

CONTINUIDADES E RUPTURAS DA IGREJA NA AMÉRICA PORTUGUESA NO TEMPO DOS ÁUSTRIAS. A IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO INDÍGENA E DO EXEMPLO ESPANHOL *

BRUNO FEITLER
Unifesp/CNPq

RESUMO

Este texto tem como objetivo fazer uma análise geral das continuidades e das rupturas que se podem perceber dentro da política régia em relação à estrutura da Igreja no Brasil da época dos Felipes. A partir dos eixos da Igreja missionária, do clero secular e da questão inquisitorial, vemos que a preocupação com a conformação eclesiástica, e assim, do enquadramento da sociedade da colônia portuguesa, aparece com mais clareza a partir do reinado de Felipe III de Espanha, no âmbito da guerra contra os Países Baixos. Vemos também que a história indígena, a questão do apresamento, do controle e da catequese dos nativos é essencial para se entender a política dos Felipes, o que também se verifica ao se comparar a história da estrutura eclesiástica do Brasil e a da porção hispano-americana do império nessa mesma época.

A problemática das continuidades e rupturas surge de imediato quando se estuda um período histórico específico, sobretudo quando este período é relativamente circunscrito, como é aqui o caso, e quanto mais é, vinculado a uma temática eminentemente política: uma mudança dinástica. Mas esta problemática pode ser, na verdade, enganadora. Isto acontece pelo fato das

Agradeço a leitura crítica e os comentários de Ronald Raminelli e de Charlotte de Castelnau-L'Estoile, e a ajuda de Aliocha Maldavsky para uma melhor compreensão da tridentinização dos territórios hispano-americanos.

eventuais rupturas surgirem mais dentro do próprio período, refletindo conjunturas externas a uma política dinástica unificada, do que nos seus limiares cronológicos, onde teoricamente esperaríamos encontrá-las com mais facilidade. Ainda, pelo que nos toca aqui, ou seja, a organização e o funcionamento das instituições católicas na porção americana do império português, o tema da influência da monarquia hispânica não é muito fácil de ser tratado, e isto por dois motivos. Não só pela questão não ter ainda sido abordada pela historiografia (os livros clássicos sobre a História da Igreja no Brasil, apesar de tratarem do período filipino, não o vêem como um momento específico¹), mas também por implicar num distanciamento do estudo dos eventos locais para tentar relacioná-los com vertentes da política régia e com o contexto geopolítico mais amplo. Assim, para conseguirmos observar alguma especificidade no período (caso exista), parece-me relevante passar sobretudo pela temática da intervenção régia direta na conformação eclesiástica local.

Pretendemos aqui discutir esta temática concentrando-nos sobre três eixos que permitirão melhor compreender as variações e permanências dessa presença católica: primeiramente, a importante vertente missionária, materializada antes que nada pelas diferentes ordens regulares que ali se estabeleceram, em seguida as variações na estrutura paroquial e episcopal, e logo depois, as incursões inquisitoriais que ali se fizeram ver naquele período. Apesar de esquematicamente separarmos aqui estes três eixos, veremos que todos eles estão intimamente ligados no Brasil pelo cimento onipresente da questão indígena. A inserção dos nativos ao mundo católico e português – pela catequese e pela escravidão (ou vice-versa) –, repercutiu fortemente na conformação da sociedade, e assim também, da própria malha eclesiástica local.

O clero regular

Para começar, devemos deixar claro que, no que toca a instalação das diferentes ordens religiosas no Brasil colônia, os Áustrias não tiveram um papel relevante, apesar do que parece apontar a cronologia, pois tanto franciscanos quanto carmelitas e beneditinos começaram a institucionalizar-se localmente justamente por volta de 1580. O estudo da instalação destas ordens mostra, na verdade, o pouco empenho régio na diversificação da paisagem das casas regulares no Brasil colônia.

¹ Este é o caso de Eduardo HOORNAERT *et al.*, *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, São Paulo, Edições Paulinas, 1992 [1977], mas também de Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil*, Santa Maria (RS), Livraria Editora Pallotti, vols. I (1981) e II (1983), apesar da obra deste último constituir uma fonte preciosa de informações sobre o período. Já o livro clássico de Charles R. BOXER, ao estudar a Igreja na expansão ibérica como um todo, verifica continuidades entre as políticas dos dois impérios, mas não chega a problematizar especificamente a originalidade do período filipino. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, 1989 [1.^a ed. em inglês: 1978].

As crônicas franciscanas gabam-se de ter sido a seráfica ordem a primeira a chegar ao Brasil, nas pessoas dos frades que acompanharam a expedição cabralina. O mesmo se verifica no Estado do Maranhão, onde como no sul, jesuítas e franciscanos debatiam-se por esta primazia da missão local². Contudo, apesar de alguns missionários da seráfica ordem terem circulado pela região antes de 1580, a exclusividade da ação missionária e catequética no Brasil coube até então aos jesuítas, e isto com o apoio dos monarcas da dinastia de Avis³. Não existem indícios de uma vontade específica dos reis de manter este exclusivismo, mas creio que o simples fato da densidade populacional europeia na região ser baixa, fez com que franciscanos, mas sobretudo beneditinos e carmelitas, não se sentissem atraídos pela região até os anos 1570 e 1580. Já a ausência institucionalizada dos dominicanos conventuais no Brasil-colônia permanece um mistério. O fato da instalação dos primeiros conventos e mosteiros daquelas três ordens ter-se dado justamente a partir de 1580, é conjuntural, e não a consequência de uma mudança de política da nova dinastia. Na realidade, a decisão de se mandar frades e monges para o Brasil começara a tomar forma nos últimos anos da década anterior dentro das próprias ordens em Portugal, ou por entre governadores e a população local, de acordo com as suas necessidades devocionais, mas também como reflexo dos atritos existentes entre estes colonos e os jesuítas por causa da questão do controle da mão-de-obra indígena. Essas fundações foram assim resultantes de uma questão de política interna, resolvida e tratada diretamente pelos habitantes locais, sem uma implicação relevante do poder régio.

