionam a exclusividade ocidental no desenvolvimento da ciência moderna e a concepção cristalizada de que as assim denominadas periferias do mundo se limitaram a receber [e a se apropriar] os conhecimentos produzidos na Europa. Já o historiador franco-indiano Kapil Raj (2015) destaca que, nesses espaços de circulação, independentemente de seu tamanho, práticas, técnicas e conhecimentos de diferentes culturas se movimentaram, passando por um processo de negociação. O resultado desses encontros gerou não a sobreposição de uma sabedoria sobre a outra – ou uma relação de

decisivos na produção de novos conhecimentos de História Natural, Medicina e Farmácia.²⁰

No caso da Província Jesuítica do Paraguai, sabe-se que, desde o século XVII, *libros de medicina* manuscritos circularam de redução em redução sob a forma de cadernos e sem especificação de seu autor com a intenção de que as receitas e procedimentos terapêuticos não se perdessem.²¹ A produção de cópias desses receituários e livros, bem como sua circulação revelam, portanto, a preocupação desses religiosos em colocar tais saberes e práticas curativas à disposição tanto dos missionários encarregados das artes de curar²² como dos indígenas concentrados nas reduções, muitos dos quais desempenhavam funções de informantes e enfermeiros.

Um desses *libros de medicina* que circularam sob a forma de manuscritos na primeira metade do século XVIII foi a *Materia Médica Misionera*²³,

hierarquia centro-periferia –, mas a formulação de um novo tipo de conhecimento. Para Raj, “as interações resultantes [entre agentes de saber, política, etc.] são elas mesmas um local de construção e reconfiguração do conhecimento” (RAJ, 2015, p. 170).

²⁰ Como bem observado por Kapil Raj, ao abordar o conceito de circulação, “mais do que por caminhos lineares de difusão ou de transferência, é por processos de circulação dos homens e das práticas, das informações e dos saberes, dos instrumentos e dos objectos que as ciências e as técnicas se desenvolvem. Estes mesmos processos permitem a sua apropriação e naturalização em diferentes localidades, originando práticas ancoradas nestes diferentes lugares conectados pelos seus trajectos” (RAJ, 2007, p. 177).

²¹ Ilustrativo da prática da cópia de manuscritos é o documento intitulado *Sobre el contagio de las viruelas*, que parece haver sido escrito como uma *cartilha* que deveria ser seguida pelos missionários encarregados da evangelização dos indígenas nas reduções jesuíticas. Nele, pode-se encontrar uma série de recomendações para o cuidado dos doentes e medidas a serem adotadas para evitar o contágio: “(...) Hágase también provisión de *aguarabay*, el cosimiento de él sirve para lavarse una o dos veces al día cuando ya las viruelas se van secando. Esta agua les quita las ronchas y hediondez. También sirve para quemarlo en el hospital. Y es provechoso el humo en los aposentos apestados” (MCA, 1951, Tomo I, Cx A, Doc. 04. Acervo XCCDA, Doc. A1). Apesar da menção explícita à *aguarabay* – termo em guarani para a planta medicinal que, segundo o tratado *Materia Médica Misionera*, do irmão jesuíta Pedro Montenegro, é comparável ao lentisco [aroeira-da-praia] ou *molle de Castilla* e que pode ser empregada como bálsamo cicatrizante contra a diarreia e contra infecções do aparelho respiratório e urinário –, os procedimentos terapêuticos recomendados baseiam-se na tradição hipocrático-galênica amplamente conhecida – ou praticada – pelos missionários jesuítas.

²² Sobre esse tema recomenda-se ver as análises já desenvolvidas por CASTELNAU-L'ESTOILE *et al.* (2011) e FLECK (2014; 2015; 2018; 2019a; 2019b; 2020; 2021a; 2021b e 2022), que abordam as evidências de apropriação e circulação de saberes e práticas de cura na Província Jesuítica do Paraguai a partir da análise de manuscritos de medicina e de cirurgia.

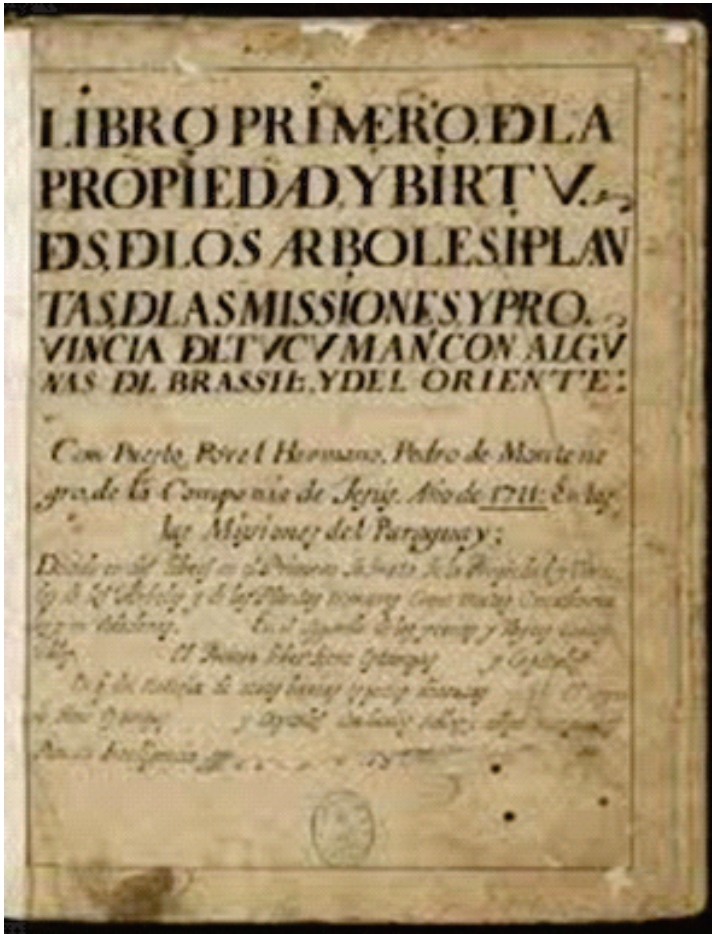
²³ A obra tem 458 páginas, além de 148 desenhos de plantas feitos a mão, e conta em seu frontispício com uma imagem de Nossa Senhora das Dores, padroeira dos doentes. O livro é dedicado à *sereníssima Reyna de los angeles Maria santísima y señora Nra. de las Dolores*, e em várias

tratado de Medicina escrito em 1710 na Província Jesuítica do Paraguai pelo irmão jesuíta Pedro Montenegro²⁴. Esse tratado, mais do que comprovar “su estudio favorito – la virtud de las plantas para curarse con ellas y a sus projimos” –, o “ingenio” e a erudição e do jovem galego formado no Hospital de Madri, revela-nos um Montenegro pensador – que põe à prova os conhecimentos dos autores clássicos “por la experiencia” e que investe “el tiempo aberiguando poco a poco las virtudes [das plantas]”, não se limitando à compilação de virtudes, receitas e procedimentos terapêuticos divulgados nos tratados que ele tão bem conhecia. Condição que, aliás, o levou a afirmar que as plantas que havia descrito não se encontravam “en ninguno de los herbarios conocidos, ni tampoco en ninguna otra parte” (MONTENEGRO, 1945, p. 264).

passagens do Prólogo Montenegro menciona que Deus era o verdadeiro Criador da Medicina, o “Grande Arquitecto” reconhecido pelos “grandes estudiosos gregos e latinos”. *Materia Médica Misionera* foi influenciada por diversas obras europeias do período, em especial de releituras e comentários sobre os escritos de Dioscórides, ficando evidente sua admiração por Galeno [“filósofo e príncipe da Medicina”] e a identificação com as concepções médicas hipocrático-galênicas, ao defender que a cura consistia “em certa qualidade, certa quantidade e certo modo de aplicação” (MONTENEGRO, 1790, Prólogo). As menções feitas pelo irmão jesuíta Pedro de Montenegro – a Juan de Vigo, Pedro Andrés Mathiolo, a Andrés de Laguna e a Dioscórides, entre outros autores clássicos, e a aplicação de alguns de seus pressupostos, especialmente nos três primeiros capítulos de sua obra *Materia Médica Misionera*, parecem confirmar o acesso e a leitura dessas obras médicas de referência pelos jesuítas em missão na América.

²⁴ Pedro de Montenegro nasceu na Galícia em maio de 1663 e, ainda jovem – provavelmente em 1679 –, iniciou seus estudos de medicina no “Hospital General de Madrid”, tendo ingressado na Companhia de Jesus em abril de 1691. No Catálogo da Província do ano de 1703 consta que o irmão Montenegro “había hecho los últimos votos el 25 de abril de 1703, que se allaba en las Misiones del Rio Paraná, que sus fuerzas físicas eran ‘débiles’ y su oficio era el de cirujano (Chirurgus)” (FURLONG, 1947, p. 67).

Imagem 2: Materia Médica Misionera



Fonte: MONTENEGRO, Pedro. *Libro Primero y Segundo, de la Propiedad, y Birtvdes, de los Arboles, I Plantas, de las Misiones, y Provincia del Tucuman, con algvnas del Brasil, y del Oriente, en las Misiones del Paraguay*, 1711 [BNE, MSS/10314].

Em outro momento, consciente das implicações das posições autorais que assumiu, o irmão jesuíta chegou a antever as críticas que seriam feitas a “este pobre ignorante [que] quiera ir contra las reglas de un Dios Corides [sic], Mathiolo, y Laguna, y otros muchos q.º en esta facultad han escrito” (MONTENEGRO, 1945, Modo de Recojer), recomendando que as receitas por ele indicadas fossem sempre administradas “en la forma que digo, y con las circunstancias que pide la medicina” (MONTENEGRO,

1945, Prefacio). Sua atuação nas terras de missão da América platina e o processo do qual resultou a escrita da *Materia Médica Misionera* (1710) parecem, portanto, também comprovar a existência de uma “epistemologia prática”, aquela que se impôs nas zonas periféricas dos impérios ibéricos e que se traduziu em “complejos procesos de redefinición del sujeto”, resultantes das tensões próprias da experiência missioneira de “representantes del orden letrado en las fronteras” (DEL VALLE, 2009, p. 13).

Outra obra que merece ser destacada é o *Libro de Cirugía, Trasladado de autores graves y doctos para alívio de los enfermos. Escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, año de 1725*. Trata-se de um manuscrito anônimo de Medicina e Farmácia, que se manteve inédito até 2014²⁵, quando, confirmando as informações divulgadas por Garzón Maceda (1916), Furlong (1947) e O’Neill e Dominguez (2001), foi localizado na biblioteca do Convento San Francisco de Catamarca na Argentina.²⁶

²⁵ A versão digitalizada, disponibilizada pela Oficina de Patrimônio Cultural da Província Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata, intitula-se TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. Colección Manuscritos 1. Archivo Histórico de la Província Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, julho de 2014. 660 p. A transcrição do manuscrito – composto por nove capítulos e um anexo –, acompanhada de análises, tabelas e índices, foi publicada na versão e-book e impressa em 2022. Ver mais em: FLECK, 2022.

²⁶ Sobre a localização do manuscrito original cabe ressaltar que, assim como Garzón Maceda em 1916 e Guillermo Furlong em 1947, também Charles E. O’Neill e Joaquin Maria Dominguez, no verbete Pedro Montenegro, inserido no *Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús* (2001), informaram que o irmão jesuíta: “Escribió libros de medicina en español y guaraní. Sus principales obras fueron *Materia Médica Misionera* (1710), con 148 ilustraciones hechas por él mismo, y ‘*Libro de Cirugía*’ (1725), aún inédito, que se conserva en la biblioteca del convento franciscano de Catamarca (Argentina)” (O’NEILL; DOMINGUEZ, 2001, p. 13-15, grifos nossos).

Imagem 3: Frontispício do *Libro de Cirugía*



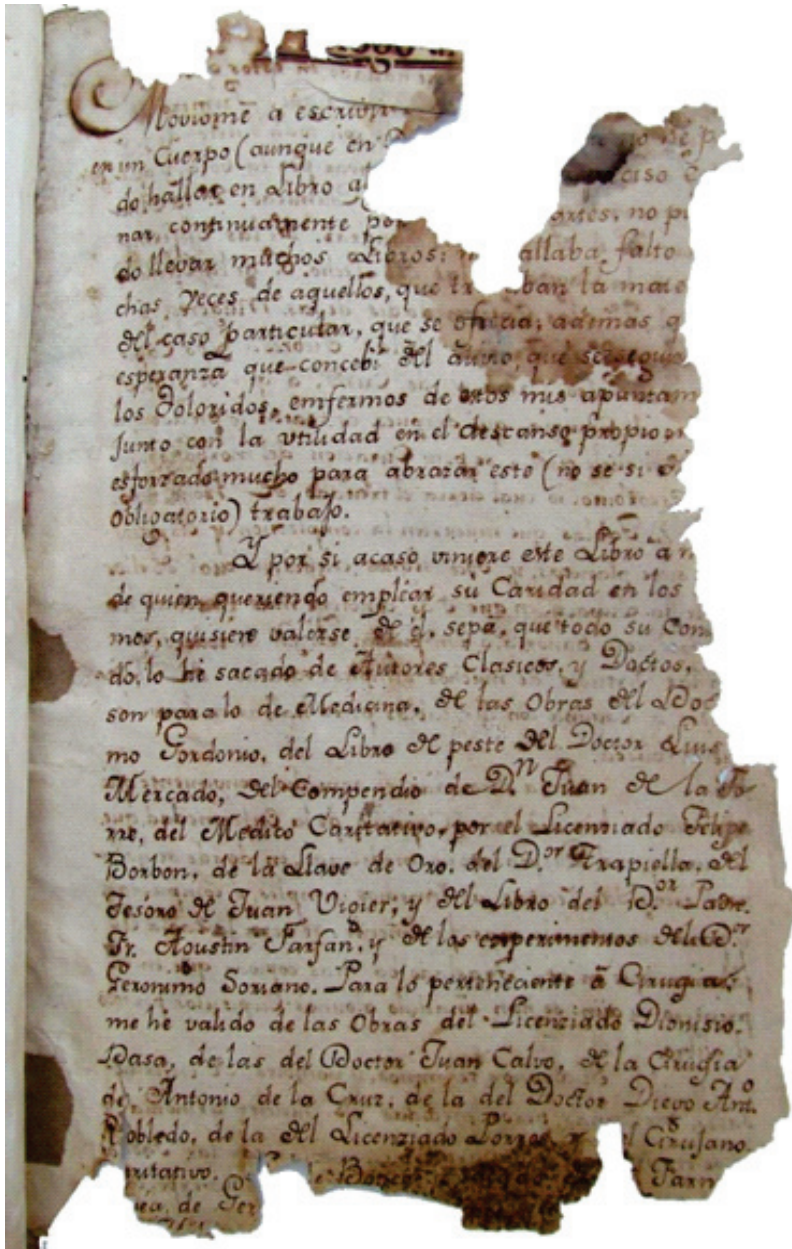
Fonte: TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. Colección Manuscritos. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 2014, p. 8.

No Prólogo do *Libro*, o autor-compilador²⁷ menciona que seu propósito foi o de “*escribir [corroído] en un cuerpo (aunque en [corroído] no se p*

²⁷ Entendemos que o *Libro* tenha tido um autor-compilador, uma vez que não existem indícios comprobatórios da autoria do manuscrito, que concilia capítulos nos quais se fazem presentes observações e experiências autorais com outros que se constituem de cópia de tratados médicos clássicos e contemporâneos consagrados. Vale lembrar que, no século XVIII, a autoria, com a acepção atual do termo, não estava plenamente estabelecida, sendo bastante comum a incorporação de trechos extraídos de outros autores às obras a fim de torná-las completas, atualizadas e reconhecidas por outros homens de ciência.

[corroído] *hallar en Libro al [corroído] preciso [corroído] (...) no pu [corroído] do llevar muchos Libros; [corroído] allaba falta [corroído] chas veces de aquellos*” (TRATADO DE CIRUGÍA, 1725, p. 9, grifos nossos). Ele não descuidou, no entanto, de ressaltar que “y por si acaso viniere este Libro a [corroído] *de quien queriendo emplear su caridad* en los [corroído] mos, quisiere valerse de el, *sepa que todo su con [corroído] do lo he sacado de Autores Clasicos, y Doctos (...)*” (TRATADO DE CIRUGÍA, 1725, p. 9, grifos nossos). E ainda que “además q [corroído] *esperanza que concebí del alivio, que se seguir [corroído] los doloridos enfermos (...)* junto con *la utilidad en el descanso propio, [corroído] esforzado mucho para abrazar este (no se si [corroído] obligatorio) trabajo*” (TRATADO DE CIRUGÍA, 1725, p. 9, grifos nossos). Mais adiante, ele informa que no *Libro* poderiam ser encontradas “escogidas recetas de remedios simples, y compuestos” por aqueles “que quieren curar una enfermedad” (TRATADO DE CIRUGÍA, 1725, p. 10-12, grifos nossos).

Imagem 4: Prólogo do *Libro De Cirugía*



Fonte: TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. Colección Manuscritos. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Rio de la Plata. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 2014, p. 9.

Duas passagens extraídas do prólogo levam-nos a refletir sobre a percepção do autor-compiler em relação ao atendimento que deveria ser prestado aos doentes. A primeira delas diz respeito ao emprego das expressões *esperanza que concebí del alivio, emplear su caridad en los [enfer]mos e obligatorio trabajo*, que sugerem que o texto foi, efetivamente, escrito por um religioso. A segunda está vinculada ao sentido utilitário conferido ao *Libro*, à consciência em relação aos esforços dispendidos e à admissão de que sua escrita viria em benefício também de seu *descanso próprio*. Esses dois aspectos ficarão, aliás, ainda mais evidentes no primeiro capítulo, o Dispensatório, no qual o autor-compiler afirmará: “Pero como escribo para *los pobres enfermos* de la Campaña, *quiero proponer modo más facil, y sin gastos*”²⁸ (TRATADO DE CIRUGÍA, 1725, p. 120, grifos nossos).

Obras como a *Materia Médica Misionera* e o *Libro de Cirugía* atestam que irmãos e padres da Companhia contribuíram significativamente para a implantação de uma cultura científica nas terras de missão americanas e, sobretudo, para a difusão de saberes e práticas através de uma eficiente “rede de agentes da Companhia”, encarregada de promover sua circulação entre as reduções e os colégios jesuíticos instalados na América e aqueles que a ordem possuía na Europa e também na Ásia (MILLONES FIGUEROA; LEDEZMA, 2005, p. 28). Através de sua análise pode-se, portanto, descortinar as interações havidas entre os diferentes agentes encarregados das artes de curar e, especialmente, os intercâmbios – locais e globais – de conhecimentos ocorridos nas quatro partes do mundo onde a Companhia de Jesus atuou.

Considerações finais

Apesar de os jesuítas terem se dedicado ao alívio dos doentes, tanto na Europa como na América, nem o Direito Canônico tampouco as Constituições da Companhia de Jesus consideravam essa atividade como própria de religiosos. Foi somente em 1576 que o Papa Gregório XIII outor-

²⁸ O texto, que concilia uma narrativa autoral com trechos copiados de tratados médico-cirúrgicos, resultou, inequivocamente, da formação acadêmica e/ou prática e, sobretudo, da capacidade de observação e sistematização de procedimentos curativos por seu autor-compiler. Sob essa perspectiva, pode-se afirmar que o *Libro* constitui-se de um compêndio de experiências vivenciadas por múltiplos agentes dedicados às artes de curar – leigos ou religiosos, europeus ou nativos – que afluem nas páginas do manuscrito.

gou à Companhia de Jesus permissão para a prática da medicina em regiões onde faltassem médicos e seus membros pudessem ser úteis não somente para as almas, mas também para os corpos de cristãos, hereges e pagãos.²⁹

No século XVII, empenhados em conciliar os propósitos da caridade com a necessidade de contornar os efeitos das epidemias sobre os indígenas, os missionários procuraram conhecer a natureza americana – sobretudo as propriedades curativas das plantas medicinais – e observar as condições climáticas favoráveis à instalação das reduções. Os procedimentos de observação e os experimentalismos, contudo, não impediram que as práticas terapêuticas indígenas fossem condenadas pelos missionários, como se constata em relação à sucção de ferimentos empregada pelos xamãs. Apesar de duramente combatida pelos missionários, a sucção foi empregada em algumas situações nas reduções – revestida de um caráter taumatúrgico e de um sentido cristão –, como se pode constatar em registros da *Ânu*a de 1663-1666 e na de 1668. No primeiro deles, um índio que sofria de uma enfermidade asquerosa teve suas chagas primeiramente beijadas pelo missionário – como se fossem rosas perfumadas –, para, em seguida, após vencida a repugnância, terem a matéria infecta chupada, prática que o jesuíta teria aprendido de São Xavier, de quem era muito devoto e a quem procurava imitar em tudo (C. A. 1663-1666. In: LEONHARDT, 1927, p. 103). O segundo registro menciona que o padre Juan de Contreras, tendo a carne *encancerada por pedazos*, passou a mirar suas chagas como se tivesse diante de si a Terra Prometida, beijando-as e chupando a matéria mórbida repetidas vezes. Deus teria premiado tão ardente devoção, restituindo a saúde do braço quase consumido do missionário (C. A., 1668. In: LEONHARDT, 1927, p. 19).

Ao longo do Setecentos, as Instruções definidas em 1610 continuaram sendo observadas pelos missionários jesuítas, que procuraram concentrar as populações indígenas longe da umidade danosa dos pântanos e adotar também algumas medidas de caráter profilático, como o isolamento de doentes, o adequado enterramento e a assepsia dos ambientes. Conscientes da impor-

²⁹ Vale lembrar que, apesar da proibição do exercício da medicina, as Constituições da ordem previam que os noviços deveriam fazer estágios em hospital durante um mês como exercício de humildade e caridade e que fossem nomeados os mais aptos para instalar farmácias e enfermarias.

tância do cuidado dos corpos dos indígenas para o processo de conversão, eles se dedicaram a não apenas buscar “la salud de las almas con tanto fervor como si se tratara de salvar su propia alma” (C. A. 1637-1639. In: MAEDER, 1984, p. 30), mas também à instalação de boticas e de hospitais, à incorporação da farmacopeia e à adoção de terapêuticas curativas indígenas, como se pode constatar nos receituários e tratados de medicina e cirurgia escritos por padres e irmãos jesuítas. Em razão disso, tanto as *Ânuas* quanto obras como a *Materia Médica Misionera* e o *Libro de Cirugía* possibilitam a reconstituição do ambiente intelectual em que os missionários jesuítas se encontravam inseridos na América dos séculos XVII e XVIII, e, sobretudo, a compreensão dos efeitos da experiência americana nas concepções de saúde e doença e nas práticas médico-cirúrgicas vigentes na época moderna.

Fontes

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA – DHA (*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1609-1614*). Tomo XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuser, 1927.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA – DHA (*Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1615-1637*). Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuser, 1929.

IPARRAGIRRE, Ignacio. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

LEONHARDT, Carlos. *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (C. A)*. Versão Digitada, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/ UNISINOS, [1927], 1994.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.

MAEDER, Ernesto J. A. (org.). *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*. Buenos Aires: FECIC, 1984.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Tomo I, 1951.

MATEOS S. J., F. El Primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603). *Misionalia Hispánica*, Madrid, a. XXVI, n. 78, p. 257-359, 1969.

MONTENEGRO, Pedro. *Materia Médica Misionera*. 1710 [manuscrito]. Instituto Anchietano de Pesquisas – UNISINOS, 1790.

MONTENEGRO, Pedro. *Materia Medica Misionera*. Buenos Aires: Edición de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, 1945.

TRATADO DE CIRUGÍA [1725]. *Colección Manuscritos*. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, julio de 2014. 660 p.

Referências

ANAGNOSTOU, Sabine. *The international transfer of medicinal drugs by the Society of Jesus (sixteenth to eighteenth centuries) and connections with the work of Carolus Clusius*. 2000. Disponível em: <http://www.knaw.nl/Content/Internet_KNAW/publicaties/pdf/20061066_Clusius_13.pdf>. Acesso em: 20 set. 2021.

ANAGNOSTOU, Sabine; FECHNER, Fabian. Historia natural y farmácia misionera entre los jesuítas en el Paraguay. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión: Jesuítas, indígenas e impérios coloniales en las fronteras de la Cristianidad*. Buenos Aires: SB, 2011. p. 175-190.

ASÚA, Miguel de. *La ciencia de Mayo: la cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985.

BLEICHMAR, Daniela; DE VOS, Paula; HUFFINE, Kristin; SHEEHAN, Kevin. *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Redwood City: Stanford University Press, 2008.

BOJORGE, Horácio. Vaticano II Concílio Doutrinal?. *Perspectiva Teológica*, a. 11, n. 3, p. 169-182, jul./dez. 1970.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?. *Perspectives on Science*, v. 12, n. 1, p. 86-124, 2004.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Cómo escribir la Historia del Nuevo Mundo*. México: FCE, 2007.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha; UPANOV, Ines G. (dir.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIIe-XVIIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

DEL VALLE, Ivone. *Escribiendo desde las márgenes: colonialismo y jesuítas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009.

DI LISCIA, María Silvia. *Saberes, Terapias y Prácticas Médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Historia, 2002.

ECHENIQUE, Nora; FERREIRA Miriam. La medicina en las reducciones jesuíticas. V Simpósio Nacional de Estudos Missionários (1983). *Anais*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, RS, 1985, p. 251-262.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Libro de Cirugía*. Traduzido de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. São Leopoldo: Oikos, 2022.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sobre inventários do mundo natural e intercâmbios locais e globais: a Companhia de Jesus e a circulação de conhecimentos científicos na Época Moderna. *Revista Antíteses*, v. 14, p. 378-403, 2021a.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sobre enfermidades, práticas de cura e experimentalismos: a saúde das almas e dos corpos na Província Jesuítica do Paraguai, séculos XVII e XVIII. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, v. 01, p. 01-20, 2021b.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; BIEHL, Maico. Manuscritos de Medicina e Farmácia rioplatenses: um estudo comparativo entre a Materia Médica Misionera e o Libro de Cirugía. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 10, p. 01-25, 2020.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. As Artes de Curar na América Platina Setecentista: uma análise de manuscritos jesuíticos de Matéria médica. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles; LEAL, João Eurípedes Franklin; SANTIAGO, M. Claudia (org.). *Formulário Médico*. Manuscrito atribuído aos jesuítas e encontrado em uma arca da Igreja de São Francisco de Curitiba. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2019a. v. 01, p. 73-110.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Evidências de circulação e apropriação de saberes farmacológicos e médico-cirúrgicos em um manuscrito anônimo (América Platina, século XVIII). *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, São Paulo, n. 26, p. 349-384, jan./jun. 2019b.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; OBERMEIER, Franz. O Libro de medicina, cirugía e botica: um manuscrito anônimo de Materia médica rioplatense da primeira metade do século XVIII. *Revista Antíteses*, v. 11, n. 21, p. 132-156, jan./jun. 2018.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América Platina, séculos XVII e XVIII)*. São Leopoldo: Oikos/Editora Unisinos, 2015.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros; MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Enlaçar mundos*. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo. São Leopoldo: Oikos/Editora Unisinos, 2014.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Teorema, 1962.

FURLONG, Guillermo. *José Cardiel, SJ, y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

FURLONG, Guillermo. *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes, 1947.

GARZÓN MACEDA, Felix. *La Medicina en Córdoba. Apuntes para su historia*, Tomos I-II-III. Buenos Aires: Talleres Gráficos Rodrigues Giles, 1916.

GESTEIRA, Heloísa Meireles. Manuscritos médicos e circulação de ideias nas missões jesuíticas na América. *Anais Eletrônicos*. VII Encontro Internacional da ANPHLAC, Campinas, SP, 2006, p. 01-08.

GRUZINSKI, Serge. *As Quatro Partes do Mundo: História de uma Mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

HERNÁNDEZ S. J., Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de La Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.

JUSTO, Maria de la Soledad. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. In: WILDE, G. (ed.). *Saberes de la conversión*. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad. Buenos Aires: Editorial Sb, 2011. p. 155-174.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

LEONHARDT, Carlos. Los jesuitas y la medicina en el Río de la Plata. *Estudios*, Buenos Aires, 57, p. 101-118, 1937.

MILLONES FIGUEROA, Luis; LEDEZMA, Domingo (eds.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. México: Iberoamericana, 2005.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985.

MUHN, J. *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*. Buenos Aires: Huarpes, 1951.

O'NEILL, Charles; DOMINGUEZ, Joaquín-Maria (ed.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Tomo III. Roma: Institutum Historicum SI; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PAGE, Carlos; FLACHS, Maria Cristina V. Textos Clásicos de Medicina en la Botica Jesuítica del Paraguay. *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, n. 13, p. 117-135, 2010.

PASTELLS, Pablo. *História de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

PRIETO, Andrés I. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America (1570-1810)*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2011.

RABIN, Sheila J. “Early Modern Jesuit Science. A Historiographical Essay”. *Journal of Jesuit Studies*, v. 1, n. 1, p. 88-104, 2014.

RABUSKE, Arthur SJ. A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, v. 14, n. 47, p. 21-39, 1978.

RAJ, Kapil. Conexões, cruzamentos, circulações. A passagem da cartografia britânica pela Índia, séculos XVII-XIX. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 24, p. 155-179, 2007.

RAJ, Kapil. Além do Pós-colonialismo... e Pós-positivismo. Circulação e a História Global da Ciência. *Revista Maracanan*, n.13, p. 164-175, dez. 2015.

ROMANO, Antonella. Las primeras enseñanzas científicas en Nueva España: México entre Alcalá, Mesina y Roma. *Takwá*, n. 8, p. 93-118, otoño 2005.

ROMANO, Antonella. Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica. In: MARZAL, Manuel; BACIGALUPO Luis (ed). *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. p. 56-71.

ROMANO, Antonella. Making the History of Early Modern Science: Reflections on a Discipline in the Age of Globalization. *Annales HSS*, 70 (2), p. 307-334, April/June 2015.

SEBE, José Carlos. *Os Jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. 31(3): 735-762, 1997.

WADDEL, Mark A. *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*. Burlington: Ashgate, 2015.

Para saber mais

Bibliografia e fontes

ACERBI CREMADES, Norma. Los Jesuítas y la medicina de Córdoba desde 1599 a 1767. *Actas*. Congreso Internacional Jesuítas 400 años en Córdoba. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2000. Tomo 4, p. 11-26.

ANAGNOSTOU, Sabine. *Jesuiten in Spanisch Amerika als Ubermittler von heilkundlichem Wissen. Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

ANAGNOSTOU, Sabine. Jesuits in Spanish America and their contribution to the exploration of the American Materia Medica. *Pharmacy in History*, n. 47, p. 3-17, 2005.

ANGELIS, Pedro de. *Colección de Obras y Documentos relativos a la História Antigua y Moderna de las Provincias del Rio de La Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

ARATA, Pedro N. Botánica Médica Americana: los herbarios de las Misiones del Paraguay. *La Biblioteca*, Buenos Aires, año II, t. VII, p. 419-448, 1898.

ASÚA, Miguel de. *Science in the Vanished Arcadia: knowledge of nature in the Jesuit missions*. Leiden: Brill, 2014.

BLANCO, José Maria. *Historia Documentada*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrorto e Hijos, 1937.

BLEICHMAR, Daniela; DE VOS, Paula; HUFFINE, Kristin; SHEEHAN, Kevin. *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*. Redwood City: Stanford University Press, 2009.

CARDIEL, José. *Las Misiones del Paraguay*. Madrid: Edición de Héctor Sainz Olle-ro, 1991.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1635- 37). Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641-43). Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1996. (Documentos de Geohistoria Regional, n. 11).

FRASCHINI, Alfredo Eduardo (org.). *Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu – Anno 1757*. Edición crítica filológica y bibliográfica. Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba, 2003.

GORZALCZANY, Marisa Andrea; OLMOS GAONA, Alejandro. *La biblioteca jesuítica de Asunción*. Buenos Aires: Edição dos autores, 2006.

GUEVARA, José. *Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires: Annales de la Biblioteca de la República Argentina, 1908.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: Uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

MAEDER, Ernesto J. A. (org.). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1632-1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

MARTIN, Carmen; VALVERDE, José Luís. *La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos*. Granada: Universidad de Granada; Hermandad Farmacéutica Granadina, 1995.

ROMANO, Antonella. Making the history of early modern science: reflections on a discipline in the age of globalization. *Annales HSS*, 2 (70), p. 307-334, 2015.

TÉLLEZ, Carmen Sánchez. La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial. *Estudios de historia social y económica de América*, 6, p. 33-40, 1990.

WADDEL, Mark A. *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*. Burlington: Ashgate, 2015.

WILDE, Guillermo. Fuentes Indígenas en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder e memória. *Corpus – Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* [En línea], v. 4, n. 1, p. 1-9, enero-junio 2014.

WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión*. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad. Buenos Aires: Editorial Sb, 2011.

Indicações de arquivos e sites

ARCHIVO DE LA PROVINCIA CHILENA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (Santiago do Chile, Chile)

<<https://jesuitas.cl/la-compania-de-jesus/archivo-de-la-provincia/>>.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilha, Espanha)

<<https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/agi/presentacion.html>>.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Buenos Aires, Argentina)

<<https://www.argentina.gob.ar/interior/archivo-general-de-la-nacion>>.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Montevideú, Uruguai)

<<https://www.gub.uy/ministerio-educacion-cultura/archivo-general-nacion>>.

ARCHIVO GENERAL E HISTORICO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA (Córdoba, Argentina)

<<https://www.unc.edu.ar/sobre-la-unc/archivo-hist%C3%B3rico>>.

ARCHIVO NACIONAL DE ASUNCIÓN (Paraguai)

<<http://www.archivonacional.gov.py/>>.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (Roma, Itália)

<<http://www.sjweb.info/arsi/index.cfm?LangTop=3&Publang=3>>.

BIBLIOTECA DIGITAL CURT NIMUENDAJU (Kiel, Alemanha)

<<http://www.etnolinguistica.org/index:projeto>>.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL DO PARAGUAI

<<http://bndigital.bn.gov.br/bnds/paraguai-biblioteca-nacional-digital/>>.

FLECK, E. C. D. • *Para a Glória de Deus Nosso Senhor: A atuação da Companhia de Jesus na América platina (séculos XVII e XVIII)*

DICIONÁRIO BIOGRÁFICO DA REAL ACADEMIA DE LA HISTÓRIA

<<https://dbe.rah.es/>>.

MEMORIA CHILENA – BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE (Santiago de Chile, Chile)

<<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-channel.html>>.

PORTAL DE ARCHIVOS ESPAÑOLES (PARES)

<<https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>>.

THE PORTAL TO JESUIT STUDIES – Institute for Advanced Jesuit Studies/

Jesuit on-line bibliography: *a free, searchable collection of Jesuit studies scholarship*

<<https://jesuitonlinebibliography.bc.edu/about>>.

A Companhia de Jesus na América portuguesa

Marcia Amantino¹

A presença da Companhia de Jesus na América portuguesa pode ser analisada a partir de inúmeros temas. Portanto, qualquer tentativa de síntese incorrerá em ausências temáticas e historiográficas. O que o leitor encontrará nas páginas seguintes é a indicação de alguns pontos que são, a meu ver, essenciais para que o interessado em entender um pouco mais sobre essa ordem religiosa possa iniciar suas leituras e pesquisas. É evidente que inúmeras outras abordagens ficaram de fora do texto, assim como produções bibliográficas. Tentando minimizar essas ausências, foram indicadas leituras específicas que são referências tanto na historiografia brasileira como na estrangeira e que poderão encaminhar o leitor para pontos mais verticalizados de análises (AMANTINO, 2018; LONDOÑO, 2019).

* * *

A Companhia de Jesus foi fundada por Ignácio de Loyola em 1534 e, seis anos depois, obteve o reconhecimento papal, pois o grupo e sua proposta mostravam-se como uma possível resposta às transformações ocorridas na Europa, desencadeadas pelas reformas protestantes, iniciadas no início daquele século. Os jesuítas, como rapidamente se tornaram conhecidos, pretendiam difundir o catolicismo pelo mundo, evitando o avanço do protestantismo, principalmente nas regiões recém-incorporadas pela expansão ultramarina dos impérios ibéricos católicos (TAVARES, 1985). Seus religiosos queriam, por meio da missão e da caridade, converter pa-

¹ Professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira e da graduação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Integra o Grupo de Pesquisa – CNPq Jesuítas nas Américas. Pesquisa financiada com verba da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ.

gãos e punir os hereges e infiéis e para isso contavam com uma formação sólida e exemplar, acreditando que seus bons atos e suas virtudes pessoais levariam à salvação de suas almas e das dos demais conversos, propiciando a unidade da ordem e da Igreja Católica (EISENBERG, 2000, p. 32).

Desde o início de sua formação, os religiosos inacianos, sobretudo os membros mais destacados do grupo, mantiveram relações muito próximas com a realeza, com a nobreza e com autoridades civis e eclesiásticas. Seus religiosos foram um dos mais importantes pilares da expansão portuguesa pelas Américas, Ásia e África a partir da segunda metade do século XVI, atuando como intermediários entre culturas variadas e sendo, em alguns casos, os principais responsáveis pela conversão dos povos, como ocorreu na América portuguesa.

Serge Gruzinski (2001, p. 180) indica que esses religiosos catequizaram em praticamente todo o mundo conhecido e controlado por reis católicos por meio de uma “rede internacional”, conseguindo participar total ou parcialmente nas estruturas de poder na Europa e nas regiões ultramarinas. É importante destacar que a Companhia de Jesus era formada por homens com origens, culturas e comportamentos múltiplos, propiciando formas díspares de entender e conviver com as sociedades com as quais mantinham contatos. Em determinados momentos, os padres tiveram que lidar com disputas e conflitos de ideias e de tomadas de decisões no interior de seus próprios grupos. Em outros, alguns recusaram-se aberta ou disfarçadamente a obedecer a seus superiores ou mesmo aos reis, ignorando a chegada de documentos oficiais. Tratava-se de uma ordem complexa, globalizada e que nem sempre tinha interesse em ceder aos ditames dos que não conheciam as realidades americanas como eles.

Peter Burke e R. Po-chia Hsia (2009, p. 21), ao analisarem as relações que ocorriam nos encontros entre povos diferentes durante a Idade Moderna, demonstraram que os jesuítas eram “cosmopolitas” especializados em traduções culturais e linguísticas, e essa capacidade era essencial em suas estratégias de conversão. Esses autores informam que, de 1540 até o final do século XVIII, foram mais de 250 tradutores jesuítas espalhados pelo mundo católico, decodificando não apenas os textos religiosos para outras línguas, mas também, segundo Cristina Pompa (2003), traduziram sua própria religião, adaptando-a aos diferentes contextos locais para torná-la compreensível para os povos.

Apesar do sucesso da ordem ou por causa dele, tiveram muitos inimigos ao longo de sua existência. Desde seu surgimento foram perseguidos por opositores e souberam afastar ou controlar seus oponentes de formas variadas, pelo menos até a segunda metade do século XVIII, quando as condições políticas e econômicas das monarquias europeias, principalmente em Portugal e Espanha, começaram a se modificar (GARAVAGLIA, 1987, p. 144; SÁ, 2010, p. 274; MARTINEZ, 2012, p. 203).

Nesse contexto complexo, cada religioso tinha condições específicas que facilitavam ou dificultavam e, em alguns casos, impediam o contato com o outro a ser convertido. Assim, no interior da ordem, havia aqueles que eram designados para a conversão nos sertões ou nos aldeamentos indígenas devido à facilidade em aprender as línguas nativas, outros para ficar no colégio ensinando os filhos dos colonos e havia ainda aqueles que nunca passariam de coadjutores devido à sua incapacidade intelectual definida por seus superiores. Existiam também os membros que se destacavam por suas habilidades intelectuais ou mesmo pelo nascimento, e a esses estavam reservados os postos mais relevantes da Companhia (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Entretanto, apesar das diferenças entre os membros, havia a busca pela “unidade”, e essa era negociada a todo momento. Portanto, é um equívoco pensar a “Companhia de Jesus” como um bloco único em que todos se comportavam e pensavam da mesma maneira. No entanto, tais condições eram desejadas e buscadas pelos reitores e pelo padre superior. Ratifica-se que um único “modo de proceder” jesuítico era ambicionado e, para isso, alguns mecanismos foram usados e perduraram no tempo. Um dos principais eram as cartas destinadas aos irmãos que estavam espalhados por diferentes partes do planeta e ao superior da ordem, estabelecido em Roma. Elas serviam também como propaganda do que se estava conseguindo em lugares distantes, e muitas eram publicadas na Europa (com cortes e censura) para que o maior número possível de pessoas soubesse sobre o sucesso na conversão e a incorporação de novos cristãos à Igreja Católica. Outra razão para essas cartas era incentivar, na Europa, a entrada de jovens interessados na vida religiosa e no deslocamento para as regiões ultramarinas (LONDOÑO, 2002).

Não se pode desconhecer, como bem observado por Leandro Catão (2005), que “a Companhia de Jesus era uma instituição que possuía ramifi-

ações econômicas em todo o mundo católico”. Isso significa reconhecer que a ordem, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, ampliou significativamente suas atividades econômicas, participando do comércio das especiarias no Oriente e no Estado do Grão-Pará e Maranhão, no comércio de seda na China, no comércio de açúcar e de farinha de mandioca na América portuguesa, de africanos e de marfim na África, além de comercializar variados outros produtos ou angariar pagamentos provenientes de aluguéis e/ou arrendamentos de suas propriedades urbanas e rurais. O processo de universalização da Companhia havia se dado *pari passu* com o avanço do cristianismo pelos quatro cantos do mundo, contando, portanto, com o apoio da Igreja e da coroa lusitana.

