

## **Frades e autoridades. Conflitos , alianças e motins na Amazônia joanina (1706-1750)**

**Roberto Zahluth de Carvalho Jr.**

**Doutorando/UFBA**

O que posso afirmar a V. Majestade é que estando os governadores do bispado pouco instruídos na forma de proceder neste caso da imunidade, e não tendo também o ouvidor toda a prática necessária da matéria, me parece que deste conhecimento se aproveitou o padre frei Francisco da Rosa para perturbar o ouvidor e para persuadir os governadores do bispado, dispostos sempre para fulminar excomunhões por qualquer motivo. Tudo o mais que houve nesta questão, foram alteração e vozes desentoadas. (...).<sup>1</sup>

O Relato acima pertence a uma carta do governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco (1737-1747), e trata sobre uma disputa em que estavam envolvidas autoridades seculares e eclesiásticas. No interior desse conflito, o notável protagonismo franciscano pode nos revelar muito sobre o papel desses frades tanto na vivência cotidiana da Amazônia portuguesa, quanto no projeto de conquista colonial do Estado português.

Dentro da ordenação da sociedade colonial luso-americana, um dos aspectos mais abordados sempre foi a atuação missionária, tida fundamentalmente como o trabalho jesuítico dentro da colônia. Essa atuação esteve atrelada à conquista e redução em massa dos nativos americanos, e à própria expansão das fronteiras coloniais portuguesas. O quadro criado pela historiografia sobre a atuação missionária no Brasil colonial, em geral e na Amazônia portuguesa em particular, durante muito tempo foi restringido a esse “omniprotagonismo jesuítico” (XAVIER, 2000, P. 160), e às tensões geradas entre jesuítas e moradores pela administração das aldeias indígenas (CHAMBOULEYRON, 2003.).

No sentido de tentar contemplar essas lacunas, nos propusemos a voltar nosso olhar para o apostolado de outras ordens missionárias, escolhendo a Província de Santo Antônio de Lisboa, uma das províncias franciscanas presentes no Estado do Maranhão e Grão-Pará durante a primeira metade do século XVIII, como nossas protagonistas.

---

<sup>1</sup> Carta do Governador da Capitania João de Abreu Castelo Branco para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22 , doc. 2075.

Fazendo parte de uma ordem mendicante, esses religiosos sempre foram tomados pela historiografia como pouco ativos nas dinâmicas coloniais, ou ainda, produzindo poucos registros de seus feitos, tendo sua história perdida, “escrita na areia” (AMORIM, 2005, P. 216; PALOMO, 2006, P. 49).

Mas não alteramos somente os personagens. Também mudamos o problema. Já discutimos em trabalhos anteriores sobre o papel dos frades nas disputas e negociações sobre a questão indígena (CARVALHO JR, 2008; 2009.). Mas não temos dúvida que a atuação missionária não se restringiu somente ao apostolado nos sertões sul-americanos, ao trato com os índios e a intensas disputas com moradores, Na verdade, entendemos que, como religiosos que eram, e principalmente em uma região onde o alcance e atuação do clero secular era frágil, os missionários exerceram um papel fundamental na vida dos moradores, papel esse que está além dos conflitos, mas se reflete no próprio cotidiano e na vivência dos povoados portugueses na conquista (CHAMBOULEYRON, 2003).

É claro que as relações estabelecidas nem sempre eram pacíficas, muitas vezes se mostrando tensas e conflitivas. Moradores, missionários, autoridades coloniais, cada um desses grupos demonstrava interesses próprios, e tinham uma determinada forma de se relacionar com o centro metropolitano. Considerando essa efervescência de alianças e disputas, os missionários desenvolveram redes de influência e poder, constituindo-se como um grupo de poder local capaz de utilizar complexos mecanismos de interação, negociação e confronto.

É importante lembrar que o direcionamento dessas relações não partia somente dos laços de influência criados localmente, porém tinham suas raízes fincadas nas dinâmicas entre Estado e Igreja que se desenrolava na Europa e que tinha suas conseqüências na forma como a sociedade colonial se organizava, fosse juridicamente, fosse na vivência cotidiana.

### Choque entre o poder laico e o poder eclesiástico

A análise dessa interação dos antoninos com os diversos grupos que compunham a sociedade amazônica colonial está relacionada à forma como esses religiosos se constituíram naquele contexto, como um poder local, somando carisma missionário, controle religioso, além de uma influência consistente no universo laico. Acabam por se

mostrar uma força coesa, capaz de tratar de forma equiparada às autoridades coloniais, entrando em choque não só com o morador “comum”, mas com as elites seculares, fossem essas elites as próprias autoridades, fossem homens que guardassem consigo algum tipo de força política ou econômica.