A primeira fundação carmelita se deu no contexto da expansão dos territórios portugueses para o Norte, no âmbito da ocupação da Paraíba, sob a responsabilidade do capitão-mor da capitania ainda a conquistar, Frutuoso Barbosa. Seguindo recomendações do rei d. Henrique e solicitações do próprio Barbosa (então em Lisboa), o vigário provincial dos carmelitas concedeu, em 26 de janeiro de 1580, licença para a fundação de um convento na cidade da Paraíba, sob invocação de Nossa Senhora da Vitória, mas também de outros cenóbios, em qualquer outro lugar que parecesse propício⁴. O malogro da empresa de Barbosa (uma tempestade dispersou a

² José de MORAES S.I., *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1987 [1759].

³ Ver DAURIL ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford UPress, pp. 79 segs.

⁴ *Memorias Históricas da Ordem de N.S. do Carmo da Província de Portugal* (1724), apud, fr. André PRAT, *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil (séculos XVI-XVIII)*, Recife, 1941, p. 24. Segundo a patente do vigário-provincial, a licença era dada em “utilidade assim dos professores da verdadeira Fé, como aos faltos da sua luz, q’ habitão os lugares do Brasil, e carecem de copia de Sacerdotes, que a huns instrução nos preceyos de Christo, e a outros administrem o Sacramentos da Penitencia... [e devido] ao obsequio, que devemos fazer ao nosso Christianissimo Rey Dom Henrique, a quem He muito agradável a extensão do nosso nome nas partes do Brasil, como nos fez presente”, idem, p. 25.

frota) fez com que os religiosos se fixassem numa ermida em Olinda. Esta instalação aconteceu oficialmente, pois eles obtiveram a autorização do capitão-mor Jerônimo de Albuquerque para ficar, dando notícia da fundação ao bispo da Bahia. Devido aos pedidos da população, os frades solicitaram finalmente aos seus superiores licença para fundar um convento, o que lhes foi concedido por decisão da reunião capitular ocorrida em Beja no dia 30 de abril de 1583. A construção do convento não se iniciou de imediato, mas somente em 1588, graças à doação definitiva da ermida onde estavam instalados, já então capela com a dupla invocação de Santo Antônio e São Gonçalo, dando origem ao convento de Santo Antônio do Carmo de Olinda⁵.

No Rio de Janeiro, os carmelitas chegaram em 1590, sendo-lhes dada para residência, pelo governador Salvador Correia de Sá, a ermida de Nossa Senhora do Ó. Ainda antes da chegada dos religiosos, um devoto havia obtido a cessão de terras por parte de vários colonos, dando-lhes assim o necessário para sua fixação e manutenção⁶.

A instalação dos beneditinos, partindo da Bahia, deveu-se a uma iniciativa interna da ordem, onde já havia frades naturais do Brasil. Em 13 de fevereiro de 1575, o capítulo de Tibães, o mosteiro central da ordem em Portugal, aprovou, “quando prouvesse a el-Rei”, o envio de religiosos, tanto para o Brasil quanto para a Índia. A resolução não deixou de mencionar a tópica da demanda local: o padre geral informou no capítulo que “era importunado por suas cartas de muitas pessoas das partes do Brasil que lhes mandassem da nossa Congregação alguns religiosos que pudessem lá entender na conversão da gentildade e ordenar mosteiros por serem mui devotos do nosso glorioso Padre São Bento e aceitarem quase todos a irmandade da dita ordem”⁷. Eles finalmente aportaram em Salvador em 1581, depois da análise, durante o terceiro capítulo geral, de um pedido expresso não do monarca, mas do bispo da Bahia d. Antonio Barreiros, ele próprio monge da ordem de S. Bento de Avis. Em 1598 já havia cinco mosteiros beneditinos no Brasil⁸.

Em relação aos franciscanos, foi pelos “insistentes pedidos dos moradores do Brasil, sobretudo do povo e da câmara da vila de Pernambuco”, que,

⁵ A invocação foi uma das condições impostas pelos doadores. Francisco Augusto Pereira da COSTA, *Anais Pernambucanos*, Recife, Fundarpe, 1983 [1951-1966] (edição fac-símile em CD-Rom), vol. I, pp. 481-484.

⁶ Vivaldo COARACY, *O Rio de Janeiro no século dezessete*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1965, p. 51. A transcrição dos registros cartoriais de várias destas doações (apesar de não constarem as primeiras) estão em *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* (doravante *ABNRJ*), vol. 57 (1935), pp. 188-400 (“Tombo dos bens pertencentes ao convento de Nossa Senhora do Carmo na capitania do Rio de Janeiro”). Disponível na www em <http://bndigital.bn.br>

⁷ *Atas dos capítulos e juntas gerais da congregação beneditina de Portugal, 1570-1611*, fl. 35v apud Jorge Victor de Araújo SOUZA, *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa c. 1580-c. 1690*, Tese de Doutorado, UFF, Niterói, 2011, p. 50.

⁸ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil... cit.*, vol. I, p. 231.

em 1584, o provincial da província de Santo Antônio de Portugal autorizou a criação de uma custódia no Brasil. Houve, aqui, uma intervenção régia, mas Felipe II de Espanha, aparentemente, não fez mais que dirimir as querelas existentes entre as diferentes famílias franciscanas (os da Regula Observância eram contra a expansão da ordem no Brasil, liderada pelos Capuchos da Reforma), “mostrando ser servido e havê-lo por bem”, ou seja, que se criasse a custódia⁹. Poucos anos depois, “a fim de satisfazer aos múltiplos e constantes pedidos que [...] diariamente lhe faziam a câmara, o cabido e o povo” da Bahia, fr. Melchior de Santa Catarina partiu, em 1587, para Salvador, em companhia do bispo d. Antonio Barreiros, que também se achava em Pernambuco. Fr. Melchior fundou então, com a proteção episcopal e graças às doações da população, um convento na cabeça da colônia¹⁰. No espaço de nove anos, foram criados ao todo cinco conventos, sempre com o apoio do povo, e ainda em tempos de fr. Vicente do Salvador (1627), a população da vila de São Paulo, onde havia apenas uma residência jesuítica e um mosteiro do Carmo, “nos pedem queiramos edificar [um mosteiro da Seráfica Ordem] há muito anos com muita instância e promessas”¹¹. Como no caso dos carmelitas e beneditinos, o apoio da devota população era sempre demonstrado pela doação de bens e terras que serviriam para a construção dos conventos e manutenção dos frades.