Imagem 1: A Companhia de Jesus globalizada



Fonte: *Societas Iesu per universum mundum diffusa Praedicat Christi Evangelium*. Heinrich Scherer, Atlas Novus, 1702.

A Companhia de Jesus na América portuguesa

Em 1549, o padre Nóbrega aportou em Salvador na comitiva do primeiro governador-geral, Tomé de Souza. Junto com eles estavam cinco membros da Companhia de Jesus com o objetivo maior de cristianizar a população nativa e manter os colonos nos preceitos cristãos. Para isso, contariam com as dotações reais e com as esmolas dos colonos. Assim que o padre Nóbrega percebeu o quanto o projeto missionário da Companhia de Jesus ficava fragilizado ao depender dessas entradas financeiras, irregulares e incertas, procurou meios capazes de assegurar condições materiais que fossem suficientes para a sua ampliação e sustentação. De imediato, solicitou ao governador-geral que lhes doassem terras que fossem capazes de produzir o que era necessário para a manutenção dos padres, do colégio e dos índios que começavam a ser contatados. A primeira sesmaria doada foi no ano de 1550, e foi nela que os padres erigiram o colégio de Salvador e, anos depois, iniciaram a montagem do primeiro de seus muitos engenhos.

À medida que avançavam as tentativas de povoamento e de implementação dos engenhos pelo território, os colonos aumentavam as guerras contra os indígenas em busca de transformá-los em mão de obra cativa. Além disso, determinados grupos, ao fugirem da proximidade com os novos moradores, entravam em contato com etnias inimigas, ampliando o escopo das guerras; nativos faziam alianças com os colonos para melhor guerrear seus opositores; colonos atacavam variados grupos alegando guerras justas. Todas essas refregas geraram, além de muitas mortes, a produção de prisioneiros de guerra, transformados pelos moradores em escravos para seus engenhos. Além do mais, os constantes levantes indígenas eram problemas a serem resolvidos naquele momento e continuaram nos anos seguintes, demonstrando que a efetiva conquista do território luso-americano dependia das condições de se estabelecerem acordos e alianças entre os diferentes grupos autóctones que viviam no litoral brasileiro, os colonos e as autoridades.

O avanço dos religiosos e dos colonos sobre novas terras “pacificadas” permitiu a ampliação de suas áreas de atuações e influências nas diversas capitânicas. Nelas, os padres da Companhia de Jesus estruturaram um padrão de ocupação religiosa que englobava a ereção do colégio na principal vila ou cidade e a criação de aldeamentos e de fazendas e enge-

nhos nas áreas rurais. Essas estruturas eram controladas e administradas pelo colégio, única instituição jesuítica na região ultramarina com poder de movimentar dinheiro, vender, arrendar ou trocar terras e produtos (AMANTINO; FLECK, 2014).

Nas sesmarias recebidas, tanto na capitania da Bahia como posteriormente nas demais regiões da América portuguesa, os jesuítas estabeleceram currais, fazendas e engenhos produtores de variados gêneros agrícolas, que eram redistribuídos nas colônias e em outras regiões onde houvesse colégios, tanto em áreas do império ultramarino português como, por vezes, em regiões ligadas a outras monarquias. Para Carlos Page (2004, p. 31), os jesuítas foram, nas Américas, protagonistas essenciais para o desenvolvimento da economia colonial. Além disso, rapidamente se inseriram em suas lógicas sociais, econômicas e políticas por meio da posse de terras, que “foi o primeiro passo para a integração [deles] no universo colonial” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 154). Transformaram-se em administradores de grandes extensões de terras, cultivando partes e arrendando outras para variados segmentos sociais.

A outra questão que precisaram resolver foi quem trabalharia em suas sesmarias. Os indígenas dos aldeamentos administrados por eles eram obrigados a se dedicar à plantação nas terras inacianas em dias específicos, com a justificativa de que o trabalho ajudava na conversão e na transformação daqueles seres em vassalos úteis aos interesses da igreja e do império. Todavia, os colonos não entendiam dessa maneira, e à medida que aumentava a quantidade de fazendas por meio da incorporação de novas terras, crescia também a pressão exercida por eles querendo usufruir do trabalho nativo. Suas críticas pautavam-se na ideia de que os jesuítas tentavam impedir o acesso a essa mão de obra e, ao mesmo tempo, a utilizavam abertamente. Isso fez com que, já no final do século XVI, o padre Nóbrega solicitasse ao rei o envio de peças de Guiné.

Desse modo, os administradores das unidades agrárias, assim como os demais religiosos tiveram que, desde cedo, lidar com as questões levantadas pela presença e utilização de escravizados (indígenas e negros) pela Companhia de Jesus e por outras ordens religiosas. Apesar de haver membros que não concordavam com essa utilização, os debates entre os inacianos acabaram priorizando não a discussão sobre a escravização de determinados povos, mas, sim, a legalidade do cativo, ou seja, em que condições

– justas ou injustas – as pessoas se tornaram escravas (ZERON, 2011) e o tratamento dispensado pelos senhores a elas (DAVIS, 2001, p. 215).

Com relação aos indígenas, por exemplo, acreditava-se que os grupos que repeliam a cristianização, a conversão e os aldeamentos poderiam ser escravizados por meio da guerra justa, única forma de “domar” seus espíritos bárbaros. Os jesuítas, portanto, defenderam a liberdade indígena para “determinados grupos” e usaram escravos nativos em suas propriedades, assim como qualquer outro colono.² Quanto aos negros africanos, partia-se do pressuposto de que a sua escravização poderia ocorrer, legalmente, por causa de guerras intertribais, da prática de crimes e do comércio e para a salvação de suas almas (ALENCASTRO, 2000, p. 157).

Com conflitos ou não, o fato é que a Companhia de Jesus continuou durante todo o período em que se manteve na América utilizando o trabalho compulsório e escravo de alguns grupos étnicos e para isso teve que desenvolver mecanismos de mando sobre essa população. Parte desse controle passava pela manutenção de grupos indígenas nos aldeamentos, pelo ensinamento das doutrinas cristãs a eles e aos escravos negros nas fazendas e pela formação estável de famílias indígenas e negras por meio de casamentos.

Outro ponto de muito conflito entre esses religiosos e os colonos e depois com as autoridades reais foi a provisão real de 17 de março de 1576, que dava à Companhia de Jesus o privilégio de que seus produtos, trabalhados por mão de obra indígena e posteriormente negra, não pagassem nenhuma taxa alfandegária em função dos serviços que eles prestavam na conversão dos gentios, no ensino e na doutrina que davam à população e nos benefícios espirituais deles decorrentes. Para fazer valer esse direito, os jesuítas precisavam apenas comprovar que os produtos eram de “sua granjearia, criação, renda de esmolas que lhe fizeram”³. Tais religiosos ampliaram esse entendimento para não pagar também os dízimos, e esse ponto foi alvo de inúmeras disputas entre eles e as autoridades coloniais (NEVES NETO, 2013, p. 131). Todos esses motivos foram sempre usados pelos colo-

² Em 1576, a Congregação Provincial autorizou que os jesuítas usassem escravos negros e também indígenas (LEITE, 2004, tomo II, livro III, p. 350).

³ BIBLIOTECA NACIONAL. *Livro de Tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, p. 22.

nos para reclamar contra a concorrência desleal exercida pelos produtos dos inacianos.⁴

A Companhia de Jesus e os indígenas dos aldeamentos

Uma parcela significativa da produção historiográfica brasileira e também internacional sobre a Companhia de Jesus tem, no decorrer do tempo, se dedicado a analisar as relações entre esses religiosos e os indígenas, estando ou não estabelecidos em aldeamentos/reduções (NEVES, 1978; QUEVEDO, 1994; MARTINS, 1999; BARCELOS, 2000; FLECK, 2000; POMPA, 2003; VIEIRA, 2005; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006; NEUMANN, 2006; GARCIA, 2007; BURRIEZA SANCHEZ, 2007; MIRES, 2007; WILDE, 2009; COUTO, 2009; MALDAVSKY, 2012; GOLIN, 2014; FERNANDES, 2015; SANTOS, 2015).

De uma maneira geral, com base no que os inacianos deixaram registrado em suas cartas do século XVI sobre os contatos e as tentativas de conversão da população nativa da América portuguesa, pode-se dizer que esses religiosos perceberam que catequizar os indígenas em seus próprios espaços de vivência, ou seja, em suas aldeias, não produzia bons resultados, porque assim que o missionário se afastava do grupo voltavam às suas antigas práticas consideradas pagãs pelos religiosos. Em função disso, o padre Manuel da Nóbrega elaborou em fins da década de 50 do século XVI o Plano Civilizador, em que propôs a criação dos aldeamentos para agregar “um grande número de índios que tivessem consentido em se submeter ao governo dos jesuítas em troca de proteção contra as agressões dos colonos” (EISENBERG, 2000, p. 22). Tais indígenas, de origens étnicas variadas, deveriam viver reunidos segundo os dogmas católicos e dedicar-se à produção de gêneros alimentícios para seu sustento e dos padres e viver apartados do restante da sociedade.

O medo das guerras justas e da escravidão fez com que grupos indígenas preferissem a sujeição aos religiosos, aceitando os aldeamentos, ainda que eles representassem alguma perda de autonomia. Para Maria Regi-

⁴ ARQUIVO ULTRAMARINO. Ofício do Ouvidor Geral e desembargador da relação do Rio de Janeiro, Gonçalo José de Brito Barros ao Conde de Oeiras, em 11 de março de 1760, Cx. 59, doc. 5658.

na Celestino de Almeida, (2003, p. 67; 102), tratava-se de “um mal menor”, “espaço de sobrevivência” na concepção de alguns grupamentos indígenas, que usaram, quando foi necessário, a posição de vassalos reais para defender seus interesses e manter-se afastados da escravização e detentores de uma terra coletiva.⁵ Assim, mesmo quando cediam e aceitavam algum tipo de controle e/ou aldeamento pelos religiosos, faziam-no ponderando seus benefícios e suas perdas.

Durante certo tempo, a historiografia percebia os aldeamentos como espaços de total controle dos indígenas pelos religiosos, provocando, assim, a perda das identidades culturais nativas (ALMEIDA, 2003, p. 119). A nova historiografia sobre sociedades indígenas, despontada na década de 90 do século XX, indicou formas mais amplas de entender esses espaços e mesmo as relações travadas entre indígenas e colonos, religiosos ou autoridades. Essa vertente tem buscado entender o protagonismo indígena e como eles lutaram, ainda que, na maioria das vezes, em desvantagem, para conseguir fazer valer seus direitos (CUNHA, 1992; PERRONE-MOISÉS, 1992; MONTEIRO, 1994; PUNTONI, 2002; ALMEIDA, 2003; POMPA, 2003; MATTOS, 2004; ESPÍNDOLA, 2005; GARCIA, 2009; SAMPAIO, 2012; MOREIRA, 2019; CORRÊA, 2021).

De acordo com a Nova História indígena, os aldeamentos não podem mais ser vistos apenas como um espaço de perdas para os grupos indígenas. Apesar da violência, do desaparecimento de várias etnias e da exploração, nesses espaços coloniais ocorriam também inúmeras interações, adaptações e acordos entre eles e os missionários, ou seja, não era um território totalmente controlado pelos religiosos. Para a existência deles foi crucial a participação dos indígenas e, ainda mais, de suas lideranças, os chamados de principais. Diferentes etnias, vivendo no interior dessas estruturas, desenvolveram o que Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 50) denomina de resistência adaptativa, ou seja, encontraram formas de negociar com o mundo colonial, manipulando, interagindo e definindo atitudes de acordo com seus interesses.

⁵ Isso não significou, contudo, que todos os indígenas tenham aceitado os aldeamentos naquele momento ou mesmo depois. Até meados do século XIX, as autoridades lutaram contra grupos que não admitiram os aldeamentos ou mesmo a cristianização.

Outra autora que analisou detidamente essa questão do quanto o aldeamento e a conversão interferiam nas práticas das sociedades indígenas foi Cristina Pompa, para quem

Certamente nas aldeias houve a imposição, frequentemente violenta, da religião católica, mas esta religião foi, também, uma recriação original dos indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e de suas práticas, muitas das quais, como vimos, acabaram por se impor aos próprios evangelizadores (POMPA, 2003, p. 415-416).

As autoridades percebiam os aldeamentos como importantes núcleos populacionais, que não somente eram capazes de impedir os contatos travados entre os estrangeiros e indígenas, mas da mesma forma conquistavam esses últimos e os tornavam súditos da coroa portuguesa, ou seja, aliados (ALMEIDA, 2003, p. 85-86). Essas estruturas foram cruciais para o projeto colonial porque contribuíram para a pacificação dos índios, criando “um estoque” de mão de obra que era utilizada nos momentos de maior necessidade nos trabalhos agrícolas e nas obras públicas, estabelecidas normalmente nas cidades. Eles também serviram como barreiras aos avanços de outros grupos hostis e impediram o desembarque de estrangeiros.

A Companhia de Jesus e a economia no espaço luso-americano

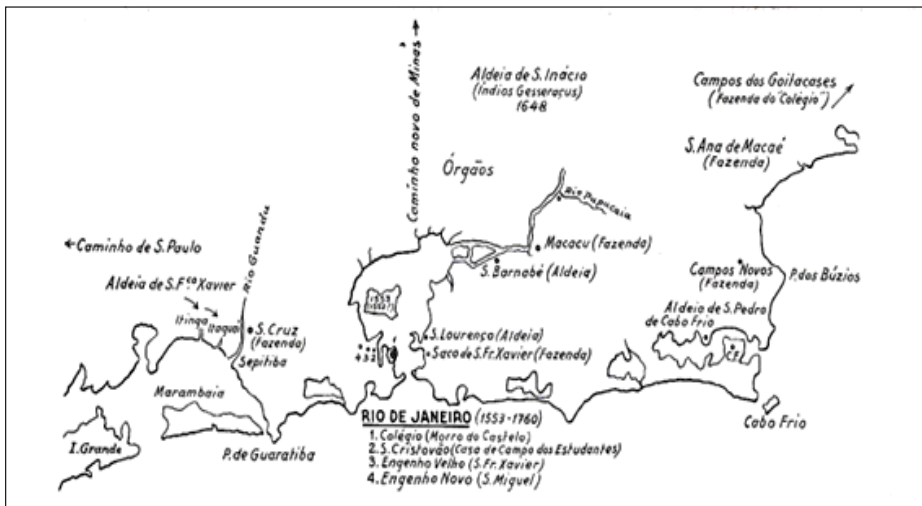
O historiador norte-americano Dauril Alden publicou em 1970 um texto analisando “até que ponto a decisão da coroa de expulsar os jesuítas de seus domínios foi economicamente motivada” e quais teriam sido “as consequências daquele ato”. Embora ele não acreditasse poder estabelecer uma única causa para a complexa situação que acarretou a expulsão da Companhia de Jesus do império português, entendia que a questão econômica era crucial para a compreensão desse contexto (ALDEN, 1970, p. 31-78). O problema maior era que, naquela ocasião, segundo seus dados, faltavam estudos específicos sobre o papel econômico desempenhado pelos jesuítas e de suas relações com a sociedade local. Concluía afirmando que, enquanto essas pesquisas não fossem efetuadas, dificilmente se conseguiria estabelecer, com alguma dose de confiança, se os aspectos econômicos da ordem realmente foram motivos impactantes, capazes de gerar os conflitos que culminariam na expulsão deles e na ideia de que os padres teriam se tornado inimigos da coroa (ALDEN, 1970, p. 66).

Ainda na década de 70, Sonia Viana (1974) realizou uma análise sobre a Fazenda de Santa Cruz e, no decênio seguinte, Vera Ferlini (1986) dedicou-se a estudar o Engenho Sergipe do Conde na Bahia. Foi necessário esperar os anos 90 e seguintes para que novos trabalhos pensassem essa temática para casos específicos da América portuguesa (COUTO, 1990; SCHWARTZ, 1995; ALDEN, 1996; FERREIRA NETO, 2000; ENGEMANN, 2002; SOUZA JUNIOR, 2013; NEVES NETO, 2013; ASSUNÇÃO, 2004; AMANTINO, 2011; ENGEMANN E AMANTINO, 2013; AMANTINO, 2018). Apesar desses importantes trabalhos, muito ainda falta a ser feito para termos uma ideia mais ampla sobre o papel econômico dos inicianos nas diferentes regiões brasileiras, visto que a falta dessas pesquisas impede análises comparativas. Assim, este tópico tentará dialogar com as obras que foram indicadas acima, porém prevalecerão no texto as informações sobre a presença da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro, que é o tema ao qual venho me dedicando nos últimos anos.

* * *

Conforme já indicado, os primeiros religiosos da Companhia de Jesus que desembarcaram nas terras da Conquista perceberam que a posse de terras e o controle sobre numerosa população escrava eram as lógicas pelas quais se movimentava aquela sociedade. Dessa forma, solicitaram ao rei e a seus representantes que lhes fossem concedidas sesmarias para produzir alimentos em quantidade suficiente para sustentar, bem como dar autonomia ao projeto missionário, garantindo, assim, a conversão de milhares de almas.

Imagem 2: A aquisição de terras pela Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial



Fonte: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000. Tomo VI, Livro 1, p. 130.

Começava dessa maneira a progressiva e constante aquisição de terras pela Companhia de Jesus. Além dessas doações reais, receberam também, por parte de seus devotos, sesmarias legadas em vida ou em testamentos, compraram, venderam e permutaram outras terras. Em todos os casos, as justificativas para a incorporação de novas extensões de terras era a manutenção do projeto catequético nas Américas.

Rapidamente, as unidades agrárias inicianas refletiam e eram um microcosmo da sociedade do Antigo Regime, e em seu interior conviviam religiosos que executavam tarefas e se portavam como senhores de engenho. Além desses, nas fazendas e engenhos conviviam também escravos negros, indígenas aldeados nas imediações e lavradores com suas famílias, que arrendavam parcelas das terras e pagavam determinadas quantias por ano. Todos viviam, ou pelo menos deveriam viver, sob as ordens e regulamentos da Companhia de Jesus.

As fazendas e engenhos da América portuguesa e as estâncias da América espanhola quase sempre foram estabelecidas em pontos estratégicos, perto dos aldeamentos, nas mais importantes rotas comerciais e, quando possível, próximas a portos ou rios. Os principais objetivos dessas esco-

ilhas eram manter a mão de obra indígena por perto em caso de necessidade de trabalhadores e ter rotas para escoar sua variada produção.

Nessas terras, além dos espaços destinados à produção agrícola e criação, havia áreas de matas de onde retiravam madeiras que não apenas abasteciam as cidades, mas eram usadas na construção de casas, templos e edifícios públicos. Além disso, serviam para alimentar os fornos para o preparo do açúcar e para fabricar embarcações, que normalmente eram navegadas pelos índios dos aldeamentos/missões e que eram usadas para escoar a produção.⁶ Cada estrutura possuía uma série de locais dedicados ao trabalho dos escravos mais caros das fazendas, posto que eram geradores de produtos especializados, como por exemplo as ferrarias, olarias e carpintarias. Mas havia também áreas destinadas aos doentes, como a botica e a enfermaria, a biblioteca, a igreja consagrada ao protetor da fazenda, as senzalas coletivas separadas por sexos e as casas destinadas às famílias dos escravos, que eram bastante numerosas. Esses, muitas vezes, possuíam suas próprias roças e gado, que podia ser vendido nas feiras.

O complexo sistema de produção da Companhia de Jesus precisa ser analisado em suas especificidades locais e imperiais. Se, por um lado, as propriedades inicianas eram espaços agrários pautados por relações escravistas e lidavam com representações ligadas ao Antigo Regime europeu, adaptadas às realidades locais, por outro, mantinham relações sociais, políticas, econômicas e religiosas com variadas regiões do império português e mesmo com outras monarquias europeias.

John Russel-Wood (2014) identificou que os interesses e a circulação de mercadorias envolvendo a Companhia de Jesus eram muito maiores do que os limites do Oceano Atlântico. Analisando os manifestos – que eram declarações sobre o envio de metais preciosos para Lisboa – feitos entre os anos de 1710 e 1750, interessou-se por tentar entender os residentes na Índia, que usavam os portos brasileiros como escala para suas remessas. Sobre os envios realizados pela Companhia de Jesus, identificou que havia

⁶ ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas. 1759-1760- maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho; de São Cristóvão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda, ver Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Códice 81.20.16 e Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

uma intensa “colaboração e cooperação entre províncias de diferentes continentes”. Inúmeros foram os manifestos oriundos dos colégios situados no Oriente. O que mais enviou ouro para Lisboa, nesse caso para a Província de Portugal, com paradas nos portos de Salvador ou do Rio de Janeiro, foi a Província Jesuítica da Índia, seguida pelas da China e do Japão. O sentido inverso também ocorria. O colégio de Salvador e o do Rio de Janeiro enviavam consignações em moedas de ouro para Lisboa. De lá deveriam ser remetidas para os colégios no Oriente, principalmente para o colégio de Goa (RUSSEL-WOOD, 2014, p. 186-187). Além desses manifestos, havia no Brasil tentativas por parte da coroa para a aclimação de especiarias da Índia, e os religiosos foram essenciais nesse projeto.

Os missionários se dedicaram à busca e ao cultivo de especiarias na Índia portuguesa e no Brasil., tornando-se ao mesmo tempo agentes de Deus e dos planos seculares do rei. Utilizaram sua capacidade de organização, os contatos com os irmãos de fé em outras regiões e o fácil acesso aos nativos, transformando-se em instrumentos de estratégias de transplante da flora indo-brasileira (ANTHONY, 2013, p. 120).

As propriedades tinham as suas “especialidades”, que variavam de acordo com a região e com os objetivos econômicos dos religiosos. Desse modo, no Rio de Janeiro, por exemplo, a fazenda de Papucaia era especializada na produção de farinha de mandioca, que era levada para Angola e trocada por escravos, além de abastecer a cidade e as tropas. A fazenda de São Cristóvão, por estar muito próxima à cidade, produzia legumes, verduras e frutas, que eram vendidas quase que diariamente na urbe. As demais fazendas dedicavam-se à produção de cana-de-açúcar como produto principal, mas possuíam também outros cultivos e, em alguns casos, criação de gado e animais de pequeno porte.

Em todas elas conviviam centenas de escravos, que produziam diversos produtos e rendas para abastecer os aldeamentos/missões, as cidades próximas ou mesmo outras localidades, mas acima de tudo eles eram responsáveis pela geração de lucros para os colégios dos jesuítas e para a Companhia de Jesus, que aumentava cada vez mais seu poder local através do controle sobre a mão de obra e terras.⁷

⁷ Esse enriquecimento será uma das justificativas para as constantes queixas proferidas contra a Companhia de Jesus. Acreditava-se que os inacianos teriam se distanciado de seus dogmas e se tornado ricos fazendeiros e/ou comerciantes.

Conforme já visto, em muitas regiões, os aldeamentos ou reduções eram estabelecidos próximos ou dentro das terras pertencentes às fazendas inacianas, e isso facilitava sobremaneira a utilização dos indígenas nas faixas agrícolas. Os padres, por sua vez, alegavam que parte do processo de conversão se dava pelo trabalho e que os indígenas eram incentivados a trabalhar para os padres para aprender essa “virtude” e para gerar alimentos que fossem suficientes para manter as estruturas dos aldeamentos. Além desse trabalho nativo compulsório, porém não escravo, os inacianos contaram também no início do estabelecimento de suas propriedades, ou seja, ainda no século XVI, com indígenas que eram capturados em guerras justas e, por conseguinte, tornavam-se escravos legais. Mas à medida que avançava a colonização, aumentavam os conflitos com os colonos, que os acusavam de escravizar centenas de braços, incluindo nesse grupo os nativos dos aldeamentos, e não permitir que os colonos fizessem o mesmo. Rapidamente, os padres identificaram que a utilização dos indígenas como trabalhadores em suas terras era um ponto de intensos conflitos com os moradores e começaram a solicitar ao rei o envio de Peças da Guiné para substituí-los.

De maneira lenta, porém constante, africanos começaram a ser introduzidos nessas regiões, e ambos os grupos passaram a trabalhar, a viver e a ser convertidos juntos. Essa proximidade permitia trocas culturais, afetivas e sexuais entre os índios e os escravos das fazendas, gerando uma população mestiça. No caso da capitania do Rio de Janeiro, quando foram elaborados inventários de todos os seus bens a partir da ordem de expulsão de 1759, praticamente não havia africanos entre os escravos arrolados nas nove fazendas inacianas, e a imensa maioria era formada por escravos mestiços (AMANTINO, 2014, p. 199-222).

Analisando os dados que foram enviados pelos jesuítas aos superiores em Roma, percebe-se que o número de seus cativos cresceu ao longo do século XVIII no Estado do Brasil. O somatório dos escravos das capitanias de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro para o ano de 1701 demonstrava que a ordem possuía 2.888 escravos; em 1707, eram 2.052 (Pernambuco teve uma acentuada queda em seus números, puxando o resultado final para baixo). Em 1736, foram contabilizados 3.553 escravos, e dois anos depois esse número já havia subido para 5.460, apresentando uma queda em 1743 e fechando esse ano com 4.863 escravos. O último relatório enviado pelos religiosos foi referente ao ano de 1757. Na-

quele momento, a ordem possuía nas diferentes capitânias que compunham o Estado do Brasil um total de 5.933 escravos.⁸

Charles O'Neill e Joaquim Maria Dominguez afirmam que, em 1767, no momento da expulsão dos jesuítas da América espanhola, eles possuíam cerca de 17.275 escravos, repartidos da seguinte maneira pelas Províncias Jesuíticas: o Novo Reino de Granada contava com 1.774 indivíduos; Quito com 1.364; o Paraguai com 5.164; o Peru com 5.524 e o Chile com 2.000. Além desses escravos distribuídos pelas províncias, também havia no Colégio Máximo do México cerca de 1.000 cativos; em Puebla mais 75 e em Havana mais 374 escravos (O'NEILL; DOMINGUEZ, 2001, tomo II, p. 1256).

Ignácio Telesca (2008; 2011), analisando o Paraguai colonial, demonstrou que o colégio possuía cerca de 345 escravos em 1730 e, em 1735, esse número já havia atingido 636. No momento de sua expulsão, em 1767, eles já eram ao todo 1.002, assim distribuídos: 388 escravos pertenciam ao colégio; 530 estavam na Estância de Paraguari e 84 viviam na Estância de San Lorenzo. Esse autor concluiu que mais de 20% de todos os escravos do Paraguai pertenciam aos jesuítas (TELESCA, 2011, p. 153).

A Província Jesuítica do Paraguai⁹ possuía em sua totalidade em torno de 3.500 escravos trabalhando nas unidades inacianas (MELEAN, 2013, p. 43). Analisando apenas os dados englobados pela Governação do Tucumán¹⁰, Jorge Melean identificou um total de 2.914 escravos listados nos inventários dos sequestros dos bens dos jesuítas (MELEAN, 2013, p. 43); desses, 1.924 (66,02%) estavam sob a administração do Colégio de Córdoba, considerado no século XVIII como um dos mais importantes da Província Jesuítica do Paraguai.

Ao analisar os dados demográficos da escravaria inaciana na capitania do Rio de Janeiro, comparando-a com as informações provenientes de pesquisas realizadas sobre regiões do império espanhol na América, identifica-se que havia uma certa padronização na forma de administrar essas populações. Nos Colégios, espaços destinados aos padres e alunos, a pre-

⁸ ARQUIVO ROMANUM SOCIETATIS IESU. *Catalogus Primus ex Triennialibus. Provincia Brasílica – 1701-1757 – Catálogos breves e trienais – 1701-1736*, Br. 6/II.

⁹ Ela foi criada em 1607 e englobava partes dos territórios atuais da Argentina, Bolívia, Chile, Brasil, Paraguai e Uruguai.

¹⁰ Hoje essa região seria o atual noroeste da Argentina.

sença de mulheres escravas era residual, mas nas fazendas, engenhos, haciendas ou estâncias o equilíbrio sexual entre homens e mulheres era constante. E, quando ocorria algum desequilíbrio sexual, dificultando os casamentos, os padres trocavam escravos de um lugar para outro ou recorriam ao mercado local e, em último caso, ao tráfico negreiro para manter a oferta de noivos e noivas com vistas à formação de famílias e geração de prole (CROUZEILLES, 2010; CUSHNER, 1983, p. 101; MAYO, 2004, p. 149). Vários documentos produzidos pelos padres para seus superiores, sermões, registros de casamentos, enfim, uma gama variada de fontes permite identificar essas práticas.

No caso do Rio de Janeiro, as fontes têm mostrado que a reprodução endógena foi escolhida pelos jesuítas como uma maneira de estabelecer uma escravaria organizada a partir das famílias formadas por índios, negros e seus descendentes. Essa opção gerou uma população na qual a quase totalidade dos indivíduos era mestiça e legítima, nascida no interior de famílias sacralizadas pelo matrimônio canônico. Nesse sentido, algumas vantagens econômicas eram claras para os padres nesse tipo de organização social, além das relativas ao controle religioso e moral sobre essa população: os administradores temporais não necessitavam buscar mão de obra fora de suas próprias fazendas e engenhos, e como consequência a sua dependência do comércio negreiro africano era relativamente baixa. Além disso, essa opção pela reprodução endógena favorecia a existência de um grande número de pessoas que, no futuro, abasteceriam a própria propriedade.

As fontes sobre as propriedades inicianas localizadas na capitania do Rio de Janeiro apontam que não apenas os religiosos da Companhia de Jesus possuíam um método de administrar sua mão de obra baseado nos princípios cristãos de cativo, mas que também aproveitavam o sacramento do matrimônio como forma de manter sua escravaria em níveis satisfatórios. Dessa maneira, não precisavam recorrer ao mercado atlântico de escravos. O resultado óbvio desse tipo de formação de escravaria foi o incremento dos nascimentos de escravos mestiços. Entretanto, para que possamos ter um panorama mais geral das práticas de administração das escravarias pelos inicianos, é crucial que novas pesquisas sobre essa temática e outras afins sejam desenvolvidas em outras regiões brasileiras.

A Companhia de Jesus e a expulsão do império português

No século XVIII, a situação econômica da Companhia de Jesus tanto em Portugal como em suas áreas ultramarinas era bem diferente dos anos iniciais. Naquele momento, ela era detentora de grandes propriedades rurais e urbanas, recebia aluguéis de seus imóveis urbanos e arrendamentos de parcelas de suas terras, produzia e vendia artigos agrícolas, minerais e manufaturados e criava uma infinidade de animais. Era nas Américas e África possuidora de milhares de escravos e controlava o trabalho da maior parte dos índios aldeados na América portuguesa.

Contudo, apesar ou por causa de todo esse poder econômico, a Companhia de Jesus viveu na segunda metade do século XVIII uma conjuntura que não era mais a mesma dos séculos iniciais, e diferentes categorias sociais, dentre elas se destacando os colonos e algumas autoridades metropolitanas ou coloniais, aumentaram muito as pressões, tentando minimizar os poderes dos jesuítas, identificados, agora, como elementos de perigo à coroa. As alegações eram que os religiosos não pagavam tributos à coroa e lucravam em demasia com seus produtos, livres de qualquer taxaço. Além do mais, ao controlar a mão de obra indígena, impediam que muitas regiões pudessem desenvolver uma economia que fosse capaz de gerar renda para os colonos e, conseqüentemente, para o rei. Ainda que os projetos reais não buscassem a incorporação da mão de obra indígena como trabalhadores compulsórios, como queriam os colonos, as duas partes sabiam que os aldeamentos, o trabalho e a produção gerada por eles significariam não só a ocupação de terras como também a geração de riquezas em forma de tributos e produtos.

Segundo os argumentos de seus opositores, os religiosos haviam deixado de se comportar com tal, transformando-se em comerciantes desleais, ambiciosos e que usavam o controle que exerciam sobre índios e escravos como uma ferramenta para seu crescimento econômico, impedindo com isso que muitas regiões pudessem desenvolver uma economia que fosse capaz de gerar renda para os colonos e, conseqüentemente, para o rei. Além disso, abusavam do direito concedido pelos monarcas de não pagar as taxas alfandegárias sobre seus produtos, alargando seu entendimento para os dízimos, e esse ponto foi alvo de inúmeras disputas entre as autoridades coloniais e os jesuítas (NEVES NETO, 2013). No dia a dia colonial, eram acu-

sados de inúmeras tropelias: invasão de terras alheias, roubo de gado, espancamento de seus inimigos e a manipulação de intermináveis processos judiciais. As disputas ocorridas no momento da assinatura do Tratado de Madri em 1750 também colocaram em lados opostos os jesuítas e as coroas ibéricas.

A década de 1750 foi identificada por Dauril Alden (1970, p. 49) como sendo a “década funesta” para a Companhia de Jesus em Portugal e em suas regiões ultramarinas. Desde os conflitos decorrentes da assinatura do Tratado de Madri que as relações entre eles e a coroa vinham se deteriorando. Entretanto, para entender o processo que culminou na ordem de expulsão desses religiosos do império português, é necessário compreender as transformações pelas quais passavam a política, a economia e a própria sociedade portuguesa.

A chegada de D. José I ao trono em 1750 coroou uma política de modernização que já estava em curso em Portugal. As ideias ilustradas ganhavam adaptações na sociedade, e algumas medidas foram colocadas em prática visando fortalecer o poder real e, com isso, o próprio império. Uma das modificações que mais transtornos provocou para os inicianos foi a ideia de secularização embutida no regalismo (TORRALBA, 1982; MAXWELL, 1996; MONTEIRO, 2006; HESPANHA, 2014; KANTOR, 2014; VILLALTA, 2015; SOUZA, 2015; FRANCO, 2006). O objetivo era claro: era necessário retirar o poder que a igreja sempre teve junto às decisões da coroa e da sociedade. Como os jesuítas eram influentes em ambos os setores, foram os mais perseguidos. Foram progressivamente destituídos dos cargos de confesores da família real, retirados da função de professores, formadores de grande parte das elites, foram acusados de praticar atos contrários aos interesses do reino e de Deus, presos e, por fim, expulsos do império. Tudo isso sob a influência de uma competente e efetiva propaganda antijesuítica comandada pelo secretário de Estado Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro conde de Oeiras e depois marquês de Pombal (FRANCO, 2006, p. 147-218).

Na verdade, aqueles que durante tantos anos haviam servido aos interesses da coroa portuguesa passaram a ser vistos como inimigos e opositores à ideia de modernização do Estado, portanto como perigosos. Como demonstrou Joaquim Romero Magalhães:

Os jesuítas, detentores de verdades eternas, de políticas que eram as seguras porque aprovadas pela Companhia para a maior glória de Deus, não perceberam que os tempos eram outros, que ao regalismo josefino não conseguiriam escapar por mais habilidades que usassem. A glória de Deus passara a estar subordinada à vontade do rei (MAGALHÃES, 2011, p. 220).

Dauril Alden argumenta que, desde os anos do governo de Pedro II (1683-1706), a coroa havia começado a questionar o poder temporal dos jesuítas e, em alguns casos, a dar crédito às reclamações dos colonos em diferentes partes do império, principalmente nas regiões onde os jesuítas haviam conseguido desenvolver economias que acabavam por competir com a dos colonos, ou seja, na América, em partes da África, em Goa e também em diversos pontos de Portugal (ALDEN, 1970, p. 39). A partir da subida de Sebastião de Carvalho e Melo ao poder e suas tentativas de incrementar economicamente o governo, a situação política dos jesuítas foi piorando gradativamente, até que, em 21 de setembro de 1757, um grupo de jesuítas que tinham como função serem os confessores dos reis portugueses foi obrigado a deixar o Paço. Menos de um mês depois, Francisco de Almada de Mendonça, embaixador português em Roma, recebeu ordens para solicitar ao Papa Bento XIV uma revisão e modificação da Companhia de Jesus com base nas reclamações sobre o proceder deles em Portugal e na América.¹¹

O documento afirmava que os jesuítas haviam deixado de lado todas as preocupações com as questões religiosas e estavam há anos se dedicando apenas a seus negócios temporais, acumulando riquezas, perpetrando “sediciosas intrigas”, não obedecendo às bulas papais e nem às ordens reais. Havia entre eles uma “cega, insólita e interminável ambição de governos políticos e temporais, de aquisições e conquistas de fazendas alheias e até de usurpações de Estado”. Estariam se comportando como “mercadores” e não como religiosos. Concluindo, o rei solicitava ao papa que interferisse e proibisse os religiosos de qualquer:

¹¹ Instrução que sua Majestade Fidelíssima mandou expedir em oito de outubro de 1757 a Francisco de Almada de Mendonça, seu ministro na Corte de Roma, sobre as desordens que os religiosos jesuítas tinham feito no Reino e no Brasil para as representar ao Santíssimo padre Benedito XIV com a relação abreviada dos insultos que os mesmos religiosos haviam feito no Norte e o Sul da América portuguesa. Belém, oito de outubro de 1757. Dom Luiz da Cunha – Senhor Francisco de Almada de Mendonça. Disponível em: <www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 20 jun. 2009, às 10:00 h.

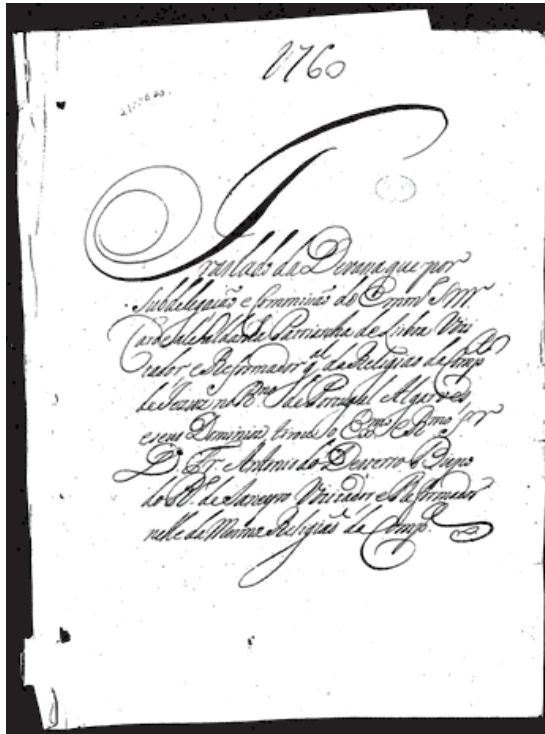
Ingerência nos negócios políticos, nos interesses temporais e mercantis para que, livres da corrupção de cobiça do governo das Cortes, da aquisição de fazendas, dos interesses do comércio, das usuras dos câmbios e dos mais bens da terra, sirvam a Deus¹².

Assim, em 1^o de abril de 1758, o Papa Bento XIV decretou o Breve *In Specula Supremae Dignitatis*, determinando a reforma da Companhia e indicando reformadores para todas as regiões onde eles viviam. Uma das incumbências dos reformadores era averiguar se os jesuítas praticavam ou não o comércio por meio de devassas.

Por meio dessa documentação pode-se perceber o controle que os inicianos mantiveram por muitos anos sobre a sociedade colonial. Naquele momento de crise e da queda de seu poder, os moradores aproveitaram para denunciar todos os tipos de desmandos dos padres, que iam desde os maus-tratos aos indígenas e escravos até o roubo, falsificações de documentos de posse de terras, assassinatos de opositores e manutenção de mulheres e filhos nas fazendas ou nos aldeamentos. Embora seja uma documentação muito rica, é necessário tomar cuidado com ela, pois foi elaborada por grupos que atuavam ao lado da política antijesuítica pombalina e que tinham interesses em acabar com os padres inicianos. Portanto, não tem nada de imparcial (AMANTINO, 2019a; 2019b).

¹² Instrução que sua Majestade Fidelíssima mandou expedir em oito de outubro de 1757 a Francisco de Almada de Mendonça...

Imagem 3: Página inicial da devassa sofrida pelos inacianos no Rio de Janeiro, 1760



Fonte: AHU. Ofício do ouvidor e desembargador Gonçalo José de Brito ao secretário de Estado do reino e mercês, conde de Oeiras, em 11 de março de 1760. Cx, 59, doc. 5658.

Em 3 de setembro de 1758, o rei D. José I sofreu um atentado, e os jesuítas foram apontados como cúmplices e mesmo como mandantes. A partir daí, a situação deles ficou muito mais difícil. Vários religiosos foram presos, suas casas foram revistadas, houve a ordem de sequestro de seus bens em Portugal e, exatamente um ano após a suposta tentativa de regicídio, a ordem foi expulsa com a afirmação de que eram “notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores”. Foram tratados como “deploráveis corruptos pela sua ingerência nos negócios temporais”. Suas fazendas, escravos e bens foram confiscados e posteriormente leiloados (AMANTINO, 2009).

Acabava, assim, um ciclo de intensos e frutíferos contatos entre a Companhia de Jesus e a coroa portuguesa. Todos os bens dos jesuítas fo-

ram inventariados e sequestrados com o objetivo de serem vendidos em praça pública e/ou incorporados ao tesouro real. Os religiosos ficaram presos, e depois alguns foram remetidos às masmorras portuguesas e outros enviados para a Itália.

Sendo verídica ou não a riqueza da ordem, o fato é que Sebastião de Carvalho e Melo usou esse e outros argumentos e criou justificativas para legitimar a expulsão, a prisão dos padres e o confisco dos seus bens. A riqueza exacerbada dos inicianos, a concorrência tida como desleal com os demais súditos e os prejuízos que causavam ao tesouro real foram ideias presentes em todas as justificativas dadas por essa autoridade (MAXWELL, 1999; ALDEN, 1996; COUTO, 1990; ASSUNÇÃO, 2004; ALENCASTRO, 2000; ZERON, 2011).