Essa constatação é importante a partir do momento em que desconstrói a imagem de uma posição fraca e pouco ativa, graças a uma suposta submissão ao poder secular, muitas vezes cobrada por representantes dessa esfera de poder – como veremos adiante – além de ser uma constante na historiografia sobre os frades na Amazônia (BOXER, 2000; CARDOSO, 2002; FRAGOSO, 1982, 1992; RAIOL, 1968; REIS, s. d.).

É o diálogo entre essa elite secular local e os frades mendicantes que constitui o objeto principal de nossa análise, pois ao tratar dessas relações, sejam elas amigáveis ou conflituosas, podemos perceber como modelos normativos e comportamentais, elaborados no interior das transformações religiosas e políticas de um velho mundo reformista foram assimilados e remodelados à realidade da colônia. Além disso, essa interação nos faz compreender também como esses religiosos, e os missionários de modo geral acabam, eles próprios, se constituindo em grupos de poder local.

E aqui voltamos ao caso citado no início deste artigo, reflexo do jogo de poder entre os padres e representantes do poder secular: a prisão do capitão da fortaleza da barra, Manoel Lourenço, condenado por assassinato de um soldado. Este capitão buscara a imunidade no convento de Santo Antonio em Belém, provavelmente por saber que a mesma lhe seria concedida, e deu início à disputa citada anteriormente.

Na manhã de 8 de setembro de 1737, enquanto assistia a missa matinal na igreja do convento de Santo Antonio, em Belém, o ouvidor-geral da capitania Manoel Antunes da Fonseca foi abordado por dois de seus oficiais de justiça. Estavam ali para lhe avisar que, escondido entre os fiéis, encontrava-se o capitão da Fortaleza da Barra, Manoel Lourenço Pereira, procurado por ter, menos de meia hora atrás, assassinado um soldado daquela fortaleza, e que tentava, por este expediente, buscar abrigo no convento de Santo António. Por sua vez, o capitão Lourenço, provavelmente tenso por tudo que havia acontecido, e atento a todo e qualquer movimento que se passava a seu redor, notou a presença dos oficiais, que acompanhados por um pequeno batalhão, falavam em particular com o ouvidor, o que o levou a tentar fugir da igreja, sendo impedido de imediato por ordem da autoridade.

Ao ter o acusado em sua custódia, Antunes da Fonseca decidiu avisar o Comissário Provincial da Ordem, frei Francisco da Rosa, a quem fez questão de noticiar pessoalmente sobre os distúrbios ocorridos em sua igreja. A reação do frei, que se tornaria uma figura polêmica na capitania (MELLO, 2008; CARVALHO JR, 2008; 2009), fora de argumentar com o ouvidor, tentando invocar o recurso da imunidade, ao qual teria direito o acusado, já que procurou abrigo no convento e o homicídio não havia sido premeditado.

Enquanto debatiam sobre a validade ou não dessa imunidade, Manoel Lourenço fazia outra tentativa de se desvencilhar dos soldados do ouvidor, mas novamente foi subjugado. Sua recusa em se entregar sem resistência levava a o ouvidor-geral a decidir: o acusado deveria ser “posto em grilhão” e levado ao presídio forte da cidade.<sup>2</sup> Mas as discussões em torno dessa matéria estavam longe de terminar.

Ao consultar as autoridades capazes de avaliar a imunidade, no caso, o juiz ordinário, e os representantes do Bispado (o Arcipreste Luis Borges e o Vigário Geral) sobre o problema, o ouvidor recebe a resposta de que a imunidade é válida e de que o capitão Manoel Lourenço deveria ser restituído ao convento de Santo António, o que afirmara que seria feito no dia seguinte. Mas na manhã do dia 9 de setembro, enquanto se preparava para fazer aquilo que lhe havia sido indicado, recebeu a ordem de que deveria interromper a restituição, pois tanto o juiz ordinário, quanto o arcipreste haviam recuado em sua posição inicial, e precisavam de tempo novamente para avaliar o caso. Antunes da Fonseca considerara cumprir a nova ordem, mas os protestos de frei Francisco foram tão firmes e insistentes que o ouvidor não viu outra saída senão conduzir Manoel Lourenço ao convento, e acalmar aquilo que ele chamava de “motins do espírito inquieto” do franciscano.