Nenhuma destas fundações obteve o franco apoio régio, apesar da autorização régia parecer ser sempre necessária. Em 1587, por exemplo, Gabriel Soares de Souza, escrevia que o mosteiro beneditino da Bahia não tinha nenhuma renda régia e que sobrevivia pelas esmolas que os frades pediam pelas fazendas. O mesmo afirmava-se três anos depois numa reunião da congregação beneditina no mosteiro de Pombeiro¹². Em São Vicente, o carmelita fr. Pedro Viana prometeu levantar logo convento “se houvesse ajuda da

⁹ Antonio de Santa Maria JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico brasílico*, II, I, I, 123-124. Para as dissensões no interior da ordem em Portugal, assim como para a presença franciscana na América portuguesa antes da fundação da custódia, ver fr. Marcelo José Marin VERONEZ, *Reforma e missão: os franciscanos no Brasil no século XVI*, Dissertatio ad Licentiam, Pontificia Universitas Antonianum Facultas Theologiae, Roma, 2007, p. 101-103. De onde também tiro as referências a Jaboatão.

¹⁰ Fr. Manuel da ILHA, *Narrativa da custódia de Santo Antonio do Brasil 1584-1621* (introd., trad. e notas: fr. Ildefonso Silveira, OFM), Petrópolis, Vozes/Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, 1975, p. 31: “A Câmara, o cabido, e os magistrados do povo receberam-nos com sua alegria e cada qual queria hospedá-los em sua casa; contudo o sr bispo, como pai dos pobres, levou-os consigo à sua residência onde permaneceram 20 dias.”

¹¹ Fr. M. da ILHA, *Narrativa da custódia...* cit., pp. 13-15. Fr. Vicente do SALVADOR, *História do Brasil 1500-1627*, São Paulo, Melhoramentos, 1965, p. 114.

¹² Gabriel Soares de SOUZA, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1851, p. 123 e *Atas dos capítulos e juntas gerais da congregação beneditina de Portugal, 1570-1611*, fl. 196v apud J. SOUZA, *Para além do claustro...* cit., p. 54. Sobre Gabriel Soares de Souza, ver o verbete a ele consagrado em Ronaldo VAINFAS (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, pp. 260-261.

população”¹³. Ou seja, apesar do apoio das autoridades locais (governadores, câmara, bispo, prelados das ordens), não houve um apoio régio específico para a instalação destas novas ordens no Brasil, a anuência, tanto da parte dos Avis quanto de Felipe II parece ter sido simplesmente formal. Apenas os franciscanos conseguiram, com certa rapidez, por um alvará de 1584, ajuda de custo para as ordinárias: um quintal de farinha, outro de azeite, duas arrobas de cera e uma pipa de vinho, que “se concedeu ao p. fr. Belchior de Santa Maria da Província de Santo Antonio quando passou ao Brasil a fundar conventos de capuchos”¹⁴. Nada que se comparasse com as dotações régias feitas aos jesuítas nos tempos de D. Sebastião, e mantidas pelos Áustrias¹⁵. Esta falta de apoio financeiro régio aos franciscanos, mas sobretudo aos carmelitas e beneditinos, confirma-se pelas contas feitas pelo governador geral d. Diogo de Meneses dos gastos da fazenda para o ano de 1610¹⁶, e de modo ainda mais evidente por Diogo de Campos Moreno, sargento-mor do Estado do Brasil, que mostra esta discrepância nas contas que faz dos gastos da coroa na capitania de Pernambuco em 1612. Os padres do colégio da Companhia de Olinda recebiam em bens (ou seja, em açúcar) o equivalente a 872\$000, enquanto os síndicos dos capuchos de Olinda e de Igarauçu recebiam 90\$000 cada, como equivalente das ordinárias, ou seja, apenas cerca de 10% do recebido pela instituição inaciana¹⁷. As contas de Campos Moreno não fazem referência a beneditinos ou carmelitas, o que comprova o financiamento puramente local da subsistência destas ordens¹⁸. É somente neste mesmo ano de 1612, por carta régia de 3 de março, que os três mosteiros beneditinos do Estado do Brasil vão obter a mesma ajuda mínima para as ordinárias que, segundo José Justiniano de Andrade Silva, “venciam os outros Conventos daquele Estado”, apesar de não termos notícia de uma mercê semelhante no que toca os carmelitas¹⁹.

¹³ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. I, p. 231

¹⁴ Arquivo Público da Bahia, L. I Prov. Ecl., fl. 152v. apud A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. I, p. 233.

¹⁵ Sobre as dotações régias aos jesuítas, ver António Serafim LEITE, *História da companhia de Jesus no Brasil*, São Paulo, Loyola, 2004 (1.ª ed. 1938-1950), t. 1, liv. 2.º, cap. I, pp. 42 e 43.

¹⁶ Ver *ABNRJ*, n.º 57 (1935), “Dinheiro preciso que se paga neste estado o Anno de 1610”, pp. 65-67.

¹⁷ Estas ordinárias correspondiam em réis, ao que recebia a matriz de Olinda segundo o alvará régio de 1608 (confirmado em 1617) que corrigiu os valores das ordinárias. Segundo o mesmo alvará, a catedral de Salvador recebia de ordinária 122\$000, as matrizes de Paraíba e do Rio Grande, 44\$750 cada, e todas as outras, 23\$920. Segundo Rubert, esta última importância “correspondia, na época, a 3 alqueires de farinha branca do Reino, 12 canadadas (1 canadada são quase 3 litros) de vinho de missa, 12 canadadas de azeite para a lâmpada e 1 arroba (15 kgs) de cera lavada”. *A Igreja no Brasil...* cit., vol. II, p. 316 e n. 6.

¹⁸ Diogo de Campos MORENO, *Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612* (Ed. crítica, introdução e notas por Hélio Viana), Recife, Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1955, pp. 185-186.

¹⁹ José Justino de Andrade e SILVA, *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa* (doravante *CCLP*), Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1854, vol. I (1603-1612), p. 365. Disponível na www em <http://iuslusitaniae.fch.unl.pt>.