A monarquia portuguesa desencadeou uma onda de expulsões da Companhia de Jesus em várias outras monarquias europeias e colocou em posições antagônicas poderes reais e religiosos. A atitude de Pombal em 1759 teria sido então “a centelha que pôs em marcha o processo, pela Europa católica afora, que deitou por terra a Companhia de Jesus” (MAXWELL, 2002, p. 127). Assim, em 1763, os inicianos foram expulsos da França, em 1767 da Espanha, de Nápoles, Sicília e Parma e, finalmente, em 1773, o papa Clemente XIV publicou o breve *Dominus ac Redemptor*, suprimindo a Companhia de Jesus (PINEDO, 2001, p. 876-886).

Algumas palavras de conclusão

Conforme explicitado no início deste texto, o esforço de uma síntese sobre a presença da Companhia de Jesus na América portuguesa implica deixar de lado inúmeras questões e escolher outras. Como não poderia deixar de ser, o texto está pautado pelas minhas observações como pesquisadora e estudiosa dos aspectos socioeconômicos dessa presença e dos impactos da expulsão do império português.

Neste momento de fechamento do texto, chamo a atenção apenas para alguns fatos que nos ajudam a entender o poder e a crise pela qual passou a Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVIII. De grandes aliados tornaram-se inimigos da monarquia e de seus interesses.

A Companhia de Jesus foi uma das mais atuantes ordens religiosas na América portuguesa e agia como mais um dos representantes do rei,

exercendo controle não apenas sob a vida religiosa das pessoas, mas também como agentes econômicos inseridos nas lógicas sociais de Antigo Regime. Pelo poder que acumulavam impunham respeito e medo nos opositores.

Parte desse poder gravitava em torno do controle que exerciam sobre numerosa reserva de mão de obra indígena e sob o domínio de vastas extensões de terras, que permitiam definir quem poderia ou não as arrendar e quanto pagariam pela parcela. Logo eles controlavam o “mercado de terras” em muitas regiões.

No entanto, tinham também um papel ligado à conversão indígena ao cristianismo e à transformação deles em súditos reais. Seus aldeamentos, espalhados por variadas regiões da América portuguesa, foram peças essenciais no povoamento e ocupação de inúmeras regiões. Para os colonos, eles eram empecilhos à utilização livre dessa mão de obra e à ocupação dessas terras. Este foi um ponto de conflito que perpassou todo o período colonial e chegou ao século XVIII como uma queixa constante dos moradores. Na segunda metade do século, tais queixas e denúncias de todos os tipos passaram a interessar à política pombalina de modernização do império sem a interferência da Igreja e, principalmente, dos inacianos. Iniciava, assim, uma série de medidas para colocar fim ao poder da Companhia de Jesus no império português.

A produção de suas terras, livres de impostos e taxas nas alfândegas, também foi sinalizada pelos opositores como mais um exemplo de que os religiosos teriam se tornado mercadores e deixado de lado a vida dedicada a Deus. Seus milhares de escravos produziam em larga escala, e os colonos alegavam não ter como concorrer com os padres e seus produtos. Alegavam ainda que seus colégios espalhados em diferentes áreas do império facilitavam as trocas de mercadorias legais ou não. Funcionavam como entidades complementares que sustentavam a instituição Companhia de Jesus.

Para entender a sociedade colonial, é imprescindível compreender o papel crucial exercido pela Companhia de Jesus tanto em seus aspectos religiosos como econômicos. Nesse sentido, cada vez mais se sabe que, para a montagem do grande quebra-cabeças que foi essa sociedade, novas pesquisas precisam ser realizadas, utilizando fontes produzidas pelos religiosos, mas também as de caráter leigo. Ambas poderão sinalizar para aspectos ainda pouco compreendidos nas estruturas sociais das diversas capitânicas da América portuguesa.

Fontes

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas. 1759-1760, maço 2038, cx. 1978.

MINISTÉRIO DA FAZENDA/RIO DE JANEIRO. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759, códice 81.20.16.

ARQUIVO ROMANUM SOCIETATIS IESU. Catalogus Primus ex Triennialibus. Provincia Brasilica – 1701-1757 – Catálogos breves e trienais – 1701-1736, Br. 6/II.

ARQUIVO ULTRAMARINO. Ofício do Ouvidor Geral e desembargador da relação do Rio de Janeiro, Gonçalo José de Brito Barros ao Conde de Oeiras, em 11 de março de 1760, Cx. 59, doc. 5658.

BIBLIOTECA NACIONAL. Livro de Tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, p. 22.

INSTRUÇÃO que sua Majestade Fidelíssima mandou expedir em oito de outubro de 1757 a Francisco de Almada de Mendonça, seu ministro na Corte de Roma, sobre as desordens que os religiosos jesuítas tinham feito no Reino e no Brasil, para as representar ao Santíssimo padre Benedito XIV com a relação abreviada dos insultos que os mesmos religiosos haviam feito no Norte e no Sul da América portuguesa. Belém, oito de outubro de 1757. Dom Luiz da Cunha – Senhor Francisco de Almada de Mendonça. Disponível em: <www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 20 jun. 2009, às 10:00 h.

Referências

ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: HENRY, H. Keith; EDWARDS, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ALDEN, Dauril. *The Making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750*. Califórnia: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane C. Deckmann. Uma só ordem religiosa, duas coroas: os colégios da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e de Córdoba (séculos XVI-XVIII). *Antíteses*, Londrina, v. 7, n. 14, p. 442-468, jul./dez. 2014.

AMANTINO, Marcia E.; ENGEMANN, C. A historiografia contemporânea sobre os bens da Companhia de Jesus. In: FALCON, Francisco José Calazans (org.). *Estudos de História e historiografia*. Rio de Janeiro: Revan, 2018. p. 111-129.

AMANTINO, Marcia. *A Companhia de Jesus na cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

AMANTINO, Marcia. Quando a igreja e a coroa se uniram para julgar a Companhia de Jesus: a reforma de 1758 e a sua devassa no Rio de Janeiro. *Nomos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, v. 39.1, p. 299-316, jan./jun. 2019a.

AMANTINO, Marcia. “Transgressões e escândalos”: as práticas jesuíticas e sua moralidade, Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. *Tempus. Revista en Historia General Medellín*, Colombia, p. 1-23, julio-diciembre 2019b.

AMANTINO, Marcia. A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. *R.IHGB*, v. 443, p. 169-191, 2009.

AMANTINO, Marcia. A fazenda jesuítica de São Cristóvão: espaços de sociabilidades cativas e mestiças. Rio de Janeiro, século XVIII. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; AMANTINO, Marcia. *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011.

AMANTINO, Marcia. Os escravos da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e em Córdoba (Argentina) no momento dos sequestros de seus bens (1759 e 1767). In: *R.IHGB*, ano 175, n. 464, p. 199-222, jul./set. 2014.

ANTHONY, Philomena Sequeira. *Relações intracoloniais, Goa-Bahia, 1675-1825*. Brasília: FUNAG, 2013.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.

BARCELOS, Artur. Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 26, p. 93-116, 2000.

BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: UNESP, 2009.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. *Jesuitas en las Indias: entre la utopía y el conflicto: trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.

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

CATÃO, Leandro Pena. *Sacrílegas palavras: Inconfidências e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

CORRÊA, Luis Rafael Araújo. *Insurgentes Brasília: uma comunidade indígena rebelde no Espírito Santo colonial*. Jundiaí, SP: Paco, 2021.

COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios ultramarinos. In: *A expulsão dos jesuítas dos Domínios Portugueses*. 250º aniversário. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2009.

COUTO, Jorge. *O Colégio Jesuítico do Recife e o destino de seu patrimônio (1759-1777)*. Tese de Mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.

CROUZEILLES, Carlos A. “Los esclavos de la Compañía de Jesús”. *Ponencia presentada en las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA* (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA), 29 y 30 de septiembre de 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. In: *Estudos Avançados*, jul./set. 2014, v. 4, n.10x, p. 91-110, set./dez. 1990.

CUSHNER, Nicholas P. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: State University of New York Press, 1983.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o pensamento Político Moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ENGEMANN, Carlos. *Os Servos de Santo Inácio a serviço do Imperador: Demografia e relações sociais entre a escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ (1790-1820)*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2002.

ENGEMANN, Carlos; AMANTINO, Marcia. *Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. *Sertão do Rio Doce*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

FERLINI, Vera Lucia Amaral. *O Engenho Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços: os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contra-Capa e Faperj, 2015.

FERREIRA NETO, Edgard Leite. *Notórios Rebeldes: a expulsão da Companhia de Jesus na América portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sensibilidade indígena nos relatos dos cronistas e missionários (séculos XVI e XVII). In: *História Unisinos*, v. 4, n. 2, 2000.

FRANCO, Jose Eduardo. *O mito dos jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente, séculos XVI a XX*. Vol. 1 (das origens ao marques de Pombal). Lisboa: Gradiva, 2006.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987.

GARCIA, Elisa Fruhauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo-sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761)*. Passo Fundo, RS: UPF, 2004.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras conectad histories. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001.

HESPANHA, Antonio Manuel; SUBTIL, José Manuel. Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. *Brasil colonial*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

KANTOR, Íris. Novas expressões da soberania portuguesa na América do Sul: impasses e repercussões do reformismo pombalino na segunda metade do século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. *Brasil colonial*. Vol. 3, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LONDOÑO, Fernando T. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH-Humanitas, 2002. v. 22, n. 43.

LONDOÑO, Fernando Torres. A historiografia dos séculos XX e XXI sobre os jesuítas no período colonial. Projeto História. *Revista do programa de estudos pós-graduados de História*, v. 64, p. 10-40, 2019.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Labirintos brasileiros*. São Paulo: Alameda, 2011.

MALDAVSKY, Aliocha. *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de investigaciones científicas; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.

MARTÍNEZ, Doris Moreno. Las almas de la Compañía de Jesús en el siglo XVI: ecos alumbrados. COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; MORENO, Doris. *Jesuítas e Impérios de Ultramar, siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex Universidad, 2012. p. 201-222.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *A festa guarani nas reduções: perdas, permanências e recriação*. Tese apresentada a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

MATTOS, Izabel Missagia. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

MAXWELL, K. *Pombal: O paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MAYO, Carlos A. *Estancia y sociedad en la Pampa, 1740-1820*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.

MELEAN, Jorge Troisi. *El oro de los jesuitas: la Compañía de Jesús y sus esclavos en la Argentina colonial*. Saarbrücken: Editorial Acadêmica Española, 2013.

MIRES, Fernando. *La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *Dom José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

MOREIRA, Vania Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, auto-governo e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuítcos e a Magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, 1650-1750*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NEUMANN, Eduardo. *A escrita indígena nas reduções jesuítico-guaranis*. SBPH: Rio de Janeiro, 2006.

O'NEILL, Charles; DOMINGUEZ, Joaquim Maria. *Diccionario historico da la Compañía de Jesus*. Roma: Institutum Historicum; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PAGE, Carlos. *La estancia jesuítica de Alta Gracia*. Cordoba: Universidad Catolica de Cordoba, 2004.

PERRONE-MOISES, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

PINEDO, I. “Supresión”. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, tomo I, Madrid-Roma: IHSI-UPC, 2001. p. 876-886. Disponível em: <<https://archive.org/search.php?query=Diccionario+histo%CC%81rico+de+la+Compan%CC%83i%CC%81a+de+Jesu%CC%81s>>.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2002.

QUEVEDO, Júlio R. A Guerra Guaranítica: A Rebelião Colonial nas Missões. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XX, n. 2, p. 5-26, dez. 1994.

RUSSELL-WOOD, John. Uma presença asiática no negócio de transporte de metais preciosos, 1710-1750. In: RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 186-187.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesíásticas e acção religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SANTOS, Breno Machado dos. *Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista: uma análise sobre os escritos dos protagonistas da Missão*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

SCHWARTZ, S. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina*. Pará: Edufpa, 2013.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 1985.

TELESCA, Ignácio. Esclavitud en Paraguay: las estancias jesuíticas. In: PINEAU, Marisa. *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: aportes para el diálogo intercultural*. Caseros: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2011.

TELESCA, Ignácio. Esclavos y jesuítas: el colégio de Assuncion del Paraguay. In: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, v. LXXVII, fasc. 153, jan./jun. 2008.

TORGAL, Luis Reis. Nota introdutória acerca do significado do pombalismo. In: VARGUES, Isabel. *O marquês de Pombal e seu tempo*. Tomo 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1982.

VIANA, Sônia Baião Rodrigues. Fazenda de Santa Cruz e a crise do sistema colonial (1790-1815). *Revista de História de São Paulo*, XLIX, n. 99, 1974.

VIEIRA, Alexandre. *Pensamento Político na Guerra Guaranítica: Justificação e resistência ao absolutismo ibérico no século dezoito*. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

VILLALTA, Luiz Carlos *et al.* As reformas pombalinas e a instrução (1759-1777) In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia. *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV/Faperj, 2015.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

ZERON, Carlos A. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011.

Para saber mais

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1988.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Grijalbo, 1977.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1982.

NAVARRO, Azpicuelta *et al.* *Cartas Avulsas*. Cartas Jesuíticas, v. 2. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1988.

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1988.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

VIEIRA, Antonio. *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

Indicações de sites, arquivos e fontes

Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. ARMÁRIO JESUÍTICO E CARTÓRIO DOS JESUÍTAS

<<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=1222241>>.

Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. PAPÉIS POMBALINOS: PAPÉIS RELATIVOS AOS JESUÍTAS POSTERIORES À EXPULSÃO

<<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742045>>.

THE PORTAL TO JESUIT STUDIES – Institute for Advanced Jesuit Studies
Jesuit on-line bibliography: a free, searchable collection of Jesuit studies scholarship

<<https://jesuitonlinebibliography.bc.edu/about>>.

Archivum Romanum Societatis Iesu – Roma, Itália.

<<http://www.sjweb.info/arsi/index.cfm?LangTop=3&Publang=3>>.

Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional e Projeto Resgate também possuem muitos documentos sobre a Companhia de Jesus.

Os jesuítas e as tentativas de conquista da Capitania de Sergipe del Rey

Ane Luise Silva Mecenias Santos¹

Caminhos iniciais da Companhia de Jesus

Por meio da aprovação da bula *Regimini Militantis Ecclesiae* em 1540 foram autorizados os trabalhos apostólicos da Companhia de Jesus, tendo como um dos pressupostos “ordenar a vida dos cristãos”. Essa ordem trilhou novos caminhos para difundir a fé cristã, sendo responsável pela releitura do cristianismo no contexto dos embates tridentinos. Cumprindo com as normas instituídas na reforma católica, a ordem fundada por Loyola (1491-1556) foi estruturada e tomou como um de seus propósitos disseminar a cristandade pelo “Novo Mundo”.

A Companhia de Jesus não é uma criação isolada. Ela deve ser pensada através da efervescência religiosa do século XVI, sendo parte integrante das alterações ocorridas na Igreja a partir de Trento, pois os iniciais são os grandes divulgadores das ideias reformistas. Eles almejavam recuperar para a Igreja o título de guardião da fé e dos preceitos divinos que regem a humanidade. Essa concepção é defendida por José Eisenberg quando afirma:

A Companhia de Jesus rapidamente se tornou um dos principais movimentos de reforma religiosa sob a bandeira papista, tendo sido uma das ordens mais importantes na formulação da resposta ao Protestantismo produzida durante o Concílio de Trento (EISENBERG, 2000, p. 32).

No bojo da efervescência de discursos sobre a prática religiosa, os jesuítas realizaram a epopeia de pregar o Evangelho no Novo Mundo. Percebemos que a criação da Companhia repercutiu nessa tentativa de reestruturar

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Grupo de Pesquisa Jesuítas na América. E-mail: ane.mecenas@ufrn.br.

turação do poder religioso, ao passo que a nova ordem teve marcante presença no Concílio, principalmente na formulação dos decretos conciliares.

O caráter militante dos jesuítas pode ser melhor compreendido pela biografia de seu fundador Inácio de Loyola (GUILLERMOU, 1977). Nascido no ano de 1491 em Azpeitia, região basca da Espanha, caçula de 11 irmãos, ficou órfão de mãe aos 8 anos de idade e de pai aos 14 anos. De família nobre, foi pagem da corte e tinha, pela frente, uma carreira promissora no campo militar. O “Solar dos Loyolas”, erguido com suntuosidade e largueza junto à cidade de Azpeitia, refletia a nobreza da família. Era um jovem de formação atrelada à posição social de sua família. Contou com um processo de instrução formativa aos moldes da educação de corte.

Em 1516, Inácio foi chamado para defender o território basco dos seus vizinhos franceses e, na dramática batalha de Pamplona, foi ferido na perna por uma bala de canhão, sofreu intervenção cirúrgica e foi durante o seu restabelecimento que sentiu o “chamado divino”. Esse evento marcou o fim do primeiro período de sua vida, deixando de ser um homem dado “às vaidades do mundo”, cujo principal prazer consistia nos exercícios de guerra que praticava, para dedicar-se a uma vida voltada para a constante dedicação a Jesus. Aos poucos, o antigo militar vai se entusiasmando e sentindo-se atraído pelo exemplo dos santos. Revê sua vida passada, percebe a necessidade de fazer penitência e começa a encontrar sua liberdade espiritual. Decide deixar sua carreira militar e dedicar sua vida a Cristo e à conversão dos infiéis.

Já totalmente recuperado, vai a Montserrat, mosteiro beneditino nos arredores de Barcelona, onde faz sua confissão geral, que durou três dias. Nesse período, escreveu o rascunho dos *Exercícios Espirituais*, que acabou sendo o código da ascese cristã em todo o mundo. Dali fez uma peregrinação à Terra Santa e no retorno foi a Paris para estudar filosofia, teologia e línguas, pretendendo construir o Reino de Cristo na terra. Nessa cidade, começou a exercer seus dons de liderança. Ainda na Sorbonne, ganhou companheiros para sua causa; dirigidos por ele, fizeram os *Exercícios Espirituais*² e lançaram os fundamentos da Companhia de Jesus em 15 de agosto

² A obra *Exercícios Espirituais* (1522) de Inácio de Loyola é o produto da conversão do próprio autor de cavaleiro a devoto. Estabelece uma nova interpretação do cristianismo, centrada na postura do jesuíta chamada de “nosso modo de proceder” (*Noster Modus Procedendi*).

de 1534. Desde então, começou a estruturar a base da Companhia de Jesus com estrita disciplina e de forma hierárquica de acordo com as determinações dos *Exercícios Espirituais* e ratificada com a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus (1558-1559)*. Suas regras eram completamente diferentes das existentes até então: unia espiritualidade com disciplina e obediência quase militar, a fim de coordenar o máximo de energia na “construção do reino de Cristo”.

Assim como os tradicionais votos de castidade, pobreza e obediência, os jesuítas dedicavam um respeito direto aos desígnios do Papa. A submissão era necessária, principalmente pela dificuldade do controle efetivo dos membros estabelecidos em locais tão distantes. Os companheiros deveriam aceitar as ordens como se fossem produtos da própria consciência. A comunicação entre os discípulos era feita pelo envio de cartas e relatórios, prestando contas das ações desenvolvidas, transmitindo informações sobre o trabalho de catequese, bem como pedidos de ajuda para desenvolver as atividades.³ Através das correspondências eram também remetidos os castigos, tais como penitências ou jejum, referente a alguma falha cometida pelos filhos de Jesus.

Contudo, quando foram executadas algumas concepções de Loyola referentes ao plano de conversão do indígena ao catolicismo, não obtiveram êxito. Em cada local havia especificidades que o plano inicial não previa. Dessa forma, algumas alterações foram realizadas quando da organização e atuação das missões.

Enquanto a Igreja estruturava a sua Reforma, os padres ibéricos estavam navegando rumo ao novo continente. Inicialmente, as primeiras expedições tinham como finalidade a exploração de madeira e o reconhecimento do território. Logo em seguida, o interesse econômico das monarquias europeias na América acabou influenciando o plano político da Igreja na busca de novos fiéis, disseminando a fé católica.

Atuação na América portuguesa

No território português da América, a colonização começou com a vinda de algumas expedições e depois com doação de terras aos donatários.

³ O padre Serafim Leite produziu uma obra intitulada *Cartas dos Primeiros Jesuítas (1553-1558)*, que apresenta uma compilação de cartas dos inicianos do Brasil para Roma.

Contudo, essas primeiras medidas não alcançaram relativo êxito em decorrência de toda a dificuldade imposta principalmente pela resistência indígena em várias partes da faixa litorânea. Dessa forma, junto com a iniciativa privada, foi transplantada para a colônia uma estrutura administrativa centralizada na figura do governador-geral. O primeiro governador foi Tomé de Souza (1549-1553), que chegou à colônia em 1549 com alguns funcionários administrativos e com os primeiros jesuítas, chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega. Johnson sintetiza a atuação jesuítica até 1580 em cinco estágios:

(...) um período inicial de experimentação (1550-1553); um período intermediário de estagnação (1553-1557); o florescimento pleno do sistema de colonização ou aldeia (1557-1561); a crise da guerra dos caetés e as ondas de doença e de fome que se seguiram (1562-1563); e um período final de ajustes ao resultante declínio da população índia (1564-1574) (JOHNSON, 1997, p. 264).

É possível compreender que o processo de colonização encontram-se associado com a propagação do catolicismo como um braço do projeto português de conquista. A Igreja desempenhou o papel de legitimar a colonização da América com base no conceito ideológico de direito divino, que está no conceito jurídico de padroado. As coroas ibéricas passam a usufruir favores de Roma para firmar as terras conquistadas. Na prática, o Papa transferiu ao poder civil as atribuições que antes estavam reservadas à Igreja. O padroado serviu como uma aliança, fruto da dependência entre a política e a religião, que devido ao novo cenário gerado pela colonização da América trocam favores para juntos manter-se no poder.

No início do processo de colonização do Brasil, houve uma dificuldade em promover a incorporação dos valores cristãos pelo indígena. O período inicial foi basicamente de avaliação e experimentação; os jesuítas seguiram o plano franciscano de catequizar o indígena *in situ*. Não obtiveram grande êxito, pois iniciavam a evangelização nas aldeias e quando saíam, acreditando na conversão dos gentios, descobriam que esses retomavam seus velhos costumes.

A doutrinação começou a ocorrer de forma intensa quando os indígenas foram retirados das antigas aldeias e passaram a viver junto dos padres nas missões. Com isso, Manuel da Nóbrega passa a difundir a necessidade da utilização do medo na conversão do gentio de acordo com a con-

cepção tomista de medo servil, *proporcionando uma justificação teológica para a reforma das missões jesuíticas no Brasil* (EISENBERG, 2000, p. 108). Essa tese é defendida no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio (1556-1557)* e no *Plano Civilizador (1558)*. Convém ressaltar que o último foi o texto utilizado para legitimar a “reforma” na atividade missionária.

O *Plano Civilizador* defendia uma adaptação do sistema de *encomienda*⁴ muito utilizado na colonização da América espanhola. O sistema tornava os indígenas subordinados à autoridade espanhola, que era responsável para encaminhá-los ao trabalho junto aos colonos. Em troca, os gentios recebiam salários e tornavam-se “protegidos” contra a escravidão. Na versão jesuítica, os nativos viveriam nos aldeamentos, seriam submetidos aos padres e em troca poderiam contar com a “proteção” contra a escravidão dos colonos. Não eram obrigados a converter-se ao catolicismo, mas teriam que viver sob a lei cristã. Em síntese, o *Plano Civilizador* preenchia as lacunas iniciais da doutrinação jesuítica no Novo Mundo, calcando as bases da dependência do gentio perante a autoridade cristã.

O medo passa a ser então o elo necessário para promover a aproximação do indígena com os jesuítas. Os padres defendiam a ideia de que deviam preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A preparação é feita incutindo a necessidade de o indígena consentir a catequese como forma de manter sua segurança. Essa nova configuração das missões a partir das reformas é sintetizada assim por José Eisenberg:

As leis criadas por Nóbrega para a nova instituição eram baseadas na experiência dos primeiros anos das missões. Os índios que viviam nas aldeias seriam proibidos de entrar em guerra contra os portugueses, canibalismo e poligamia seriam banidos, e os jesuítas ficariam encarregados da catequização. As leis foram também projetadas com vistas a contornar os obstáculos à conversão já identificados por Nóbrega e seus colegas. Os índios deveriam viver uma vida gregária, migrações eram proibidas, os pajés não seriam aceitos nas aldeias, os nativos seriam forçados a vestir roupas e estariam sujeitos às mesmas leis que os cristãos europeus (EISENBERG, 2000, p. 113).

Manuel da Nóbrega acreditava que, através das diretrizes do *Plano Civilizador*, seria possível avançar na missão de propagação da fé cristã. Os aldeamentos formados pela propagação do medo servil seriam capazes de

⁴ Os espanhóis utilizaram a *encomienda* como instituição jurídica que visava designar um grupo de índios ou uma aldeia a exercer serviços aos espanhóis.

desarticular as tribos, surgindo assim agrupamentos diversos sem a antiga identidade. Dessa forma estaria suprindo os interesses dos diversos setores da colônia.

Os soldados de Cristo que vinham para as missões passavam por uma preparação prévia para comprovar sua capacidade física, moral e disciplinar, atributos necessários no exercício da catequese. A maioria dos jesuítas possuía conhecimentos técnicos que podiam desenvolver nas missões, tais como pintura, arquitetura, agricultura, medicina, etc. Outras exigências são apresentadas por Marilda Oliveira de Oliveira:

(...) missioneiros também tinham conhecimentos de Filosofia, Ciências Naturais e Física, além de Linguística, Arqueologia, Geometria, Literatura e, naturalmente, Teologia. A preparação, antes de partir, consistia na prática dos exercícios espirituais de San Ignacio, que serviam para desligar-se por completo das coisas do mundo. Levavam consigo todo tipo de provisões: uma manta, uma rede, uma cruz, uma Bíblia, ornamentos e objetos de culto, medicamentos e toda classe de livros de arquitetura, muitos desses, uma vez na América, não serviam de nada por não coincidirem as condições climáticas e o tipo de solo (OLIVEIRA, 2004, p. 44).

As bagagens dos filhos de Santo Inácio de Loyola vinham repletas de uma ideologia cristã, de conhecimentos científicos e de arte para “semear” a um povo de cultura totalmente diferente (e não menos importante). Esse contato na nova terra proporciona a entrada da América nas páginas da história europeia. Não foi levada em consideração a cultura já existente no solo americano, que não possuía escrita, mas onde já havia um sentido de tempo, mesmo que diferenciado do europeu, e uma organização sociopolítico-cultural própria para atender as suas necessidades. Nesse caldeirão de diversidade, reescreve-se a história dos povos indígenas através dos projetos do europeu.

Jesuítas e as tentativas de conquista da Capitania de Sergipe del Rey

Quando as tentativas de colonização da Capitania de Sergipe del Rey são iniciadas em 1575, a Companhia de Jesus já havia adquirido experiência nos 26 anos atuando na colônia portuguesa. O plano de catequese contava com as novas formas de conversão dos gentios propostas por Nóbrega no período de 1556 a 1558. No que se refere à aldeia do Geru, de 1683, ela

pode ser inserida nas últimas décadas da presença dos jesuítas antes da expulsão determinada pelo Marquês de Pombal em 1759. Esses são os elementos propostos para o debate do segundo capítulo com o objetivo de apresentar a presença dos inácianos nas terras dos indígenas Kiriri nas proximidades do rio Real.

A presença dos jesuítas na Capitania de Sergipe é identificada desde a primeira tentativa de colonização no século XVI. Na área compreendida entre as Capitanias da Bahia e Pernambuco, da mesma forma como em outras partes da América, a Companhia de Jesus desempenhou um papel importante na estruturação da colonização, favorecendo dessa forma o domínio dos europeus. A nova ordem tornou-se sujeito do processo de colonização graças à execução de sua política de desbravar o novo continente na tentativa de “salvar” os infiéis.

Os primeiros registros que comprovam a ocupação jesuítica são dados de 1575 com a fundação das aldeias São Tomé, Santo Inácio e São Paulo pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão Salônio. A localização dessas aldeias é apresentada por Thetis Nunes ao indicar a primeira a *seis léguas distantes do rio Real, Santo Inácio, 10 ou 12 léguas para o norte, às margens do rio Vasa Barris, provavelmente onde se encontra a cidade de Itaporanga e São Paulo junto ao mar* (NUNES, 1996, p. 225).

Percebe-se que a estratégia de aglutinar a população indígena em aldeamentos é parte integrante da colonização no intuito de “civilizar” os indígenas, atendendo assim tanto aos interesses da Igreja na catequização dos infiéis como à preparação de mão de obra para os colonos. É nesse ponto que entra em choque o “acordo” de convivência entre os dois fortes elos da religião e da economia na sociedade colonial. Na Capitania de Sergipe Del Rey, nota-se que as primeiras tentativas de efetuar aldeamentos entraram em atrito com os objetivos dos proprietários de sesmarias da região. Esse atrito prejudicou as atividades de catequese. As missões foram destruídas, e muitos indígenas foram mortos enquanto outros se tornaram prisioneiros.

Quando, em 1590, Cristóvão de Barros conseguiu executar os interesses da metrópole e passou a consolidar o processo de colonização, foram então doadas sesmarias à Companhia de Jesus. Inicialmente, os membros da ordem ocuparam terras próximas ao rio Real e Vasa Barris. Em seguida, os padres partiram rumo ao sertão nas proximidades com o rio São Fran-

cisco.⁵ Com base na organização das missões jesuíticas, Carvalho Lima Junior (1992, p. 179) defende a tese de que, como poderosos proprietários de terra, os discípulos de Loyola dividiram a capitania em *estados teocráticos* para assim poder efetivar seus domínios.

Desde a chegada dos portugueses ao Novo Mundo, poucos são os registros que apontam a passagem dos súditos da metrópole nas terras compreendidas entre os rios Real e São Francisco até os primeiros contatos entre os jesuítas e indígenas da localidade já em 1575. Esse período dessa forma compreende décadas em que essa região foi praticamente um hiato no processo de colonização. Desses registros pontuais Nunes (2006, p. 17) destaca a expedição exploradora comandada por Gaspar de Lemos, assim como o registro no Diário de Navegação de Pero Lopes de Souza, datado de março de 1531.

As terras que hoje compõem o estado de Sergipe integravam, durante os primeiros anos da colonização portuguesa no Novo Continente, a Capitania da Bahia, como determinava a Carta de Doação de 5 de abril de 1534 ao senhor Francisco Pereira Coutinho.⁶ No entanto, ela não tinha sido alvo de efetiva colonização e estava abandonada pela atuação portuguesa. Era uma área marcada pelas repetitivas querelas entre o português e o gentio nos momentos em que ocorriam incursões dos lusitanos nas “Terras de Serigy”⁷. Os atritos contribuíram para a cristalização de um discurso negativo da imagem dos indígenas.⁸ No entanto, os gentios que ali viviam mantinham “aliança comercial com os franceses, interessados na exploração de pau-brasil” (FREIRE, 1977). Isso evidenciava que os povos nativos faziam distinção entre os europeus, aproximando-se dos franceses e combatendo os portugueses, chamados pêros. Esse período foi visto como um momento de abandono por parte das autoridades lusitanas. Segundo Nunes, “a ação da presença de Francisco Pereira Coutinho não atingiu Sergipe. Desse aban-

⁵ Entretanto no século XVII os capuchinhos passaram a assumir o papel de coordenar os aldeamentos do São Francisco.

⁶ “Légua” – medida equivalente a 6.600m; “Foral da capitania da Bahia e cidade de São Salvador, 25 de agosto de 1534”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 28, 1855, p. 159.

⁷ Termo designado pelos portugueses para denominar as terras onde viviam os índios que tinham por cacique Serigy. Corresponde ao atual estado de Sergipe.

⁸ Isso ocorreu devido aos ataques que as tropas lusitanas sofreram ao longo do processo de conquista.

dono aproveitaram-se os piratas franceses para o contrabando do pau-brasil e outros produtos extrativos da região, contando com a colaboração dos Tupinambás que aí habitavam” (NUNES, 2006, p. 19). Com isso, a colonização da Capitania da Bahia permaneceu durante vários decênios limitada aos de Salvador, evidenciando os problemas da conquista efetiva das terras do Novo Mundo.

A “cordial” afinidade com franceses não se estendia a todos os europeus. A relação entre o português e os gentios era marcada pela animosidade. Ela passou a ter maiores repercussões em decorrência dos constantes ataques empreendidos pelos indígenas que habitavam as terras compreendidas entre o rio Real e o rio São Francisco e os portugueses. Dentre esses ataques podemos destacar o episódio da morte do bispo Sardinha. Nos idos de 1556, iniciaram-se as perseguições aos indígenas Caetés, que viviam nas terras compreendidas entre o rio São Francisco e o rio Real, incentivadas pelo governador-geral Mem de Sá como forma de represália à morte do bispo Sardinha, conforme atesta Anchieta:

Neste dito ano de 1562, estando todos os índios com muita paz e quietação em suas igrejas e fazendo-se muito fruto nas almas quis o governador Mem de Sá castigar os índios dos Caaeté, que estavam além do rio de São Francisco para Pernambuco, por terem morto o bispo Dom Pedro Fernandes, e outra muita gente que desta Baía partiu para o reino em uma nau, que ali foi dar à costa no ano de 1555 ou 1556, e porque os moradores desta Baía diziam, que entre este gentio daqui morador e o de Cirigipe, donde está o engenho de Dom Fernando, e entre o gentio de Paraguaçu e Jaguarig havia muito gentio daquele Caaeté, e que tinha entrada uns com os outros, pronunciou o dito governador sentença contra o dito gentio do Caaeté, que fossem escravos, onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir à terra (ANCHIETA, 1946, p. 12-13).

Para Nunes, essa perseguição aos indígenas promoveu “uma maior aproximação entre os nativos da localidade e os franceses” (NUNES, 2006, p. 21). Laços econômicos eram estreitados em decorrência da antipatia gerada pela perseguição portuguesa aos gentios. Nessa teia de acontecimentos, podemos destacar que essa região passou, a cada evento, a ser disputada. Para Anchieta, essa não era apenas uma luta travada nas terras do Novo Mundo; era muito mais. Uma batalha em que os inicianos deveriam preparar-se, pois envolviam “a atuação silenciosa e destemida do demônio” (ANCHIETA, 1946, p. 12). Para o jesuíta, esse era um obstáculo imposto pelas forças “sombrias” no intuito de dificultar o processo de conversão.

Esse conflito, marcado pela morte, pela guerra e pela perseguição, deveria ser combatido com os “remédios da alma”. E chama a atenção para outro ponto:

Vendo os Índios os insultos e agravos que os Portugueses lhes faziam em os cativar, assim os das igrejas mais principais que tínhamos, e todo o mais gentio que estava por esta terra, e pelas falsidades que os Portugueses por si por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes haviam de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentios de Paraguaçu e Cerigipe, indo-se para o sertão (ANCHIETA, 1946, p. 13-14).

Havia a necessidade de colonizar a área e dominar os indígenas que ali viviam. A colonização teria algumas vantagens. Primeiramente, acabaria com o comércio de pau-brasil dos franceses. Além disso, solucionaria também o problema da comunicação entre as capitanias do norte e sul, bem como forneceria mão de obra indígena para os colonos portugueses. De acordo com a historiografia sergipana, esses três motivos foram cristalizados como justificativa para a colonização das terras acima do rio Real. Diante dessa perspectiva, este artigo tem como foco o processo de conquista de Sergipe. O propósito é compreender a participação dos jesuítas na catequese indígena ao longo do processo de colonização da Capitania de Sergipe d’El Rey, ou seja, entender a relevância da congregação religiosa para a efetivação da conquista.

Assim, a alternativa encontrada para solucionar esses “conflitos” na região foi o envio dos padres jesuítas. Esse seria um dos passos da conquista. Uma conquista marcada, inicialmente, pelo processo de “sacralização” do espaço. E entre as atividades os padres da Companhia de Jesus deveriam “ensinar as coisas da salvação” aos indígenas daquela localidade. A atuação dos inicianos é dessa forma permeada pelos interesses da coroa portuguesa em dominar a região. Interesses religiosos, políticos e econômicos entrelaçam-se.

Os jesuítas em zonas de fronteira

A presença dos jesuítas na Capitania de Sergipe é identificada desde a primeira tentativa de colonização ainda no século XVI. Na área compreendida entre as Capitanias da Bahia e Pernambuco, da mesma forma como em outras partes da América, a Companhia de Jesus desempenhou um papel importante na estruturação da colonização, favorecendo dessa forma o domínio dos europeus.

A relação entre o governo português, senhores de gado, gentios e jesuítas pode ser compreendida a partir do processo de colonização das terras além do rio Real. Atores com interesses distintos e, muitas vezes, dicotômicos. Isso resulta, ao longo do processo de conquista, num choque de planos, cujo desfecho prejudicava, de certa forma, o projeto arquitetado por todos os atores envolvidos.

Dentre esses projetos peculiares a cada sujeito envolvido na conquista de Sergipe podemos salientar um acordo travado entre o governador Luiz de Brito e os padres da Companhia de Jesus acerca da escravização dos gentios. Em 1574, na Bahia, o então governador Luiz de Brito, acompanhado do ouvidor-geral e provedor-mor da fazenda e alguns jesuítas, dentre as determinações:

Mandam que nenhum Índio nem Índia das aldeias, onde os Padres residem, e assim das mais aldeias, que estiverem junto de nossas povoações, e de pazas de nossos Portuguezes, e postas de nossas mãos por ordem dos capitães, não haja resgates com as pessoas por nenhum modo que seja, sòmente haverá comércio, como se fosse entre Portuguezes vendendo ou comprando, e resgatando mantimentos, e outras coisas necessárias que fizerem por seus trabalhos; o que se fará com licença de quem a puder dar, como até aqui se fez. Qualquer Índio ou Índia, que fugir das ditas aldeias para outro gentio, que não está de pazas com os Portuguezes, e se deixar lá andar por espaço de um ano ou mais, este tal poderá ser resgatado, como outro qualquer, e não lhe valerá o privilégio que tinha das aldeias. nenhuns índios e índias poderão ser cativos e havidos por escravos, salvo aquêles que forem tomados em guerra lícita, dada com a solenidade abaixo declarada, e assim serão escravos aquêles que os índios tomarem em guerra, e os tiverem em seu poder por serem seus contrários, e assim serão escravos os que por sua própria vontade se venderem, passando de 21 anos, declarando-lhes primeiro que coisa é ser escravo (ANCHIETA, 1946, p. 32).

Luiz de Brito corroborava o caráter ambíguo que marcava a legislação indígenista no período. No primeiro momento, isentava os indígenas que viviam nas reduções jesuítas da escravidão. Sentenciava que o gentio não se podia ausentar do espaço sacralizado da aldeia. Aquele espaço que mais parece um cubo de vidro que separava o mundo português, profano, do mundo de “Deus”, sagrado. A escolha por um dos dois mundos, de acordo com o discurso, parece traçar o caminho do gentio, que podia levá-lo ao “céu” ou ao “inferno”. Como se fossem dois espaços totalmente dissociados, ali se aplicavam interesses semelhantes: os da conversão ao trabalho e à fé cristã.

Nessa passagem, além do caráter dicotômico do discurso e, deixando de lado a observação teológica, podemos identificar uma descrição do gentio como sujeito ativo desse processo de conquista. E sua escolha, seu “livre-arbítrio”, não tão livre assim, evidencia um indígena que, mesmo com as tais “regalias” atribuídas ao gentio aldeado, podia não querer ser “protegido”.

O governador tentava em suas deliberações pôr fim a um dos problemas enfrentados pelos portugueses nos primeiros anos de colonização: a comercialização dos indígenas com outros europeus. A decisão de que o comércio, seja de venda ou troca, ocorresse apenas com o português não surtiu efeito nas terras acima do rio Real. Visto que nesse período havia um estreito laço de comércio entre os indígenas dessa localidade e os franceses, que contrabandeavam, entre outros produtos, o pau-brasil. Dessa forma percebemos que esses “nativos” não cumpriam com nenhuma das determinações apontadas por Luiz de Brito. Para solucionar o problema, uma brecha encontrava-se presente no discurso, pois os indígenas poderiam tornar-se cativos se fossem apreendidos em “guerra justa”. Essa foi a justificativa adotada para a guerra de 1575.

Para escrita desse momento da conquista, contamos com o testemunho dos jesuítas. Com isso para poder também apreender os métodos de conversão empregados nesse primeiro momento da conquista e observar os silêncios a alguns interesses, dentre os quais podemos destacar o que nos aponta Castelnau-L’Estoile quanto aos indígenas de Sergipe. Para a autora, esses gentios realizaram o “sonho jesuítico de aldeia”, pois foram eles que propuseram aos inácianos viver em comunidade sob “a lei de Deus”. Para Castelnau-L’Estoile, “a missão de Sergipe dirigida pelo Pe. Gaspar Lourenço é emblemática dessa evangelização perturbada por inimigos exteriores; o relato dessa missão (...) resume toda a história da missão brasileira” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006).

Os primeiros registros que comprovam a ocupação jesuítica nos limites além do rio Real são datados de 1575 com a fundação das aldeias de São Tomé, Santo Inácio e São Paulo pelo padre Gaspar Lourenço e pelo irmão Salônio. O documento que atesta essa presença é a carta⁹, datada de 7 de setembro de 1575, de autoria do padre Inácio de Toloza.