Com a restituição feita não sobrara mais nada ao ouvidor fazer senão avisar aos responsáveis pelo julgamento das imunidades sobre o ocorrido. Em resposta, é alertado de que a imunidade era ilegal, e de que o acusado deveria ser retirado do convento.

O fato é que os protestos e requerimentos de frei Francisco tornam-se mais freqüentes insistindo na legalidade da imunidade que invocava, enquanto se negava a

---

<sup>2</sup> Carta do ouvidor-geral para o rei D. João V. Belém, 08 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1877; Cópia de rogatória de frei Francisco da Rosa aos governadores do bispado do Pará (Anexo). In: Carta do Governador da Capitania José da Serra para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22, doc. 2075.

devolver o condenado. Por outro lado, não só tentava desmoralizar publicamente o ouvidor geral como chegou a excomungá-lo, o que fora tido como uma ofensa terrível pela autoridade.

Numa última tentativa de exigir uma desculpa do frade e recuperar Manoel Lourenço, Antunes da Fonseca se dirige ao convento, mas recebe uma resposta negativa do frade, que insiste na legalidade jurídica de seu ato, no fato do acusado ter sido entregue à justiça eclesiástica e nas censuras ao ouvidor.

Vendo a resistência do frade, o ouvidor convoca alguns de seus oficiais de justiça para invadir o convento e arrancar a força o criminoso, mas também não tem êxito: liderados por frei Francisco, os antoninos se põem à porta do convento, e armados, resistem ao assalto. Ao ver que a barreira organizada pelos religiosos se manteve, o ouvidor hesitou, e mais uma vez tentou negociar com frei Francisco, que se aproveitou do momento de recuo por parte do ouvidor e seus oficiais, e correu para dentro da igreja com seus religiosos, trancando as portas da mesma.

O ouvidor não desistira, pediu auxílio militar ao capitão-mor, e cercou o convento. Durante o cerco, frei Francisco saiu da igreja, mandando que trancassem a porta atrás dele. O ouvidor novamente ordenou que entregassem o acusado, e recebeu uma resposta provocativa do frade, que dizia para derrubarem a porta, se essa fosse a ordem da coroa. Por um longo tempo os soldados tentaram derrubar a porta de entrada da igreja, mas a resistência armada dos frades no interior da mesma e as provocações que vinham lá de dentro fizeram com que desistissem. Só restava às autoridades seculares levantar cerco e desistir da arreação do criminoso. Após o fim do cerco, frei Francisco conseguira convencer os governadores do bispado a apoiarem sua posição, provavelmente graças à medida drástica de cercar o convento, levada a cabo por Antunes da Fonseca. Estes por sua vez, tentaram obrigar o ouvidor a conceder a imunidade, com a qual o mesmo não concordou, e com isso, a excomunhão fora mantida.

Assim, ele faz uma queixa à coroa, que cobra explicações do governador sobre o ocorrido. Castelo Branco, governador do Estado naquele momento, responde à coroa confirmando a história, mas dizendo que apesar de todos os problemas causados por frei Francisco, o religioso tinha razão naquela matéria: a imunidade era válida. Além do mais, para o governador, o frade era “um religioso sem a menor nota no seu procedimento, dos mais doutos que se acham neste Estado, e capacíssimo para

conservar e promover a disciplina religiosa”, e, desta feita, deveria ser mantido no estado, sem que os problemas ocorridos pesassem contra ele<sup>3</sup>.

Porém, a despeito dos argumentos do governador, a coroa posiciona-se a favor do ouvidor, e lança um ultimato a frei Francisco: que ele escolhesse entre entregar Manoel Lourenço ou ser expulso do estado e voltar ao reino.<sup>4</sup> Contudo, a ordem chegara tarde, Manoel Lourenço já havia escapado com a ajuda dos frades, que o embarcaram para Caiena em uma canoa junto a índios aldeados - o destino de Manoel Lourenço Ferreira é revelado numa carta dos camaristas à Coroa<sup>5</sup>. Já frei Francisco ainda seria protagonista de outras histórias na capitania ao longo dos quatro anos subseqüentes, até ser expulso em 1742.