Para além das questões devocionais e das necessidades espirituais dos colonos, segundo Gabriel Soares de Souza, a instalação e o sucesso da implantação local de franciscanos e beneditinos tinha um marcado cunho político. Nos capítulos que entregou em Madrid contra os jesuítas, datado de 1587, ele indica que “em cada capitania destas pedem [os moradores] frades franciscanos e de são Bento, os quais já começaram já a fundar mosteiros, a quem esta gente tem muita devoção”. Segundo Gabriel Soares, tanto o bispo quanto o governador ficaram aliviados com o fim do exclusivismo jesuíta e a chegada das novas ordens²⁰. Assim, em várias regiões, a instalação de beneditinos, franciscanos e carmelitas esteve ligada a uma resistência aos jesuítas e ao modo como estes tendiam a monopolizar o uso da mão-de-obra indígena. Isto se verifica, por exemplo, no caso do apoio dado pelo governador da Paraíba Feliciano Coelho de Carvalho em 1593 aos franciscanos e depois, em 1599, aos beneditinos, sempre em detrimento dos inacianos²¹. Em São Paulo, onde a resistência aos jesuítas foi sempre muito forte, a fundação, em 1599, e manutenção do mosteiro beneditino teve o apoio direto dos camaristas, e como vimos acima, já nesta época ou pouco tempo depois, a população também pedia a instalação de franciscanos na vila. Como afirma Jorge Victor de Araújo Souza, os moradores acertaram ao apostar na complacência dos beneditinos à escravidão indígena, pois os monges viriam não só a possuir escravos do gentio da terra, mas também a participar diretamente das expedições de apresamento²².

Enquanto isso, como o demonstra a legislação régia, a coroa continuou a contar com os jesuítas para administrar os índios, em continuidade à política dos Avis. Assim, durante o reinado de Felipe II, e contrariamente ao que aconteceu na Europa, onde os inacianos perderam o favor régio, no Brasil continuavam a ser eles os principais instrumentos da política dos sucessivos reis em relação aos nativos²³, o que explica os desacertos existentes entre muitos colonos, e por vezes também entre os governadores, e a ordem inaciana. Contudo, esta supremacia jesuítica no controle dos índios foi bruscamente freada, pelo menos em teoria, pela reviravolta de 1611, quando os inacianos perderam o controle temporal e a prioridade no pasto espiritual das aldeias. No entanto, na prática, se observarmos a situação local de modo mais amplo, não me parece que tenha sido a lei de 1611 que fez com que os jesuítas perdessem a sua posição monopolística, mas sim a presença cada

²⁰ “E tão escandalizado estava o Bispo e governador dos Padres, que como chegaram à Bahia os religiosos de S. Bento, favoreceram-nos muito e confessaram-se com eles, e todos os moradores principais da terra, onde se enterram, e o bispo cometeu suas vezes dos casos a ele reservados, ao abade, o que dantes cometia ao Reitor do colégio.” “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus, que residem no Brasil”, *ABNRJ*, vol. 62 (1940), p. 368.

²¹ J. SOUZA, *Para além do claustro...* cit., p. 67.

²² *Idem*, p. 180 e *passim*.

²³ Ver D. ALDEN, *The Making of an Enterprise...* cit., pp. 91-100.

vez maior de outras ordens no terreno missionário – o que, como vimos, originara-se na vontade de diversificação por parte da população local –, e também um certo redirecionamento interno da própria ordem que a partir dessa época, preocupou-se, no Brasil, cada vez mais com sua inserção urbana²⁴.

Antes de passar ao próximo ponto, onde estudaremos mais de perto o contexto de promulgação da lei régia de 1611, não é sem interesse notar que nem todas as ordens religiosas eram bem-vindas, ou melhor, que havia um limite à presença local de regulares. Em 1602, dois agostinianos do mosteiro lisboeta da Graça aportaram em Pernambuco junto com o governador geral do Brasil Diogo Botelho, que tinha um filho na ordem. Os monges queriam permanecer em Olinda, mas o povo não consentiu com que eles fundassem uma casa, afirmando que não seriam capazes “de sustentar tantos religiosos graves”. Depois de coletar doações, os dois religiosos voltaram para o reino²⁵. Sem dúvida no mesmo sentido, em 1609, Felipe III de Espanha, por um alvará de 16 de outubro, proibiu a fundação de novos conventos no Brasil sem sua “expressa licença”, o que, note-se de passagem, aponta para a relativa liberdade que até então vigorava quanto ao modo pelo qual estas casas eram fundadas²⁶. Contudo, dez anos depois o mesmo rei autorizou o estabelecimento de franciscanos no Maranhão, a pedido do governador local, e Felipe IV de Espanha finalmente abrandou o alvará promulgado por seu pai, delegando, em 1624, o poder de autorizar a fundação de novas casas capuchas no Brasil ao “governador das capitâneas e sítios” de onde se desejasse edificar novos mosteiros²⁷. A legislação aparentemente não valia para o Estado do Maranhão (separado do Brasil em 1621), pois o governador Bento Maciel Parente, antes de partir para São Luis em 1636, pediu ao rei licença para levar religiosos descalços, recebendo autorização para que o acompanhassem frades “capuchos da província de Santo Antônio, da qual estão já alguns naquele Estado, e dos da Terceira Ordem de São Francisco”²⁸.

²⁴ Ver Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'un vigna stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Paris, CCCG, 2000 (ed. brasileira Edusc, 2006), sobretudo pp. 288-340.

²⁵ Fr. V. do SALVADOR, *História do Brasil...* cit., p. 337.

²⁶ *CCLP*, vol. I (1603-1612), p. 275 (alvará de 16/10/1609). Como é tradicionalmente alegado, é a questão demográfica que explica a proibição da fundação de mosteiros femininos no Brasil até 1669. Ver A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. II, pp. 271-272. Interessante ver que a carta régia de 1603, que denega pela primeira vez o pedido dos oficiais da câmara da Bahia, cita o exemplo goês onde, como para Bahia e Pernambuco, autorizou-se apenas a criação de recolhimentos. Ver *CCLP*, vol. I (1603-1612), p. 22 (carta régia de 02/09/1603). A proibição da construção de novos conventos ou mosteiros na Índia se dá apenas seis anos mais tarde. *CCLP*, vol. II (1613-1619), p. 124 (alvará de 02/03/1615).

²⁷ *CCLP*, vol. II (1613-1619), pp. 391-392 (carta régia de 21/12/1619) e vol. III, p. 14 (carta régia de 23/02/1624).

²⁸ *CCLP*, vol. V (1634-1640), p. 92 (carta régia de 10/09/1636). Sobre Bento Maciel Parente, ver Ronald RAMINELLI, *Viagens Ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008, pp. 49-55.