⁹ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 7 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls. 161-167.

A localização dessas aldeias é apresentada por Nunes, ao indicar a primeira a “seis léguas distantes do rio Real, Santo Inácio, 10 ou 12 léguas para o norte, às margens do rio Vaza-Barris, provavelmente onde se encontra a cidade de Itaporanga e São Paulo junto ao mar”¹⁰. Em 28 de fevereiro de 1575, os dois jesuítas, acompanhados de um capitão e alguns colonizadores, enviados pelo governador Luiz de Brito, chegaram às proximidades do rio Real. De acordo com a carta do padre Inácio de Toloza, naquele dia os padres foram visitar uma aldeia de indígenas localizada a seis léguas do referido rio.

Sabendo os da aldeia que vinham, saíram todos com grande alegria a recebê-los, com grandes choros, como costuma fazer, trazendo cada um algum presente ao padre, conforme sua pobreza, como farinha, batatas, e cousas semelhantes, e foi hospedado de um principal, com muitas caridades, assim ele, como todos os índios que tinham em sua companhia, repartindo-os por todas as casas.¹¹

Com base no documento pode-se perceber que o relato não apresenta a cena de forma desfocada. Registra o primeiro contato entre o gentio e os jesuítas, “chegando a recebê-los com choro e alegria”. Dessa forma, o relator busca enfatizar o caráter humano, mostrando a seus superiores que há “salvação” para esse povo, mas principalmente que eles querem e aceitam “a lei de Deus” e querem sair da “cegueira” em que se encontram. Outra virtude destacada no relato, além da emoção, é a caridade, prática primordial para o bom cristão, sendo a chegada motivo de tamanha felicidade, que, “mesmo pobres”, lhe retribuíram a vinda com presentes. Dessa forma se pode compreender a importância da Carta de Toloza como testemunho das primeiras tentativas de conversão nas terras da futura Capitania de Sergipe. Contudo, é preciso observar atentamente os objetivos desse documento e quais suas intencionalidades.

Vale lembrar que as Cartas Ânuaas eram relatórios de prestação de contas, da ação dos jesuítas nas mais diversas localidades em que os mesmos atuavam. Normalmente, eram elaboradas por um padre que não visitava todas as localidades, ou seja, constituíam-se em testemunhos de algo já

¹⁰ NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 225.

¹¹ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 07 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls. 161-167.

relatado por outro religioso. Iam, dessa forma, da visualização do fato, passavam em seguida pela filtragem dos acontecimentos para o superior e, depois, esse informante criava uma narrativa escrita que os apresentasse no documento oficial, que seria, então, enviado a Roma. Com esses registros era possível mapear e controlar a execução do projeto de catequese a longa distância, verificando as áreas de domínio, os êxitos e fracassos da Companhia. Devemos lembrar que, assim como todos os documentos, as cartas são permeadas por intencionalidades, e no caso dessas, mostram a consolidação da prática catequética, além das diversas possibilidades de estabelecer missões em locais ainda não povoados e que “carecem das doutrinas cristãs”.

Outro ponto apresentado no registro é o número de gentios atendidos pelas práticas catequéticas, que não se limitava ao espaço da aldeia, mas se estendia a todos os que viviam nas proximidades, levando “consolo” às almas. Nesse relato são identificados pontos positivos do projeto de catequese, bem como a fácil “aceitação”: parece um processo de mão única. De acordo com o registro, no contato os indígenas até então “indomáveis” pelos portugueses apresentavam-se a partir daquele momento de forma hospitaleira e manifestavam interesse em aprender a doutrina e assistir às missas. Na mudança do discurso parece que os atores também mudaram: deixaram, do dia para a noite, as práticas “bárbaras” de matar os portugueses. Nesses discursos, os autores deixavam impregnados em seus escritos a cultura histórica de seu tempo, bem como os seus saberes. No caso dos jesuítas, os saberes sobre a cultura gentílica, imortalizados em seus escritos, foram adquiridos pela observação.

Nesse caminho entre o projeto e sua execução são evidentes as marcas culturais deixadas nos dois lados. No discurso apresentado, ficou nitidamente colocada a voz do colonizador, que busca uma mudança de estratégia para efetivar o plano inicial. Contudo, para efetivar a catequese, os jesuítas moldavam-se às necessidades locais, adaptando as bases sólidas do dogma às especificidades do solo em que desejam semear.

Percebe-se que a estratégia de aglutinar a população indígena em aldeamentos era parte integrante da colonização no intuito de “civilizar” os indígenas, atendendo assim tanto aos interesses da Igreja na catequização dos infiéis como à preparação de mão de obra para os colonos. Essa aglutinação não se referia apenas a colocar todos os indivíduos para viver no

mesmo espaço, mas estava diretamente relacionada à alteração de toda a dinâmica do local. No entanto, ressaltamos que o espaço da aldeia também era visto como um perigo pelos membros da Companhia.

A aldeia era espaço de risco, onde os religiosos poderiam “perder a identidade jesuítica e a disciplina ou, o que era pior ainda, cair em pecado” (CASTELNAU-ESTOILE, 2006, p. 132). Nesse pecado, destaca-se a figura da índia, vista como sua própria encarnação. Por isso, os padres contavam com a visitação do superior uma vez por ano nas aldeias para que pudessem renovar os votos. A aldeia era vista como um espaço de provas espirituais e, principalmente, como “espaço de experiência pedagógica” (CASTELNAU-ESTOILE, 2006, p. 140). Faz-se necessário observar que os indígenas não participavam desse processo como meros objetos da prática de conversão. A resistência que culminou na mescla de valores era identificada nas ações catequéticas.

As práticas diárias passam a ter uma nova rotina, como rezar pela manhã, ir à missa e estudar. Os jesuítas deveriam ter total controle sobre o espaço sagrado da aldeia. Não se moldava apenas a fé do gentio; moldavam-se corpos e costumes para alcançar o êxito, modificar o comportamento, fazendo da repetição das atividades uma forma de facilitar o aprendizado. Na aldeia de São Tomé, “o padre Gaspar de Lourenço, junto com o Irmão Salônio, fundaram uma escola para crianças chamada de São Sebastião” (ALMEIDA, 1995). A carta do padre Inácio de Toloza relata que ensinavam na escola pela manhã, à tarde e à noite.

Um índio de nossas aldeias ia tangendo a campainha por toda a aldeia e assim acudiam muitos diante da casa, donde o padre os ensinava as causas de nossa santa fé e o irmão tomou cargo da escola dos moços, que foram a princípio cinqüenta e depois chegaram até cem e em breve tempo sabiam as orações e a um que principalmente residiu com os índios, por que para eles principalmente eram enviados, acudia também com alguns cristãos que estavam de ali a algumas seis léguas, consolando-os com dizer-lhes missa e confessando-os e um dia chovendo para esta aldeia de S. Tomé os consolou Deus Nosso, porque estando em roda dela, ouviram grandes vozes diante da casa, onde moravam e era um moço da escola de S. Sebastião que o padre havia deixado, para que vigiasse pelas casas e que estava ensinando a doutrina aos meninos das aldeias e depois os fazia persignar e santificar por si a cada um, e isto fez todo o tempo que esteve ausente, que foram nove dias.¹²

¹² Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 07 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls. 161-167.

Observa-se que, pela quantidade de alunos relatada, pode-se imaginar as dimensões da propagação da cultura cristã na referida aldeia, chegando a contribuir também com a catequese de colonos que viviam nas imediações. Convém destacar, conforme o texto, que a aprendizagem das orações era rápida. No entanto, fica a dúvida quanto às práticas pedagógicas utilizadas durante as aulas, que não são relatadas neste texto, embora seja possível identificar que a repetição dos hábitos ensinados era a forma mais utilizada para que o gentio pudesse apreender os costumes cristãos e, assim, modificar seu comportamento. À medida que o gentio aprendia as orações, participava das missas e da confissão havia a verificação da eficácia dos conhecimentos ensinados, que podia ser apontada pela repetição das práticas sem a presença dos jesuítas na localidade. A sacralidade foi difundida não apenas pela palavra, pois o espaço da aldeia de São Tomé também sofreu alterações. Por exemplo: levantaram uma cruz na aldeia, que possuía a dimensão de oitenta palmos, e uma igreja de pindoba denominada Nossa Senhora da Esperança. Eram modificados, assim, o espaço, as práticas diárias e a mentalidade.

A segunda aldeia a ser visitada situava-se na “perigosa” região dominada pelo indígena Surubi, temido por ser responsável pela morte de alguns colonos. De acordo com a carta, os padres foram convidados a conhecer a referida aldeia. A aldeia ficava mais perto do rio Vaza-Barris, provavelmente “nas proximidades do atual município de Itaporanga” (FREIRE, 1977, p. 5), “a dez ou doze léguas de S. Thomé, por mui ruim caminho”¹³. O convite não foi atendido de prontidão, pois os padres ficaram receosos e dificultaram a visita. Mas, de acordo com o relato, foram muito bem recebidos. Para comer foram oferecidas quatro espigas de milho. Durante a sua estadia fundaram a segunda igreja nas terras de Sergipe, denominada de Santo Inácio, cortaram madeira e fizeram a cobertura de palha. A igreja atenderia as “mil almas” que ali se encontravam.

Muitas outras aldeias foram também visitadas pelo padre Gaspar Lourenço. Entretanto, em apenas três foram erguidas igrejas. A terceira ficava próxima ao mar. Era a aldeia do indígena Serigi. Como chegaram à locali-

¹³ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 07 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls. 161-167.

dade na véspera de São Pedro e São Paulo, 28 de junho de 1575, levantaram a cruz e fizeram a igreja cuja invocação foi dedicada a São Paulo.

Nessas visitas, além da doutrinação pelas orações, pelas missas e pela confissão, também eram realizados batismos. Percebe-se que o sacramento do Batismo era ministrado, conforme o documento, preferencialmente às pessoas que se encontravam próximas da morte:

Na aldeia de S. Thomé baptisaram outra índia, estando já a morrer, e assim que quando o Padre lhe fallava, mostrava pouca vontade disso, parecendo-lhe que só se batisasse logo havia de morrer que lhe ensinava o demônio, porque como os padres agora não batisavam senão as que estavam à morte, pareceu-lhe que em baptisando-se logo havia de morrer. Mas outro dia visitando-a elle padre e dizendo-lhe que se não queria o inferno era necessário batisar-se. Ella disse que o desejava muito, que o dia e antes quando soltou algumas palavras foi porque não estava em seu entendimento e assim depois de bem instruída, a baptisou o Padre e assim dahi a três dias foi gosar de seu creador, e enterraram-na na porta da igreja com a solenidade que se costuma em nestas aldeias e ficaram todos admirados de vel-o¹⁴.

Essa “falta de vontade” diante do batismo e do sacramento dos indígenas era aplicado quando se percebia que o perigo de morte era vestígio da resistência e do confronto no projeto de catequese. Observa-se que, nesse discurso “carregado de impressões positivas” (BOXER, 2007, p. 118), o processo não foi tão simples assim. A partir desse relato é possível destacar outro aspecto importante no processo de conversão: o cuidado com os mortos e com os doentes. Na morte, a figura do demônio e medo de que ela ocorresse sem o sacramento pairava sobre a atividade dos jesuítas. Era necessário velar o doente e evitar que o mesmo partisse sem o sacramento necessário, o que seria um perigo tanto para a alma do indígena como para a do próprio jesuíta.

O missionário deve então se deslocar para visitar os doentes. A agonia dos índios é um momento-chave, onde estão em jogo ao mesmo tempo a salvação do índio e a do missionário. Se um índio morre sem o sacramento, o missionário se achará responsável por isso aos olhos de Deus. Nessa economia da salvação, a salvação do missionário está estreitamente ligada à de suas ovelhas (CASTELNAU-ESTOILE, 2006, p. 148).

Para auxiliar na doutrinação cristã foram enviados para as aldeias de Sergipe o padre João Pereira e o irmão Pero Leitão. Dessa forma, os membros da Companhia foram redistribuídos entre as aldeias, facilitando o con-

¹⁴ Carta de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 07 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls. 161-167.

tato e mantendo a permanência nas localidades. O padre Pereira, junto com o irmão Salônio, tornou-se o responsável pela igreja de São Tomé. Já o padre Gaspar de Lourenço e o irmão Pero Leitão “ficaram nos limites do indígena Surubi, na Igreja de Santo Inácio” (LEITE, 1938, p. 442).

Contudo, esses aparentes momentos de calma seriam suplantados pelos conflitos entre colonos e gentio. Apesar dos relatos dos padres da Companhia informando os êxitos no projeto de catequese, um clima tenso pairava no ar: os colonos instigavam o governo relatando problemas, bem como animosidades na região que se intensificaram após o governador Luiz de Brito ter delegado a colonização da mesma a Garcia D’Ávila. Para Capistrano de Abreu, “Luiz de Brito de Almeida pretendeu passar além do rio Real e incorporar Sergipe. Já os jesuítas tinham preparado o térreo para a penetração pacífica por meio das missões, mas a cobiça dos colonos e as manhas de alguns mamelucos tudo arruinaram” (ABREU, 2000, p. 96-97).

Os campos além do rio Real passam a se tornar, cada vez mais, importantes para a expansão dos rebanhos de gado, aguçando os interesses dos senhores de terra do Recôncavo pela região, que exigiam do governador a retirada dos indígenas da localidade. Desse modo, “os jesuítas, em muitos momentos, elogiavam a atuação de Garcia D’Ávila, contudo, ao passo que ambos passaram a disputar a posse da mesma região, começaram a combatê-lo” (NUNES, 2000, p. 93).

Em 25 de novembro de 1575, o governador Luis de Brito seguiu para a região do rio Real, acompanhado de portugueses e escravos. Participou, no dia 21 de dezembro de 1575, da festa de São Tomé na aldeia de mesmo nome.¹⁵ O padre João Pereira celebrou a missa, ministrou a comunhão e, em seguida, fez uma procissão. No seguinte dia, iniciava-se a guerra contra os indígenas Serigi e Surubi, apesar das diversas ressalvas apresentadas pelos padres da Companhia:

Os índios estavam quietos, e q se aparelhavam para serem cristãos confinados no amparo das igrejas que tinham e com isso ficaria a costa segura para irem e virem por terra da Bahia para Pernambuco, porque tinham já sido feitos as pazes com outras trinta aldeias do Serigi e se fosse daquela maneira haveriam de fugir, com medo, como acontecera¹⁶.

¹⁵ Carta do padre Fonseca, do dia 17 de dezembro de 1576. *Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1576*. ARSI, Bras. 15, 292.

¹⁶ *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. LXII, 1940, p. 37-377.

Foi nesse ponto que entrou em choque o “acordo” de convivência entre os dois fortes elos da religião e da economia na sociedade colonial. A obra catequética entrava em contradição com os interesses dos colonos da localidade. Dessa forma, a fé foi deixada de lado, e a espada foi, então, a arma da vez para, efetivamente, se conquistar as terras acima do rio Real. Anchieta apresentou em relato sua decepção por conta da luta imposta pelas tropas de Luiz de Brito:

Estava o gentio de Cirigi todo quieto com a paz que o Padre tinha dado, e com a igreja que lhe tinha feito: tomou o Demônio para instrumento do que pretendia a um mameluco, o qual se foi a algumas das ditas aldeias, dizendo-lhes que olhassem o que faziam, que o Padre os enganava, que não cressem o que lhes o Padre dizia, que os ajuntava para serem escravos, e que já no mar tinha alguma gente junta para os irem amarrar. Isto dizia o mameluco pelos Portugueses que estava na barra do rio, que foram com o Padre, e como esta gente facilmente crê o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo, e eles sabiam bem como os Portugueses tinham tratado ao todos os vizinhos, e viam, que no mar estava os Portugueses como lhes o mamelucos dizia, levantaram-se todos, e parte dos da igreja de S. Paulo, ficando alguns para verem o fim da coisa, e foi quererem os Portugueses ir dar guerra a um principal, que estava no sertão que chamavam Apiripê, e segundo se entendeu depois, mas foi esta guerra com desejo de resolver os que estavam de paz para que mais facilmente houvessem escravos, que por outro respeito (ANCHIETA, 1946, p. 42).

De acordo com a fala de Anchieta, é perceptível que a “culpa” para o ataque iminente era a fala do mameluco¹⁷, que teria incutido o medo no gentio. Medo que remonta daqueles primeiros contatos já discutidos, quando os portugueses eram tidos como inimigos dos indígenas que viviam acima do rio Real. Contudo, o porta-voz do conflito não era nem um europeu ou outro indígena que havia levado a preocupação, mas o ser que reflete a mistura entre esses dois mundos: o mestiço. Nessa passagem, a sua participação encontra-se associada ao diabo.

¹⁷ Termo utilizado para “classificar” o filho de um português com uma índia, como também poderia ser utilizado para o filho cuja mãe ou pai eram mamelucos. Figura que vivia no limiar entre o mundo do europeu, nesse caso do português, e o mundo do gentio. Carregavam a cultura e prática desses dois mundos. Comumente eram bilíngues. O mameluco em muitos momentos entrou em atrito com religiosos por contestar as práticas de conversão e mostrar para o indígena que o interesse dos padres era no apresamento do mesmo e no combate à prática monogâmica imposta pela cultura cristã. Para aprofundamento sobre a temática do papel do mameluco na colonização brasileira, destaco a obra HOLANDA (1994).

O mameluco seria um “instrumento” da ação do demônio para destruir o trabalho catequético. Dessa forma, para o inaciano, a luta não era feita pelo choque de interesses entre o português, no apressamento do indígena, mas no que tange ao simbólico. É uma luta entre – o que ele aponta – o bem e o mal. Isso evidencia e solidifica o papel da ação catequética na localidade, sendo necessário para dissipar a ação do diabo, que não utilizou como “instrumento” o gentio já convertido que vivia na aldeia, mas sim do mestiço, impregnado pelo pecado.

Anchieta chama atenção para um tema recorrente quando tratamos da prática catequética: a incredibilidade do gentio. Esse por muito tempo foi visto como obstáculo no processo de conversão. Segundo Anchieta, “esta gente facilmente crê o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo (...)” (ANCHIETA, 19946, p. 42). Essa fala reflete a inconstância. Eles adotavam a religião facilmente, mas facilmente também deixam a crença de acordo que o lhe digam posteriormente. No entanto, “essa dita inconstância não ficava restrita às questões da fé, mas criou-se no imaginário nacional que foi capaz de impregnar na mentalidade coletiva que crença do indígena é fluida” (CASTRO, 2002, p. 186-187). Não obstante, o autor conclui:

O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas polêmicas da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas (...) Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como ‘as ações e costumes bárbaros da gentildade’ – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligínia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável – e que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de ‘maus-costumes’ (CASTRO, 2002, p. 188-189).

Com essa falta de crença na atuação dos inacianos e ouvindo as boas novas proferidas pelo mameluco, os indígenas preparam-se para o conflito. Os portugueses enviaram quatro indígenas no intuito de manter o contato com os gentios aldeados. Esses mensageiros não tiveram sorte. Como os indígenas estavam preparados para o ataque, assim que dois desses indígenas chegaram à aldeia, foram mortos. E dessa forma “as vinte oito aldeias da região também declaram guerra aos portugueses” (ANCHIETA, 1946, p. 43). Iniciavam-se as lutas de conquista das terras acima do rio Real.

Na Capitania de Sergipe Del Rey, nota-se que as primeiras tentativas de erigir aldeamentos entraram em atrito com os objetivos dos proprietários de gado da região. Esse atrito prejudicou diretamente as atividades de cate-

quese. As tropas do governador Luiz de Brito nos idos de 1575, incentivadas pelos donos de terra da região do Recôncavo, marcharam rumo ao território de Sergipe.

As missões foram destruídas, e muitos indígenas foram mortos, enquanto outros se tornaram prisioneiros. O Estado português passou a contabilizar os lucros com a conquista de Sergipe: o combate à pirataria francesa, o domínio das tribos indígenas que resistiam à colonização, a comunicação entre as Capitanias do norte e sul, “bem como a expansão dos pastos para o gado” (NUNES, p. 27). Anchieta descreve a captura dos gentios na aldeia de S. Tomé:

Chegando o governador com a demais gente à igreja de S. Tomé, soube como Curubi era ido de usa aldeia; mandou logo após ele gente de guerra, o qual acharam com sua gente em um mato assentado, e sentido ele que os Portugueses iam em sua busca, fez uma cerca de ramos, que eles costumam fazer, quando andam por terras de contrários: houve alguma escaramuça de flechas, e ali foi morto por desastre o Curubi com pelouro de uma espingarda, e os seus se deram, ainda que não faltam homens de boas consciências, que digam que os tais se entregaram debaixo da palavra do capitão, dizendo que se entregassem por paz, e que os trariam para as igrejas, não lhes nomeando serem escravos, e com isto se entregaram, por onde os trouxeram todos cativos, e chegando à igreja de S. Tomé o governador fez cárcere dela, em que mandou recolher toda aquela gente que traziam para dali serem repartidos, guardando-os sempre sem o Padre lhe o poder impedir; e tal ficou a igreja depois, que para nela dizerem missa foi necessário cavá-la um palmo, para tirar o mau cheiro e sujidade dela (ANCHIETA, 1946, p. 45).

O inaciano registrou em sua carta como o projeto catequético foi destruído pelo “pelouro de uma espingarda”. Seu relato encontra-se permeado pela descrição de um indígena frágil e despreparado para o combate. Com técnicas simples com as quais o gentio utilizava com os seus pares e que não foram suficientes para a batalha com o português. Na guerra contra o europeu, a “escaramuça de flechas” não conseguiu impedir a ação destruidora da arma de fogo. Dessa forma, Anchieta foi capaz de descrever um pouco as técnicas de guerra do gentio. E no seu relato apresenta que o projeto de aproximação com os indígenas, na opinião dele, havia alcançado êxito. Ao passo que o gentio só havia se entregado por conta da promessa de que não se tornariam escravos e seriam devolvidos ao padre da igreja de São Tomé, o que não ocorreu.

A guerra transformou a escrita do inaciano. Refletiu o caráter sombrio, e para ele triste e lastimável que mata o sujeito, o gentio, mas aniquila

também a prática de catequese, a ponto do padre ficar inerte perante a ação do conquistador. A guerra tinha outra particularidade, conseguia impregnar o local com um odor característico, além de destruí-lo:

Não se pode dizer os agravos e medos, que foram feitos aos Índios de S. Tomé e de Nossa Senhora da Esperança em todo o tempo que o governador e mais Portugueses ali estiveram, porque não ficou mantimento, nem legumes, nem galinha, nem coisa alguma que não destruíssem, até lhes tomarem suas contas, que é toda sua riqueza, nem lhes ficava machado ou foice, que lhes não tomassem; e nisto parou aquela grande conversão, que se aparelhava naquela terra, e os Índios do Cirigi ficaram de guerra até agora (ANCHIETA, 1946, p. 15-16).

Várias foram as tentativas de incorporação do território de Sergipe às demais possessões portuguesas, marcadas principalmente pelos conflitos entre os portugueses, os colonos e os membros da Companhia de Jesus. A atuação dos jesuítas na localidade colocava em cheque os interesses da coroa e dos fazendeiros de gado da região, pois os padres proibiam a escravidão dos indígenas. A conquista foi possível a partir da união entres os proprietários de terra, dentre os quais se destaca o papel importante da família D'Ávila, e a coroa portuguesa.

Muitos dos indígenas fugiram das aldeias de Nossa Senhora da Graça e São Thomé, e outros foram levados por jesuítas para outras aldeias localizadas no sertão da Bahia. Conforme relata o padre Toloza na carta de 31 de agosto de 1576¹⁸, os dois padres e os dois irmãos que habitavam as terras acima do rio Real levaram alguns dos sobreviventes, em torno de “mil e duzentas almas”, para as aldeias de Santiago e do Espírito Santo, distante cinquenta léguas da aldeia de São Thomé. Convém destacar que havia animosidades entre as tribos, que eram inimigas. E por isso os indígenas fugitivos temiam pelo modo que se daria sua inserção na aldeia do grupo rival. A viagem foi longa e cansativa, como relata a carta ânua.

Após esse cenário de destruição das aldeias indígenas, percebe-se que a invasão de Luiz de Brito nos idos de 1575 não deu início ao processo de colonização da região. Com o passar do tempo, os indígenas que haviam fugido para o interior paulatinamente voltaram a ocupar as terras próximas

¹⁸ Carta do Padre Toloza, de 31 de agosto de 1576, *Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1683*. ARSI, Bras 15, 284.

ao litoral. Abreu apresenta essa primeira tentativa de conquista das terras acima do rio Real:

Ao norte da Bahia apresenta-se como mais notável o fato da conquista de Sergipe. Desde os últimos tempos de Mem de Sá a empresa afigurava-se fácil, pois não cessavam mensagens pedindo aos padres da Companhia que fossem até lá levar a boa nova. Com os dois jesuítas mandados a este fim partiram soldados e mamelucos, ávidos de escravos, que plantaram a sifania entre os mamelucos e os Tupinambás, e alienaram sua confiança. Todas as desconfianças se confirmaram o governador Luís de Brito de Almeida no ano 74, fazendo guerra implacável aos índios, aprisionando uns, afugentando outros, devastando aquelas comarcas, por simples desfastio destruídos, poderia crer-se; pois durante cerca de dois decênios quebrou estacionário a obra colonizadora (ABREU, 2000, p. 100).

A nova congregação religiosa tornou-se sujeito do processo de colonização graças à execução de sua política de desbravar o novo continente na tentativa de “salvar” os infiéis. E desses primeiros contatos estabelece-se a penitência e pelas abdições se estabelece o contato com o sagrado a ponto que o sacrifício fosse capaz de apaziguar os desejos da carne. Eram os discursos de conquista marcados por um curto período de penitência dos inacianos nas terras acima do rio Real. A voz doce vai cada vez se dissipando dentro do templo. As conversas paralelas dos fiéis foram deixadas de lado, e o tom sereno da voz do orador cedeu lugar ao silêncio.

Caminhos finais da Conquista de 1590

O relato de Gabriel Soares de Souza¹⁹, intitulado *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, destaca que a região próxima do rio Real foi, então, povoada graças à atuação de Garcia D’ Ávila. Relata que no sertão havia muito pau-brasil, no qual os franceses tinham interesse, mas que graças “ao governador Luiz de Brito foi então povoado” (SOUZA, 1971, p. 67). Souza faz também uma breve descrição da localidade:

¹⁹ De acordo com Raminelli (2008, p. 32), com a descoberta de novas terras se fazia necessário escrever ao rei, comunicando a cronologia dos acontecimentos, a riqueza encontrada, a geografia da localidade, as potencialidades de comércio e os heróis da conquista. Com esses relatos o observador solicitava ao soberano privilégios as ditas mercês. A obra de Gabriel Soares de Souza insere-se nesse grupo de registros elaborados para agradar o rei e garantir vantagens econômicas.

Parece que quem tem tamanho nome como o Rio Real, que deve de ter merecimentos capazes dêle, os quais convém que venham a terreiro, para que cheguem à notícia a todos. E começemos na altura em que está, que são doze graus escassos; a barra desse rio terá de ponta a ponta meia légua, na qual tem dois canais, por onde entram navios da costa de quarenta toneladas, e pela barra do sudoeste podem entrar navios de sessenta tonéis, estando com as balizas necessárias, porque tem dois mares em flor; da barra para dentro tem o rio muito fundo, onde se faz uma baía de mais de uma légua, onde os navios têm grande abrigada com todos os tempos, na qual há grandes pescarias de peixes-boi, e de toda a outra sorte de pescado e marisco. Entra a maré por este rio acima seis ou sete léguas, e divide-se em três ou quatro esteiros onde se vêm meter outras ribeiras de água doce. Até onde chega o salgado, é a terra fraca e pouca dela servirá de mais que de criação de gado; mas donde se acaba a maré para cima é a terra muito boa e capaz para dar todas as novidades do que lhe plantarem, na qual se podem fazer engenhos de açúcar, por se darem nela as canas muito bem (SOUZA, 1971, p. 67-68).

No discurso de Gabriel Soares de Souza (1587), a região do rio Real é apresentada pela exuberância da natureza e pela diversidade do pescado. O relato apresenta a importância do pioneiro Garcia D'Ávila para a exploração da região, mas o que o texto define como povoação da localidade verdadeiramente não existiu: apenas a área passou a ser explorada para fins mercantis. Com o retorno do gentio à localidade, os interesses de colonos e nativos entram em choque, evento denominado por Salvador²⁰ como traição.

Os indígenas de Sergipe mandaram por emissários seus pedir ao governador-geral da Bahia, Manoel Teles Barreto, soldados que os acompanhassem até lá, onde queriam receber a moral do evangelho. A discórdia plantou-se nos Tupinambá, que habitavam entre os rios São Francisco e Real e os da Bahia, depois que dali expulsaram os “Tupinais” (FREIRE, 1977, p. 77), que, por sua vez, já tinham rechaçado os Tapuias. Esse teria sido o motivo dos indígenas de Sergipe “pedirem ao governador que garantisse sua passagem por entre aldeias inimigas” (FREIRE, 1977, p. 78).

O governador reuniu então um conselho de cinco membros, em que tomou parte Cristóvão de Barros, que votou contra a aquiescência do pedido, pois nele não via senão uma alta traição. Não obstante esse voto divergente, o pedido foi satisfeito em vista das reclamações dos interessados.

²⁰ Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos frades menores da Provincia do Brasil, por frei Antônio de Santa Maria Jaboatan, impressa em Lisboa em 1761. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*. Ano II. Vol. II, 1914, p. 49-58.

Barreto enviou então 150 soldados acompanhando os jesuítas, os quais, em convivência com as tribos de Sergipe e delas recebendo em aparência as mais sinceras provas de amizade e confiança, foram mortos por uma traição, realizando-se assim as suspeitas de Cristóvão de Barros.

Foi essa a segunda missão feita em Sergipe. Para Frei Vicente Salvador, a conquista de Sergipe “estava atrelada à traição dos indígenas” (SALVADOR, 1982, p. 249) daquela localidade; no capítulo décimo sétimo, intitulado “De uma grande traição que o gentio de Cerecipe fez aos homens da Bahia e a Guerra que o Governador fez aos Aimorés”, o gentio solicitou que fossem enviados à sua aldeia padres da Companhia de Jesus para doutriná-los, como também soldados para que os acompanhassem e defendessem o caminho dos inimigos. Houve uma reunião do governador-geral Manuel Teles Barreto com uma junta de oficiais da câmara. Naquela reunião, o então provedor-mor da Fazenda, Cristóvão de Barros, relatou que poderiam dar o que foi solicitado pelo gentio, excetuando-se os soldados. Apesar da opinião contrária do provedor-mor, foram cedidos 130 soldados europeus e mamelucos.

E nesta forma caminharam por suas jornadas mui breves e descansados até Cerigipe, e se posentaram nas suas aldeias, repartidos por suas casa e ranchos com tanta confiança como se estiveram nesta cidade e em suas próprias casa, deixando as armas às concubinas, e indo-se a passer de umas aldeias pêra outras com um bordão na mão, as quais lhe entupiram os acabuzes de pedras e betume, e tomando-lhe a pólvora dos frascos lhos encheram de pó de carvão. E feito isto, vieram uma madrugada, gritando aos nossos que se armassem, que vinha outro gentio seu contrário, sendo que eles mesmos eram os contrários e, como os nossos estivessem tão descuidados e se não pudessem valer das armas, ali foram todos mortos como ovelhas ou cordeiros, sem ficarem vivos mais que alguns índios dos padres, que trouxeram a nova (SALVADOR, 1982, p. 249-250).

Os impasses permaneceram nessas terras, tanto que, em março de 1588, o governador-geral Francisco Givaldes estabeleceu no regimento que deveriam fazer guerra com os gentios da costa sergipana, castigá-los e lançá-los fora da terra. E a partir do discurso da guerra justa a região foi novamente invadida por tropas portuguesas.

Os criadores de gado passaram a estimular as guerras intertribais com o intuito de conseguir mão de obra. Essas guerras acirraram as disputas por terras e, no contexto de conflito, no Natal de 1589, as tropas de Cristóvão de Barros chegaram às proximidades do rio Ithanhy. As tropas utilizaram a

violência para o extermínio dos principais líderes dos gentios, ao passo que, no início de 1590, “lhe mataram mil e seiscentos e cativaram quatro mil” (SALVADOR, 1982, p. 254). Frei Antônio de Santa Maria Jaboatan escreveu um texto que foi publicado em 1761, utilizando um documento da conquista, o qual não apresenta detalhes, mas as mudanças no sítio inicial da cidade de São Cristóvão:

Veyo Chistovão de Barros a conquistar esta Capitania, passou o Vaza-barris, onde chamão a passagem Velha, e atacando a aldêa de Mahapena, sita na varge desta cidade, e defendida de forte, e dobrada estacada, a bateo com artilharia, e a ganhou, depois do rio combate. Depois desta Victoria continuarão os nossos a conquista do Paiz, que estava despovoado de muitas aldeãs, que todas deixarão os índios fugindo para o sertão. Desocupada a terra de bárbaros, fundou Chistóvão de Barros a cidade, junto do Rio Sergipe perto da barra, com o nome de S. Christóvão, do qual sito a mudarão os moradores para a barra do Poxim em hum outeiro a translarão para este onde hoje está²¹.

Quando Cristóvão de Barros fez guerra e derrotou a resistência indígena de Sergipe em 1590, os louros da vitória tiveram tríplice urdidura: a política, a econômica e a religiosa. A política, com a denominação de São Cristóvão ao lugar do aquartelamento das tropas vencedoras em honra de Dom Cristóvão de Moura, fidalgo espanhol que cumpria as funções de vice-rei em Portugal como preposto de Felipe de Espanha; a econômica, com a distribuição de terras entre os combatentes e colonos que comprovassem dispor de cabedais através de Cartas de Sesmarias; e a religiosa, com a invocação de Nossa Senhora da Vitória como orago da nova cidade, a primeira de Sergipe:

Está Cerigipe na altura de onze graus e dois terços, por cuja barra com os batéis diante costumavam entrar os franceses com naus de mais de cem toneladas e vinham acabar da barra pêra fora, por ela não ter mais de três braças de baixa-mar. E assim ficou Cristóvão de Barros não só castigando os homicidas de seu pai, mas tirando esta colheita aos franceses que ali carregar suas naus de pau-brasil, algodão e pimenta da terra, e sobretudo franqueando o caminho de Pernambuco e mais capitánias do Norte pêra esta Bahia e daqui pêra elas, que dantes ninguém caminhava por terra que o não matassem e comessem os gentios. E o mesmo faziam os aos navegantes, porque ali começa a enseada de Vaza-barris, onde se perdem muitos navios por causa dos recifes que lança muito ao mar e os que escapavam do nau-

²¹ Entretanto, no século XVII, os capuchinhos passaram a assumir o papel de coordenar os aldeamentos do São Francisco.

frágio não escapavam de suas mãos e dentes. Donde hoje se caminha por terra com muita facilidade e segurança e vêm e vão cada dia com suas apelações e o mais que lhes importa, sem esperarem seis meses p'ra monção, como dantes faziam, que muitas vezes se tinha primeiro resposta de Portugal que daqui ou de Pernambuco (SALVADOR, 1982, p. 255).

Frei Vicente do Salvador descreveu em seu relato os empecilhos gerados pelos gentios da localidade ao projeto mercantil português. Primeiramente, relata o escambo existente na região entre os indígenas e os franceses de pau-brasil, algodão e pimenta-da-terra. Outro ponto apresentado foi a comunicação entre a sede do governo e Pernambuco, que relata ser muito difícil, sendo possível ter maior facilidade de comunicação com a metrópole do que dentro da própria colônia. E, por fim, o frade apresentou o conhecimento das intempéries climáticas, necessário para a navegação da região, prática possível apenas a cada seis meses.

Cristóvão de Barros conseguiu executar os interesses da metrópole e passou a consolidar o processo de colonização. Foram, então, doadas sesmarias à Companhia de Jesus. Inicialmente, os membros da congregação ocuparam terras próximas aos rios Real e Vaza-Barris. Em seguida, os padres partiram rumo ao sertão, para as proximidades do rio São Francisco.²² Com base na organização das missões jesuíticas, Carvalho Lima Júnior defende a tese de que, como poderosos proprietários de terra, os discípulos de Loyola “dividiram a Capitania em estados teocráticos” (LIMA, 1992, p. 177) para assim poder efetivar seus domínios. Nesse sentido, pode-se inferir que a conquista de Sergipe contou com uma forte conotação religiosa, com o ideal cruzadístico do colonizador e das ordens religiosas que adentraram o território.

Os primeiros contatos estabelecidos entre os indígenas e os colonizadores no processo de conquista de Sergipe ocorreram também sob a ótica religiosa dos membros da Companhia de Jesus. Os inacianos tentavam a partir do processo de conversão contribuir para tornar mais amistosos os contatos. Contudo, apesar do constante esforço dos jesuítas, isso não foi possível, pois o projeto de Gaspar de Lourenço foi colocado em cheque pelas mudanças dos planos do governador Luiz de Brito. Dessa forma, a conquista de Sergipe é marcada pelo uso da força que manchou as terras além do rio Real com sangue e lágrimas da comunidade gentílica.

Fontes

ANCHIETA, José de. *Primeiros aldeamentos na Bahia*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.

JABOATAN, Antônio de Santa Maria. Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos frades menores da Provincia do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Ano II, v. II, p. 49-58, 1914.

CARTA do Padre Toloza, de 31 de agosto de 1576. *Annuae Litterae ex Brasilia*, Anno 1683. ARSI, Bras 15, 284.

CARTA de Padre de Toloza ao Padre Geral da Companhia de Jesus de 07 de setembro de 1575. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 41.532, fls 161-167.

CARTA do padre Fonseca, do dia 17 de dezembro de 1576. *Annuae Litterae ex Brasilia*, Anno 1576. ARSI, Bras. 15, 292.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SOUZA, Gabriel Soares de. Capítulos dos padres Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. LXII, p. 322-381, 1940.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da USP, 1971.

Referências

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial – 1500-1800*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000.

ALMEIDA, Aurélio Vasconcelos de. Vida do Primeiro Apóstolo de Sergipe, Pe. Gaspar de Lourenço. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 21, 1995.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006 [2000].

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. E outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FLEXOR, Maria Helena Occhi. Pombal e o povoamento do Brasil: a criação de vila. In: FLEXOR, Maria Helena Occhi. *A Arte no mundo português dos séculos XVI*

ao XIX: confrontos, permanências, mutações. IV Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte, Salvador, 1998. Salvador: Museu de Arte Sacra da UFBA, 2000. p. 559-571.

FREIRE, Felisbelo. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977.

GUILLERMOU, Alain. *Os Jesuítas*. Tradução de Fernando Melo. Coleção Saber. Publicações Europa-América. Lisboa, 1977.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

JOHNSON, H. B. A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580. In: BETHELL, Leslie (org.). *A História da América Latina: A América Latina Colonial I*. Tradução de Maria Clara Cescato. Volume I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997. p. 241-282.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Lisboa: Livraria Portugália, 1938.

LIMA Junior, Carvalho. Uma página sobre a Companhia de Jesus em Sergipe (1575-1759). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 31. 1992.

NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

NUNES, Maria Thétis. *Sergipe Colonial I*. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006.

NUNES, Maria Thetis. A integração do território sergipano à colonização portuguesa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 408, p. 190-200, 2000.

OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. *História e arte guarani: interculturalidade e identidade*. Santa Maria: Editora UFSM, 2004.

O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

O'MALLEY, John [et al.]. *The Jesuits II*. Cultures, sciences and the arts, 1540-1773. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007.

Para saber mais

AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello e. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec/Fapespq, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006 [2000].

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. São Paulo: Loyola, 2004.

LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotérica; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

Indicações de sites e fontes

Informações sobre a Companhia de Jesus no Brasil

<<https://www.jesuitasbrasil.org.br/>>.

Visão geral e resumida acerca da Companhia de Jesus

<<http://bndigital.bn.gov.br/dossies/rede-da-memoria-virtual-brasileira/religiao/a-companhia-de-jesus/>>.

Coleção Documentos Históricos

<<http://bndigital.bn.gov.br/artigos/documentos-historicos/>>.

Documentos na Biblioteca Nacional de Portugal

<<https://bndigital.bnportugal.gov.pt/>>.

Documentação custodiada na Biblioteca Nacional

<<http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>>.

Barroco-Açu: As missões jesuíticas da América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global

Renata Maria de Almeida Martins¹

A historiografia mais recente tem destacado que a arte e a arquitetura produzidas na América Latina durante o período colonial foram as primeiras manifestações de uma original reelaboração local de elementos de concepções estéticas e sistemas visuais procedentes das diferentes regiões do mundo, incluídas nos domínios coloniais das monarquias ibéricas (GUTIÉRREZ, 1997; SERRÃO, 2009; BAILEY, 2010; SUSTERSIC, 2010; GRUZINSKI, 2015; TIRAPELI, 2020).

As complexas negociações que concorreram para a sua formação só podem ser reveladas, portanto, através de “uma história global, menos obstinadamente eurocentrada e, sem dúvida, mais em harmonia com o nosso tempo” (GRUZINSKI, 2015, p. 19). Nesse sentido, o estudo da circulação de pessoas, objetos, livros e ideias (KAUFMANN; DOSSIN; JOYEUX-PRUNEL, 2015) contribui para melhor entender os reflexos dessa expansão ibérica por todo o mundo dentro de uma história da arte global.