Apesar de já termos comentado a importância dos frades no trato com os moradores, é possível perceber que para as autoridades coloniais, os frades, e o próprio convento encravado no povoado branco, possuíam um significado por vezes distinto. Se para os moradores, o convento é um espaço em que eles e os religiosos podem articular uma diversidade muito grande de relações, e os franciscanos podem intervir em seu cotidiano, inclusive através da função religiosa, para as autoridades coloniais, o convento, na maioria das vezes, era um símbolo do poder dos antoninos e um espaço onde poderiam exercer esse poder.

Parece-nos que, naquele espaço a posição dos religiosos era ainda mais fortalecida, permitindo inclusive que fizessem frente as próprias autoridades administrativas. Como diz frei Francisco, no “território do convento” os frades teriam “jurisdição quase episcopal”<sup>6</sup>.

Se observarmos os privilégios concedidos ao corpo eclesiástico e às igrejas, podemos compreender melhor as palavras do frade. Igrejas e clérigos possuíam uma série de isenções e imunidades. Nenhuma justiça secular, ou indivíduo (ainda que fosse um

---

<sup>3</sup> Carta do Governador da Capitania João de Abreu Castelo Branco para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22, doc. 2075.

<sup>4</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, Lisboa, 28 de abril de 1738. Registro de Consultas sobre diferentes assuntos referentes às capitanias do Maranhão e Pará (1722-1758). *AHU*, Códice 209, fl. 192.

<sup>5</sup> Carta dos Oficiais da Câmara para o Rei D. João V. Pará, 27 de outubro de 1742. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 25, D. 2335.

<sup>6</sup> Cópia de rogatória de frei Francisco da Rosa aos governadores do bispado do Pará (Anexo). In: Carta do Governador da Capitania José da Serra para o Rei D. João V. Belém, 10 de setembro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), cx. 22, doc. 2075.

patrono de determinada Igreja ou casa provincial) poderia tomar propriedades pertencentes a esse corpo, nem prender clérigos, nem cercar conventos, mosteiros ou igrejas, e muito menos invadi-los ou realizar prisões dentro dos mesmos recintos. Ainda que houvesse necessidade em alguns casos de consulta à justiça secular, como o homicídio narrado, a jurisdição eclesiástica era quase inviolável pelos poderes laicos, e a pena para essa violação era a excomunhão, além de, em determinadas situações, ressarcimento financeiro.<sup>7</sup> Não à toa o capitão da fortaleza da Barra fora buscar refúgio no interior da Igreja do convento franciscano.

O recurso da imunidade, aplicada no caso acima, está descrito nas constituições do arcebispado de Lisboa, que são observadas nas dioceses do Grão-Pará e Maranhão, sufragânea daquele arcebispado, e está inserido entre os privilégios que aquele clero possuía. A freqüência da busca a essa imunidade, visível mesmo no reino, era tão intensa que acabaria por exigir a imposição de certas restrições a esse recurso, como uma determinada limitação de dias para a imunidade e o cancelamento da mesma quando o acusado se aproveitasse para continuar a cometer crimes.<sup>8</sup>

A natureza do crime de Manoel Lourenço é importante para entender seu caso. O crime de homicídio, ou melhor, o atentado contra o sexto mandamento era considerado um pecado público, além de crime grave. Os detalhes do homicídio poderiam pesar contra ou a favor do acusado, e no caso do capitão pesaram a favor, ao menos em foro penitencial. O fato de haver sinais que demonstravam não existir a premeditação do crime tornava o homicídio de caráter casual.<sup>9</sup> Sem esse detalhe atenuante, a imunidade ter-lhe-ia sido negada. E, ao que parece, fora exatamente em torno desse detalhe que giraram os debates das autoridades.

O processo tem um padrão a ser seguido para sua condução, e as autoridades seculares e eclesiásticas envolvidas nele tentam seguir esse padrão, e estabelecer o que cabia dentro de cada uma das jurisdições, fosse dos franciscanos, fosse dos representantes do poder secular, nesse caso do ouvidor. Ao poder laico cabia a punição

---

<sup>7</sup> Constituições do Arcebispado de Lisboa, Título XV. Lisboa: Of. De Belquior Rodrigues, 1588, pp. 48-55.

<sup>8</sup> Constituições do Arcebispado de Lisboa, Título XV. Lisboa: Of. De Belquior Rodrigues, 1588, pp 51v – 52.