A lei de 1611

Como para as ordens regulares, percebe-se uma atenção maior da coroa para com as outras instituições eclesiásticas do Brasil a partir do reinado de Felipe III de Espanha. É nas primeiras décadas do século XVII que se vislumbra um desenvolvimento da organização eclesiástica secular local, o que podemos pôr na conta do aumento da importância econômica do Brasil e da expansão territorial e populacional da colônia, tanto ao norte quanto ao sul, mas também da crescente preocupação régia com a ameaça protestante. Finalmente, nos parece ser de grande importância os indícios que apontam, de certo modo em decorrência deste aumento da população e do contexto de guerra, para uma vontade específica de maior normatização da sociedade local, reflexo de uma política voluntarista mais ampla da coroa a partir do reinado de Felipe III em relação aos territórios ultramarinos.

O fim da trégua de doze anos firmada com as Províncias rebeldes em 1609, teve sem dúvida uma grande influência sobre as decisões tomadas em Madri e Lisboa no que se refere à ocupação e o controle do espaço e da população na colônia luso-americana, o medo de uma influência externa fazendo com que se pensasse em modos de melhor controlar tanto o espaço quanto a circulação de pessoas. Somente até certo ponto é que esta virada pode ser posta em paralelo com o que aconteceu no Reino, quando, a partir da subida ao trono de Felipe III, a coroa “pautou-se por um conjunto de posições anti-romanas e de ataque a privilégios da Igreja”, “motivando um clima de relações tensas e conflituosas quer com Roma, quer com o clero nacional”²⁹. No reino, esta política culminou sob o valimento do conde-duque de Olivares, e irrompeu, sobretudo, no contexto da retomada das hostilidades nos Países Baixos em 1621, em torno de questões como a violação de privilégios e de imunidades eclesiásticas, ou seja, o ensejo de fazer com que o corpo eclesiástico participasse financeiramente do esforço de guerra³⁰. O paralelo funciona, como veremos, sobretudo na questão defensiva, materializando-se por um conjunto de tentativas do uso da estrutura e dos meios excepcionais da Inquisição para conter os hipotéticos aliados internos dos inimigos protestantes. Mas essas tentativas no fim das contas frustradas de uso da Inquisição, assim como o alargamento do papel da Igreja secular a partir do reinado de Felipe III (que estudaremos antes de abordar a questão inquisitorial), parecem apontar sobretudo para uma vontade de maior controle do território e da sociedade local; para uma vontade de aceleração da normatização das instituições locais, o que implicava, teoricamente, numa

²⁹ José Pedro PAIVA, “A Igreja e o poder”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 154-158.

³⁰ José Pedro Paiva aponta as especificidades do período filipino no que toca as relações entre Igreja e Estado em Portugal, mas não chega a abarcar a questão no Brasil. Veremos mais adiante que para o Brasil pode-se observar a mesma cronologia verificada por este autor para o contexto mais geral. *Ibid.*

secularização dos aldeamentos e uma setorização da ação das ordens regulares aos territórios de fronteira.

Como já foi mencionado, as medidas tomadas pela coroa em relação à organização eclesiástica local estavam todas, de um modo ou de outro, relacionadas com a questão indígena. Com a questão da possibilidade ou não de se escravizar os nativos; do controle, de modo amplo, das populações já atingidas pelo contato com o homem branco, e de modo mais específico, do controle da mão-de-obra indígena, seja da distribuição dos cativos, seja dos índios assentados, trabalhadores teoricamente livres. O embate entre jesuítas e colonos sobre o controle dos nativos não passava pela questão de quem devia ou não gerenciar a vida religiosa cristã dos índios, pelo menos não de modo claro e uniforme, como no que tocava a sua gestão civil. A supremacia dos inacianos nesta área não parece ter sido posta seriamente em dúvida, apesar da presença cada vez maior de outras ordens no palco da missão, e também de alguns atores locais preconizarem uma expansão da rede eclesiástica secular. De toda a legislação do período, cambiante no que toca as possibilidades da escravização dos índios e quem deveria administrá-los (quando livres), apenas a lei de 1611 inova no que diz respeito aos responsáveis pela catequese e administração da vida espiritual dos índios descidos³¹. A lei de 1611 foi um ato de pacificação, tendo em vista a grande resistência à aplicação da lei de liberdade dos índios de 1609, altamente contestada pelos colonos³². Foi assim uma volta à situação anterior, já que ela previa novamente a possibilidade, sob certas condições, de se escravizar os nativos, mas ela também inovava. Trata-se da primeira vez que a legislação contestava a primazia jesuíta na catequese dos índios aldeados, perdendo eles não só a gestão temporal dos índios para capitães civis, como já havia sido o caso em tempos de Mem de Sá (1557-1572), como lembrava Gabriel Soares de Souza em 1587³³, mas também a sua administração espiritual.

O que diz em relação a isto a lei de 1611?

“Em cada uma das ditas aldeias, haverá uma igreja, e nela um cura, ou vigário, que seja clérigo português que saiba a língua; e em falta deles, serão religiosos da Companhia; e em sua falta, das outras religiões; os quais curas e vigários serão apresentados por mim, ou pelo governador do dito Estado do Brasil em

³¹ Sobre a legislação indigenista, as obras de referência são Georg THOMAS, *Política indigenista portuguesa no Brasil. 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982 e Beatriz PERRONE-MOISÉS, “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132. A carta de lei de 10/09/1611 vem reproduzida em CCLP vol. I (1603-1612), pp. 309-310 e na obra de G. THOMAS às pp. 229-233.

³² Ver Stuart B. SCHWARTZ, *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus juízes: 1609-1751*, São Paulo, Perspectiva, 1979 (1.ª ed. em inglês: Berkeley, 1973), pp. 108-112.

³³ Ver os capítulos já referidos em ABNRJ 62 (1940), p. 373 e G. THOMAS, *Política indigenista...* cit., pp. 89-92.

meu nome e confirmados pelo bispo; e pelo dito bispo poderão ser privados quando das visitações resultarem contra eles culpas por que o mereçam. E posto que os tais vigários e curas sejam regulares, ficarão subordinados ao Ordinário, no que toca o seu ofício de curas, conforme ao Sagrado Concílio Tridentino, e assim se declarará nas cartas que se lhes passarem. Nas aldeias que se fizerem dos ditos gentios, viverão juntamente os ditos capelães ou vigários, para os confessarem, sacramentarem, ensinarem e doutrinarem nas cousas da sua Salvação.”