A posição da América Latina no contexto cultural da primeira mundialização pode ser compreendida também através do conceito de zonas de contato, espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam e se enfrentam, às vezes dentro de relações altamente assimétricas de dominação e subordinação, tais como o colonialismo e a escravidão (BAILEY; 2001; PRATT, 2011; ZERON, 2011). Cabe ainda recordar no panorama internacional os estudos sobre os diversos aspectos da transculturação (PA-

¹ Faculdade de Arquitetura e Urbanismo do Estado de São Paulo – FAUUSP. Projeto Jovem Pesquisador Fase 2 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, *Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global*. Processo nº 2021/06538-9.

VAN; MARCOCCI *et al.*, 2014) no que se refere, em particular, ao projeto global das missões jesuíticas (WILDE, 2011) e à metodologia das histórias conectadas delineada por Sanjay Subrahmaniam (1997).

Dando continuidade ao Projeto JP FAPESP *Barroco Cifrado. Pluralidade Cultural nas Artes e na Arquitetura nas Missões Jesuíticas no território do Estado de São Paulo* (2016-2021), o Projeto JP2 FAPESP, intitulado *Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global* (2022-2027), propõe assim uma abordagem metodológica que possa determinar com maior clareza a contribuição de cada um desses componentes – a saber, culturas europeias, asiáticas, africanas e ameríndias – a partir do estudo da circulação de imagens, arquitetos, artistas, objetos, materiais e técnicas nesse âmbito geográfico global e da sua recepção, reelaboração e reinterpretção a nível local e conectado, em particular entre as diversas regiões da América Latina.

Para tanto, coloca-se primordial a necessidade de considerar um campo ampliado da arte e da arquitetura, incluindo as diversas formas de produção e apropriação social do espaço por parte das culturas locais. Será preciso repensar a circulação global à luz dos contextos sociais e culturais específicos, questionando limites e conceitos geográficos anacrônicos, assim como noções ultrapassadas de centro e periferia, numa perspectiva de longa duração (HAWKINS, 2014).

O projeto JP2, portanto, insere-se numa ótica transdisciplinar, visando relacionar métodos e resultados dos estudos de história da arte, da arquitetura, arqueologia e antropologia, unificados na noção de história da paisagem cultural (BUENO, 2021). Também adota uma perspectiva transnacional, visando reconstruir contextos regionais da época colonial, diversos daqueles formados pelo processo de constituição dos Estados nacionais. Consequentemente, o projeto JP2 *Barroco-Açu* busca continuar na revisão e na renovação dos estudos de história da arte e de arquitetura colonial ibero-americana dentro de uma lógica decolonial (MIGNOLO; GÓMEZ 2012; SANTOS, 2019), tanto a nível de macro-história como de micro-história, a partir de exemplos pioneiros de Carlo Ginzburg e Enrico Castelnuovo (2019) e Thomas da Costa Kaufmann (2004). Nesse quadro, adquire significado a atividade de engenheiros, arquitetos e artistas europeus, jesuítas ou não, nos canteiros de obras abertos na Ásia e na América (MARTINS; MIGLIACCIO, 2021; MARTINS, 2022).

O JP2 *Barroco-Açu* visa promover, ainda, o estudo das fontes históricas e iconográficas que permitam identificar as agências indígena, africana e mestiça, determinantes na tradução dos modelos asiáticos e europeus, e contribuir para a compreensão da função social e cultural das obras e das imagens nos diversos contextos locais, sobretudo do chamado Sul Global (SANTOS, 2019).

Circulações, reinterpretações e reelaborações

Oitenta anos depois da publicação do estudo sobre as danças dramáticas brasileiras por parte de Mário de Andrade (2002) e trinta anos depois dos dois volumes de Isztván Janczó e Iris Kantor (2001), o universo da festa no mundo colonial continua sendo uma temática importantíssima e ainda pouco explorada para a compreensão da presença do imaginário de origem africana e islâmica no mundo luso-brasileiro (CASTRO; LLOPIS, 2021). À luz de uma história conectada, é possível perceber que africanos mouros e indígenas americanos foram protagonistas fundamentais na construção da identidade política da monarquia multiétnica dos Habsburgos nos séculos XVI e XVII (COUTINHO; FERREIRA, 2018) e nos interrogam sobre seu significado no conjunto da sociedade colonial e de sua sobrevivência em muitas manifestações da cultura popular nos territórios dominados pelas monarquias ibéricas da Sicília ao Peru, do Nordeste ao Centro-Oeste do Brasil.

Um conhecido estudo de Thomas Cummins (2015) examina uma adarga, escudo mourisco de festa, doada ao rei da Espanha Felipe II pelos mexicanos de Michoacan, representando com a arte da plumária de tradição ameríndia a vitória de Lepanto a partir de uma gravura veneziana ou flamenga. Esse objeto híbrido é uma demonstração da importância de uma investigação sistemática da circulação dos materiais e das técnicas, dos modelos impressos e da criação de repertórios digitais sobre tais temas para uma nova compreensão do desenvolvimento histórico da arte, da arquitetura e do ensino artístico na América colonial (PIERCE; OTSUKA, 2010; CARR *et al.*, 2015; COHEN-APONTE, 2017; SÁIZ; SIGAULT, 2017; CURVELO, 2018).

O exemplo da presença do culto da imagem mexicana da Virgem de Guadalupe (GONZÁLEZ, 2019) na Itália, relacionado à comemoração da já mencionada batalha de Lepanto (ESTAGNO; LLOPIS, 2021), contribui

para evidenciar a função ideológica e política da circulação das imagens nas diversas partes do grande conjunto multicultural criado pelas monarquias ibéricas. Uma Nossa Senhora do Brasil, levada do mosteiro dos capuchinhos do Recife, quando da ocupação holandesa da cidade, é conservada na basílica de San Pietro ad Aram em Nápoles. Uma cópia da imagem do templo napolitano é venerada hoje na igreja neobarroca de Nossa Senhora do Brasil em São Paulo. A prática da transladação das imagens, que teve origem bizantina, é retomada na construção ideológica em sentido político-religioso do conjunto que abraçava também o Novo Mundo.

O caso da imagem marmórea de Santa Rosa esculpida em Roma por Melchiorre Caffà, trasladada a Lima, encontra semelhanças com outras nos diversos territórios que formavam os domínios dos Habsburgos (KINNEW, 2019). A santidade é deslocada, para usar as palavras do título de um ensaio de Helen Hills (2018): San Gennaro viaja de Nápoles a Salamanca, Santa Rosalia substituiu São Benedito o Mouro como padroeiro da Palermo. O mesmo vai tornar-se devoção central da religiosidade afro-brasileira e dos africanos escravizados em outras regiões da América Latina, por exemplo no Caribe, na Venezuela e na Colômbia. Da transladação das imagens e das relíquias dos santos passa-se àquela dos artefatos: desde obras monumentais, que conferem novos significados a inteiros conjuntos urbanos, a objetos que formavam parte do ambiente doméstico na Europa como na América, não menos importantes, no entanto, para a formação do gosto das sociedades locais (GERRITSEN; RIELLO, 2015; TAVARES; ROMERO, 2016). A Fontana Pretória, obra do florentino Francesco Camilliani, destinada à vila napolitana do filho de um vice-rei espanhol, foi transferida a uma praça de Palermo para criar naquela cidade um percurso cenográfico digno da sede de uma corte, ocultando o esplendor dos antigos monumentos árabes, bizantinos e normandos e competindo com as fontes renascentistas de Montorsoli em Messina (LOFFREDO, 2019). Poucas décadas depois, na mesma cidade, a praça dos Quatro Cantos reuniria num único marco cenográfico urbano os temas da comemoração da monarquia espanhola, dos santos padroeiros e da nobreza das origens cívicas numa original interpretação dos modelos da Roma do Papa Sisto V.

Gilberto Freyre lembra que o Brasil foi, por sua vez, uma China tropical produtora de especiarias aclimatadas do Oriente e que os costumes sociais da colônia eram repletos de hábitos asiáticos abandonados em favor

da moda europeia depois da independência (FREYRE, 2011; TEIXEIRA LEITE, 1996). Encaixes de madreperolas, imagens de marfim, talhas em madeiras preciosas eram importados de Goa e de Ceilão, lacas e mobiliário do Japão, da China, do Gujarat (CODDING, 2015; OCAÑA, 2017; SANTOS PAIVA; GOMES, 2018). Imagens e objetos inspirados nos modelos de gosto asiáticos, destinados também aos mercados europeus, iniciaram a ser produzidos na América portuguesa em materiais locais, osso, sementes como a jarina ou pedra calcita, imitando o marfim. A decoração da talha, do mobiliário e de objetos de uso refletia repertórios extraídos de tecidos indianos ou chineses, fundindo-os com materiais e técnicas ameríndias (KAWAMURA, 2018), como no caso das cuias fabricadas pelas mulheres indígenas na aldeia missionária de Gurupatuba na Amazônia e exportadas pelos comerciantes portugueses para os portos da Europa (MARTINS, 2016; 2017a; 2020; MARTINS; MIGLIACCIO, 2021).

Nesse quadro, adquire significado a atividade de engenheiros, arquitetos e artistas europeus nos canteiros de obras abertos pelos jesuítas na Ásia: Placido Francesco Ramponi, com a colaboração de artífices indianos, colocou em obra na igreja dos jesuítas de Goa o novo altar de São Francisco Xavier, criado pelo ateliê do escultor da corte florentina Giovanni Battista Foggini (SODINI, 1996). Os jesuítas Ferdinando Moggi e Francesco Folleri deixaram importantes obras de arquitetura e decoração em Pequim (CORSI, 2004). Na corte dos imperadores Qing atuou também o arquiteto, escultor e pintor jesuíta francês Charles Belleville. Ramponi relatou em seu diário o tempo passado em Salvador de volta da Índia. Belleville, por sua vez, de volta da China, ficou na Bahia até sua morte. Possivelmente pintou o teto à maneira chinesa da sacristia do seminário jesuítico de Belém da Cachoeira (MARTINS; MIGLIACCIO, 2018; 2019; 2021).

Identificar o papel da cultura artística e das estruturas sociais locais na tradução e interpretação dos modelos (RAMÓN GUTIERREZ, 2021), a agência e função social das obras e das imagens são elementos-chave para entender o estudo da arquitetura e da decoração arquitetônica enquanto objetos transculturais destinados a contextos econômicos, sociais e culturais específicos (SERRÃO, 2009; RUSSO, 2014, 2015; BAUMGARTEN, 2015).

Além da função social das imagens, os estudos de Teresa Gisbert (GISBERT, 1980) e de Santiago Sebastián (SEBASTIÁN, 2007) demonstram que o interesse pelos emblemas e pelos hieróglifos cultivado pelo Humanis-

mo Cristão (SOBRAL, 2004; MARTINS, 2017b; GONZÁLEZ, 2018), herdado pelos religiosos ativos nas missões nas várias partes do mundo, foi um fator decisivo na apropriação pela decoração arquitetônica da época colonial de elementos presentes nas narrativas das culturas ameríndias e africanas ou de iconografias de origem asiática. A figuração metamórfica dos grafismos, dos adornos e dos objetos ameríndios espelhar-se-ia no gênero fantástico das grotescas ou dos brutescos europeus. Os estudos de Gauvin Bailey sobre o Barroco andino oferecem uma documentação muito interessante a propósito da formação de sistemas visuais híbridos, examinando crônicas e relatos dos missionários sobre a extirpação dos cultos anteriores ao cristianismo nas sociedades da América colonial (BAILEY, 2010). Um tipo de fonte que ainda espera por uma mais aprofundada e sistemática consideração na historiografia da América portuguesa. Mais tarde, com a formação de uma elite intelectual local, composta por descendentes de europeus nascidos nas colônias americanas (os *criollos* da América espanhola), esses mesmos elementos característicos das culturas e da paisagem locais tornaram-se iam distintivos nas manifestações artísticas e literárias americanas como afirmação de identidade.

Fenômeno transnacional é a presença dos africanos na produção de arte e de arquitetura da América colonial, quer se trate como escravizados das fazendas jesuíticas (NEGRO TUA; MARZAL, 2005), como quanto aos espaços afro-jesuíticos na província de Córdoba (PAGE, 2017), ou dos mestres de obras libertos ou mestiços que lideraram ateliês no sistema escravista luso-brasileiro (ARAÚJO, 2010; CERQUEIRA, 2018; REIS, 2021). Já mencionamos a herança das populações islamizadas da África setentrional, evidente não apenas nas festividades e nas manifestações dramáticas, como vimos, mas nos costumes e nas vestimentas da Bahia, do Maranhão, do Amapá, de Pernambuco e de importantes marcas presentes em outras regiões do Brasil e da América Latina. Se o gosto das elites coloniais americanas era inspirado nos objetos de luxo da Índia, da China, do Japão, a cultura material e a estética dos escravizados da África Ocidental, o Benin dos povos Ioruba ou da África Central Banto, sobreviveu também nos rituais religiosos, na culinária, na produção artística e material popular. É suficiente pensar no exemplo da produção de amuletos e figurinhas fruto do sincretismo religioso dos cultos Umbanda presentes no Vale do Paraíba e no território paulista até o século XIX (ETZEL, 1979; LEMOS, 1999; TIRAPELI, 2005).

Finalmente, há o tema da apropriação do universo estético ameríndio na historiografia da arte e nas instituições museais, que, no momento atual, está sendo retomado por parte de artistas oriundos das nações e das comunidades indígenas ou atuantes em contato direto com as mesmas (EDWARDS; GOSDEN; PHILLIPS, 2006; BARRETO; LIMA, 2018).

Saberes e experiências milenares no campo da produção de objetos e pigmentos (MARTINS, 2009, 2016, 2017a, 2020), que incluíam crenças e práticas religiosas próprias dos indígenas, foram incorporados nas oficinas dos colégios e/ou nas “casas” das fazendas (olarias, tecelagens, carpintarias, etc.), que invariavelmente contavam com a sabedoria de escravizadas/os e libertas/os de inúmeras etnias indígenas e africanas, ainda muito pouco identificadas pela historiografia, mas presentes na documentação.

Para tanto, o projeto pretende prosseguir e ampliar as investigações sobre o trânsito de gravuras, objetos, artistas, plantas, materiais, técnicas, etc. nas missões jesuíticas e suas oficinas, mas também a partir dessas indagações contribuir para renovar as perspectivas dos estudos de história da arte e arquitetura na América portuguesa em conexão com outras regiões da América hispânica. Interessa em particular, no que se refere às minhas pesquisas individuais, a participação das mulheres indígenas, ribeirinhas, afrodescendentes na produção artística das missões na Pan-Amazônia.

Parte da documentação e dos objetos que venho analisando, como as já mencionadas cuias pintadas e decoradas no Baixo Amazonas, envolve, até hoje, os saberes ancestrais e as práticas artísticas de reexistência (ACHINTE, 2013) de mulheres indígenas e/ou ribeirinhas (MARTINS, 2020). No que se refere, então, às culturas indígenas, às artes e à economia das missões jesuíticas, vale dizer que os diversos ofícios e artes não foram apenas ensinados pelos missionários, como é mais comum encontrarmos na historiografia, mas também houve uma importante e frequente transmissão de conhecimentos sobre artes, técnicas e materiais da floresta, ensinados e compartilhados pelas culturas ameríndias, para a solução das mais diversas situações na Amazônia, completamente distintas daquelas europeias.

Assim, as pesquisas realizadas no âmbito do Projeto *Barroco-Açu* pretendem ainda dar uma maior relevância e atenção ao lugar e ao protagonismo das mulheres, indígenas, africanas, mestiças e filhas de europeus nascidas na “terra”, nos fazeres artísticos e nos negócios da Companhia de Jesus na Região Norte do Brasil (ARENZ; GAIA, 2019), contribuindo para a

manutenção dessas memórias e evitando a continuidade do silenciamento da história e do protagonismo das mulheres na Amazônia da época colonial aos dias atuais.

Através de um balanço dos resultados obtidos pelo primeiro projeto, estamos aprofundando o estudo dos variados contextos artísticos, geográficos e culturais, essenciais para compreender as manifestações transculturais da arte e da arquitetura que conferem à cultura brasileira a riqueza e a diversidade que lhe são característicos no contexto americano e global.

A título de conclusão: *Barroco-Açu*: patrimônio das missões jesuíticas, comunidades tradicionais, reexistências e políticas públicas

Em resumo, o projeto *Barroco-Açu* tem foco na cultura artística do Brasil em perspectiva histórica transtemporal e transcultural, pondo luz em saberes tradicionais em simbiose com saberes eruditos na circulação global de conhecimentos entre os séculos XVI ao XXI, com vistas a fundamentar políticas públicas para o fortalecimento da identidade de comunidades tradicionais locais – indígenas, quilombolas, ribeirinhas, etc. – para sua emancipação e salvaguarda do patrimônio e da paisagem cultural.

Referências

- ACHINTE, Adolfo Albán. *Más allá de la razón hay un mundo de colores*. Modernidades, colonialidades y reexistencia. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2013.
- AMANTINO, Márcia; FLECK, Eliane C. D.; ENGEMANN, Carlos. *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- ARENZ, Karl; GAIA, Stefanie. Mulheres Indígenas em Narrativas Jesuíticas da Amazônia Portuguesa (séculos XVII-XVIII). *Habitus*. Goiânia: PUC-Goiás, v. 17, n. 2, p. 394-413, 2019.
- ANDRADE, Mário. *Danças Dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Edições Itatiaia, 2002.
- ARAÚJO, Emanuel. *A Mão Afro-Brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Museu Afro Brasil, 2010.

BAILEY, Gauvin A. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto, 2001.

BAILEY, Gauvin. *The Andean Hybrid Baroque*. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.

BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena. “Museus no Século XXI: Ações para a salvaguarda e a socialização do Museu Goeldi”. In: *Revista do Patrimônio*, n. 38, p. 145-161, 2018.

BAUMGARTEN, Jens. “Barroco Global – aspectos transculturais e transhistóricos: algumas reflexões preliminares”. In: *Revista de História da Arte e da Arqueologia*. Campinas: Unicamp, n. 24, p. 21-36, jul./dez. 2015.

BAYÓN, Damián; MARX, Murilo. *Historia del Arte Colonial Sudamericano*. Barcelona: Ediciones Polígrafa, 1989.

BUENO, Beatriz P. S. (org.). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. Dossiê História da Urbanização no Brasil: Novas Propostas em Arqueologia da Paisagem. Vol. 29. São Paulo, 2021.

CARR, Dennis *et al.* *Made in Americas: The New World Discovers Asia*. Boston: Museum of Fine Arts, 2015.

CASTELNUOVO, Enrico; GINZBURG, Carlo. *Centro e Periferia nella Storia dell'Arte Italiana*. Roma: Officina Libreria, 2019.

CASTRO, Iván Rega; LLOPIS, Borja Franco. *Imágenes del Islam y Fiesta Pública en la Corte Portuguesa: de la Unión Ibérica al terremoto de Lisboa*. Gijón: Trea, 2021.

CERQUEIRA, Carlos Gutierrez. “Tebas. Vida e Obra na São Paulo Colonial”. In: FERREIRA, Abílio. *TEBAS. Um Negro Arquiteto na São Paulo Escravocrata*. São Paulo: Idea/CAU, 2018. p. 48-78.

CODDING, Mitchell. “The Lacquer Arts of Latin America”. In: CARR, Dennis *et al.* *Made in Americas: The New World Discovers Asia*. Boston: Museum of Fine Arts, 2015. p. 74-89.

COHEN-APONTE, Ananda. “Decolonizing the Global Renaissance: A View from the Andes”. In: SAVOY, Daniel (org.). *The Globalization of Renaissance Art*. Boston: Brill, 2017. p. 65-94.

CORSI, Elisabetta. *La fábrica de las ilusiones*. Los jesuítas y la difusión de la perspectiva lineal em China, 1698-1766. Città del Messico, 2004.

COUTINHO, Maria João; FERREIRA, Silvia. “Lisbon’s Processions and Festivities Reinvented by the Society of Jesus at the Time of the Habsburgs”. In: FRANCO, José Eduardo *et al.* (eds.). *Portuguese and International Religious Orders and Congregations*. A Contemporary Approach. Lisboa: Theya Editores, 2018. p. 1-68.

CUMMINS, Thomas. “Adarga D-88 or the Wing of God”. In: RUSSO, Alessandra; FANE, Diana *et al.* (eds.). *Images take flight. The Feather Art in Mexico and Europe*. Munich: Hiemer, 2015. p. 270-281.

CURVELO, Alexandra. “The artistic circulation between Japan, China and the New Spain in the 16th 17th centuries”. In: *Bulletin of Portuguese Japanese Studies*, n. 16, p. 59-69, 2018.

DUSSEL, Enrique. *1492, El Encobrimento del Outro: hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz: Plural Editorial/UMSA, 1994.

EDWARDS, Elizabeth; GOSDEN, Chris; PHILIPPS, Ruth. *Sensibles Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford/Nova York: Berg, 2006.

ETZEL, Eduardo. *Imagens Religiosas de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

FREYRE, Gilberto. *China Tropical e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira*. São Paulo: Ed. Global, 2011.

GERRITSEN, Ann; RIELLO, Giorgio (eds.). *The Global Life of Things*. New York: Routledge, 2015.

GISBERT, Teresa. *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz, Bolívia: Editorial Gisbert & Cia., 2008.

GINZBURG, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel/Bertrand, 1991.

GONZÁLEZ, Francisco Montes. *Sevilla Guadalupana. Arte, Historia y Devoción*. Sevilla: Diputación, 2019.

GONZÁLEZ, Ricardo. “Los Jesuítas y la Imagen-Signo”. In: *Antiguos Jesuítas em Iberoamérica*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba/CONICET, v. 6, n. 2, p. 27-42, jul./dic. 2018.

GUTIÉRREZ, Ramón. *Barroco Iberoamericano de los Andes a las Pampas*. Barcelona/Madri: Lunwerg Editores, 1997.

GUTIÉRREZ, Ramón. Experiencias y reflexiones sobre el barroco. El caso de Arequipa. In: GUZMÁN, Rafael; MARÍ, Yolanda; SAÉZ, Iván (ed.). *Identidades y Redes Culturales* (Actas del V CIBI). Granada: Universidad de Granada, 2021. p. 179-187.

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: Ambições Europeias e Mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HAWKINS, Harriet. *For creative Geographies: Geography, Visual Arts and the Making of Worlds*. Routledge: London, 2014.

HILLS, Helen. “Dislocating Holiness: city, saint and production of flesh”. In: *Open Art Journal*. Issue 6, n. 39, p. 39-65, 2018.

JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Imprensa Oficial/Edusp/Hucitec/FAPESP, 2001.

KAUFMANN, Thomas da Costa. *Towards a Geography of Art*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004.

KAUFMANN, Thomas da Costa; DOSSIN, Catherine; JOYEUX-PRUNEL, Béatrice. *Circulations in the Global History of Art*. Surrey/Burlington: Ashgate Publishing, 2015.

KAWAMURA, Yayoi. “Encuentro multicultural en el arte de barniz de Pasto o la laca del Virreinato del Perú”. In: *História y Sociedad*, v. 35, p. 87-112, 2018.

KINEW, Shawonipinesiiik. *The Vision in Stone: Melchiorre Cafà in the World, 1636-1667*. Doctoral dissertation, Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2016.

KUBLER, George. *A Forma do Tempo: Observações sobre as Histórias dos Objetos*. Lisboa: Editorial Vega, 1990.

LEMONS, Carlos. *A Imaginária Paulista*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1999.

LOFFREDO, Fernando. “Circulation of Sculpture Across the Spanish Empire: The Case of Martino Regio’s Genoese Workshop and the Multiple Variations of His Name”, in: *Artistic Circulation between Early Modern Spain and Italy*, edited by Kelley Helmstutler Di Dio and Tommaso Mozzati, New York/London, Routledge “Visual Culture in Early Modernity” Series, p. 109-130, 2019.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. *Identidades y Redes Culturales*. V CIBI – Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano. Granada: Ministerio de Cultura y Deporte, España/Editorial Universidad de Granada, 2021. p. 27-29.

MALDONADO TORRES, Nelson. “Transdisciplinaridade e Decolonização”. In: *Revista Sociedade e Estado*. Brasília: UNB, v. 31, n. 1, p. 75-97, jan./abr. 2016.

MARTINS, Renata. “Práticas de re-existência e opção decolonial nas artes da amazônia: indígenas pintoras e redes de circulação local/global de saberes e objetos”. In: MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano (ed.). *No Embalo da Rede: Trocas Culturais, História e Geografia Artística do Barroco na América Portuguesa*. Sevilha/São Paulo: UPO/FAUUSP, 2020. p. 343-364.

MARTINS, Renata Maria de Almeida; MIGLIACCIO, Luciano. “Charles Belleville, Wei-Kia-Lou. Um jesuíta entre a China, a França e o Brasil”. In: FLECK, Eliane; ROGGE, Jairo (ed.). *Ação Global da Companhia de Jesus: Embaixada Política e Mediação Cultural*. São Leopoldo: Oikos, 2018. p. 660-693.

MARTINS, Renata. “Cuias, Cachimbos, Muiraquitãs: a arqueologia amazônica e as artes do período colonial ao Modernismo”. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém do Pará: MPEG, 2017a.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. The Emblem Tradition in the Colonial Amazon Region: Books and Paintings in the Jesuit Missions of Grão-Pará. In: LEAL, Pedro Germano; AMARAL Jr., Rubem (eds.). *Emblems in Colonial Ibero-America: to the New World on the Ship of Theseus*. Vol. 18. Glasgow: Glasgow Emblem Studies, GES, 2017b. p. 321-351.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Uma cartela multicolor: objetos, práticas artísticas dos indígenas e intercâmbios culturais nas Missões jesuíticas da Amazônia colonial”. In: TAVARES, André Pereira; ROMERO, Agustina Rodríguez (eds.). *Biografías del objeto en América colonial*. Interacción e impacto creativo entre la continuidad y la transformación. *Dossier Revista Caiana*, Buenos Aires, n. 8, p. 70-84, 2016.

MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano. “Seguindo a pista de Wei-Kia-Lou. A migração de formas artísticas de gosto oriental através das missões jesuíticas e a ornamentação de espaços religiosos na América portuguesa”. In: *Revista de História da Arte*, série W: The Art of Ornament: Meanings, Archetypes, Forms and Uses. Lisboa: IHA/FCSH/NOVA, n. 8, p. 162-172, 2019.

MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano. “Pelos mares, entre sertões. Redes de circulação e de conexões do gosto asiático na arte do Barroco no Brasil”. In: GUZMÁN, Rafael; MARÍ, Yolanda; SAÉZ, Iván (ed.). *Identidades y Redes Culturales* (Actas del V CIBI). Granada: Universidad de Granada, 2021. p. 489-498.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina*. La Herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MIGNOLO, Walter; GÓMEZ, Pedro Paulo (eds.). *Estéticas y Opción Decolonial*. Bogotá: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

NEGRO TUA, Sandra; MARZAL, Manuel. *Esclavitud, Economía y Evangelización: Las Haciendas Jesuítas y la América Virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2005.

OCANÃ, Sonia. “Enconchados: Japanese Appropriations, Ornamentation and Light Symbolism in New Spain”. In: *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte* (CAIA), n. 10, p 1-17, 1er. semestre 2017.

PAGE, Carlos. *Espacios Sociales Afrojesuítas en la Provincia del Paraguay*. Córdoba: Báez Ediciones, 2017.

PAVAN, Ilaria; MARCOCCI, Giuseppe *et al.* (eds.). *Space and Conversion in Global Perspective*. Londres: Brill, 2014.

PIERCE, D.; OTSUKA, R. (eds.). *At the Crossroads: The Arts of Spanish America & Early Global Trade, 1492-1850*. Denver: Denver Museum of Art, 2010.

PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, Luís Gustavo. “*A Trajetória de Joaquim Pinto de Oliveira, o Tebas: Trabalho, Escravidão, Autonomia e Liberdade em São Paulo Colonial (1733-1811)*”. Dissertação (Mestrado), Pós-Graduação em História, UNIFESP, Guarulhos, 2021.

RUSSO, Alessandra; WOLF, Gerhard; FANE, Diana. *Images take flight. Feather Art in Mexico and Europe*. Chicago: Chicago University Press, 2015.

RUSSO, Alessandra. *The Untranslatable Image: A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2014.

SÁIZ, Concepción García; SIGAUT, Nelly. “Los virreyes y la circulación de objetos y modelos”. In: *Anales del Museo de América XXV*. Madrid: Secretaría General Técnica/Centro de Publicaciones/Ministerio de Cultura y Deporte de España, 2017. p. 6-24.

SANTOS, Vanicleia; PAIVA, Eduardo; GOMES, René (org.). *O Comércio de Marfim no Mundo Atlântico: O Comércio de Marfim no Mundo Atlântico. Circulação e Produção (séculos XV ao XIX)*. Belo Horizonte: UFMG/Clio/CEA, 2018. 2v.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo. A Afirmação das Epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEBASTIÁN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano: Mensaje Iconográfico (1990)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

SERRÃO, Vitor. “Os Programas Imagéticos na Arte Barroca Portuguesa: A Influência dos Modelos de Lisboa e suas repercussões nos Espaços Luso-Brasileiros”. In: *Separata do Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. Lisboa, série IV, n. 95, t. I, 2009.

SOBRAL, Luís de Moura. “Espiritualidade e Propaganda nos Programas Iconográficos dos Jesuítas Portugueses”. In: *Actas do Colóquio Internacional. A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura*. Porto: Humbertipo, 2004. p. 385-415.

SODINI, Carla. *I Medici i le Indie Orientali*. Il Diario di Viaggio di Placido Ramponi Emissario in India per conto di Cosimo III. Firenze: Olschki, 1996.

STAGNO, Laura; LLOPIS, Borja Franco (eds.). *Lepanto and Beyond. Images of Religious Alterity from Genoa and the Christian Mediterranean*. Leuven: Leuven University Press, 2021.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*. Cambridge, 31, 3, p. 735-762, July 1997.

SUSTERSIC, Darko. *Imágenes Guaraní-Jesuíticas*. Assunção: Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 2010.

TAVARES, André Pereira; ROMERO, Agustina Rodríguez (eds.). Biografías del objeto en América colonial. Interacción e impacto creativo entre la continuidad y la transformación (Dossier). In: *Revista Caiana*. Buenos Aires, n. 8, p. 59-61, 2016.

TEIXEIRA LEITE, José Roberto. *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na arte e na sociedade do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

TIRAPELI, Percival (org.). *Arte Sacra Colonial*. Barroco Memória Viva. São Paulo: UNESP, 2005.

TIRAPELI, Percival. *Arte dos Jesuítas na Ibero América*. Arquitetura/Escultura/Pintura. São Paulo: Ed. Loyola, 2020.

TOLEDO, Benedito Lima de. *Esplendor do Barroco Luso-Brasileiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la Conversión: Jesuítas, Indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires: SB Editorial, 2011.

ZERON, Carlos Alberto da Moura. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Século XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

Para saber mais

ACOSTA, José de S.J. *História Natural e Moral de las Indias: Em que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas y ritos / y cerimônias / leyes y gobierno de los indios (1590)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil [1711]*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1982.

ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette a l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie Portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Publications de la Section Historique de l'Institut Grad-Ducal de Luxembourg, t. CXX, 2008 (Tese de Doutorado, Université Paris IV, Sourbonne).

ARIMURA, Rie. "The Catholic Architecture of Early Modern Japan: Between Adaptation and Christian Identity". In: *Japan Review*, n. 27. International Research. Centre for Japanese Studies, National Institute for the Humanities, p. 53-76, 2014.

BACKER, Judith (ed.). *European Missions in Contact Zones: Transformations Through Interaction in a (Post-) Colonial World*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

BAILEY, Gauvin. Religious Orders and the Art of Asia. In: CARR, Dennis *et al. Made in Americas: The New World Discovers Asia*, catalogue of the exhibition. Boston: Museum of Fine Arts, 2015. p. 91-110.

BAILEY, Gauvin Alexander. *Art on the jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2001.

BAYÓN, Damián. *Pensar con los ojos*. Ensayos de Arte Latinoamericano. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

BUONO, Amy. "Seu tesouro são penas de pássaro: arte plumária tupinambá e imagem da América". In: *Revista Figura*. São Paulo, 2018.

COSTA, Lúcio. "A arquitetura jesuítica no Brasil". In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: MES, v. 5, p. 09-104, 1941.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

CURVELO, Alexandra. "Os Portugueses na Ásia dos séculos XVI-XVII: dinâmicas econômicas e sociais e vivências artísticas e culturais". 2009. 20 f. Monografia (Especialização) – Curso de História da Arte, Ciências Sociais e Humanas, Centro de História de Além-Mar. São Paulo: Universidade Nova de Lisboa, 2009.

CURVELO, Alexandra. *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas a Arte Namban e a sua Circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c. 1550 – c. 1700)*. 2007. 777 f. Tese (Doutorado) – Ciências Sociais e Humanidade, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2007.

CYMBALISTA, Renato. "Os mártires e a cristianização do território na América Portuguesa, séculos XVI e XVII". In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 18, p. 43-82, 2010.

DANIEL, João SJ. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura de Belém, 2004. 2v.

- DINIZ, Sofia Isabel Plácido dos Santos. “*A Arquitectura da Companhia de Jesus no Japão: a criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*”. 162 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007.
- FARAGO, Claire (ed.). *Reframing Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America (1450-1650)*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1995.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ROGGE, Jairo Henrique (org.). *A Ação Global da Companhia de Jesus: Embaixada Política e Mediação Cultural*. 1. ed. São Leopoldo: Oikos, 2019. p. 713-740.
- FLECK, Eliane (org.). *As Artes de Curar em um manuscrito jesuítico inédito do setecentos*. O Paraguai ilustrado do Padre José Sanchez Labrador (1771-1776). São Leopoldo: Oikos/Ed. Unisinos, 2015.
- FRADE, Gabriel (ed). *Antigos Aldeamentos Jesuíticos*. A Companhia de Jesus e os Aldeamentos Indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- GIANESELLA, Rubens Ramos. “Gêneses urbanas do colonialismo: síntese de encontros culturais”. In: *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, Dossiê Caminhos da Urbanização no Brasil-Colônia. São Paulo, v. 20, n. 1, p. 165-200, jan. jun. 2012.
- GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos*. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São Paulo: UNESP, 2005.
- GONZÁLEZ, Ricardo. “La primitiva escultura jesuítico-indígena en el Virreinato del Perú”. In: *IX Jornadas. Estudios e Investigaciones. El arte entre dos siglos: balances y futuros desafíos*, Instituto de Teoría e Historia del arte Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2010, p. 215-222.
- GRUZINSKI, Serge. *El Pensamiento Mestizo*. Cultura Amerindia e Civilización del Renacimiento (1999). Barcelona: Paidós, 2007.
- GUTIÉRREZ, Ramón; VIÑUALES, Graciela. “El legado de los jesuitas en el arte y arquitectura de Iberoamérica”. In: SALE, Giovanni (ed.). *Ignacio y el Arte de los Jesuitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2003. p. 239-276.
- JANCSÓ, István; KANTOR, IRIS. *Festa*. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial/Edusp/Hucitec/FAPESP, 2001.
- LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil (1938)*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LEITE, Serafim. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil: 1549-1760*. Lisboa/Rio de Janeiro: Broteria/Livros de Portugal, 1953.

LEVENSON, Jay. *Portugal e o Mundo nos séculos XVI e XVII: encompassing the globe*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2009.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. Diálogos Culturales en el Arte de la América Portuguesa. In: CAMPOS, Norma (ed.). *Barroco. Mestizajes en Diálogo*. La Paz, Bolívia: Fundación Visión Cultural, 2017. p. 211-220.

MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano. *No Embalo da Rede. Trocas Culturais, História e Geografia Artística na América Portuguesa*. Sevilha/São Paulo: Universidad Pablo de Olavide – UPO/JP FAPESP Barroco Cifrado/FAUUSP, 2020.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Tintas da Terra, Tintas do Reino: Arquitetura e Arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará, 1653-1759*. (Tese) Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, outubro de 2009.

MARX, Murillo. “Ar Livre Barroco?”. In: TIRAPELI, Percival (org.). *Barroco Memória Viva. Arte Sacra Colonial*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial, 2005. p. 26-33.

MATTOSO, José (Dir.). *Património de Origem Portuguesa no Mundo*. Arquitetura e Urbanismo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. 3 v.

MÉTRAUX, Alfred. *La Civilisation Matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris: Paul Geuthner, 1928. (Trad. Port.: *A Civilização Material das Tribos Tupi-Guaranis*). Campo Grande: Gráfica e Editora Alvorada, 2012.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina*. La Herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra*. Jesuítas e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, SP: Globo, 2006.

OLIVEIRA, Maria Helena. *Arte Oriental nas Coleções do Museu de São Roque*. Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa/Museu de São Roque, 2010.

O’MALLEY, John W. S.J.; BAILEY, Alexander G.; HARRIS, Steven J.; KENNEDY, Frank S.J. (org.). *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts: 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2000. 2 v.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo, SP: EDUSC, 2003.

QUILES, Fernando; AMADOR, Pablo; FERNÁNDEZ, Martha (ed.). *Tornaviaje. Tránsito Artístico entre los virreinos americanos y la metrópolis*. Santiago de Compostela/Sevilla: Unibrc/Andavira Editora, 2020.

REVISTA OCEANOS. Indo-Portuguesmente. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 19-20, set./dez.1994.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Myriam. “Oficinas Jesuíticas”. In: AGUILAR, Nelson (org.). *Mostra do Redescobrimto: Arte Barroca*. Fundação Bienal de São Paulo. São Paulo: Associação Brasil 500 anos Artes Visuais, 2000. p. 100-117.

RONAN, Charles E.; BONNIE B. C. Oh. (eds.). *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

SALE, Giovanni (ed.). *Ignacio y el Arte de los Jesuítas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2003.

SEBASTIÁN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano: Mensaje Iconográfico* (1990). Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

SMITH, Robert. “Arquitetura Jesuítica no Brasil”. In: *Revista de Estudos sobre Urbanismo, Arquitetura e Preservação. Cadernos de Pesquisa do LAP*. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, n. 25, 95-170, maio/jun. 1998.

SPOSITO, Fernanda. “*Santos, heróis ou demônios?* Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional” (São Paulo e Paraguai/Rio da Prata, séculos XVI-XVII). 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SUSTERSIC, Darko. *Templos Jesuíticos-Guaraníes*. Buenos Aires: Facultad de Flosofia y Letras, UBA, 2004.

SUSTERSIC, Darko. *Imágenes Guaraní-Jesuíticas*. Assunção: Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 2010.

TIRAPELI, Percival (org.). *Barroco Memória Viva*. Arte Sacra Colonial. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial, 2005.

TOLEDO, Benedito Lima de. *Esplendor do Barroco Luso-Brasileiro*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Iesu do Estado do Brasil e do que obram seus filhos nesta Parte do Novo Mundo (1663)*. Petrópolis: Vozes, 1977.

WALSH, Catherine; MORENO, Pedro Paulo; ALFÉREZ (eds.). *Aprender, crear, sanar: estudios artísticos en perspectiva decolonial*, 2018.

WITTKOWER, Rudolf. *Architettura e Arte dei Gesuiti*. Milão: Electa, 2004.

ZAPATERO, Alberto Baena. “Un ejemplo de mundialización: el movimiento de biombos desde el pacífico hasta el Atlántico (s. xvii-xviii)”. In: *Anuario de Estudios Americanos*, [S.L.], v. 69, n. 1, p. 31-62, Editorial CSIC, 2012.

Indicações de site, arquivos e fontes

I. Artigos e trabalhos acadêmicos na rede

ANDRÉ, Mônica Bertoldi. “*Ruínas do Abarebebê: um olhar etnobotânico para a decolonização da paisagem*”. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019 (Trabalho Final de Graduação – TFG). Disponível em: <<https://bdta.aguia.usp.br/item/002993661>>.

BENOIT, Alexandre [Entrevista]. “O Barroco Latino-Americano segundo Ramón Gutiérrez”. In: MARTINS, Renata; MIGLIACCIO, Luciano. *No Embalo da Rede. Trocas Culturais, História e Geografia Artística na América Portuguesa*. Sevilha/São Paulo: Universidad Pablo de Olavide – UPO/JP FAPESP Barroco Cifrado/FAUUSP, 2020. Disponível em: <<https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/8758/2%3aBENOIT.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

BRENAND, Carmen. “El Reto de las Historias Conectadas”. In: *Historia Crítica. Circulaciones y Trayectorias, siglos XVI-XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2018. p. 3-22. Disponível em: <https://www.academia.edu/37564350/El_reto_de_las_historias_conectadas>.

GUZMÁN, Rafael López; ESPINOSA, Glória (coord.). *Historia del Arte en Iberoamérica y Filipinas*. Materiales Didácticos II. Arquitectura y Urbanismo. Granada: Universidad de Granada, 2003. Disponível em: <[https://www.academia.edu/36557580/Historia_del_Arte_en_Iberoam%C3%A9rica_y_Filipinas._%20Materiales_Did%C3%A1cticos_II_arquitectura_y_Urbanismo._Rafael_L%C3%B3pez_Guzm%C3%A1n_y_Glori%20a_Espinosa_Sp%C3%ADnola_coordinadores_%20\(v%C3%A1rios%20autores\)>](https://www.academia.edu/36557580/Historia_del_Arte_en_Iberoam%C3%A9rica_y_Filipinas._%20Materiales_Did%C3%A1cticos_II_arquitectura_y_Urbanismo._Rafael_L%C3%B3pez_Guzm%C3%A1n_y_Glori%20a_Espinosa_Sp%C3%ADnola_coordinadores_%20(v%C3%A1rios%20autores)>)>.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Resenha de The Andean Hybrid Baroque de Gauvin Bailey”. In: *Revista Figura*. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://figura.art.br/2013_12_martins.html>.