<sup>9</sup> América Pontifícia. *O Tratado completo dos privilégios da América Latina*. Santiago Del Chile: Imprensa Nacional/Calle de La Moneda, 1868, p. 69.

legal do crime, com o julgamento devido e aplicação de pena ao acusado. Ao poder eclesiástico, restava a punição através da penitência e do arrependimento para absolvição do pecado cometido. Porém, a absolvição do pecador homicida no tribunal da penitência não o exime das penas e punições previstas pelas leis civis (PRODI, 2005, p. 309). Histórias como as de Manoel Lourenço nos mostram que, apesar de parecer bem delimitado, o alcance dessas jurisdições depende do constante jogo de forças entre o Estado e a Igreja, que se reflete inclusive na colônia.

Sem dúvida, temos um processo de laicização, principalmente da norma jurídica, para aquela sociedade, que perpassa principalmente os séculos XVII e XVIII. Porém, esse processo é ainda mais notório se notarmos a perda de poder da Igreja católica portuguesa durante o século XVIII, principalmente a partir do período pombalino. Ainda que essa alteração no jogo de forças não seja tão marcante no Estado do Maranhão e Grão-Pará, principalmente na primeira metade dos setecentos, anterior a Pombal, ela não deixa de transparecer nas atitudes das autoridades administrativas citadas no caso narrado, principalmente o ouvidor, que age com violência ante as reações do franciscano.

Essa pressão do poder secular sobre o clero é reflexo não só do padroado régio, mas da forma como esses poderes se ordenaram a partir dos séculos XIV e XV, e que denota uma configuração na qual os Estados modernos nascentes tentam submeter e territorializar as confissões e torná-las instrumentos para justificação e aceitação de seu poder centralizado.

Este processo é fundamental para nossa compreensão da relação entre trono e altar como uma relação cheia de tensões entre duas instituições que se pretendem soberanas, mas com uma – o Estado – claramente tentando submeter outra – a Igreja. Esse era um fenômeno que, no caso português, se encontrava cada vez mais claro.

Se, por um lado, a coroa em Portugal não criou uma igreja nacional, como no caso inglês ou ainda não possuísse o mesmo poder que a coroa espanhola – ao menos em termos jurídicos – por outro, criou uma situação de controle sobre a igreja portuguesa do reino e das colônias, tentando se utilizar dessa instituição igreja para fins de disciplinamento e controle social.

Os privilégios concedidos à coroa pela sé católica, permitiam essa situação. Entre eles, estava a intervenção na nomeação de cargos eclesiásticos, fosse direta, fosse

indiretamente, através de indicações, além do sustento e manutenção do clero regular e secular no império (PALOMO, 2006, p. 22; BOXER, 1989, p. 100). Até mesmo está última, considerada como uma obrigação mais do que uma graça, fora utilizada pela coroa para tentar submeter o clero a seu controle. É importante ressaltar que o clero, de forma geral, conquista muitos privilégios, de várias naturezas, mas se tornando em contrapartida, mais dependente da Coroa e aprofundando a relação estabelecida pelo padroado (ALMEIDA, 1995, p. 189).

Dentro deste quadro é importante ressaltar o papel desempenhado pelas ordens regulares. Seu apostolado era de extrema importância para a expansão e manutenção do império, principalmente em áreas de fronteira, como a Amazônia colonial, onde havia uma ocupação frágil do poder português, a ameaça constante de europeus inimigos e uma necessidade emergencial de conversão da população nativa, tornando-os vassalos da coroa. Possuíam uma importância dupla, pois também traziam mais almas para o grêmio da igreja. Os aldeamentos missionários eram fundamentais nessa ordenação, sendo importantes centros produtores, além de serem também a principal fonte de mão-de-obra para o projeto colonial na região, nesse caso a mão-de-obra indígena, a riqueza mais cobiçada daquele contexto.

Assim, é perfeitamente compreensível que sobre os missionários especificamente a coroa tentasse exercer maior controle, e com o quais ocorreriam muitos conflitos. E não é à toa também que um dos principais argumentos aos qual o ouvidor recorre, é o de “insulto” ou “insolência” cometidos contra ele, que era uma autoridade secular, por frei Francisco da Rosa.<sup>10</sup>

A forma como o ouvidor se diz ofendido, e o uso da palavra “insolência”, vocábulo este utilizado tanto pelo próprio ouvidor quanto pelo governador Castelo Branco, para caracterizar a ação dos religiosos, e nesse caso não só dos franciscanos em si, mas dos representantes do bispado também, faz parecer que os religiosos estavam se insubordinando contra indivíduos hierarquicamente superiores.