Mais do que a real aplicação da lei, o que nos interessa aqui em primeiro lugar é entender de onde se originou essa importante mudança no que toca a organização da catequese e da administração dos sacramentos aos indígenas. Para já, não me parece que se pode colocar esta reviravolta na conta de um desfavor da Companhia, já que ela não foi posta no mesmo patamar que as outras ordens, tendo, muito pelo contrário, a primazia no caso da falta de padres seculares. Devemos assim colocar-nos aqui duas perguntas. A primeira: de onde teria vindo a ideia desta nova lei, e do detalhe quanto à secularização da cura de almas, quando uma lei sobre o trabalho e a liberdade dos índios havia sido promulgada pouco tempo antes, em 1609, sem tocar no assunto? A segunda: como esta secularização inseriu-se na política geral da coroa em relação à Igreja no Ultramar?

O exemplo e modelo do que acontecia nas “Índias de Castela”, ou no “Peru” em relação aos nativos, aparece claramente na documentação, e isso desde bem antes da união das coroas. Já o padre Manuel da Nóbrega, em cartas enviadas da Bahia para Lisboa ao padre provincial Miguel de Torres, ao sugerir a submissão dos índios recalcitrantes à missão, fazendo-os “tributários ao serviço d’El Rei e dos cristãos, que os ajudassem a senhorear”, evoca, de modo bastante geral, o exemplo de “todas as terras novas que são conquistadas, como do Peru e outras muitas”³⁴. Numa outra carta, escrita na Bahia em 1558, ao preconizar novamente o controle sobre os indígenas, Nóbrega evocou com mais precisão o exemplo peruano e paraguaio, que o fizeram mudar de opinião sobre a viabilidade do projeto. Ele era contrário à ideia “até que vi[u] e soube a experiência que se tem em outras partes, *scilicet* no Peru e Paraguai, onde está uma cidade de cristãos no meio da geração carijó, que é maior que todas as desta costa juntas e achega até as serras do Peru, tem mais de trezentas léguas. Destas, cem léguas ao redor, senhoreia aquela cidade donde não há mais gente que do que agora há nesta cidade. E quando começaram a senhoreá-las, foi com trinta ou quarenta homens somente”³⁵. Ou seja, o exemplo espanhol esteve desde o princípio

³⁴ António Serafim LEITE (ed.) *Monumenta Brasiliae*, Romae, Monumenta Historica SI, 1957, vol. II (1553-1558), p. 401, n.º 60 (carta de agosto de 1557). Manuel da Nóbrega enca-beçou, a convite de D. João III, a primeira leva de jesuítas a chegar ao Brasil.

³⁵ *Idem*, pp. 452-453, n.º 66. Carta ao padre Miguel de Torres, Bahia 08/05/1588. Sobre as variações no tempo do projeto missionário teológico-político jesuíta no Brasil, ver Carlos Alberto de Moura R. ZERON, “Les *aldeamentos* jésuites au Brésil et l’idée moderne d’institution

no horizonte dos habitantes da colônia portuguesa, aparecendo como o mais apropriado tanto para a cristianização dos índios (em todo caso aos olhos do já então experiente Nóbrega), quanto para o serviço dos colonos e do monarca, como lembraram em várias ocasiões os governadores do Brasil Diogo Botelho e D. Diogo de Meneses, durante a primeira década do século XVII³⁶.

Foi sem dúvida em 1603 que o governador Diogo Botelho representou ao rei que se entregasse as aldeias a clérigos seculares, o que fez com que Felipe III consultasse, em 1604, a Mesa de Consciência e Ordens “sobre se porem nas aldeias dos gentios clérigos que os batizem e doutrinem, tirando-se com isso a administração dos religiosos [...] ponderando-se bem os inconvenientes que há em os religiosos terem a dita administração”. O bispo da Bahia D. Constantino Barradas também foi consultado, mas deu parecer favorável aos religiosos, lembrando, em carta de 1605, a pouca quantidade e a baixa qualificação lingüística e moral do clero secular³⁷. A opinião do governador vem referida numa carta régia de 30 de abril de 1604. Um ano mais tarde, uma outra carta régia, desta vez enviada a Diogo Botelho, refere a uma reviravolta em sua opinião sobre a questão da cura das almas dos índios, ou quem sabe a uma solução temporária em relação a novas aldeias, até que o monarca decidisse se mudaria ou não sua política em relação à administração dos aldeamentos. O governador escrevera que encomendara “aos religiosos da Companhia a dita cura [das almas dos gentios] e reparando por eles duzentos mil réis, dando a cada aldeia vinte mil cada ano, por tempo de dois”, o que o soberano teve “por mui acertado”, enquanto não mandasse o contrário. Contudo, o governador também sugerira que se mandasse “ordenar o governo desse gentio na forma que se usa nas Índias de Castela”, dizendo, inclusive, ter enviado ao rei um “regimento das ditas Índias”, mas que Felipe III aparentemente não chegou a receber. Tudo isso é referido pelo rei numa carta régia datada de 19 de março de 1605³⁸.

de la société civile”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno LXXVI, fasc. 151 (janeiro-junho 2007), pp. 38-74.

³⁶ Sobre as possíveis razões da não implementação do modelo espanhol de catequese na América portuguesa no século XVI (o ineditismo da situação política e religiosa dos índios do Brasil, que não tinham nem fé nem rei, como os nativos da Índia ou da África, e as controvérsias ainda existentes sobre o que se fazia na América espanhola), ver José Adriano de Freitas CARVALHO, “La prima evangelizzazione del Brasil (1500-1550): gli anni del silenzio”, in L. Vaccaro (org.), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Gazzada, Centro Ambrosiano, 1995, pp. 225-230.

³⁷ IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, Cartas régias, cód. 18, fl. 60, *apud* A. RUBERT, *A Igreja no Brasil... cit.*, vol. II, p. 145. A carta régia endereçada à Mesa de Consciência e Ordens está transcrita em *CCLP* vol. I, p. 76.

³⁸ *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 73, parte I (1910), p. 5 (carta de Felipe III a Diogo Botelho, Lisboa, 19/03/1605). Stuart Schwartz chama a atenção para a incompreensão do sistema espanhol de repartição dos índios, sobretudo da *encomienda* pelos brasileiros, apesar dos diversos pedidos para sua implementação na colônia portuguesa. S. B. SCHWARTZ, *Burocracia e sociedade... cit.*, pp. 106-112.