MARTINS, Renata. “Considerações Preliminares”. In: MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Tintas da Terra, Tintas do Reino: Arquitetura e Arte nas Missões Jesuíticas do Grão-Pará, 1653–1759”. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, outubro de 2009 (tese), p. 40-109. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-28042010-115311/pt-br.php>, e em <https://usp-br.academia.edu/RMariadeAlmeidaMartins>>.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Vestígios Cifrados: Destrucción, Dispersión y Reconstituición del patrimonio jesuítico en los estados de Río de Janeiro y São Paulo”. In: *H-ART. Revista de Historia, Teoría y Crítica de arte*. Bogotá, n. 3, p. 215-252, 2018. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.25025/hart03.2018.09>>.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. “Caminhos Cifrados / Conectados. Patrimônio Jesuítico entre Rio de Janeiro e São Paulo”. In: *Revista de Estudos Avançados do IEA-USP*, v. 35, n. 102, p. 229-246, 2021. (Espaços Religiosos). Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav>>.

MARTINS, Renata Maria de Almeida; MIGLIACCIO, Luciano. “Seguindo a Pista de Wei-Kia-Lou. A migração de formas artísticas de gosto oriental através das missões jesuíticas e a ornamentação de espaços religiosos na América Portuguesa”. In: *Revista de História da Arte*, Serie W, Dossiê The Art of Ornament. Senses, Archetypes, Shapes and Functions, n. 8. Lisboa: Instituto de História da Arte, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Nova de Lisboa – UNL, 2019. Disponível em: <http://revistaharte.fch.unl.pt/rhaw8/RHA_W_8.pdf>.

NAJJAR, Rosana. “Para além dos cacos. A arqueologia histórica a partir de três superartefatos (estudo de caso de três igrejas jesuíticas)”. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG*, v. 6, n. 1, p. 71-81, abr. 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/zdmfR9pFwZdMYmQmxcjrTyD/?format=pdf&lang=pt>>.

PAGE, Carlos. El espacio arquitectónico de los negros en las estancias jesuíticas del Paraguay: las viviendas y los obrajes. *Revista de Estudos Afro-americanos*. Buenos Aires, v. 1, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=viewArticle&path%5B%5D=806>>.

REIS, Luís Gustavo. “A Trajetória de Joaquim Pinto de Oliveira, o Tebas: escravidão e liberdade em São Paulo colonial (1733-1811)”. Dissertação (Mestrado), Guarulhos, São Paulo, UNIFESP, 2021. Disponível em: <https://www.academia.edu/50945337/A_trajet%C3%B3ria_de_Joaquim_Pinto_de_Oliveira_o_Tebas_Trabalho_escravid%C3%A3o_autonomia_e_liberdade_em_S%C3%A3o_Paulo_Colonial_1733_1811_>.

SERRÃO, Victor. “Os Programas Imagéticos na Arte Barroca Portuguesa e suas reflexões nos espaços coloniais luso-brasileiros”. In: *Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano*. Universidad Pablo de Olavide – UPO, Sevilla, p. 1.389-1.412. Disponível em: <<https://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/4cb/pdf/V%C3%ADctor%20Serr%C3%A3o.pdf>>.

II. Arquivos e bibliotecas

Arquivo Nacional Torre do Tombo
<<https://antt.dglab.gov.pt/>>.

ARSI. *Archivum Romanum Societatis Iesus*
<<https://arsi.jesuits.global/en/home-eng/>>.

Biblioteca Nacional de Portugal

<<https://www.bnportugal.gov.pt/>>.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

<<https://www.gov.br/bn/pt-br/>>.

III. Museus

Museu de Arte Sacra do Pará; Belém do Pará

<<https://museus.pa.gov.br/museus/3/museu-de-arte-sacra-do-par>>.

Museu de Arte Sacra da Bahia (UFBA); Salvador da Bahia

<<https://mas.ufba.br/>>.

Museu de Arte Sacra de São Paulo; São Paulo capital

<<http://museuartesacra.org.br/>>.

Museu Anchieta do Pateo do Collegio; São Paulo capital

<<https://www.pateodocollegio.com.br/museu-anchieta>>.

Museu de Arte Sacra dos Jesuítas do Embu; Embu das Artes

<<https://www.pateodocollegio.com.br/masj>>.

Museu Nacional de Arte Antiga; Lisboa

<<http://www.museudearteantiga.pt/>>.

Museu de São Roque; Lisboa

<https://mais.scml.pt/museu-saoroque/?doing_wp_cron=1669745522.3520100116729736328125>.

Casa-Museu Medeiros e Almeida; Lisboa

<<https://www.museumedeirosealmeida.pt/fundacao/>>.

IV. Palestras e Conferências

Quintas Ameríndias. Grupo de Estudos *Abya-Yala* FAU-USP. Canal Youtube FAUUSP (desde março de 2019). *Playlist*.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLr2tOfQSm0OwmFYpvn55hIY0ooN_8cnL>.

Barroco-Açu. A América Portuguesa na Geografia Artística do Sul Global. Grupos de estudo *Abya-Yala* FAU e *Ásia Global*. FAU Encontros (6 de abril de 2022)

<https://www.youtube.com/watch?v=r9j467_FXBU>.

Debate DiverCidades # 8M. A Representatividade da Mulher e a Diversidade no Espaço Urbano. CAU-SP. Renata Martins. *Artistas Mulheres, Saberes e Fazeres Ancestrais nas Amazônias do século XVIII – e de todos os tempos* (16 de março de 2022).

<<https://www.youtube.com/watch?v=vNJsP3JTC6E>>.

A Ordem de São Bento na América portuguesa: a Capitania do Rio de Janeiro

Bruno Freitas Carneiro¹

A Ordem de São Bento atuou de maneira significativa na América portuguesa. Por meio das doações e na forma de lidar com elas, esses religiosos alcançariam destaque no plano temporal luso-americano. A inserção dos beneditinos na Capitania do Rio de Janeiro realça essa realidade.

A Ordem de São Bento é uma ordem monástica, e pode-se afirmar que o monasticismo tem sua origem no Oriente, no entanto o “monasticismo ocidental” apresentou muitas diferenças em relação ao “oriental”. No Ocidente, a vida monástica apresentou-se mais “prática”. Nesse sentido, seguiu um caminho de negação ao “ócio” e ao ascetismo por si somente (CAIRNS, 1995, p. 124-125). Assim, identificados com a “clausura” (mas não totalmente) e destacados no seio do catolicismo, os beneditinos possuem uma longa história e tradição de atuação nas esferas “espiritual” e “material” por assim dizer. “Ultrapassando o campo puramente religioso, através de uma ampla ‘inserção temporal’, sem descuidar das questões ‘espirituais’ próprias do cristianismo, os monges beneditinos obtiveram notável relevância na ‘Europa Medieval’” (CARNEIRO, 2022, p. 309). A origem dessa ordem claustral remonta à figura de Bento de Núrsia, mais conhecido como São Bento. No entanto,

As informações biográficas documentais a respeito de São Bento não são abundantes. O relato mais aceito é a curta biografia escrita por São Gregório Magno em cerca de 593 d.C., dada à luz em um livro conhecido por

¹ Mestre em História pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO (2020) e doutorando no PPGH da mesma instituição, desenvolvendo o projeto de tese *Entre a crença e os bens: os beneditinos e suas relações temporais e espirituais na Capitania do Rio de Janeiro setecentista*. E-mail: psibruno@hotmail.com.

Diálogos. [...] Embora São Gregório, em seu livro, preocupe-se mais com fatos exemplares da vida de São Bento e deixe de fora informações biográficas relevantes, sabe-se que São Bento, patriarca dos monges do Ocidente, nasceu por volta de 480 em Núrsia, pequena cidade da Úmbria no Império Romano. Ainda jovem, fez-se monge eremita, inspirado pelos grandes vultos do movimento monástico que se formara no Egito e na Palestina cerca de 200 anos antes. Depois de fundar 12 pequenos mosteiros na cercanias de Subiaco, proximidades de sua gruta de eremita, partiu para Monte Cassino, onde fundou o célebre mosteiro do mesmo nome. Ali escreveu a famosa Regra dos Mosteiros. A partir daí, os beneditinos se expandiram em toda a Europa, fundando centenas de mosteiros que seguiram, e seguem até hoje, a Regra de Bento (DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA, 2009, p. 21).

Em séculos de atuação, antes de chegar à América, evidentemente a ordem beneditina sofreu determinadas transformações e reformas. Cluny (no século X) e Cister (no século XI) são exemplos desse processo de longa duração e são frequentemente lembrados por historiadores que abordam essa ordem. Evidências históricas apontam que, nesses séculos acima mencionados, os monges do Ocidente seguiam a Regra de São Bento, o que mantinha a “identidade” da ordem em larga abrangência geográfica. Mas não se tratava de uma “organização” rígida, pois havia certa flexibilidade e diversificação de uma abadia para outra, ou seja, havia “adaptabilidade”. A Regra de São Bento poderia ser adaptada às condições e demandas locais, mas sem que se perdesse seu aspecto referencial ou basilar no plano religioso (VAUCHEZ, 1995, p. 35).

No século X, na Península Ibérica, havia dispersão geográfica e ao mesmo tempo conexão à tradição beneditina vinculada à sua Regra com o acréscimo de elementos do “monaquismo carolíngio”. No século XII, as ordens de Cister e de Cluny faziam-se estratégica e representativamente presentes em Portugal. Após momentos de “crescimento”, “desenvolvimento” e “crise”, os mosteiros beneditinos de Portugal entraram, entre os anos de 1566 e 1590, em reforma; esse caminho parecia inevitável diante da conjuntura apresentada. As mudanças ou “reestruturações”, nos moldes tridentinos, foram contextualmente implementadas por bulas do Papa Pio V na tentativa de reforçar a tradicional observância à Regra de São Bento e fomentaram uma unificação na junção dos “cenóbios” em uma congregação. O mosteiro de Tibães, fundado no século XI na região de Braga, ficou definido como o centro da recém-criada congregação portuguesa (SOU-

ZA, 2014, p. 40-42), congregação da qual partiriam os beneditinos que se estabeleceriam na América portuguesa (TAVARES, 2007, p. 12).

Desde o início de suas ações no tempo, os monges de São Bento estiveram atentos aos espaços e contextos nos quais estavam inseridos, percebendo suas necessidades concretas. Desse modo, trabalhavam para oferecer melhorias às terras onde marcavam presença. Eram homens que compreendiam a importância do “sustento” ou da “manutenção temporal” comunitários, o que contribuía para a prosperidade de suas comunidades. Aliás, a Regra de São Bento não era contrária ao dinheiro; sua posse ou arrecadação representavam a sustentação material da ordem em diferentes lugares de atuação (HERNÁNDEZ, 2009, p. 30).

Questões como “bens”, “patrimônio”, “posse” e “arrecadação” não eram contraditórios para essa ordem, quando são apontados seus votos. É possível encontrarmos coerência no comportamento da ordem (diante de seus ideais) quando avaliamos:

[...] as questões temporais das ordens religiosas, especificamente da ordem beneditina, sob a ótica da necessidade que elas tinham de possuir uma economia com sustentação organizada, controle, tanto interno quanto externamente, que permitisse adquirir, e manter, um patrimônio material diversificado, incluindo o conjunto arquitetônico, de uso próprio, suporte de todo o arcabouço espiritual. Os monges não poderiam sobreviver sem se alimentar e cuidar da vida material, fazer crescer seus bens e explorá-los convenientemente, a fim de extrair deles os meios de subsistência e poder, assim, louvar a Deus através da celebração em comunidade e da oração pública. Os monges deviam cuidar de seu sustento, organizando formas de provimento para toda a comunidade, garantindo, com suas atividades, o trabalho religioso de seus membros e provendo do necessário as suas obras temporais e espirituais (HERNÁNDEZ, 2009, p. 19).

Os beneditinos chegaram à América portuguesa no final do século XVI no contexto da “dilatação da fé católica nas conquistas ultramarinas ibéricas” (BOSCHI, 2019, p. 211). Os povos da América foram cristianizados através da união da “cruz” com a “coroa”. Sendo assim, as “missões católicas” e os “estabelecimentos eclesiásticos” na América possuíam o aval dos reis ibéricos. Os “sacerdotes missionários” dependiam invariavelmente da aprovação do Estado (SANTOS; VAINFAS, 2017, p. 374).

O catolicismo no “Império Colonial português” deve ser pensado a partir do cuidado que a coroa teve para que as dimensões “espiritual” e “temporal” caminhassem juntas no avanço de seus objetivos “colonialis-

tas” (OLIVEIRA; MARTINS, 2014, p. 7). Levando em conta, de acordo com Siqueira (1978, p. 24), que “os colonos [chegavam à América portuguesa] para enriquecer, mas sua ação não excluía a crença de que tinham impregnado a vida interior,” isto é, as preocupações de ordem material, por parte dos colonos, não deixavam de lado o cultivo da crença, no caso fundamentada no catolicismo. Também para Siqueira (1978, p. 24), “Portugal, comerciante por natureza e marinheiro por predestinação, levou consigo para as novas terras que descortinava ao mundo, conexo e imediato, o escopo da propagação da fé”.

Destaca-se que a conquista e a ocupação do “Novo Mundo” eram indissociáveis do catolicismo, e o papel do clero regular, através de diferentes ordens, assumiu grande importância. Sendo apropriado acrescentarmos que:

O clero secular, na colônia como na metrópole, era aquele responsável pela vida paroquial, pela administração dos sacramentos aos fiéis seguidores da igreja e pela celebração dos ofícios religiosos nas inúmeras matrizes, filiais e capelas dispersas pelo território diocesano. [...] Na colônia, tanto o clero secular quanto o regular estavam subordinados ao poder régio por meio do padroado concedido pelo pontífice romano aos monarcas portugueses por meio de sucessivas bulas. [...] A despeito da anterioridade da presença do clero secular na colônia, a atuação missionária voltada para a expansão da fé entre os povos nativos foi atribuída, mais diretamente, ao clero regular, notadamente jesuítas, capuchinhos e franciscanos. De fato, o papel dos religiosos na expansão ibérica foi fundamental [...] (SANTOS, 2019, p. 3-4).

Desse modo, “durante os primeiros anos de colonização da América portuguesa, a coroa delegou às ordens regulares a tarefa de assistir as almas do Novo Mundo, propagar a fé e trabalhar na conversão das almas gentias” (BARBOSA, 2015, p. 49-50). E, “assim como na Europa, nesse ‘novo mundo’ [os beneditinos] tiveram que lidar – para além de fatores e elementos ‘religiosos’ ou ‘espirituais’ – com a administração de bens temporais, construindo um expressivo patrimônio” (CARNEIRO, 2022, p. 309).

Observa-se que, “até 1580, somente os jesuítas tiveram [amparo] para estabelecer-se na colônia, situação que mudara gradualmente nas seis décadas seguintes com a chegada de algumas antigas ordens religiosas fundadas ainda no período medieval” (LIMA, 2019, p. 93). Destaca-se que “esta ‘permissão’ se deu sobretudo graças a anexação de Portugal à Espanha com o advento da União Ibérica” (LIMA, 2019, p. 93).

Os beneditinos tiveram seu estabelecimento na América portuguesa a partir da Congregação Beneditina de Portugal. Nos “trópicos”, esses reli-

giosos deveriam unir seu característico e emblemático “ascetismo” à evangelização. Da forma como se esperava dos jesuítas e franciscanos um engajamento no campo evangelístico, sobre eles também pesavam essa expectativa e responsabilidade. Sem a renúncia da essência ascética – em processos de adaptação – a clausura passaria a ser mais “maleável” ou “flexível” para esses monges, integrando elementos característicos daquela “sociedade colonial” (TAVARES, 2007, p. 6), contrastantes com contexto europeu. Isto é, com o crescimento de comunidades, “progressivamente os novos contornos jurídicos e conciliares se fazem presentes no cenário beneditino, inserindo novas práticas litúrgicas e posturas claustrais que atribuíram nova especificidade à vida monacal que se instalara nos trópicos” (LIMA, 2019, p. 95).

Evidentemente, o tempo no qual os beneditinos chegaram à América portuguesa apresentava dinâmicas político-sociais, econômicas e espirituais muito diferentes dos tempos do patriarca da ordem. Nesse “novo tempo”, caracterizado por planos fundamentados nas concepções do Concílio de Trento e de Estados Absolutistas, os “novos espaços” exigiram “reelaborações”, como no caso da relação com os escravos. É possível refletir distintamente da “servidão” na Europa dos tempos de Bento da escravidão em uma Luso-América “dependente” da força de trabalho escravo, contexto “moderno” a apresentar novas demandas estruturais, percepçionais e quantitativas que acabariam por levar os beneditinos a tornar-se, de maneira rápida, proprietários tanto de terras como de cativos. Desse modo, ao chegarem nos trópicos, engajaram-se nas forças produtivas coloniais. A produção agrícola, fundamental para “sobrevivência” na América, que contou com o trabalho escravo, colocava-se acima da atividade missionária em contraste com a prática de outras ordens católicas nesse cenário (COSTA, 2020, p. 32-33).

Cabe enfatizar que os escravos eram contados como “propriedade”, e os senhores, fossem leigos ou religiosos (incluindo, é claro, os beneditinos), ao vê-los desse modo, não os deixavam fora do campo das negociações. Nessas eram comprados, emprestados, transmitidos a título de herança, penhorados, doados, etc. No caso da “escravidão beneditina”, independente do tráfico atlântico, os religiosos – na qualidade de gestores – foram capazes de manter, em termos quantitativos, certo “equilíbrio” no número de escravos; autonomia de aquisição (ou renovação) ligada ao “crescimento

vegetativo” das “famílias escravas”, fomentando, desse modo, certa estabilidade para o gerenciamento de suas posses (COSTA, 2020, p. 35-50).

De maneira geral, as ordens católicas “que se instalaram na América portuguesa no século XVI correspondiam aos interesses de partes envolvidas, ou seja, a coroa preocupada em assegurar seu projeto colonial e a Igreja, por seu turno, através das ordens monásticas buscava garantir sua existência” (LIMA, 2019, p. 9).

Em Salvador foi fundado, no ano de 1581, o primeiro mosteiro das Américas. Entre os séculos XVI e XVII, os beneditinos estabeleceriam “casas religiosas” em diferentes partes do território da América portuguesa: Rio de Janeiro, Paraíba, Pernambuco e São Paulo (SOUZA, 2017, p. 249-250). Aliás,

Desde 1575, monges beneditinos portugueses foram enviados às terras brasileiras para avaliar a possibilidade concreta da fundação de um mosteiro em terras d’além mar. O local indicado seria a cidade de São Salvador da Bahia devido aos insistentes pedidos da população local. [...] Em 1580, o Capítulo Geral da Congregação Lusitana da Ordem de São Bento aprovou a fundação de um Mosteiro de São Bento na Bahia, o qual viria a ser o primeiro de todo o Novo Mundo e um dos primeiros fora da Europa. [...] Pautando-se pela Regra de São Bento (texto escrito no séc. VI), as atividades dos monges se desenvolveram de forma gradativa e contínua. Com a consolidação do Mosteiro da Bahia em torno de 1586, surgiram solicitações de novas fundações por parte da população de outras cidades da Colônia. Os monges baianos partem para fundar novos mosteiros nas cidades de Olinda (1586), Rio de Janeiro (1590) e São Paulo (1598) (DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA, 2009, p. 18).

Podemos salientar o fato de que a Ordem de São Bento demonstrou pouco engajamento missionário no âmbito colonial luso-americano, sobretudo quando comparada à Companhia de Jesus. E muito disso se deve, ao nosso ver, à própria natureza dessa ordem, de caráter contemplativo. Para Tavares (2007, p. 36-37):

Na América portuguesa, os beneditinos encontraram uma população carente de bens espirituais, entre outras necessidades, a conversão dos indígenas. Quando da vinda dos beneditinos ao Novo Mundo, não encontramos elementos suficientes e convincentes a fim de sugerir a existência de um projeto específico voltado à evangelização. Encontramos sim [...] fragmentos que refletem a ideia de que os beneditinos tinham interesse em participar na evangelização promovida nas Américas, no entanto faltam informações para que se possa reconhecer nos beneditinos lusitanos um planejamento voltado a propagar fé católica no além-mar junto ao “gentio”.

E também segundo Pacheco (2013, p. 1):

Até o final do século XIX as ações missionárias não faziam parte do cotidiano da Ordem de São Bento, que se estabeleceu no Brasil em 1581. A expansão da sua congregação deu-se pela região litorânea, e a sua subsistência provinha da comercialização da produção de suas fazendas, chamadas de “propriedades rústicas”. O seu compromisso com a religião era com a manutenção da disciplina e de um ordenamento monástico em um espaço que propunha a reprodução de um tempo sagrado. Consequentemente, a educação tornou-se o principal instrumento para a sua ação social. [...]

Pacheco (2010, p. 85) observa que, após ter chegado à América portuguesa, a ordem beneditina passou a expandir-se por suas capitanias, integrando-se, a nosso ver, nas questões horizontais nelas encontradas. Esse autor demonstra como a ordem estava espalhada pelo território ao apontar que, até o século XVIII, ela “possuía conventos na Bahia (1582), Espírito Santo (1589), Rio de Janeiro (1590), Olinda (1596), Paraíba do Norte (1596), São Paulo (1598) e Brotas (1670)”. Pacheco também menciona que a administração desses mosteiros era “independente”, ou seja, realizava-se através de abades locais, homens que, por sua vez, eram subordinados a um superior geral (conhecido como provincial), residente no mosteiro da Bahia e responsável por responder diretamente à Congregação Portuguesa.

Ademais, para Hernández (2009, p. 13), a abordagem “do Mosteiro de São Bento, dos beneditinos e de outras ordens religiosas, [indica] que o Brasil nasceu na Bahia, sob a égide da cultura ibérica, religiosamente inserido num mundo católico romano, sob influência [de] ordens religiosas regulares ou que se fizeram regulares”, destacando-se a ordem dos jesuítas.

Os dietários beneditinos, que apresentam informações envolvendo o cotidiano dos monges, são fontes relevantes no que tange à análise histórica da religiosidade desses homens, também conectada aos “bens materiais” e sua administração. O Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia exemplifica essa questão. A obra faz uma ampla cobertura temporal, indo de 1582 a 1815. Dela podemos nos referir a um frei falecido no ano de 1643, chamado Lourenço da Purificação, que administrou a fazenda de “Itapoam”, sendo salientado seu zelo em matéria administrativa, “que tinha para tratar dos bens da Religião” (DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA, 2009, p. 84).

Sendo assim, “além dos dietários, que apresentam narrativas a respeito dos mosteiros (incluindo a biografia de monges falecidos), atas, crôni-

cas, livros de tombo (dentre outros documentos produzidos pela ordem) também auxiliam esse entendimento proposto” (CARNEIRO, 2022, p. 315).

Com relação aos livros de tombo da ordem na América portuguesa, o Segundo Livro de Tombo do Mosteiro do Rio de Janeiro pode ser tomado como exemplo quanto à administração de “bens temporais” na “colônia”; neste caso, evidentemente, na Capitania do Rio de Janeiro, onde os beneditinos concentraram ampla inserção temporal, com destaque para o século XVIII. No referido livro são encontrados diversos tipos de documentos que indicam essa atuação administrativa: escritura de venda, escritura de compra; escritura de doação, escritura de aforamento, registro de vistoria; escritura de troca, etc. (SEGUNDO LIVRO DE TOMBO, 1981 apud CARNEIRO, 2022, p. 315).

Apoiados nos ideais da “Santa Regra” (ajustada à nova realidade), os beneditinos expandiram-se na América portuguesa. Entre os apontamentos desse texto estavam questões que se relacionavam ao cotidiano dos monges. A “humildade”, o “silêncio” e a “oração” emanavam de suas páginas, devendo integrar a rotina desses religiosos em particular e dos mosteiros como um todo.

O papel exercido pela Igreja na América portuguesa centrava-se, obviamente, no fator “fé”, mas sem se limitar às fronteiras do sagrado. Os ritos, as liturgias e outros elementos do catolicismo integravam-se à amplitude e à complexidade terrena do “sistema colonial”.

Os mosteiros beneditinos eram construídos ou instalados, em grande medida, por conta do apoio daqueles que faziam parte da “aristocracia”. Nesse sentido, colonos, ao demonstrarem uma perspectiva “elitista” daquele panorama social, traçavam um ideal “na ligação com os beneditinos, membros de uma ordem tradicional, uma forma de conquistar prestígio na sociedade local. Algumas dessas doações descem a detalhes referentes aos funerais e missas que se deviam celebrar em favor dos doadores depois das respectivas mortes” (TAVARES, 2007, p. 108). A respeito da questão do “prestígio” naquela conjuntura social:

O prestígio advinha da riqueza e do poder. Prestígio que não era minimizado pela vida em cenários rurais, pois parte do ano passava-a o senhor de engenho nas cidades ou vilas onde tinha também residência. [...] A esse primeiro grupo social pertenciam também, em certo sentido, o clero e alguns altos funcionários do Rei, na medida em que eram individual ou coletivamente (pela ordem religiosa) senhores de terras ou de engenho. As sesmarias dos padres bentos, dos filhos de Santo Inácio, [...] são exemplos (SIQUEIRA, 1978, p. 78).

As “elites locais” eram as principais forças a subsidiar por meio das doações as empreitadas dos “padres bentos”.² Os motivos relacionados às doações eram diversos, não se resumiam à fé, isto é, transpunham o campo puramente religioso. Envolviam, por exemplo, a “gratidão por favores prestados” e o ato de se aliar a uma “instituição segura”. As doações, ocorridas nas localidades de instalações iniciais dos mosteiros, possibilitaram aos monges a significativa obtenção de escravaria e de terras, integrando-os ao “negócio açucareiro”³. Nisso, em forma de “rede”, os “bens materiais” conectavam progressivamente os monges ao contexto exterior aos mosteiros; mas não por si só, na medida em que esses religiosos se mostravam habilitados na lida com os “negócios coloniais”, comprando e vendendo imóveis, sítios e fazendas, mantendo uma “rede creditícia”, etc. (SOUZA, 2017, p. 250-251). Segundo Tavares (2005, p. 16):

As primeiras décadas da presença beneditina no Brasil ficam evidenciadas pela dependência desta comunidade monástica em relação à população local. Isto fica explícito nas cartas enviadas pelos colonos ao Geral da Congregação pedindo a transladação de religiosos, quando nelas se remete ao fato de os colonos aceitaram fazer parte da irmandade constituída no mosteiro de São Bento ainda a ser fundado, deixando claro que se responsabilizavam, até certo ponto, pelo auxílio aos monges que passassem ao ultramar. Portanto, os beneditinos careciam para sua permanência e manutenção na América portuguesa da generosidade dos colonos, isto através das “esmo-las”, das doações e das transações de compra e venda de imóveis e produtos da terra. [...] Notar a importância do relacionamento entre os religiosos de São Bento e os colonos possibilita-nos compreender o fator que ocasionou a consolidação dos beneditinos na América portuguesa.

Os beneditinos passariam a possuir “extensa escravaria, casas com mesas fartas, fazendas, sítios, casas alugadas. Seus mosteiros comportavam-se como casas de grandes cabedais, e seus membros faziam, portanto, parte

² De acordo com Barboza (2022, p. 137), “os beneditinos tiveram fortes relações de sociabilidade com os indivíduos vinculados às elites coloniais, que se constituíam como os órgãos governativos da coroa. Essas relações permitiram a eles trocas de favores com indivíduos influentes [...] Os vínculos estabelecidos com os grupos dominantes garantiram aos beneditinos as condições para se fixar na Colônia. A concessão de terras oferecidas a eles pelos ricos das cidades e proprietários de terras contribuiu para manter suas atividades religiosas nas regiões em que fundaram mosteiros. Essas doações se tornaram a condição básica e necessária para que se fixassem na Colônia”.

³ Conforme Siqueira (1978, p. 77), “a sociedade açucareira do fim do século XVI e do início do XVII definiu como seu argumento principal a riqueza e a fé. Seus elementos diretores foram os principais responsáveis pela consecução do lucro e pela cristianização das consciências”.

das elites. Não somente eclesial, mosteiros eram locais de poder nas dinâmicas atlânticas” (SOUZA, 2017, p. 264). Os monges foram capazes de formar, “através das práticas litúrgico-penitenciais, um suporte recíproco com a sociedade colonial para aquisição e montagem de um patrimônio significativo, que [traria] para si toda sorte de conflitos na segunda metade do século XVII” (LIMA, 2019, p. 9).

No que diz respeito à presença beneditina no Rio de Janeiro, Souza (2012, p. 71) observa que “os primeiros beneditinos que chegaram ao Rio de Janeiro, por volta de 1590, segundo crônicas da própria ordem, foram frei João Porcalho e frei Pedro de Ferraz. Ambos naturais de Ilhéus e professores em Portugal”. O referido autor também menciona que, “nas narrativas beneditinas, são apontadas as habilidades dos dois religiosos ao obter as doações iniciais”, o que acaba por demonstrar, em nosso entendimento, um traço significativo da atuação temporal da ordem nesse contexto.

O autor supracitado (SOUZA, 2012, p. 72) aponta que “na formação de seu patrimônio, o mosteiro [do Rio de Janeiro] contou com uma variedade de bens doados”, além de sinalizar que as doações teriam passado por dois momentos a serem distinguidos: Primeiro, “houve maior doação de terras, gados e escravos, ou seja, elementos necessários para montagem de fábricas de açúcar; e, posteriormente, durante maior intensidade na urbanização da capitania, o cenóbio recebeu vários imóveis e terrenos na área urbana”. É importante salientar nessa conjuntura o seguinte fato: “No final do século XVIII, [o mosteiro beneditino do Rio de Janeiro] era um dos maiores donos de escravos, engenhos, terras e imóveis da capitania” (SOUZA, 2011, p. 355), significando seu apogeu no âmbito “temporal”.

A respeito do século XVIII, na América portuguesa como um todo, de acordo com Santos e Vainfas (2017, p. 397), a “estrutura eclesiástica colonial”, tanto secular como regular, experimentou um grandioso crescimento nesse século, sendo a ordem jesuítica a “mais poderosa”. No que diz respeito à Capitania do Rio de Janeiro:

Acrescenta-se que, embora os beneditinos tenham, a partir de doações, adquirido grande quantidade de terras na Capitania do Rio de Janeiro, com destaque para o século XVII; na totalidade do período colonial, os maiores proprietários de terras nesta Capitania eram os jesuítas, o que duraria até o início da segunda metade do século XVIII, quando seriam expulsos (CARNEIRO, 2021, p. 8).

O mosteiro do Rio de Janeiro possuía um quantitativo de monges “fluente” devido à transferência entre mosteiros (envolvendo outras capitânicas) e ao envio para as fazendas. Esses monges experienciavam inquietações próprias das demandas da sociedade colonial em contraste com suas “normatizações”. Ocorria o conflito entre o “ideal religioso” e as “contingências mundanas”, entre o “ser” e o “ter”. Aliás, os religiosos, em meio a relações complexas, vivenciavam tensões em diferentes direções: com os próprios membros da ordem, com os integrantes da “sociedade colonial” e também com a ordem no outro lado do Atlântico, em Portugal. No entanto, é preciso atenção para o fato de que, para além das tensões evidenciadas socialmente, o “tornar-se monge” poderia representar, para um jovem e sua família, “vantagem” e “prestígio”, possibilidade na qual eram privilegiados os “bem-nascidos”. Afinal, não se tratava de ingressar em uma instituição qualquer do ponto de vista social, territorial e econômico. A maior proprietária de escravos no Rio de Janeiro do século XVIII, a receber “vultuosas doações” (SOUZA, 2007, p. 24, 56, 162), apontava para “poder” e “status”. O que não significa negarmos o peso da “crença” e da “devoção” atreladas a esse caminho.⁴ Ademais, “a vida religiosa [...] era muito prestigiada nesse período, sobretudo pelas famílias dos grupos dirigentes da Colônia” (BARBOZA, 2022, p. 138).

O Mosteiro do Rio de Janeiro seguia os fluxos econômicos coloniais, no que tange à produção de açúcar e à “urbanização da cidade”. Localizamos exemplos desse fator, destacando-se, no segundo quesito, a lida com componentes ou matérias-primas utilizados nas construções e as próprias residências em si (FRIDMAN, 1994, p. 208). Fatores que indicam como foi grande a influência da ordem de São Bento no Rio de Janeiro “colonial”. A ordem estava bem integrada no contexto social do Rio de Janeiro. Essa incorporação gerou a aquisição de muitas propriedades. Inicialmente, a maior parte de suas posses foi obtida de uma forma característica por meio de “verbas testamentárias” e envolvia casas, capelas e terras, também conhecidas por eles como “propriedades rústicas” (PACHECO, 2010, p. 85). Essas

⁴ Ao abordar a Companhia de Jesus, Amantino (2018, p. 35) aponta que “indivíduos e/ou famílias utilizavam as doações como forma de angariar poder e status social por meio da perpetuação da memória familiar na história local, além, é claro, de favorecer, segundo os parâmetros religiosos, a salvação de suas almas”.

posses estavam localizadas “nas regiões do recôncavo da Guanabara, Inhummerim e Iguaçú, em Campo Grande, na Ilha Grande e Angra dos Reis, em Cabo Frio, Maricá, Campos Novos, Camorim, Ilha do Governador, e Pasto de São Domingues (atualmente Niterói)” (PACHECO, 2010, p. 85).

É preciso atentar que “o acúmulo da propriedade da terra pelas diversas ordens religiosas no Brasil desde o início da colonização deve-se ao fato de que na monarquia portuguesa, a partir dos séculos XI e XII, os direitos da coroa eram confundidos com os da Igreja” (FRIDMAN, 1994, p. 203).

A aquisição dessas propriedades não representava a acumulação por si só; tinha como finalidade prover as necessidades materiais e econômicas do mosteiro (necessidades evidentemente produzidas por suas atividades não pouco dispendiosas). Servia também como meio para alcançar independência da Congregação Portuguesa. Dessa forma, com a montagem de engenhos, sítios e fazendas, os beneditinos ampliariam suas possibilidades financeiras para as necessárias reformas no mosteiro do Rio de Janeiro, para o alargamento de suas terras e espaços, bem como para o aumento de suas possibilidades de articulação ou influência no território luso-americano (PACHECO, 2010, p. 85). Seus rendimentos originavam-se, em grande medida, “da produção de açúcar, arroz, farinha de mandioca, aguardente, tijolo, criação de gado e [...] arrendamento de terras” (PACHECO, 2010, p. 86). De acordo com Fridman (1994, p. 208):

Nos dois primeiros séculos, a produção econômica dos beneditinos se baseava nos engenhos de açúcar e de farinha da Fazenda de Iguaçú, fora dos limites da cidade, e no gado das três fazendas de Jacarepaguá, todas fora do limite do termo da cidade do Rio de Janeiro. Os demais produtos não chegavam a ser representativos para a sua renda. A produção das terras nos campos de Goitacazes na Província do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XVII, superou os rendimentos de Iguaçú. Durante o século XVII e parte do século XVIII, o mosteiro fabricou cal com sambaquis e tijolos na Fazenda de Iguaçú para serem utilizados em suas construções. Ainda possuíam na citada fazenda duas olarias, que se tornaram uma fonte de renda significativa para o Mosteiro a partir de 1743.

É de se analisar que, no findar do século XVIII, propriedades de alto valor, pertencentes ao mosteiro do Rio de Janeiro (muitas, inclusive, com benfeitorias), podiam ser encontradas em Camorim, Iguaçú, Cabo Frio, Maricá, Ilha do Governador (SOUZA, 2008, p. 107) e, com destaque, em Campos dos Goitacazes, que era considerada uma província do Rio de Ja-

neiro. Sabe-se que sua incorporação foi fruto da doação de “duas léguas de terras”, em 1636, por Antonio de Andrade ao mosteiro de Nossa Senhora de Monserrate, e, com o passar do tempo, sequencialmente em 1646, 1653, 1658, 1659, 1660, 1673, 1695, 1742, 1757, mais terras foram adquiridas, nesses casos de maneiras diferentes, com “título de compra”, como também por heranças e legados, de modo a contribuir para a formação de grande propriedade desse importante mosteiro (FAZENDA, 1920, p. 118-119).

No transcorrer do século XVIII, muitas foram as “conquistas materiais” dos beneditinos no território luso-americano. O número de monges nos claustros, do ponto de vista religioso, era relevante e crescente, como no caso do mosteiro beneditino do Rio de Janeiro. Tudo isso resultaria em maior força de ação e ampliação de influência. Nessa conjuntura, havia diversificação nas atuações da Igreja, passando por aquisições variadas, realizações de serviços à população e regulamentações no campo social. A Igreja era fortemente influente no âmbito colonial setecentista, o que foi percebido e problematizado pelo Estado. Visando restringir o “poder” e “envolvimento” dos religiosos na esfera administrativa do governo, a coroa julgou necessário agir e intervir nesse processo. Nisso, como exemplos de ações restritiva do Estado, temos: a marcante e emblemática expulsão da Companhia de Jesus em 1759 (medida que provavelmente foi a mais “radical”), as tentativas de obtenção de controle sobre as propriedades eclesiásticas e a proibição de que os claustros fossem renovados, gerando grande impacto na rotina dos mesmos (PACHECO, 2010, p. 86).

A respeito da expulsão dos jesuítas dos reinos ibéricos, o episódio faz parte das reformas ocorridas na Espanha e em Portugal. Relacionava-se também à percepção de que esses religiosos não eram mais tão importantes para o processo colonial luso-hispânico naquela altura do século XVIII (CARVALHO; SARMENTO, 2015, p. 211). “As famosas riquezas, o controle do ensino, o excessivo poder no ambiente colonial transformaram-se em alvo de críticas, levando ao desgaste da ordem” (CARVALHO; SARMENTO, 2015, p. 211). Uma das motivações mais fortes que impulsionariam o marquês de Pombal a decretar a expulsão dos jesuítas do reino e dos demais domínios de Portugal em 3 de setembro de 1759, seria de ordem patrimonial, pois a Companhia de Jesus possuía fazendas, escravos, engenhos, casas de aluguel, terrenos em áreas urbanas, aldeamentos, colégios, tudo isso em vários pontos da “colônia” (SANTOS; VAINFAS, 2017, p. 397-398).

O amplo “patrimônio territorial” dos beneditinos também não estava sendo visto com bons olhos pelo poder temporal e passava por cada vez maior intervenção do Estado – tendo ele sido gerado por meio de títulos de sesmarias, doações, heranças e compras –; na qualidade de “Terras da Igreja”, não eram consideradas, de modo algum, ilegais ou “imorais” por parte dos monges. No entanto, há evidências de questionamentos feitos pelos moradores do Rio de Janeiro ao identificar através dos bens dos beneditinos a prática da “usura”. Maricá, por exemplo, foi um palco de conflitos no final do século XVIII, envolvendo a “ocupação de terras” (MOTTA, 2005, p. 4-5). Ou seja, a “ocupação de terras” não se tratava de algo isento de conflitos e contrariedades. Acrescenta-se que:

[...] desde pelo menos o século XVIII essas instituições eram questionadas quanto ao rico patrimônio que acumularam no decorrer dos séculos. As que mais propriedades possuíam (beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuítas) iniciaram seu acúmulo de riquezas já no século XVI, quando se instalaram no Brasil. Com a extinção da Companhia de Jesus, a Ordem Beneditina assumiria o posto de associação religiosa mais rica do país (COSTA, 2015, p. 28-29).

A respeito das relações entre “Igreja”, “Estado” e “povo” – vinculações, como acima apontadas, sendo passíveis de conflitos ou de ausências de concordância, isto é, nem sempre “pacíficas”, por interesses diversos – Fania Fridman observa:

A relação visceral entre Igreja, Estado e povo, que nem sempre era tão pacífica quanto se pretendia, teve vigência no Brasil até a República. A Igreja secular era dominada pelo Estado através do Padroado Régio, isto é, os cargos eclesiais, ainda que eleitos, eram submetidos à aprovação do papa pelo rei. O clero regular, que era representado pelas ordens, não se submetia a tal interferência por causa da isenção pontifícia. [...] A Igreja sofria interferência do Estado tanto em assuntos estritamente religiosos quanto, e principalmente, em relação às suas propriedades. Nestes quatrocentos anos, a história das ordens religiosas é uma história de conflitos e acordos com o Estado e de conflitos com o povo. O povo das cidades por vezes se rebelava contra os privilégios das ordens. Havia ainda um conflito que colocava o povo e o clero secular de um lado e o clero regular, das ordens, do outro (FRIDMAN, 1994, p. 204).

Nesse ponto, é preciso também atenção para o fato de que o “prestígio” socialmente alcançado pela Ordem de São Bento (fruto de atividades desenvolvidas com relevância para aquela sociedade) não sofria críticas ou contrariedades totalmente injustificadas. Como as religiões ao longo da his-

tória tendem a passar por problemas éticos em virtude das ações de determinados membros (com “desvios” previamente contestados e previstos pelos próprios códigos religiosos), não seria diferente com a ordem nesse contexto. Como já se viu, seu

[...] prestígio possibilitava, entre outras coisas, acúmulo de poder, capital e o estabelecimento de pactos para com as elites locais – o que era útil para o desenrolar de atividades lícitas e ilícitas. [...] Neste jogo político e de poderes não era incomum eclesiásticos se aproveitarem da sua relevância na sociedade com a finalidade de atingir determinados objetivos dissociados dos assuntos do espírito. Eles eram necessários e tinham consciência disso. A partir deste momento estão dadas as condições para as tensões e embates. [...] Ao mesmo tempo em que a presença de religiosos era necessária em virtude do padreado régio bem como para a expansão da fé católica, esta por muitas vezes também se mostrou um problema para as autoridades e administradores coloniais. Quando estes se envolviam em ilicitudes e/ou desafiavam o poder temporal – inúmeras questões jurisdicionais eram suscitadas, dificultado a ação real. Por exemplo, nos casos em que fossem provadas as culpas dos religiosos, a ação caberia aos prelados, bispos, não ao monarca (ÁVILA, CARDOSO, 2013, p. 118).