Por outro lado, temos notícia sobre o modo como superiores e presidentes de províncias das diversas ordens presentes no estado se dirigiam à coroa, com muita frequência, assumindo o papel de “vassalos leais” ou “funcionários régios”

---

<sup>10</sup> Carta do ouvidor geral para o rei D. João V. Belém, 08 de outubro de 1737. *AHU*, Pará (Avulsos), Cx. 20, D. 1877

(CARVALHO JR, 2009). Jesuítas, franciscanos, carmelitas ou mercedários, são diversas as correspondências nas quais esses missionários usam tais expressões peculiares para demonstrarem seu valor e o de sua ordem para a coroa. Essa atitude nos mostra que os missionários são de fato um reflexo do que a igreja portuguesa estava se tornando a partir do fortalecimento do Estado absolutista. Em nenhum momento essa igreja se submete completamente à influência da coroa, da mesma forma que não rompe totalmente como Roma, criando ao mesmo tempo autonomia e dependência com ambos os lados desse jogo de influências. Não negamos o poder do trono sobre as ordens regulares. Nos casos que citamos aqui, observamos o peso da vontade régia, por exemplo nas palavras de frei Francisco, quando este diz que os soldados poderiam derrubar as portas da igreja se aquela fosse a vontade do rei. Mas o que é preciso perceber é que nem sempre essas demonstrações de submissão em relação ao poder secular significavam submissão de fato.

Se pensarmos em termos locais, notamos que essa relação de controle por parte da coroa se fragiliza ainda mais. O Estado do Maranhão e Grão-Pará se caracteriza por seu difícil acesso tanto por via terrestre, quanto por via marítima, sendo esta última aliás, o principal acesso ao estado durante os séculos XVII e XVIII. Além da dificuldade de acesso, os povoados portugueses de Belém e São Luís eram alguns dos menores e mais pobres da colônia, o que não quer dizer que o Estado em si fosse pobre ou pouco povoado. Sua principal fonte de rendas se concentrava nas missões, que eram responsáveis em grande parte pela colheita das drogas do sertão, produção mais visada pela coroa naquela região. Dentro das missões, os índios eram aldeados, reduzidos, e tornaram-se o motor central, sem o qual a colônia simplesmente não funcionava. Nosso recorte cronológico prende-se exatamente ao período em que essas aldeias estavam concentradas nas mãos de padres missionários, responsáveis por ambas as administrações secular e espiritual dessas aldeias, em um momento que foi nomeado por frei Hugo Fragozo como a “Era das Missões” no estado (FRAGOSO, 1992), dado o poder que esses missionários haviam angariado localmente, fosse político, fosse econômico. É importante ressaltar que grande parte desse processo se dá também pela própria inaptidão da coroa portuguesa em manter essas missões, o que obriga esses religiosos a se utilizarem de sua posição privilegiada no controle das missões para desenvolverem seus próprios meios de subsistência.

Então se podemos dizer que fazia parte do projeto da coroa portuguesa ter esses religiosos sob sua égide e rígido controle para utilizá-los como instrumentos na conversão dos gentios e no controle das sociedades portuguesas da colônia, também podemos afirmar que fatores do contexto local somados a tensões persistentes na Europa ajudavam estes homens a possuir um considerável grau de autonomia. Não independência, pois mesmo nos recantos mais distantes do império, o poder da metrópole era levado em consideração, tanto assim que o recurso de se colocar como vassalo fiel parecia uma forma relativamente eficaz de conseguir o favor régio. Mas em uma autonomia que permitia choques constantes com representantes do poder administrativo, e para tanto, estes religiosos usavam as armas que tinham a seu dispor.

Ao ser confrontado em algo que tem como privilégio, frei Francisco recorre ao recurso da excomunhão para se defender, baseada na prisão feita dentro do convento e no cerco ao mesmo<sup>11</sup>. Segundo o que nos fala o governador<sup>12</sup>, e o que podemos constatar em outros casos diversos (CARVALHO JR, 2009), tanto frei Francisco quanto os governadores do bispado do Pará à época, usavam a ferramenta da excomunhão com certa freqüência. E a reação do ouvidor geral ao ser excomungado demonstra a eficácia carregada de significado da mesma.

O ato de excomungar significa o impedimento em comungar com o corpo de cristo. Porém, mais que isso, significa a expulsão do corpo da igreja e a exclusão da “comunicação com os fiéis na participação dos Sacramentos, e Ofícios divinos” (BLUTEAU, 1813, p. 794). Era a pena máxima da igreja, e representa o banimento do fiel, que fica impedido de receber sacramentos ou, no caso da excomunhão maior, participar e administrar os mesmos. Assim, podemos considerar que o fiel tornava-se um maldito, renegado dentro do universo católico. Se o peso dessa pena poderia ser considerável a um morador comum, a um membro do corpo administrativo poderia ser ainda mais intolerável, tendo reverberações sérias em sua reputação.