Mais tarde, D. Diogo de Meneses, sucessor de Diogo Botelho, preconizava mais uma vez que as aldeias se organizassem nos moldes que “tem Vossa Majestade no Peru”, propondo novamente que elas fossem retiradas do controle temporal e espiritual dos jesuítas, para entregá-las a capitães que as administrassem e padres seculares que as doutrinassem³⁹. Finalmente, Felipe III, pela referida lei de 1611, pretendeu pôr em prática esses projetos, entregando a administração dos índios a capitães seculares, e a cura das almas preferencialmente ao clero secular, e em todo caso, colocando as aldeias, no espiritual, sob a tutela do bispo da Bahia. Os missionários, mesmo regulares, poderiam então, segundo o texto da lei, “ser privados quando das visitas [episcopais] resultarem contra eles culpas por que o mereçam”, o que anulava os privilégios e autonomia que as ordens religiosas tinham na catequese dos naturais da terra. Como vimos, esta modificação foi duas vezes sugerida por sucessivos governadores (o que aponta de onde teria vindo a ideia), que não deixaram ambos de indicar o exemplo peruano. Até que ponto este paralelo é válido? O que significava, do ponto de vista político, esta mudança aparentemente de cunho religioso?

A implementação das resoluções tridentinas na América espanhola tinham um marcado cunho político. Paradoxalmente, a busca por uma normatização da Igreja sob a tutela da Igreja secular, ou seja, dos bispos e arcebispos – normatização preconizada por Trento em detrimento das liberdades das ordens regulares –, na América, por causa do padroado régio, significava um reforço do poder régio. Durante os primeiros anos da colonização do Novo Mundo, a evangelização foi levada adiante apenas por frades mendicantes (franciscanos e dominicanos), que por uma bula papal, a *Omnimoda*, de 1522, tinham poderes praticamente equivalentes ao de um bispo. Somente algum tempo depois do começo da formação de uma malha eclesiástica secular é que os conflitos entre bispos e frades começaram a surgir, ainda mais no contexto tridentino de reforço da autoridade episcopal.

³⁹ “Primeiramente ha V. Magestade de saber que neste estado não há indio que seja christão nem saiba que cousa he a fé que disem que profissão, e o que sabem he como pessoa que tem aquillo de cor a não ha mais, e a principal parte por onde isso esta desta maneira he pela pouca comunicação que tem comnosco e seu pouco entendimento, e para isto me parece que V. Mgde deue mandar por estar Aldeas e repartillas por toda esta costa segundo a necessidade dos sítios, e engenhos, e nas Aldeas por hum sacerdote que os doutrine, e seya seu prelado, e juntamente hum homem branco que lhe sirua de seu capitão, e hum escrivão e hum meirinho, e a estes todos elles mesmos dem por cada cabeça húa certa porção para seu mantimento e isto mesmo tem V Mgde no Peru, e este Capitão lhe ordene seus Alcaldes e húa Camara e os faça vereadores, e que consultem suas cousas sendo porem o capitão Prezidente com o seu escriuão e a este se lhe faça um regimento do que ha de fazer, e que estes Índios possuão ir trabalhar por seus estipendios”. Carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Olinda, 23 de agosto de 1608, *ABNRI*, 57 (1935), pp. 39. O governador insiste sobre a questão, criticando a lei de liberdade dos índios, de 1609, em outras cartas. cf. carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Bahia, 8 de maio de 1610 (id. p. 69) e carta de 7 de fevereiro de 1611 (id. p. 74). Em carta da Bahia de 1 de março de 1612, o governador agradece a nova lei, “que todo este estado a recebeu por grande mercê, e eu da minha parte beijo a mão de V Mde”, dizendo tê-la posto logo em execução (id. p. 80).

A coroa manteve a partir de então uma política temporizadora, até o dia 1.º de junho de 1574, quando Felipe II promulgou a *ordonanza del Patronazgo*, pela qual as ordens mendicantes perdiam a maioria dos seus privilégios, devendo se submeter, quando exercessem ofícios paroquiais, ao poder episcopal. Os cargos de cura de almas, inclusive nas *doctrinas* de índios, deveriam a partir de então ser preenchidos por oposição, o candidato aprovado pelo ordinário sendo em seguida apresentado pelo vice-rei. A instalação do candidato no benefício cabia, finalmente, ao prelado. Essas idas e vindas serviam para manter pelo menos nominalmente a supremacia régia no contexto do padroado⁴⁰.

A aplicação da *ordenanza*, contudo, não foi fácil, tanto pela pouca disponibilidade de padres seculares qualificados, quanto pela resistência das ordens mendicantes, que não queriam abrir mão da sua preeminência enquanto apóstolos da América nem dos seus privilégios; nem das rendas de que gozavam, já que uma secularização significava igualmente a cobrança de dízimos diretamente pelas autoridades episcopais competentes⁴¹. Assim, se a *ordenanza* obteve sucesso, depois de pouco tempo, ao generalizar o uso do concurso para o provimento das paróquias, não foi com ela que a coroa conseguiu total controle das ordens, nem tampouco levar a cabo a secularização das paróquias, o que se deu num processo lentíssimo, efetivando-se apenas muito mais tarde⁴². Enquanto em Puebla de los Ángeles, a secularização aconteceu em 1641 sob o governo do bispo Palafox, no arcebispado do México e no bispado de Michoacán ela só se efetivou sob o reformismo bourbônico, durante os anos 1750, enquanto em outros bispados, isto aconteceu ainda mais tardiamente⁴³. É ainda importante notar que na América espanhola, os jesuítas tiveram um papel, não na resistência a esta seculari-

⁴⁰ Para mais detalhes sobre a *ordenanza*, ver Robert C. PADDEN, "The Ordenanza del Patronazgo of 1574: an interpretative essay", in John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America*, SR Books, Wilmington (Del.), 2000, pp. 41-43.