Constatamos que “o cotidiano das ordens religiosas no Brasil adquiriu um novo ritmo a partir do século XVIII. [Quando] ameaças externas abalaram as bases da crença católica, favorecendo a instituição de alguns acordos com o Governo Imperial, gerando esperanças e também descontentamentos” (PACHECO, 2022). Do geral para o particular, “no caso dos beneditinos, principalmente a política de restrição dos monges nos claustros [propiciaria] uma crise no mosteiro do Rio de Janeiro no período oitocentista” (PACHECO, 2022), posterior a esta análise.

Ademais, a análise da atuação temporal dos beneditinos na América portuguesa como um todo, e na Capitania do Rio de Janeiro em particular, possibilita-nos maiores compreensões a respeito do chamado Brasil Colônia. Compreender a forma como esses religiosos abordaram os bens materiais e a partir disso as relações que construíram com os colonos, bem como a “relevância econômica e política da ordem de São Bento para a capitania do Rio de Janeiro. [Como] poderosos proprietários de terras, fazendas, sobrados e escravos, [nos possibilita constatar o quanto] esses personagens são fundamentais para se pensar a história do Rio de Janeiro” (ÁVILA; CARDOSO, 2013, p. 116). No que concerne às relações que os beneditinos construíram com os colonos, conforme Barboza (2022, p. 135), adiciona-

mos que através de “redes de sociabilidade”⁵ a instituição não somente conquistou

[...] propriedades, mas reputação junto às elites coloniais. Suas relações não se resumiam a questões espirituais; estavam, igualmente, vinculadas à esfera política. As relações estabelecidas entre os beneditinos e a sociedade colonial foram constituídas por relações de sociabilidade. Expressavam valores, conceitos e crenças dos representantes dessa sociedade [...] Os beneditinos e a sociedade colonial ligavam-se por laços religiosos/espirituais e materiais. O sistema de trocas estabelecido entre eles impunha, sobretudo, a obrigação de retribuição.

No tocante a essas questões, observa-se que a significativa inserção temporal dos beneditinos na América portuguesa, de modo geral, e na Capitania do Rio de Janeiro, especificamente, possuía, em grande medida, base nas doações recebidas pela ordem e nas formas como lidavam com elas. Em outras palavras, nos modos como eram capazes de gerir os bens doados.

Com isso, enfatizamos que a “inserção da Ordem de São Bento na Capitania do Rio de Janeiro, [divisão territorial] que teve duração de 1565 até o término do ‘período colonial’, no início do século XIX” (CARNEIRO, 2021, p. 1), foi efetiva. Esses monges contribuíram para a história do “Brasil Colônia” e da Capitania do Rio de Janeiro, “não só estritamente como religiosos, mas como homens que sabiam operar nas questões terrenas com vistas à manutenção” (CARNEIRO, 2021, p. 9) da vida religiosa, por que não dizer “espiritual”.

Fontes

DIETÁRIO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DA BAHIA. Edição diplomática [on-line] / Alicia Duhá Lose ... [et al.]. Colaboração de Célia Marques Telles. Salvador: Edufba, 2009.

SEGUNDO LIVRO DE TOMBO do Mosteiro de São Bento (1688-1793). Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1981.

Referências

AMANTINO, Marcia. Doadores e a Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e São Vicente, séculos XVI e XVII. *Universum*. Universidad de Talca, v. 33, n. 2, p. 35-51, 2018.

⁵ Que abarcavam a circulação de informações.

ÁVILA, Renata Medeiros de Bezerra; CARDOSO, Grazielle Cassimiro. O envolvimento de beneditinos com descaminhos e demais ilícitudes: Rio de Janeiro (1702-1729). *Revista Angelus Novus*. São Paulo – USP, ano IV, n. 6, p. 115-142, 2013.

BARBOSA, Gustavo Henrique. *Poderes locais, devoção e hierarquias sociais: a Ordem Terceira de São Francisco de Mariana no século XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

BARBOZA, Marcos Ayres. *A educação e a política dos Beneditinos na América Portuguesa*. Campo Mourão: Fecilcam; Curitiba: Editorial Casa, 2022.

BOSCHI, Caio César. Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. *Estudos Avançados*, 33 (97), p. 211-233, 2019.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CARNEIRO, Bruno Freitas. A atuação temporal da Ordem de São Bento na Capitania do Rio de Janeiro: Uma visão panorâmica. *Pesquisa & Educação a Distância*. Niterói, n. 8, p. 1-11, 2021.

CARNEIRO, Bruno Freitas. Da Europa Medieval à América portuguesa: a administração de bens temporais pela ordem de São Bento. *XIII Encontro Estadual de História – ANPUH GO – História, Crise Ambiental e Vulnerabilidades Sociais*, p. 309-320, 2022.

CARVALHO, Marieta Pinheiro de; SARMENTO, Érica. As reformas borbônicas e josefinas e a expulsão dos jesuítas na Ibérica setecentista. In: AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane; ENGEMANN, Carlos (orgs.). *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: Aproximações entre Brasil e Argentina (Século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 183-216.

COSTA, Robson Pedrosa. *Os escravos do santo [recurso eletrônico]: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas nos séculos XVIII e XIX*. Recife: Ed. UFPE, 2020.

COSTA, Robson Pedrosa. Os monges emancipadores: a Ordem de São Bento e suas estratégias de liberação dos escravos, 1866-1871. *Revista Latino-Americana de História*, Unisinos, v. 4, p. 27-48, 2015.

FRIDMAN, Fania. A Propriedade Santa: O patrimônio territorial da Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro, v. 56, n. 1/4, p. 1-38, jan./dez. 1994.

HERNÁNDEZ, Maria Hermínia Oliveira. *A Administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

LIMA, Jesanias Rodrigues de. *Ser monge beneditino na América portuguesa: A Ordem de São Bento na Capitania de Pernambuco (C.1592-C.1654)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019.

MOTTA, Márcia Maria Meneses. Conflito no oitocentos. *ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina, p. 1-8, 2005.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (orgs.). *Dimensões do catolicismo no império português (séculos XVI-XIX)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. A Ordem Beneditina e o Governo: Acordos e Conflitos na Corte Imperial. *Dia-Logos*. Rio de Janeiro/RJ, n. 4, p. 85-99, out. 2010.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. Da crise beneditina emerge um empreendimento: Missão Rio Branco ao interior da Amazônia – apontamentos históricos – (1871-1907). Natal – RN: XXVII. *Simpósio Nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social*, p. 1-11, 2013.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. A Ordem Beneditina e o Governo: Acordos e Conflitos na Corte Imperial. *Dia-Logos*. Resumo. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/dia-logos/article/view/23044>>. Acesso em: 13 dez. 2022.

SANTOS, Fabricio Lyrio. A atuação do clero secular junto aos povos indígenas na Bahia colonial no contexto do reformismo ilustrado (1750-1808). *ANPUH-Brasil. 30º Simpósio Nacional de História*, Recife, p. 1-15, 2019.

SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial* [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. “*Dai e vos será dado*”: benfeitores do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, séculos XVI – XVIII. Paraná: UFPR, 2011.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Mosteiros de São Bento na América Portuguesa: inserção, poder e conflitos de uma família eclesiástica (séculos XVI – XVIII). *Revista Veredas da História* [on-line], v. 10, n. 2, p. 245-264, dez. 2017.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Entre doações e orações: os “principais da terra” e o mosteiro beneditino do Rio de Janeiro – sécs. XVI-XVIII. *Revista História Unisinos*, p. 106-115, 2008.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580 / c. 1690*. Niterói: Editora da UFF, 2014.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Poder local entre *ora et labora*: a casa beneditina nas tramas do Rio de Janeiro seiscentista. *Revista Tempo*. Niterói, v. 18 n. 32, p. 69-94, 2012.

FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 88, v. 142, 1920.

TAVARES, Cristiane. A cultura monástica na colônia. Os laços sociais e culturais entre os monges beneditinos e a elite colonial no século XVI (Bahia, década de 1580). *I ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, 2005.

TAVARES, Cristiane. *Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, p. 1-28, 2007.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

Para saber mais

Fontes

Para o aprofundamento nessa pesquisa – incluindo o olhar para a perspectiva da religiosidade – recomendamos a análise de fontes ou registros diversos produzidos pelos beneditinos, tais como como **Livros de Tombo, Estados, Crônicas** da ordem, **Atas, Testamentos, Dietários**, evidentemente que com os devidos cuidados, por conta de suas parcialidades produzidas em ambiente eclesiástico. O Arquivo do Mosteiro São Bento do Rio de Janeiro (RJAMSB) é uma referência de localização dessas fontes.

Um dos desafios desse tipo de pesquisa, que se apresenta em meio a muitas de suas fontes, é a necessidade da utilização de noções paleográficas (TAVARES, 2007, p. 11). Não devendo o pesquisador se limitar, conforme nosso entendimento, ao universo dos “documentos monásticos”; ampliando possibilidades, ao serem cruzadas fontes de diferentes tipos (SOUZA, 2014, p. 29).

Sites

Biblioteca Nacional Digital (Fundação Biblioteca Nacional)

<<http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>>.

Projeto Resgate (Biblioteca Luso Brasileira)

<<http://resgate.bn.br>>.

Trabalho e produção nas fazendas da Ordem de São Bento: o caso dos escravos-feitores (Rio de Janeiro, século XIX)

Vitor Hugo Monteiro Franco¹

Os monges beneditinos aportaram na América portuguesa em finais do século XVI. Aqui fincaram raízes nos principais núcleos coloniais: primeiro na Bahia (1581) – que rapidamente se converteu em cabeça da *Congregação* no Brasil –, em seguida no Rio de Janeiro (1590), Pernambuco (1592), Paraíba (1599) e São Paulo (1610). Para custear a existência dessas comunidades monásticas foi indispensável para a *Ordem de São Bento* adquirir recursos. Essa necessidade de administrar bens não gerava maiores contradições. Por exemplo, a multissecular *Regra de São Bento*, principal referencial do modo de vida beneditino, prezava por uma rígida vida de orações, aliada à procura de subsistência material por meio do trabalho. Já as *Constituições da Congregação Beneditina*, outra diretriz importante, apelavam às casas monásticas para que construíssem patrimônio, uma vez que esses regulares não poderiam viver exclusivamente das esmolas dadas por fiéis, como faziam as ordens mendicantes. Não podemos esquecer também que o acúmulo de um extenso cabedal já era um dos traços marcantes da Igreja Católica enquanto uma instituição poderosa na Europa, e no Novo Mundo não foi diferente. Sendo assim, a *Ordem de São Bento* precisou criar, em cada uma das regiões brasileiras onde se fixou, uma série de estratégias para adquirir, gerenciar e ampliar recursos. O elemento central que permitiu o

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense, com pesquisa financiada pelo CNPq. Integrante do Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural “A Cor da Baixada” e da Rede de Historiadorxs Negrxs.

sucesso da *Ordem de São Bento* em seu desenvolvimento no Brasil foi a escravidão. Ao longo de quatro séculos, esses religiosos investiram no trabalho escravo para sustentar o seu modo de vida monástico e garantir poder, prestígio e riqueza à ordem. Assim, eles não só se adaptaram à lógica escravista da colônia, mas se tornaram parte da elite escravista das regiões onde se estabeleceram. Portanto, no Brasil, a *Ordem de São Bento* estava umbilicalmente ligada à escravidão africana.

No Rio de Janeiro oitocentista, esses clérigos administravam um imenso patrimônio rural e urbano. A dimensão dessa opulência pode ser medida por meio do inventário enviado pelo abade José Policarpo de Santa Gertrudes ao Ministro Secretário dos Negócios do Império, Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho, em 1833. Nesse documento, há um relatório detalhado dos bens, inclusive o número de escravizados, do mosteiro carioca. Contando com apenas dezoito monges, a abadia carioca gerenciava no coração da corte imperial: 173 prédios e 118 terrenos arrendados ou aforados. Eles ainda administravam empreendimentos agrícolas em regiões como Campos dos Goytacazes, Cabo Frio, Maricá, Ilha do Governador, Jacarepaguá e Iguaçu (Mapa 1).²

² VI Livro do Tombo (1924-1943). p. 293. Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (AMSB/RJ).

Mapa 1: Distribuição das fazendas beneditinas
(Rio de Janeiro, século XIX)



Fonte: Nova carta chorographica da provincia do Rio de Janeiro. G.W. and C.B. Colton & Co, 61 x 91cm, 1866. Acervo da Biblioteca Nacional. Numeração indicando o mosteiro e suas fazendas [informação por mim adicionada]: 1- Mosteiro de São Bento, 2- Iguazu, 3- Camorim, Vargem Pequena e Vargem Grande, 4- Campos dos Goitacazes, 5- Ilha do Governador, 6- Maricá, 7- Cabo Frio.

Ao todo, as escravarias dessas fazendas e do mosteiro somavam 1.097 pessoas. Tamanho cabedal colocava a *Ordem de São Bento* junto ao topo da elite escravista não só fluminense, mas brasileira. A maior parte dessas escravarias estava concentrada nos engenhos de Campos e Jacarepaguá (*Camorim, Vargem Grande e Vargem Pequena*) e nas olarias de Iguazu – a primeira com 546 escravizados, a segunda com 233 e a última com 178.³ Pela representatividade desses números serão essas propriedades que analisaremos mais de perto ao longo deste capítulo.

³ Idem.

A aposta na produção de *commodities*, como açúcar, e objetos cerâmicos, como telhas e tijolos, dava o tom da economia beneditina no meio rural fluminense. Tanto o gerenciamento dessas atividades tão diversas e complexas como o controle de numerosas escravarias vivendo há quilômetros de distância da Abadia exigiam dos monges um alto grau de organização. Em vista disso, a administração desses empreendimentos seguia uma lógica empresarial. O sucesso deles dependia, essencialmente, da exploração do trabalho dos *Escravos da Religião* – como se chamavam os cativos das ordens religiosas à época. Assim, os monges selecionavam e treinavam cativos para postos estratégicos dentro das estruturas das fazendas. A divisão do trabalho das escravarias seguia uma organização semelhante nas três propriedades analisadas. No topo da hierarquia cativa estavam os feitores e feitoras, escolhidos para acompanhar de perto a produção e a conduta de seus companheiros de cativeiro, portanto um cargo diretamente ligado à administração da posse. A escolha de escravizados para um posto tão importante como esse evidencia que os monges eram extremamente dependentes dos conhecimentos, das habilidades e, muitas vezes, do espírito de liderança de africanos e descendentes que eles mantinham em cativeiro. Aliás, essa é uma característica geral da escravidão, como bem salientou o antropólogo francês Claude Meillassoux, para quem a gestão escravista bem-sucedida implicava, em algum grau, o reconhecimento da capacidade de *homo sapiens* dos escravizados (MEILLASSOUX, 1995, p. 9-10).

Escravos-feitores: entre a casa-grande e a senzala

O cargo de feitor era o posto máximo alcançado por um *Escravo da Religião* nas propriedades beneditinas do Rio de Janeiro. Na documentação da ordem, a presença desses escravizados é ininterrupta desde pelo menos finais do século XVIII. No entanto, ao contrário do que defende o historiador Robson Costa, que estudou as escravarias beneditinas em Pernambuco, cativos nessa posição não eram uma “peculiaridade” da gestão beneditina⁴ (COSTA, 2020. p. 17, 132 e 133). Escravos-feitores foram agentes admi-

⁴ De acordo com Robson Costa, a presença de escravos-feitores seria uma das características que tornavam a administração beneditina peculiar. Muito embora o autor reconheça que escravizados nessa posição estiveram presentes em outras propriedades rurais brasileiras. COSTA, Robson Pedrosa. *Os escravos do santo: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas nos séculos XVIII e XIX*. Recife: Ed. UFPE, 2020. p. 17, 132 e 133.

nistrativos fundamentais nos empreendimentos escravistas do Brasil e de outras regiões das Américas. Segundo a análise de Costa, o fato de haver poucos monges em Pernambuco e por serem absenteístas – isto é, eram proprietários que viviam no mosteiro de Olinda, distantes, portanto, dos engenhos – fazia com que eles optassem pelo emprego de escravos-feitores (COSTA, 2020, p. 133).

Caminho parecido adotou a historiadora norte-americana Elizabeth Johnson ao analisar as fazendas beneditinas em São Paulo. Segundo ela, foi somente em momentos de grande necessidade, como os períodos de colheita ou crise produtiva, que a *Ordem* empregou padres-fazendeiros. Na maior parte do tempo, os monges viviam reclusos na abadia paulista, e as propriedades rurais ficavam a cargo de escravos-feitores ou até mesmo indígenas administrados (JOHNSON, 2008, p. 116). No entanto, creio que a utilização de escravos-feitores não era exclusiva do absenteísmo beneditino. De acordo com a historiadora norte-americana Caitlin Rosenthal, os donos de *plantations* do Caribe Britânico, como a Jamaica e Barbados, também eram absenteístas. Muitos deles viviam em Londres, ou seja, ainda mais afastados de suas fazendas do que os monges. Mesmo assim, segundo ela, esses abastados senhores de escravizados conseguiram criar uma complexa e bem-sucedida estrutura administrativa para essas propriedades. Nesse quadro, os escravos-feitores cumpriam um papel crucial na administração e consequente sucesso desses empreendimentos (ROSENTHAL, 2018, p. 33, p. 42-43).

Se em Pernambuco e São Paulo os beneditinos foram proprietários absenteístas, vivendo a maior parte do tempo nas abadias, o mesmo não pode ser dito sobre o Rio de Janeiro. Durante o século XIX, salvo em alguns triênios da década de 1840, os empreendimentos agrícolas sempre foram administrados por padres-fazendeiros. Ou seja, o mosteiro carioca em geral procurou acompanhar de perto a produção e o cotidiano escravista de suas fazendas. Se o absenteísmo, como propõem Costa e Jonhson, fosse a razão dos beneditinos entregarem o gerenciamento das fazendas nas mãos de escravos-feitores, cativos empossados nesse cargo nas olarias e engenhos fluminenses deveriam ser raros. Contudo, o que verifiquei foi justamente o oposto. O mosteiro do Rio de Janeiro empregou sistematicamente escravos-feitores nas três fazendas e em todo o período estudado. Fato que aproximava a *empresa cristã-escravista* beneditina da administração

das propriedades leigas, pois, de acordo com Hebe Mattos, o emprego de escravos-feitores nessas era generalizado (MATTOS, 2013, p. 140). A partir disso também podemos chegar à seguinte conclusão: absenteístas ou não, os monges comportaram-se de maneira similar a grandes senhores escravistas fossem do Brasil ou do Caribe, retirando, portanto, a aura de peculiaridade de sua administração.

Nas fazendas beneditinas fluminenses, os escravos-feitores estavam subordinados diretamente aos padres-fazendeiros. Eles, por exemplo, deveriam encaminhar aos padres relatórios detalhados sobre a produção. Em 1820, quando assumiu a administração do *Engenho de Campos*, Fr. João de São Francisco de Salles recebeu do escravo-feitor um desses relatórios. De acordo com o fazendeiro: “Nesta safra se lambicaram 28 pipas de aguardente segundo a conta que me deu o feitor na minha chegada”⁵. No documento, o escravo-feitor informou ainda que as pipas foram vendidas a varejo e, em seguida, apresentou os valores em que foram comercializadas.⁶ Em primeiro lugar, essa situação demonstra que *Escravos da Religião* nessa posição possuíam conhecimentos matemáticos e, quem sabe, até algum nível de conhecimento letrado. O que não era pouca coisa numa sociedade majoritariamente iletrada. Em segundo lugar, revela que os escravos-feitores conheciam os pormenores da administração da fazenda. Fato que também era comum em outras sociedades escravistas. Segundo o historiador norte-americano Genovese, cativos que ocupavam esse cargo no sul dos Estados Unidos poderiam conhecer mais sobre a gestão da propriedade do que os senhores brancos (GENOVESE, 1976, p. 365). Provavelmente, foi com essa realidade que o Fr. João de São Francisco, um padre-fazendeiro recém-chegado ao *Engenho de Campos*, teve que lidar.

A dependência beneditina em relação aos conhecimentos administrativos dos escravos-feitores era significativa. Ao fechar a contabilidade da produção açucareira de 1832, Fr. Domingos de São Bernardo Rocha, outro padre-fazendeiro de *Campos*, informou a seus superiores que não sabia a quantidade exata de açúcar que havia sido vendida. A justificativa foi, no mínimo, inusitada:

⁵ Inventário, despesas, receitas e outros da Fazenda de Campos, 1819-1847. p. 91. AMSB/RJ.

⁶ Idem.

Remeteram-se 33 [caixas de açúcar] e estão a sair para a cidade 6 [caixas de açúcar] das quais duas são de 60@ e duas de 54@ e duas de 50@ e as outras que foram ignoradas @ que tinham e a qualidade por que o feitor que remeteu ficou maluco e não soube responder para o assento e ainda apesar de já estar mais aliviado, não dá conta por causa da porlezia que ainda lhe perturba a cabeça⁷.

Ou seja, das 39 caixas de açúcar produzidas naquele ano, Fr. Domingos de São Bernardo só conhecia o destino de seis; outras 33 apenas o escravo-feitor, que naquele tempo era José Manhães, que tinha por volta de 55 anos, conhecia o destino.⁸ O suposto transtorno mental que acometeu o escravizado Manhães comprometeu a cadeia vital de informações beneditinas sobre uma das *commodities* mais valiosas da época. O caso descortina, portanto, o papel central desempenhado pelos escravos-feitores na *empresa cristã-escravista*. Mas ele revela mais. Quando Fr. Domingos assinala que, devido a seu comprometimento José Manhães não conseguia responder ao assento, denota que os padres-fazendeiros produziam seus relatórios anuais a partir do que era apresentado pelos escravos-feitores. Reforçando a ideia de que, muitas vezes, esses cativos conheciam mais sobre a administração da fazenda do que seus proprietários. Isso se comprova ainda pelo fato de Fr. Domingos de São Bernardo não ser um novato em *Campos*. Ele estava na propriedade desde pelo menos 1820⁹, quando ainda era um monge colegial¹⁰. E mesmo assim, parte fundamental da organização do empreendimento agrícola estava a cargo do escravo-feitor. Quem sabe, os no mínimo 12 anos de convívio tenham feito com que o padre tenha depositado tanta confiança em José Manhães.

Há um outro aspecto que podemos explorar a partir dessa situação. De acordo com Fr. Domingos, era José Manhães quem remetia as caixas de açúcar não só para a vila de São Salvador, mas para o mosteiro na corte. Dito de outro modo, o cativo Manhães era encarregado de gerenciar a pro-

⁷ Inventário, despesas, receitas e outros da Fazenda de Campos, 1819-1847. p. 79. v. AMSB/RJ.

⁸ Inventário, despesas, receitas e outros da Fazenda de Campos, 1819-1847. AMSB/RJ. De acordo com a mesma fonte, José Manhães teria nascido no dia 17 de novembro de 1777, contando com aproximadamente 55 anos, portanto.

⁹ Abro essa possibilidade a partir da análise do livro de batismo da Fazenda de Campos. Fr. Domingos de São Bernardo aparece batizando *Escravos da Religião* desde 1820 na condição de noviço. Códice 621, AMSB/RJ.

¹⁰ Isto é, um noviço.

dução açucareira e comercializá-la. Tamanha responsabilidade vai ao encontro da proposta de Genovese sobre o alcance de poder que esses cativos poderiam ter. Segundo o autor, os escravos-feitores do sul dos Estados Unidos poderiam conduzir todos os aspectos administrativos de uma *plantation* sem a supervisão direta dos senhores, menos aqueles relacionados ao comércio e à finança (GENOVESE, 1976, p. 367). José Manhães desempenhava as duas funções: comercializava o açúcar e controlava as finanças, provavelmente bem até a eclosão de seu problema mental. Talvez o papel exercido pelo feitor que recebeu Fr. João de São Francisco de Salles fosse semelhante, já que ele soube informar ao padre recém-chegado a quantidade e os valores das pipas de aguardente que haviam sido comercializadas em 1820.¹¹

Dessa forma, escravos-feitores como José Manhães eram, como afirmava o padre jesuíta André João Antonil já no século XVII, “os braços de que se vale o senhor do engenho para o bom governo da gente e da fazenda” (ANTONIL, 2007, p. 90). O trabalho desses escravizados envolvia habilidade gerencial e comercial, *expertise* técnica e coerção (BROWNE, 2017, p. 73). Com tantas responsabilidades, os cativos que ocupavam esses postos eram escolhidos cuidadosamente. Os monges procuravam selecionar homens e mulheres mais velhos, geralmente acima dos 30 anos. No *Engenho de Campos*, por exemplo, existiam quatro feitores em 1832, todos eles acima dos 30 anos. O *feitor principal* nós já conhecemos: José Manhães; tinha 55 anos. Theotônio e Martinha eram *feitores da roça* – ou seja, acompanhavam de perto os trabalhos nos canaviais –, contavam com 31 e 51 anos, respectivamente. Anna Jozepha, *feitora das crianças*, beirava os seus 56 anos.¹² Quem sabe, a função dela fosse comandar o trabalho de um grupo de crianças nas plantações, de modo similar ao que ocorria em outras regiões americanas. Nos Estados Unidos e no Caribe inglês, era bastante comum que mulheres feitorizassem as crianças que ainda não estavam completamente aptas aos trabalhos mais pesados no campo. Sendo assim, as feitoras cumpriam o papel de ensiná-las e prepará-las para o futuro trabalho (ROSENTHAL,

¹¹ Outro exemplo de escravo-feitor que realizava operações financeiras para a *Ordem* foi *Maricá*, que, em fevereiro de 1849, recebeu 40\$000 para comprar as telhas e tijolos para as obras da casa de vivenda e da capela. Códice 126. AMSB/RJ. p. 7 v.

¹² Inventário, despesas, receitas e outros da Fazenda de Campos, 1819-1847. AMSB/RJ.

2018, p. 34). É possível que Anna Jozepha liderasse uma espécie de *trash gang*¹³ – grupo de trabalho que abarcava crianças, mulheres mais velhas, grávidas ou paridas –, que estava encarregada de varrer o restolho, arrancar ervas daninhas ou fazer capina leve (WHITE, 1999, p. 94-95). Uma última hipótese é que, na verdade, o trabalho de Anna Jozepha consistisse em cuidar dos filhos de outras escravizadas enquanto essas estivessem na labuta dos canaviais, outra posição bastante recorrente para as mulheres da idade dela (WHITE, 1999, p. 94; BERRY, 2017, p. 131).

Pude observar essa preferência por feitores mais velhos não só no *Engenho de Campos*. A mesma lógica também operou nos *Engenhos de Jacarepaguá* e nas *Olarias de Iguassú*. De acordo com a listagem feita no 2º ano de governo do abade Fr. José da Purificação Franco em 1864, a *Fazenda de Camorim* tinha como feitor o *Escravo da Religião* Theophilo, de 39 anos, classificado como pardo. Enquanto os feitores da *Vargem Pequena* e *Vargem Grande* eram Candido e Felismino. O primeiro, cabra de 36 anos e o segundo, crioulo de 39 anos. Já no Recôncavo da Guanabara, a *Olaria dos Tijolos* era liderada pelo cativo Caetano, caracterizado como crioulo, que contava com aproximadamente 46 anos. A *Olaria da Telha* tinha à frente Leordino, descrito como crioulo de aproximadamente 48 anos. E, por último, a escravaria da *Fazenda do Gondê*, voltada para a produção de mantimentos, era comandada pelo também crioulo Francisco, de 51 anos. No mesmo período, esteve à frente de *Campos* o escravo-feitor mais velho dentre as propriedades estudadas: João Gonçalves, pardo de 61 anos¹⁴. É provável que a seleção de escravos-feitores com idade mais avançada atendesse a demanda por escravizados que ao longo dos anos ganharam a confiança dos monges e que, ao mesmo tempo, conquistaram certa proeminência na comunidade de escravizados. Veremos que caminhar entre esses dois universos não era fácil. Além disso, o longo período de cativo deve ter possibilitado a esses escravizados acumularem *know-how* sobre o funcionamento dessas propriedades.

¹³ No Brasil, Estados Unidos e Caribe, era comum que propriedades escravistas, principalmente aquelas dedicadas ao açúcar, dividissem os escravizados em turmas de trabalho de acordo com a idade, saúde e capacidade produtiva. Nos Estados Unidos, a última turma de trabalho era a *trash gang*, destinada aos serviços “mais leves”. KLEIN, Herbert S.; VISION III, Ben. *A escravidão africana na América Latina e Caribe*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015. p. 103-104.

¹⁴ Códice 49. AMSB/RJ.

A trajetória de alguns escravizados aponta que muitos dos escravos-feitores foram escolhidos dentre os cativos mais velhos e com alguma especialização das senzalas. O *Escravo da Religião* Apolinário, antes de se tornar feitor do *Engenho de Camorim* em 1832, foi, entre os anos de 1819 e 1828, mestre de açúcar.¹⁵ Uma função que exigia, como afirma Antonil, “inteligência, atenção e experiência”; além disso, eles precisavam ter “experiência local, a saber, do lugar e qualidade da cana onde se planta e se mói, porque os canaviais de uma parte dão cana muito forte e de outra muito fraca” (ANTONIL, 2007, p. 94). Portanto, os quase dez anos de trabalho como mestre de açúcar deve ter rendido a Apolinário o conhecimento necessário para poder liderar a produção açucareira da propriedade. A posição de Apolinário necessitava ainda que ele tivesse bom trânsito entre outros escravizados do engenho. Segundo Antonil, os mestres de açúcar deveriam dialogar com o “feitor da moenda, que lhe envia o caldo, com o banqueiro e soto-banqueiro, que o sucede de noite no ofício, e com purgador do açúcar, para que vejam juntamente donde nasce o purgar bem ou mal” (ANTONIL, 2007, p. 94). Em vista disso, possivelmente Apolinário também conquistou, ao longo do tempo, o reconhecimento de outros escravizados.

O escravizado Calisto foi listado como mestre-ferreiro entre os anos de 1829 e 1842 no *Engenho de Camorim*. A partir de 1839, ele começa a ser descrito como mestre-ferreiro e feitor da fazenda. Portanto, assim como Apolinário, Calisto levou pelo menos dez anos para alcançar o posto de feitor. O curioso é que Calisto continuava a ser enquadrado entre os ferreiros, sinal de que ele prosseguia liderando a metalurgia da propriedade. Os ferreiros eram de suma importância para o bom andamento dos engenhos. Uma vez que eles não só eram responsáveis pela produção e manutenção das ferramentas – como foices, machados, enxadas – utilizadas pelos cativos no eito, como também pelos equipamentos do engenho – como fornos, caldeiras, alambiques. Uma pesquisa arqueológica capitaneada por Sílvia Alves Peixoto detectou que, nas cercanias da sede do *Engenho de Camorim*, a atividade metalúrgica era intensa. Segundo a autora, a presença expressiva de escórias de metal, subproduto do processo de fundição, nos níveis superficiais da área de escavação aponta uma intensa atividade metalúrgica. Pos-

¹⁵ Códice 147. AMSB/RJ.

sivelmente para atender as necessidades de produção e reparação das ferramentas do engenho (PEIXOTO, 2019, p. 202-203). O que reforça a importância da função desempenhada por Calisto como mestre-ferreiro.

A posição de Calisto como mestre-ferreiro provavelmente trouxe o reconhecimento de sua liderança entre a comunidade de escravizados de *Camorim*. Por ser uma escravaria composta por africanos e crioulos, imaginar as contribuições das visões de mundo africanas, seja interessante para compreendermos a origem da proeminência de escravizados como ele. Na África Central oitocentista, os que dominavam a metalurgia eram associados aos papéis de mando. Sendo muito comum a presença dos reis-ferreiros nos relatos míticos da região, mesmo que a associação dessas lideranças com o domínio do ferro fosse meramente simbólica, como aponta a historiadora Juliana Ribeiro da Silva (SILVA, 2011, p. 55-59). Na África Ocidental, a metalurgia também era associada ao papel de comando. Numa das narrativas iorubás, apresentadas pelo historiador José Beniste, o orixá Ogum é descrito como um exímio mestre-ferreiro. É ele quem ensina aos outros orixás e aos humanos como manusear o ferro, e por isso foi reconhecido como uma grande liderança (BENISTE, 2011, p. 127-131; PRANDI, 2011, p. 86-88). Não há registro sobre a origem de Calisto, se africano ou crioulo, mas é possível que sua ascensão como liderança entre os *Escravos da Religião* fizesse, no mundo do trabalho, parte de uma (re)elaboração das visões de mundo africanas.

A relevância dos saberes especializados pode ser verificada ainda entre as escravas-feitoras das *Olarias de Iguassú*. No entanto, antes de analisarmos com mais vagar esses saberes, é importante pensarmos no próprio posto assumido por essas mulheres. Na historiografia tanto nacional como internacional, os estudiosos apontam que não era comum que mulheres alcançassem tais cargos administrativos. Acredita-se, portanto, que os feitores fossem quase exclusivamente homens (SCHWARTZ, 1988, p. 138). Já as mulheres atingiriam, no máximo, a posição de feitoras de campo ou das chamadas *trash gangs*, que agrupavam, como vimos, crianças, mulheres grávidas ou paridas e escravizados debilitados. Embora essa possibilidade estivesse aberta para mulheres como Anna Jozepha, do *Engenho de Campos*, não creio que esse fosse o caso das cativas das *Olarias de Iguassú*. Acredito, porém, que as *Escravas da Religião* dominassem saberes e tecnologias fundamentais para a produção ceramista. Sendo improvável que elas liderassem

apenas grupos de escravizados com baixa produtividade, como uma *trash gang*. Assim, ao examinarmos o papel dessas escravizadas no comando das olarias, podemos contribuir para a ampliação da percepção historiográfica sobre a experiência de mulheres cativas não só no Brasil, como em outras regiões das Américas.

As escravas-feitoras de *Iguassú* dividiam com os feitores homens a liderança de olarias majoritariamente femininas. Essa configuração não era ao acaso. Nas mais variadas culturas, a produção ceramista era uma tecnologia dominada por mulheres. Entre os povos de língua tupi, que habitavam uma vasta área da América do Sul, inclusive o Rio de Janeiro, eram as mulheres quem transformavam o barro em cerâmica (NOELLI; SALLUM, 2019). Observando as práticas oleiras de diversos grupos indígenas do Brasil no século XIX, o pintor Jean-Baptiste Debret anota: “Esta indústria [*ceramista*] é quase exclusiva das mulheres” (DEBRET, 2016, p. 141). E na outra banda da Baía de Guanabara, “na aldeia de São Lourenço, [*elas*] fabricam toda espécie de potes arredondados com uma pequena concha umedecida de saliva” (DEBRET, 2016, p. 141). Destacar essa organização das práticas ceramistas indígenas não é meramente ilustração. Escavações arqueológicas recentes vêm apontando uma forte presença de materiais cerâmicos, datados do período colonial, fabricados com tecnologia indígena tanto em áreas que abrangiam a *Fazenda de Iguassú* como *Camorim* (PEIXOTO, 2019, p. 209-211). Além disso, escravizados indígenas e africanos conviveram nas propriedades rurais beneditinas do Rio de Janeiro até, pelo menos, meados do século XVIII (SOUZA, op. cit., p. 191). Portanto, não é improvável que no oitocentos saberes elaborados por mulheres indígenas ainda circulassem entre as *Escravas da Religião*.

A arqueóloga Sílvia Peixoto localizou na *Fazenda de Camorim* fragmentos cerâmicos – vasilhames, cachimbos, entre outros objetos também datados do período colonial – com inscrições que remetem à cosmogonia da África Central. Ela encontrou, por exemplo, um pequeno fragmento com uma incisão fina e rasa em formato cruciforme na face interna, o que sugere uma representação do cosmograma BaKongo – um símbolo em formato de cruz que remete ao movimento do sol e à conexão entre o mundo dos vivos e a dos mortos (PEIXOTO, 2019, p. 212; SLENES, 1992, p. 18-19). Desse modo, é possível que a produção ceramista nas propriedades da Ordem de São Bento tenha sido influenciada também pela visão de mundo

dos africanos da África Central. Entre eles, de forma semelhante aos povos indígenas brasileiros, eram as mulheres que controlavam a tecnologia oleira. Num estudo conjunto sobre a África de língua bantu, as historiadoras Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales e Christine Saidi defendem que, embora em alguns casos os homens pudessem assumir o controle da cerâmica comercial, até o século XX as mulheres monopolizavam quase 90% de toda a produção cerâmica da região (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p. 202). Para as africanas centro-ocidentais, a produção ceramista atendia tanto as demandas do cotidiano quanto espirituais, sendo impossível separá-las (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p. 202-205).

Influenciados, possivelmente, por tradições indígenas e africanas, os trabalhos nas olarias beneditinas eram dependentes dos conhecimentos controlados pelas *Escravas da Religião*. Acredito também que tal domínio tecnológico possibilitou que algumas cativas conseguissem ascender ao cargo mais elevado de *Iguassú*. Reforçando a minha hipótese de que os monges beneditinos levavam em consideração que os escravizados possuíam saberes especializados para assumir o posto de feitor. Pesava ainda na escolha dos clérigos o fator tempo. Em 1835, aos 35 anos, a escravizada Thereza, nascida na Freguesia de Jacutinga, assumiu a frente da *Olaria dos Tijolos*, setor mais produtivo de *Iguassú*. Foram precisos, portanto, longos anos de labuta como oleira para desempenhar na maturidade o posto de feitora. Ela continuou como feitora até 1842, quando provavelmente já possuía 42 anos. Ela foi substituída por Escolástica, uma cativa descrita como crioula e ainda mais velha. Quando tomou o posto de liderança da olaria, Escolástica possivelmente contava com seus 55 anos, uma idade já bastante avançada para a época. Ela permaneceu no cargo até pelo menos 1852, quando já beirava a casa dos 65 anos.¹⁶ Talvez, além das preferências senhoriais, a seleção dessas *Escravas da Religião* levasse em consideração também as lógicas próprias das senzalas. De acordo com Deborah Gray White, as escravi-

¹⁶ Sobre a ocupação dessas escravizadas, ver: Códice 148. AMSB/RJ. Calculei a idade aproximada de Thereza com base em seu registro de sepultamento. Ela faleceu aos 65 anos por complicações no funcionamento do fígado em 1875. Códice 645. p. 75.v – 76. AMSB/RJ. Já a idade de Escolástica foi calculada com base em sua petição de liberdade. Códice 1149. p. 8, 8.v e 10. AMSB/RJ.

zadas mais velhas possuíam um grande reconhecimento social nas comunidades de escravizados norte-americanas (WHITE, 1999, p. 17). Já em algumas regiões da África Central, como a Zâmbia, apenas as ceramistas mais experientes, mães e avós, poderiam ter acesso às fontes de argila (FOUR-SHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p. 205). Creio que todas essas possibilidades pudessem estar presentes de modo semelhante em *Iguassú*.

A partir da década de 1860, não encontrei nenhuma *Escrava da Religião* listada como feitora; apenas feitores homens foram arrolados. Num primeiro cenário, podemos conjecturar que elas perderam espaço de vez para os feitores homens. Contudo, pelo fato de as *Escravas da Religião* deterem os saberes técnicos da produção cerâmica, é improvável que elas tenham ficado completamente em segundo plano na condução das olarias beneditinas. Creio ser mais verossímil que, apesar de as cativas não serem oficialmente elencadas como feitoras, elas exerceram o cargo na prática. Hipótese semelhante já foi defendida por Genovese ao estudar as propriedades escravistas do sul dos Estados Unidos. De acordo com o autor, nem sempre os proprietários sulistas listavam escravos-feitores em suas fazendas. No entanto, Genovese acredita que ao menos 2/3 delas fossem administradas por eles *de facto* (GENOVESE, 1976, p. 366). Não é inteiramente distante que isso também tenha ocorrido nas olarias da *Ordem*.

A violência era uma das principais bases de qualquer sistema escravista. Sendo assim, os castigos físicos eram considerados imprescindíveis para a manutenção do cativo (VIOTTI, 2019 p. 103), inclusive na *empresa cristã-escravista* beneditina. Os clérigos não se abstiveram de utilizar a violência para assegurar que as escravarias estivessem produtivas e sob controle. Em nome do senhor, ou melhor dos monges-senhores, que poderiam ser desde o padre-fazendeiro ao abade, os escravos-feitores estavam autorizados a castigar outros *Escravos da Religião*. A Ordem de São Bento municiaava religiosos e escravos-feitores com uma grande variedade de objetos de castigo e tortura. Entre os utensílios de cozinha inventariados em 1863 na *Fazenda de Maricá* estava uma palmatória. No mesmo ano, no armazém do porto da *Fazenda de Iguassú*, mantinham-se uma algema e três ferros para pescoço. Dentro do claustro da *Fazenda de Campos*, no sugestivo cômodo chamado “Quarto d’água e do Tronco”, os monges guardavam dois pares de algemas, um chicote grande, uma palmatória e instalaram um tronco de madeira com

seis buracos.¹⁷ Esse último instrumento, segundo nos informa Debret, servia “para sobrepôr as partes dos buracos redondos, através dos quais são passados punhos ou pernas e às vezes o pescoço dos torturados”¹⁸ (DEBRET, 2016, p. 309) [Imagem 1]. A simples presença desses objetos já indica um cotidiano escravista violento. Para os *Escravos da Religião*, viver sob a iminência de uma punição brutal já gerava um ambiente de terror e medo.