Observando o desenrolar dos eventos, notamos que a esfera de poder em que o frade atua é diferente daquela em que as autoridades administrativas tentam validar seus atos. Frei Francisco, como missionário, atua no campo da influência sobre as consciências,

---

<sup>11</sup> Justificativas essas encontradas nas normas eclesiásticas. Constituições do Arcebispo de Lisboa, Título XV. Lisboa: Of. De Belquior Rodrigues, 1588, pp. 50v – 51.

<sup>12</sup> Carta do governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama para o rei D. João V. Belém do Pará, 10 de setembro de 1726. *AHU*, Pará (Avulsos). Cx. 9, D. 839.

sendo estas permeadas pela moral da confissão religiosa a qual aqueles indivíduos estão inseridos, neste caso, a católica. O trabalho missionário não consistia somente na conversão dos gentios, mas tratava-se também de cuidar dos cristãos que se encontravam na colônia, inclusive dos oriundos de Portugal (CHAMBOULEYRON, 2003; FRAGOSO, 1992; PALOMO 2006).

Ora, o que nos é narrado no início de nossa história, senão que o ouvidor-geral “ouvia missa” no convento? As ordens regulares na historiografia sobre a colônia são sempre vistas a partir do problema de seu confronto com moradores pela administração dos índios. Mas pouco se sabe sobre como mantinham outros laços com esses moradores, laços esses presentes na vida cotidiana, e que, como dissemos antes, torna o convento um espaço de relações diversas. O ouvidor sem dúvida estava envolvido nessas redes.

Entendemos que o campo de atuação da Igreja pós-Trento e durante o processo de laicização do sistema jurídico, é voltado para um “controle da consciência” (PRODI, 2005). Sua jurisdição cobre a moral e práticas costumeiras. A penitência é uma das principais punições ao pecado cometido. Foi para esse campo que a igreja tentou transferir seu controle, e para tanto tinha como ferramenta principal a confissão.

Nesse cenário, talvez um dos papéis mais importantes desempenhados por estes religiosos, além do de missionário é o de confessor. Esse ofício foi exercido com bastante frequência pelos missionários no estado, dada a inconstância da presença do clero secular, principalmente até meados do século XVIII. A confissão é um forte instrumento de influência, graças à capacidade de inserção e interiorização de uma determinada moral que ele era capaz de exercer (PALOMO, 2006, pp. 83-84.), e era um instrumento que estava nas mãos do clero regular, podendo ser usado por esse grupo para poder interagir de forma mais íntima e pessoal tanto com os moradores, quanto com representantes de uma determinada elite, fosse econômica fosse política.

É importante frisar que não vemos o processo de confissão como uma via de mão única, onde os religiosos inserem sem resistências paradigmas de uma determinada moral que lhes seja interessante. Pelo contrário, é um processo dinâmico, com contribuições de ambas as partes, apesar de possuir um caráter dominador, já que seu ponto de partida é a imposição de determinada ideologia, ainda que em parte haja aceitação do dominado e ainda que essa ideologia sofra transformações.

A reação do ouvidor geral e a resposta dura do rei demonstram o quanto esse processo se fazia eficaz, além do peso que carregava. Não só frei Francisco da Rosa ou seus franciscanos, mas os religiosos de forma geral conseguiam confrontar as autoridades, ainda que de forma alternativa ao campo da influência laica.

A narrativa em torno das disputas pela concessão da imunidade no remete aos diversos aspectos da relação estabelecida entre trono e altar, entre o poder secular e o poder clerical. A dimensão de uma disputa aparentemente local se estende ao observarmos suas raízes no caldeirão efervescente de idéias e interesses que era o reino. Manoel Lourenço, o capitão que serve de pivô para o conflito que irrompeu no Grão-Pará quase não aparece. Na verdade, o maior interesse está naqueles que estão em seu entorno, mais especificamente um representante do poder secular e um eclesiástico. O choque entre eles pode ter sido fundamentado por muitos outros motivos, de rixas pessoais a problemas de ordem econômica, que sob o véu das fontes não se revela. Mas temos pistas, como palavras do próprio frade, que diz ser amigo do ouvidor, ressaltando, porém, que as “matérias de fé” independem disso.

Reforçamos então que essas lutas nos parecem ser uma disputa por jurisdição e áreas de influência de cada um daqueles poderes tão significativos naquele momento. Havia claro uma relação, mas não entendemos a mesma como de submissão, e por conseqüência, não admitimos que os frades estivessem meramente inseridos ou sendo conduzidos pelo projeto colonial. Na verdade, agiam com relativa autonomia à ordem do monarca.<sup>13</sup> Na verdade estes religiosos se viam obrigados a elaborar mecanismos que lhes permitissem ao mesmo tempo cumprir os desígnios da coroa, fazer cumprir seu apostolado e manter seu trabalho na colônia. A diversidade dos grupos com quem se relacionavam no Maranhão só tornava esses mecanismos ainda mais complexos.

---

<sup>13</sup> Hespanha, ao tratar da incerteza jurídica na América portuguesa, fala da desobediência às ordens régias, ao dizer que “até os meados do séc. XVIII, as próprias leis reais podiam ser embargadas – ou seja, não apenas não obedecidas, mas ainda positivamente impugnadas na sua validade (...). Os [motivos] mais comuns eram (...) a argüição de que o rei estava mal informado ou a invocação de que a providência régia lesava direitos adquiridos”. Hespanha, António Manuel. Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro. In: Paiva, Eduardo França (org.). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séc. XVI-XVIII)*, São Paulo, Annablume, 2006, p. 26.

## FONTES

América Pontifícia. *O Tratado completo dos privilégios da América Latina*. Santiago Del Chile: Imprensa Nacional/Calle de La Moneda, 1868

Arquivo Histórico Ultramarino – Fundo de Avulsos (Pará e Maranhão). Projeto Resgate

Constituições do arcebispado de Lisboa. *Assim as antigas como as extravagantes primeiras e segundas*. Lisboa: Of. De Belquior Rodrigues, 1588.

Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, São Paulo, Edusp, 2010.

BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. Ed. Lisboa, 1813.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Luís Ferrand de. *Páginas Dispersas: Estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995

AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*. Lisboa: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa – Universidade de Lisboa/Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-pará: Suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. [facsimile da primeira edição].

BOXER, Charles R. *O Império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000..

CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos Inquietos e Orgulhosos: os frades capuchos na Amazônia joanina (1706-1751)*. – Belém: [S. n.], 2009. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará.

\_\_\_\_\_. “Franciscanos na Amazônia colonial: notas de História e historiografia. *Projeto História* (PUC/SP), v. 87, pp. 285-293, 2008.

CHAMBOULEYRON. Rafael. “Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)”. *Lusitania Sacra*, 2ª. Série, 15 (2003), Separata, pp. 163-209.

DIAS, Joel Santos. *Os “verdadeiros conservadores do Estado do Maranhão”: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2007.

FRAGOSO, Hugo, OFM. Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará. In: Hoornaert, Eduardo (org.). *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1982, pp. 119-160.

\_\_\_\_\_. A Era missionária (1686-1759). In: Hoornaert, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 139-209.

HESPANHA, António Manuel. “Governo, Elites e Competência Social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites.” In: Bicalho, Maria Fernanda & Ferlini, Vera Lúcia Amaral. *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX*. São, Paulo, Alameda, 2005, 39-44.

\_\_\_\_\_. “Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro”. In: Paiva, Eduardo França (org.). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séc. XVI-XVIII)*. São Paulo, Annablume, 2006, pp. 21-41.

KIEMEN, Mathias C., OFM. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1954.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas. As Juntas das Missões – século XVII-XVIII. Doutorado em História, Universidade do Porto, 2002.

\_\_\_\_\_. Distúrbios e Inquietações na Amazônia Portuguesa. In: 27.<sup>a</sup> Reunião da SBPH, 2008, Rio de Janeiro. *Comunicações apresentadas na 27.<sup>a</sup> reunião da SBPH, 2008*.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

RAIOL, Domingos Antonio. A Catechese de índios no Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, tomo II. Belém: Arquivo Público do Pará, 1968, pp. 117-183.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura, s.d.

\_\_\_\_\_. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.

RICCI, Magda. “Os dezesseis letrados do XVIII: Os círculos intelectuais do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII.” In: *Seminário Landi e o Século XVIII na Amazônia*, Belém, 2003.

XAVIER, Ângela Barreto. Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social. *Penélope*, n° 22, jun, 2000, pp. 142-179.