Imagem 1: Negros no tronco (1834-1839)



Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016. p. 308.

A coerção empregada por monges e escravos-feitores guardava raízes na própria *Regra de São Bento*. No capítulo 30, o patriarca prescreve que a correção aos monges deveria ser aplicada conforme a inteligência e a idade.

¹⁷ Códice 52, AMSB/RJ. Lara também identificou que era muito comum em Campos que os objetos utilizados para castigar escravizados fossem arrolados juntamente com outros instrumentos de trabalho, guardados na cozinha e na casa do engenho. LARA, op. cit., p. 168.

¹⁸ DEBRET, op. cit., p. 309.

Quando o faltoso fosse um frade ainda jovem, ele deveria ser infligido com muitos jejuns ou castigado com ásperas varas. Em seguida, a *Regra* apresenta o objetivo pedagógico da violência: “para que se curem” (A Regra..., 2016. p. 71). Provavelmente, essa antiquíssima prescrição foi adaptada à realidade escravista e serviu de base para os castigos corporais aplicados aos escravizados. Em 1785, a sessão de açoites inflingidos sobre o cativo Pedro da *Fazenda de Cabo Frio* fugiu ao controle e virou caso de Justiça. Segundo os relatos colhidos pelo escravião Pedro Martins Coimbra, o padre-fazendeiro Fr. Francisco de São Bento Galafura ordenou aos *Escravos da Religião* Amaro e Marcos, um deles provavelmente escravo-feitor, que punisse Pedro a chicotadas. A motivação para tal castigo era desconhecida pelas pessoas que foram ouvidas, porém quase todas sabiam que as varadas haviam levado Pedro à morte. Algumas testemunhas presenciaram o momento que o cativo foi sepultado na *Capela de São Bento*. João da Rosa, pescador e morador da praia próximo aos fundos da capela, foi uma delas. Segundo ele:

Sabe pelo ver que em um dia faz três semanas, quarta-feira passada, desembarcara em uma canoa na Praia de São Bento, desta cidade [*de Cabo Frio*], um preto morto, tirado da mesma canoa por Marcos, preto escravo da Fazenda da Taperia de São Bento e mais um mulatinho da mesma fazenda, assistindo ali junto deles o Padre Procurador da mesma fazenda, Frei Francisco de São Bento Galafura. E ouviu depois dizer que o mesmo preto tinha morrido de umas varadas que o dito Padre lhe mandara dar na fazenda por aquele escravo Marcos e que assim lhe disseram uns mulatos escravos da mesma fazenda¹⁹.

João da Rosa detalha, portanto, que Fr. Francisco de São Bento, Marcos e Amaro – que ele só identifica como “mulatinho”, talvez pela pouca idade – trataram de enterrar Pedro na capela pertencente à Ordem. Só depois, conversando com cativos da fazenda, que ele descobriu que Pedro havia sido assassinado. O que demonstra que o caso aterrorizou a comunidade de *Escravos da Religião*. Fica patente também em seu relato, como em outros, que a ordem para chicotear Pedro partira do padre-fazendeiro e foi executada pelo possível escravo-feitor, destacando a hierarquia de comando da propriedade. O que reforça a ideia de que os escravos-feitores agiam em nome dos monges-senhores. Depois de ouvir 30 testemunhas, o escri-

¹⁹ Códice 29. p. 8. AMSB/RJ.

vão Pedro Martins Coimbra entregou não só os autos da devassa ao ouvidor-geral do Rio de Janeiro, como remeteu Fr. Francisco de São Bento Galafura, Marcos e Amaro a ferros para a capital.²⁰ Não sei que fim levaram os envolvidos, no entanto os indícios e a gravidade da situação parecem ter sido suficientemente grandes para o juiz mandar detê-los, pelo menos por um tempo.

A coação empregada por padres-fazendeiros e escravos-feitores recaía pesadamente sobre aqueles cativos considerados “mal-procedidos” e “incurrigíveis”. Mais uma vez, os monges parecem ter se valido da *Regra* para sustentar suas práticas escravistas. No capítulo 28, o texto recomendava que os monges incurrigíveis sofressem punições mais severas, utilizando o castigo com varas (A Regra..., 2016, p. 69). Se mesmo assim o cenobita não se emendasse, São Bento preconiza, recorrendo ao texto bíblico do Apóstolo Paulo, o seguinte: “Tirai o mal do meio de vós” (1 Coríntios 5, 13). Assim, ele espera que “uma ovelha enferma não contamine todo o rebanho” (A Regra..., 2016, p. 70). Esses valores mostraram-se capazes de resistir ao tempo, quando no Capítulo Geral, realizado em Salvador em outubro de 1829, os monges apresentaram a seguinte determinação:

Sendo o mau exemplo um contágio pestífero, que se comunica facilmente, manda o presente Capítulo que nenhum abade ou [*padre*] fazendeiro consintam (*sic.*) nas fazendas escravos mal-procedidos e incurrigíveis, vendendo infalivelmente os que tiverem esta nota²¹.

O conteúdo da *Regra* e das diretrizes da *empresa-cristã escravista* beneditina, como podemos perceber, guardava uma conexão profunda. Em ambas, o mau exemplo era percebido como “contagioso”, assim como os infratores deveriam ser excluídos do meio para que não contaminassem os outros. A expulsão, no caso dos escravizados, ocorria por meio da venda. Punição bastante aplicada também pelos senhores leigos (REIS, 2016). As lideranças beneditinas recomendavam ainda, em 1829, que o dinheiro adquirido com a venda de cativos insubordinados fosse revertido na compra de outros escravizados, que os substituiriam. Isto é, a *empresa* não poderia parar. Essa determinação guarda paralelo com o repertório escravista

²⁰ Ibidem, p. 14.

²¹ Códice 1143, p. 6. V. AMSB/RJ.

assumido por outras ordens religiosas. Segundo a historiadora Sandra Rita Molina, em 1827, os frades da Ordem do Carmo estabeleceram que o produto das alforrias e vendas de escravos mal-procedidos fossem aplicados na compra de novos cativos (MOLINA, 2016, p. 285).

O conhecimento dessas normas não era restrito à cúpula do poder beneditino em Salvador. Ele circulava. Prova disso são as recomendações deixadas em setembro de 1830 ao padre-fazendeiro de *Iguassú*, Fr. Antônio de Santa Clara, pelo Abade-Geral, Fr. José de Santa Escolástica e Oliveira, e pelo padre-visitador, Fr. Arsênio da Natividade Moura. Entre as várias “sugestões” ao padre-fazendeiro, os visitantes²² foram categóricos quanto ao tratamento que deveria ser dispensado aos escravizados insubmissos:

[...] responsabilizamos ao Reverendíssimo Padre Fazendeiro, para que em observância das Atas [*do Capítulo Geral*] procure todos os meios de conter os escravos, não consentido que eles vivam relapsamente dando parte ao Dom Abade para dar destino àqueles que se conhecerem incorrigíveis.²³

Os visitantes não entraram em detalhes sobre quais seriam “todos os meios” para conter a insubordinação dos escravizados, no entanto a partir da lista de objetos de suplício que localizamos nas fazendas e no sombrio caso de morte por açoites em *Cabo Frio* podemos imaginar quais meios seriam esses. Creio ainda que com essas recomendações os beneditinos buscassem dar coesão às práticas escravistas disciplinadoras não só aos padres-fazendeiros, como também aos escravos-feitores. Pois eram esses últimos que, na maior parte das vezes, estavam imbuídos de castigar outros *Escravos da Religião* em nome ou a mando dos monges-senhores.

Os freis José de Santa Escolástica e Arsênio da Natividade também destacaram que se deveria “dar destino” aos cativos “incorrigíveis”. De acordo com as atas do Capítulo Geral, às quais se referiam, o destino final era a venda. Durante o século XIX, não foram poucas as vezes em que o mosteiro carioca utilizou esse artifício para evitar que escravizados insubmissos

²² As visitas eram um dispositivo importante para o funcionamento da Ordem de São Bento, pois tinham o papel de supervisionar os assuntos espirituais e temporais das casas da Congregação. Essa prática foi aplicada à Província do Brasil desde os primeiros tempos da inserção da Ordem no Novo Mundo. Sobre esse período Jorge Victor Souza afirma: “As visitas eram formas regulares de as autoridades em Portugal obterem informações que julgavam necessárias sobre os mosteiros da Província do Brasil; portanto, um instrumento importante na cadeia de comunicação entre os religiosos” (SOUZA, op. cit., p. 133).

²³ Códice: 645, p. 111. AMSB/RJ.

“contaminassem” as senzalas. Isso evidencia que as relações escravistas nas fazendas beneditinas eram bastante conflituosas. Ao observarmos o Quadro 1, podemos verificar que, entre os anos de 1800 e 1871, os monges-senhores venderam pelo menos 46 *Escravos da Religião*.

Quadro 1: Número de *Escravos da Religião* vendidos por ser “incurrigíveis”/década (1800-1871)

Década	Nº de escravizados vendidos
1800-1810	4
1810-1820	3
1820-1830	N/I
1830-1840	3
1840-1850	17
1850-1860	7
1860-1870	8
1870-1871	4
Total	46

Fontes: Códices 1148, 1149 e do 23 ao 38. AMSB/RJ.

Essa situação contrariava uma hipótese defendida por mim em trabalho anterior, mais voltado para a análise das relações escravistas na *Fazenda de Iguassú*. Naquela ocasião, eu acreditava que o número de *Escravos da Religião* vendidos pela Ordem fosse diminuto, repercutindo numa maior estabilidade da comunidade e das famílias escravas²⁴ (FRANCO, 2021, p. 108-110). O quadro que temos agora aponta numa outra direção: os monges do Rio de Janeiro não se furtaram em vender seus cativos e fizeram-no com bastante frequência, complexificando ainda mais o cenário que eu havia sugerido. Em termos comparativos, o mosteiro carioca vendeu muito mais escravizados “insubmissos” do que o de Pernambuco. O historiador Robson Costa localizou apenas 18 transações desse tipo entre os anos de 1697 e

²⁴ Ainda acredito que as famílias dos *Escravos da Religião* fossem estáveis, mas não porque o fantasma da venda estivesse ausente.

1871 na Abadia pernambucana (COSTA, 2020, p. 45). Isso significa que os religiosos do Rio de Janeiro, somente na década de 1840, venderam quase o mesmo número de *Escravos da Religião* do que os monges de Pernambuco em 174 anos. Em relação a São Paulo, esse tipo de comparação é mais difícil, pois os autores que se debruçaram sobre a região foram mais reticentes sobre esse tema. O historiador Luiz Gonzaga Piratininga Júnior, por exemplo, deteve-se em afirmar que os monges tratavam de vender os cativos “fujões”, mas que essas fugas não eram expressivas a ponto de fornecer dados estatísticos mais consistentes (JUNIOR, 1991, p. 33). Já Elizabeth Johnson defendeu que os escravizados pelo mosteiro paulista ficaram livres do trauma da venda, porém sem apresentar maiores detalhes (JOHNSON, 2008, p. 165-166). Desse modo, ainda faltam pesquisas mais detalhadas sobre essa questão, mas o caso fluminense coloca em xeque a ideia de que os *Escravos da Religião* ficaram livres do trauma da venda.

O alto número de cativos “incurrigíveis” sugere que os escravos-feitores lidavam cotidianamente com escravarias bastante tensionadas. Talvez esse fosse o caso de Apolinário, escravo-feitor de *Camorim*, que acompanhamos há alguns parágrafos acima. Em 1834, durante o seu comando, os monges venderam o escravizado Jerônimo, caracterizado como pardo, por 500 mil réis. Segundo eles, Jerônimo “andava fugido” e era incurrigível “como a todos era notório”²⁵. É muito provável que Apolinário tenha aplicado por diversas vezes suplícios a Jerônimo a mando do padre-fazendeiro sem sucesso. A ponto do ambiente se tornar insustentável. Situação parecida devem ter experienciado os escravos-feitores Lucianno e Thereza, da *Olaria dos Tijolos*, com o escravizado Inocêncio, descrito como cabra. Nem as algemas tampouco os ferros para o pescoço da fazenda foram capazes de detê-lo. Em 1834, os beneditinos também o venderam, apresentando as mesmas justificativas.²⁶ Apolinário pode ter tido sua autoridade mais uma vez questionada por Veredianna em 1847. De acordo com os monges, essa cativa “andava fugida” e foi arrematada por 600 mil réis. Outros feitores tiveram que lidar com casos como o de João *de Nação*, ou seja, um africano identificado pelos religiosos como “incurrigível, fujão e ladrão”. Foi vendi-

²⁵ Códices 26 e 1148. AMSB/RJ.

²⁶ Idem.

do em 1847 por 400 mil réis – um valor alto para um escravizado que trazia tantos problemas. Já os africanos Francisco e Marcelino foram vendidos no ano seguinte por ser “rebeldes”. O primeiro por 450 mil réis, e o segundo por 500 mil réis, quantias também bastante elevadas para cativos com esse adjetivo.²⁷ Em 1869, o escravizado Nicolau, da *Vargem Pequena*, “procedia tão mal” que os monges alegaram que “não podiam mais suportá-lo”. Provavelmente pesou contra ele o fato de que alguns anos antes, em 1866, fora preso pela polícia, causando um prejuízo de 12 mil réis ao mosteiro.²⁸

Terror e violência eram vitais à organização da *empresa-cristã escravista* e, por conseguinte, ao trabalho dos escravos-feitores. Assim, esse cenário vai ao encontro do que é apresentado pelos relatos de viajantes europeus do século XIX, que ajudaram a propagar a ideia de que as escravarias das ordens religiosas recebiam um tratamento melhor do que nas propriedades leigas. Geralmente, esses relatos estrangeiros contrapunham o caráter extremamente impiedoso da escravidão nas colônias americanas de base protestante, principalmente no Caribe, com cativo no Brasil, onde a presença da Igreja Católica e do catolicismo teriam abrandado a vida dos escravizados. Um bom exemplo dessa perspectiva é a narrativa construída pelo alemão Johann Moritz Rugendas, que passou pelo Rio na década de 1830. Para ele, podia-se verificar “uma relação direta entre a observância conscienciosa dos preceitos da Igreja Católica e a boa conduta dos escravos, seu valor moral e a humanidade dos senhores” (RUGENDAS, 1998, p. 135-138). Em relação ao clero escravista, principalmente sobre os beneditinos, o autor sentencia: “É nas fazendas do clero ou dos conventos que os escravos são mais bem tratados” (RUGENDAS, 1998, p. 147). Esse idílico cativo, onde o “bom tratamento” era a regra, originava-se, segundo ele, num trabalho “suavizado”, alimentação abundante, nas instruções catequéticas que os monges disponibilizavam a seus cativos (RUGENDAS, 1998, p. 138). Talvez seus sonhos bucólicos fossem perturbados se ele observasse mais atentamente a realidade imensamente tensionada das fazendas beneditinas fluminenses. Em diversas passagens, Rugendas sugere ter se valido não só de sua própria experiência como também dos relatos de Henry Koster – um

²⁷ Códice 30. AMSB/RJ.

²⁸ Códices 1149 e 55. p. 63. AMSB/RJ.

viajante inglês que viveu em Pernambuco entre 1816 e 1817 (RUGENDAS, 1998, p. 158).

Em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Koster defende que a escravidão brasileira era melhor do que no Caribe britânico. Em especial porque aqui os cativos possuíam a mesma religião que os senhores e eram raramente violentados (KOSTER, 1942, p. 493-495). O inglês ainda tece comentários elogiosos à administração das ordens religiosas, sobretudo aos beneditinos. De acordo com ele, “nos canaviais pertencentes aos monges beneditinos e aos frades carmelitas o trabalho é dirigido com maior atenção e ritmo e, ao mesmo tempo, com o maior cuidado pelo conforto e bem-estar da escravaria” (KOSTER, 1942, p. 511). Ele certifica os leitores de que seu relato é fidedigno: “Posso falar sobre as propriedades dos beneditinos, porque a minha residência no Jaguaribe forneceu oportunidade para que examinasse o estado de uma dessas administrações” (KOSTER, 1942, p. 511). Suas justificativas para comprovar o “conforto” e o “bom tratamento” das escravarias beneditinas foram muito similares àquelas propagadas por Rugendas quase 20 anos depois. Não há dúvida de que as percepções de viajantes são importantes para as análises históricas, no entanto não podemos nos fiar completamente nelas. Sem a devida cautela, podemos correr o risco de compartilhar as distorções que elas ajudaram a difundir.

Quando o suposto “bom tratamento” encontra eco entre os próprios historiadores, é bastante temerário. A exemplo da obra clássica *Slave and Citizen*, datada da década de 1940 e escrita pelo austríaco-americano Frank Tannenbaum. Nela, as diferenças religiosas entre a América do Norte e Caribe – de base protestante – e a América Latina – de base católica – são apresentadas como basilares para a experiência escravista. O autor sustenta que a Igreja Católica defendeu, protegeu e ajudou a inserir socialmente tanto escravizados como libertos. Enquanto nas sociedades escravistas norte-americanas e caribenhas a posição foi oposta. Para Tannenbaum, a capacidade das ordens religiosas de administrar grandes empreendimentos escravistas era uma das peculiaridades da escravidão na América Latina e, em particular, no Brasil. Valendo-se de Henry Koster, ele defende que nessas *plantations* os cativos eram especialmente bem tratados, protegidos, quase nunca vendidos e recebiam boa instrução moral e religiosa (TANNENBAUM, 1992, p. 92). O estudo aqui empreendido demonstra que as hipóteses de Tannenbaum não se sustentam. Vimos que a *empresa-cristã escravista*

beneditina guardava profundas semelhanças tanto com a gestão das grandes escravarias brasileiras como com a dos Estados Unidos e Caribe. Borrando, assim, a pretensa ideia de que existiam regimes escravocratas completamente distintos nas Américas. Apesar de outros estudiosos já terem criticado duramente as premissas básicas de *Slave and Citizen*, ainda persiste entre alguns autores contemporâneos a mesma visão apresentada pela obra – e pelos viajantes do século XIX – em relação ao “bom tratamento” dispensado às escravarias das ordens religiosas.

Não cabe aqui inventariar todas as obras que seguiram a mesma tendência, pois seria um trabalho hercúleo e enfadonho. Contudo, vale a pena observar como alguns historiadores contemporâneos continuaram a propagandar o “bom cativo” construído pelas ordens religiosas. Charles Boxer descreve a Igreja Católica como uma instituição “altamente permissiva” com a escravidão e uma grande proprietária de cativos (BOXER, 2007, p. 45-46). Entretanto, ele também acredita, mesmo com algumas reticências, que nas propriedades do clero regular os cativos recebiam um bom tratamento:

É comum alegar-se que as ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, tratavam seus escravos relativamente bem, por certo melhor que os leigos. Eu mesmo penso assim; mas há necessidade de muito mais pesquisas sobre o assunto para que se disponha de uma base adequada de dados estatísticos que confirmem ou refutem esse argumento (BOXER, 2007, p. 51-52).

Stuart Schwartz percorreu um caminho próximo, valendo-se de uma análise apurada das fontes encontradas nos arquivos beneditinos e nos relatos de Henry Koster. A Ordem de São Bento, de acordo com ele, comportava-se, muitas vezes, de maneira semelhante aos proprietários laicos da colônia. Entretanto, os monges “teriam desenvolvido uma atitude *mais benígna* para com os seus escravos do que a maioria dos senhores brasileiros (*grifo meu*)” (SCHWARTZ, 1983, p. 43). Essa “benignidade” derivava do incentivo ao casamento e ao roçado próprio, à pouca ou nenhuma incursão ao tráfico transatlântico de escravizados, à preocupação catequética, dentre outras características que faziam dos monges senhores escravistas “progressistas” (SCHWARTZ, 1983, p. 38). Sem abandonar um ponto de vista indulgente com o cativo dessas propriedades, ele reconhece que a administração beneditina poderia ser mais calculista de que etérea: “[na] gestão escravagista [*beneditina*], o *tratamento mais humano* era talvez em última aná-

lise o tratamento mais rentável (*grifo meu*)” (SCHWARTZ, 1983, p. 42). Com isso, acredito que Stuart Schwartz confundiu a gestão sofisticada da *empresa-cristã escravista*, construída ao longo de quatro séculos, com um cativo “benigno” e “humanizado”, administrado por monges “progressistas”. Assim, em última análise, sua perspectiva não difere muito do que foi propagandeado pelos viajantes europeus no século XIX.

Assim, no final deste capítulo, podemos concluir que os feitores eram essenciais para o andamento da *empresa-cristã escravista beneditina*. No entanto, é um equívoco encarar essa característica como um elemento peculiar da administração da *Ordem de São Bento*. Os monges, na maior parte do tempo, estavam em sintonia com as práticas escravistas de senhores brasileiros e de outras regiões americanas, fossem eles católicos ou protestantes. O que afasta a aura quase etérea da administração beneditina, construída pelos relatos de viajantes do século XIX e apropriada acriticamente pelos historiadores contemporâneos. Vimos até aqui também que os monges eram extremamente dependentes dos múltiplos saberes que os escravos-feitores acumulavam durante a vida, assim como da capacidade de eles gerenciarem economicamente as propriedades e manterem seus companheiros de cativo sob controle. Neste último quesito, o mosteiro carioca delegava aos feitores que em seu nome pudessem fazer uso da violência contra aqueles cativos identificados como “relapsos” e “incorrigíveis”. O que nem sempre foi realizado com sucesso, pois a insubordinação era endêmica nas propriedades da Ordem. Algo que se comprova pela variedade de objetos de tortura presentes à disposição dos escravos-feitores e padres-fazendeiros e pelo alto número de escravizados vendidos por insubmissão. A violência, portanto, era umbilicalmente ligada à escravidão, seja qual fosse o proprietário: leigo ou eclesiástico.

Fontes

Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (AMSB/RJ)

- VI Livro do Tombo (1924-1943);
- Inventário, despesas, receitas e outros da Fazenda de Campos, 1819-1847;
- Códice 26;
- Códice 29;

- Códice 30;
- Códice 49;
- Códice 52;
- Códice 55;
- Códice 126;
- Códice 148;
- Códice 621;
- Códice 645;
- Códice 1143;
- Códice 1149;
- Códice 1148.

Fontes impressas

A Regra de São Bento. Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2016.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Companhia Editora Nacional, 1942.

RUGENDAS, Johan Moritz. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

Referências

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

BENISTE, José. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BERRY, Daina Ramey. *The price for their pound of flesh: the value of the enslaved, from womb to grave, in the building of a nation*. Boston: Beacon Press, 2017.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BROWNE, Randy M. *Surviving slavery in the British Caribbean*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

COSTA, Robson Pedrosa. *Os escravos do santo: uma história sobre paternalismo e*

transgressão nas propriedades beneditinas nos séculos XVIII e XIX. Recife: Ed. UFPE, 2020.

FRANCO, Vitor Hugo Monteiro. *Escravos da Religião: família e comunidade na Fazenda São Bento de Iguassú (Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX)*. Curitiba: Appris, 2021.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África Bantu: de 3.500 a. C até o presente*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made*. New York: Vintage, 1976.

JOHNSON, Elizabeth A. *Ora et Labora: labor transitions on Benedictine and Carmelite properties in Colonial São Paulo*. Doctor of Philosophy, Johns Hopkins University. Baltimore, Maryland. 2008.

JUNIOR, Luiz Gonzaga Piratininga. *Dietário dos escravos de São Bento – originários de São Caetano e São Bernardo*. São Caetano do Sul, SP: Editora Hucitec, 1991.

KLEIN, Herbert S.; VISION III, Ben. *A escravidão africana na América Latina e Caribe*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

MOLINA, Sandra Rita. *A morte da tradição: a Ordem do Carmo e os Escravos da Santa contra o Império do Brasil (1850-1889)*. Jundiaí: Paco Editora, 2016.

NOELLI, Francisco Silva; SALLUM, Marianne. *A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil*. *Mana* [on-line], v. 25, n. 3, p. 701-742, 2019.

PEIXOTO, Sílvia Alves. *Jacarepaguá, a “planície dos muitos engenhos”*: uma arqueologia do sertão carioca, Rio de Janeiro, século XVII ao XIX (Volume I). Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

PRANDI, Reginado. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REIS, João José Reis. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Rev. Hist.* São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan./jun. 2016.

ROSENTHAL, Caitlin. *Accounting for slavery: masters and management*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018.

SCHWARTZ, Stuart. Os engenhos beneditinos do Brasil Colonial. *Revista do Instituto arqueológico, histórico e geográfico de Pernambuco*. Recife, v. LV, 1983.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SLENES, Robert. “*Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil*”. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580/c. 1690*. Niterói: Editora da UFF, 2014.

TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen: The Classic Comparative Study of Race Relations in the Americas*. Massachusetts: Beacon Press, 1992.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *Pano, pau e pão: escravos no Brasil colônia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

WHITE, Deborah Gray. *Arn't I a woman? Female slaves in the plantation South*. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

Para saber mais

Para se aprofundar na história da Ordem de São Bento, principalmente no Rio de Janeiro, julgo indispensáveis as obras: “*O Mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro 1590/1990*”, de Dom Mateus Rocha. Um livro comemorativo sobre os 400 anos do mosteiro carioca. O livro tem muitas informações sobre a formação das propriedades agrícolas da Ordem, e há inúmeras indicações de fontes que são pistas interessantes para quem quiser começar a se aventurar nessa temática. O livro foi lançado pelo Studio HMF em 1991. Outro trabalho indispensável é do historiador Jorge Victor de Araújo Souza, chamado “*Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580/c. 1690*”. Lançado pela Editora da UFF em 2014. Uma pesquisa sólida e instigante sobre as dinâmicas sociais, políticas e econômicas da Ordem de São Bento no Rio de Janeiro colonial. Por último, o livro “*Os escravos do santo: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas nos séculos XVIII e XIX*”, de Robson Costa, lançado pela Ed. UFPE em 2020; é fundamental para aqueles que desejam compreender como funcionava a escravidão nas propriedades rurais beneditinas. Essa obra está disponível em e-book.

Indicação de vídeos

Reconstituição em 3D da sede e capela da fazenda beneditina em *Iguassú* no canal RV Projetos

<<https://www.youtube.com/watch?v=c0lipXDhVLs&t=2s>>.

Conversa entre os historiadores Márcia Amantino e Vitor Hugo Franco sobre escravidão em fazendas da Companhia de Jesus e da Ordem de São Bento (século XVIII e XIX) no canal Histórias nas Redes

<<https://www.youtube.com/watch?v=T0KXwntXjAg&t=4625s>>.

Matéria da BBC News Brasil sobre a Ordem de São Bento e a Escravidão

Audio disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=n7u2-Uz6OPQ&t=33s>>.

Formato digital disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-57099524>>.

Sobre “Escravos da Religião”, ver também a Coluna Nossas Histórias, uma parceria entre a Rede de Historiadores Negrxs, o Portal Geledés e o CULTNE

<<https://www.geledes.org.br/escravos-da-religiao-como-era-ser-escravizado-pela-igreja-catolica-no-seculo-xix/>>.

Indicação de arquivo

Embora o Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro preserve uma documentação do período colonial e imperial riquíssima, ele ainda é pouco explorado pelos historiadores. Acredito que uma incursão por esse arquivo seja essencial e ao mesmo tempo fascinante para quem quiser começar a pesquisar sobre a Ordem de São Bento.

Sobre os autores e as autoras

Ane Luise Silva Mecenas Santos

Possui graduação em História Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe (2005), graduação em História Bacharelado pela Universidade Federal de Sergipe (2010), mestrado em História pela Universidade Federal da Paraíba (2011) e doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2017). Integra o Grupo de Pesquisa do CNPq Jesuítas nas Américas e associada à *The Renaissance Society of America*. Atualmente, atua como professora adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É autora de *Conquistas da fé na gentilidade brasileira: a catequese jesuítica na aldeia do Geru – 1683-1758* (2016), *Evocação ao céu: o discurso jesuítico presente nos adornos da Igreja do Geru* (2016) e *Trato da perpétua tormenta: a conversão Kiriri nos sertões de dentro da América portuguesa* (2020).

Anderson Roberti dos Reis

Possui mestrado em História pela UNICAMP (2007) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2012). Realizou estágio de pesquisa como *visiting scholar* no Instituto de Estudos Latino-Americanos (ILAS) da Universidade Columbia em Nova York (2018/2019). É líder do “LAméricas. Estudos e pesquisas em História da América Colonial” (UFMT/CNPq), pesquisador do polo brasileiro da Red Columnaria e integrante da H_Moderna – Rede brasileira de estudos em História Moderna. Atualmente é professor associado do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Atua na área de ensino e pesquisa em História, com ênfase na História das Américas durante o período colonial, e desenvolve pesquisas sobre os sujeitos e grupos classificados como vagabundos na sociedade novo-hispânica dos séculos XVI e XVII. É autor de *República Letrada: Jesuítas e bom governo no México (séculos XVI-XVII)* (2019) e de *A Conversão do Novo Mundo* (2012), e coautor de *Sobre o Novo Mundo: A história e a historiografia das Américas na Primeira Modernidade em 10 entrevistas* (2018).

Bruno Freitas Carneiro

Possui mestrado em História pela Universidade Salgado de Oliveira (PPGH-UNIVERSO) e, atualmente, cursa o doutorado em História na mesma instituição, desenvolvendo o projeto de tese *Entre a crença e os bens: Os beneditinos e suas relações temporais e espirituais na Capitania do Rio de Janeiro setecentista*. Tem experiência como professor na educação básica e em cursos de capacitação. Atua na área de ensino e pesquisa em História, desenvolvendo pesquisas que contemplam a História do Brasil Colônia e a História da Igreja.

Eliane Cristina Deckmann Fleck

Possui graduação em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1984), mestrado em História pela mesma universidade (1991) e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (1999). De 1986 a 2022, atuou como professora e pesquisadora na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), vinculada ao Curso de Graduação em História e ao Programa de Pós-Graduação em História desta instituição. Atualmente, é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq desde 2010 e membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuítcos (SIEJ) e da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (H_Moderna). Integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas, História, ciência e técnica: saberes globais e locais, Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano e o Grupo Tempo, Memória e Pertencimento, vinculado ao Instituto de Estudos Avançados da USP. É autora de *O Livro de Cirurgia de 1725* (2022), *As artes de curar em um manuscrito jesuítco inédito do Setecentos* (2015), *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus. América platina, séculos XVII e XVIII* (2014) e *Enlaçar Mundos. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo* (2014), e organizadora dos livros *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial* (2018), *Escritas e leituras. Temas, fontes e objetos na Iberoamérica, séculos XVII-XIX* (2017) e *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina, séc. XVIII* (2015).

Luís Guilherme Assis Kalil

Possui mestrado em História pela UNICAMP (2008) e doutorado em História Cultural pela mesma instituição (2015). Pesquisador associado aos grupos LAméricas. Estudos e pesquisas em História da América Colonial (UFMT/CNPq), LAMI. Laboratório de Mundos Ibéricos (UFRRJ/CNPq) e GEPAM. Grupo de Ensino e Pesquisas Americanistas (UNIFESSPA/CNPq). Integrante do H_Moderna: Rede Brasileira de Estudos em História Moderna. Atualmente é professor adjunto C-3 da área de História da América Colonial e América Independente no século XIX e integrante do corpo docente do Programa de Pós-graduação em História (PPHR) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ – IM/Nova Iguaçu). Possui experiência na área de ensino e pesquisa em História, com ênfase em História da América. É autor de *Filhos de Adão: as teorias sobre a origem dos indígenas – séculos XVI e XIX* (2015) e coautor de *Sobre o Novo Mundo: a história e a historiografia das Américas na Primeira Modernidade em 10 entrevistas* (2018), *Viagem ao Rio da Prata: Ulrico Schmidl e sua crônica quinhentista* (2020), *1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade* (2021) e *Trajetórias Americanas – volumes 1 e 2* (2022).

Marcia Amantino

Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1992), mestrado (1996) e doutorado (2001) em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestrado (2016) em História do Império Português pela Universidade Nova de Lisboa e pós-doutoramentos pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009-2010) e pela Universidade de Évora, Portugal (2012). É professora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Salgado de Oliveira e professora adjunta do Departamento de História da UERJ. É pesquisadora dos Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas e Escravidão e mestiçagens: escravidão, comércio e trânsitos culturais nos sertões da Bahia e de Minas Gerais, século XVIII e, ainda, do Grupo de pesquisa Eclésia (UNIRIO). Participa da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia. Atua principalmente nos seguintes temas: Companhia de Jesus e escravidão negra e indígena. É autora de *A Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII*

(2018), *O Mundo das Feras: os moradores do sertão Oeste de Minas Gerais, século XVIII* (2008) e coorganizadora de *Sociedades em movimentos: los impérios ibéricos y las reformas ilustradas, siglos XVIII- XIX* (2021), *Jesuitas en las Americas: Presencia a través del tiempo* (2019), *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina, século XVIII* (2015) e *Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa* (2013).

Mercedes Avellaneda

Doctora en Ciencias Antropológicas, U.B.A. Investigadora y docente del Instituto de Ciencias Antropológicas (Sección Etnohistoria) de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Especialista en Desarrollo de Fondos y Coordinadora de Proyectos Sociales en el marco de la Fundación Redes Solidarias con un fuerte impacto entre las comunidades indígenas del chaco salteño. Integra a Comisión Permanente de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. É autora do livro *Guaraníes, Criollos y Jesuitas. Las Revoluciones Comuneras del Paraguay, Siglos XVII y XVIII* (2014).

Maria da Conceição Vilela Franco

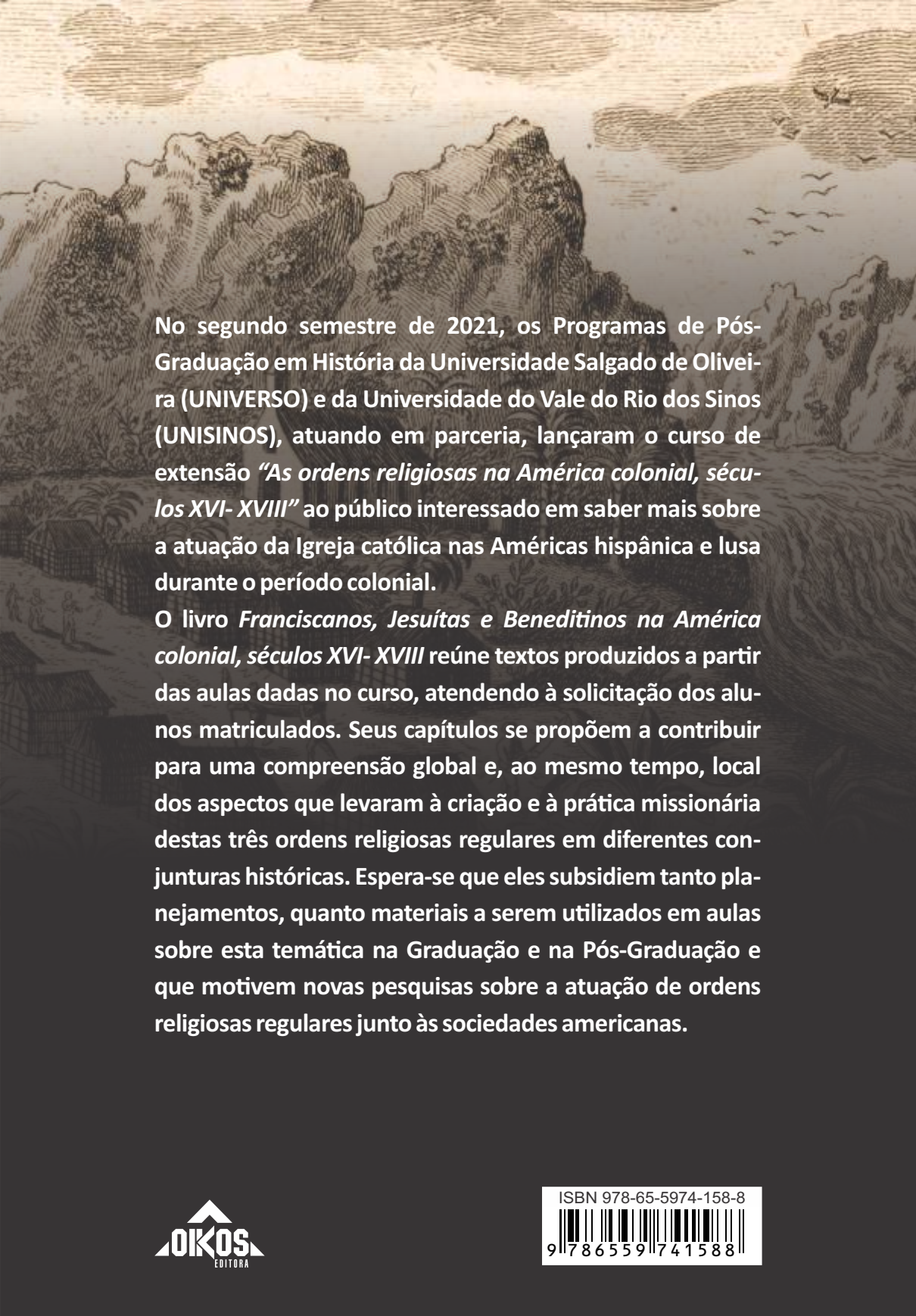
Possui graduação em História pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO (2006), mestrado pela mesma instituição (2009) e doutorado em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO (2019). Foi professora no Ensino Básico no C. E. M. Raul Veiga/Glicério, Macaé/RJ, professora-tutora de História do Brasil I e História Moderna II do Curso de Graduação Semipresencial em História da UNIRIO/Polo Cantagalo/RJ e na Rede Estadual de Ensino no C. E. Matias Neto/Macaé, RJ. Foi professora de História Contemporânea I, Laboratório de Pesquisa e Prática Pedagógica em História, História e Fontes Visuais, História do Rio de Janeiro, Brasil Colônia e República III no Curso de Licenciatura em História na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Macaé (FAFIMA/RJ). Desenvolve pesquisas na área de História Regional, com ênfase em escravidão e história da morte. Sua dissertação de mestrado, intitulada *A morte conta a vida: os cemitérios como lugar de memória na antiga Macaé, entre 1855 e 1910*, foi premiada no Concurso Literário da FUNEMAC (2015) – Prefeitura de Macaé. Atualmente realiza estágio pós-doutoral na Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO).

Renata Maria de Almeida Martins

Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Pará – UFPA (1993), com estágio de IC no Departamento de Museologia do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG (1993-1994), especialização em História e Memória da Arte pela Universidade da Amazônia – UNAMA (2001), doutorado na área de História e Fundamentos pela FAUUSP/CNPq (2009), com bolsa sanduíche do CNPq junto à Università degli Studi di Napoli L' Orientale (2007) e pós-doutorado pela FAUUSP/FAPESP (2013) e pelo IFCH-UNICAMP/PNPD CAPES (2015). Durante o Pós-Doutorado FAUUSP/FAPESP (2010-2013) realizou estágios na Scuola Normale Superiore di Pisa (2011 e 2013), Pontificia Università Gregoriana di Roma (2011) e Universidad Pablo de Olavide em Sevilha (2012). Atualmente é professora MS-3 em RDIDP no Departamento de História da Arquitetura e Estética do Projeto, na área de História da Arte, da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – FAU-USP. É autora, juntamente com Luciano Migliaccio, do livro *No embalo da rede: trocas culturais, história e geografia artística do Barroco na América Portuguesa* (2020).

Vitor Hugo Monteiro Franco

Possui bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense (2017), mestrado em História pela mesma instituição (2019). Atualmente, cursa o doutorado em História na Universidade Federal Fluminense e, através do Programa ELAP (*Emerging Leaders of America Program*), é aluno visitante na University of Calgary, Canadá. Participa do grupo de pesquisa A cor da Baixada – FEBF-UERJ. É um dos idealizadores do podcast Atlântico Negro, uma iniciativa de jovens historiadores negros que, por meio das novas mídias sociais, busca estabelecer pontes entre os saberes produzidos pela academia e fora dela sobre História e Cultura africana e afro-brasileira. Tem experiência na área de História com ênfase na História do Brasil Imperial, atuando nos seguintes temas: escravidão, família escrava, alforrias, ordens religiosas. É autor do livro *Escravos da Religião: família e comunidade na Fazenda São Bento de Iguassú – Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX* (2021).



No segundo semestre de 2021, os Programas de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), atuando em parceria, lançaram o curso de extensão *“As ordens religiosas na América colonial, séculos XVI- XVIII”* ao público interessado em saber mais sobre a atuação da Igreja católica nas Américas hispânica e lusa durante o período colonial.

O livro *Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI- XVIII* reúne textos produzidos a partir das aulas dadas no curso, atendendo à solicitação dos alunos matriculados. Seus capítulos se propõem a contribuir para uma compreensão global e, ao mesmo tempo, local dos aspectos que levaram à criação e à prática missionária destas três ordens religiosas regulares em diferentes conjunturas históricas. Espera-se que eles subsidiem tanto planejamentos, quanto materiais a serem utilizados em aulas sobre esta temática na Graduação e na Pós-Graduação e que motivem novas pesquisas sobre a atuação de ordens religiosas regulares junto às sociedades americanas.