⁴¹ Diferentemente ao que acontecia no Brasil, onde era o governo civil que gerenciava a distribuição dos contratos de arrecadação do dízimo, na América Espanhola, esta arrecadação estava sob o controle dos diferentes cabidos catedralícios. Sobre a questão do dízimo na América espanhola, ver José António DAMMERT BELLIDO, *El clero diocesano en el Perú del s. XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1996 e Óscar MAZÍN GÓMEZ, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora (Mich.), El Colegio de Michoacán, 1996. Para uma visão geral da questão dos conflitos entre ordens regulares e o clero secular, e o problema do clero nativo, no contexto tridentino dos territórios ultramarinos ibéricos, ver Charles R. BOXER, *A Igreja e a expansão...* cit., pp. 85-87 e 92-98.

⁴² Sobre os problemas de aplicação da *ordenanza* de 1574, John F. SCHWALLER, "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain 1574-1600", in John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America...* cit., pp. 49-69.

⁴³ Ver Ó. MAZÍN GÓMEZ, *El cabildo catedral...* cit., pp. 248 e 345. Este autor chama a atenção para a falta de estudos específicos sobre a questão. Desde então foram publicados textos como o de Rodolfo AGUIRRE, "La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749", *Hispania Sacra*, n.º 122 (2008), pp. 487-505. Ver também a bibliografia aí citada.

zação, mas apoiando-a, sobretudo por meio do gerenciamento de seminários, enquanto relutaram ao máximo em aceitar o encargo de curas em *doctrinas*. Eles só o fizeram, no Peru, sob a ameaça de expulsão, a mando do vice-rei D. Francisco de Toledo (1569-1681), o que contrasta fortemente com a situação na colônia portuguesa⁴⁴. Ali, eram os jesuítas que podiam reivindicar a posição de “apóstolos”, e eram eles que estavam maciçamente presentes nos aldeamentos. Vale ainda ressaltar que, apesar de gozarem de privilégios outorgados por Roma devido ao seu papel missionário, esses privilégios não eram tão alargados quanto aqueles referidos na *omnimoda*, que valiam apenas para as ordens mendicantes⁴⁵.

Interessante notar que, apesar do claro modelo hispano-americano, uma lei similar também havia sido promulgada no contexto da Índia portuguesa em 1607, dando seguimento a um processo de distanciamento de para como as ordens regulares começado em 1581, quando a coroa instituiu os ofícios de conservador e juiz dos cristãos da terra, retirando assim aos regulares um importante papel na gestão civil dos autóctones⁴⁶. Pela lei de 1607, segundo Ângela Barreto Xavier, “o rei estabelecia uma hierarquia de preferências, possivelmente homóloga à sua percepção daquilo que devia ser a ordem imperial local”. Os ofícios paroquiais deviam assim ser ocupados em primeiro lugar por clérigos seculares que soubessem “a língua”, e somente na falta destes por membros das ordens, também (ao menos) bilíngües. Na Índia aparece ainda uma terceira categoria que ocupava o degrau inferior da escala: “os canarins naturais da terra”⁴⁷. O fato do exemplo goês não aparecer na documentação brasileira, não impede que ele acabe por reforçar ainda mais a ideia de que havia uma vontade normatizadora global de Felipe III quanto ao lugar privilegiado do clero secular na estrutura de controle das populações locais do seu império. Nesse sentido, seguimos ainda Xavier na sua afirmação da importância da conjunção do apostolado e da cura de almas como disponibilizadora das “estruturas necessárias para a cristianização dos locais, favorecendo a transição da conversão nominal para a verdadeira conversão cultural”⁴⁸.

⁴⁴ Sobre esta resistência dos jesuítas: Paolo BROGGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004, pp. 106-113.

⁴⁵ Sobre o privilégio outorgado por Paulo III e confirmado por Julio III, e que dava aos jesuítas sobretudo o poder de absolver delitos de heresia no foro da consciência onde não houvesse tribunal inquisitorial, ver Giuseppe MARCOCCI, “Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI”, *Revista de História das Idéias*, n.º 25 (2004), pp. 256-257. Para o seu uso (ou não-uso) no contexto hispano-americano, ver P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo... cit.*, pp. 166-167, e no contexto luso-asiático, Bruno FEITLER, “A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Tempo*, n.º 24 (jan.-jun. 2008), pp. 145-146.

⁴⁶ Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 184.

⁴⁷ Idem, p. 412.

⁴⁸ Idem, p. 168.

Mas voltemos ao exemplo hispânico. O que podemos concluir é que, apesar da vontade normatizadora tanto tridentina quanto régia, que passava em ambos os casos pela secularização das paróquias e *doctrinas*, este exemplo não serve como parâmetro prático, mas tão só como modelo teórico para a situação luso-americana, já que, pelo menos no que toca as questões doutrinárias e eclesiológicas, a realidade estava ainda longe de se aproximar da norma preconizada pelas *ordenanzas* régias. A ideia de uma matriz peruana para a lei de 1611, contudo, se mantém, pois, como vimos acima, o governador Diogo Botelho, ao se referir ao dito exemplo, evoca justamente o “regimento das ditas Índias”, e não uma descrição do que poderia ser a realidade observável localmente.

Em tempos de neo-escolástica, não podemos estranhar a preeminência da regra sobre a prática enquanto paradigma de conformação dos instrumentos de governo e dominação, preeminência que explicaria, aliás, o não raro fracasso e variações das tentativas de reforma do quadro institucional local por causa da por vezes evidente inadequação às possibilidades práticas regionais. Contudo, também nos interessa aqui vislumbrar a quem estava subsumida a política régia em relação às instituições eclesiais na colônia portuguesa, ou seja, o que movia as tentativas de reformas ou de reformulações das instituições locais. E deste ponto de vista podem ser evocados tanto o exemplo peruano quanto o goês de 1609, quanto brasileiro da lei de 1611, claramente vinculados a uma vontade de enquadramento forçado da população local, tanto europeia como autóctone, à ordem ibérica, o que passava pela aplicação das normas tridentinas, ou seja, pela normatização da vida comunitária ao nível da paróquia. Tanto assim é que a lei de 1611 não deixa de mencionar que a subordinação dos vigários “ao Ordinário, no que toca o seu ofício de curas”, era “conforme ao Sagrado Concílio Tridentino”. As várias tentativas espanholas e portuguesas de vincular esse processo preferencialmente ao clero secular, mostram ainda mais a importância política deste na consolidação (sua construção era ofício das ordens regulares) do espaço imperial exclusivamente cristão “desses utópicos portugueses”⁴⁹. Ainda segundo Xavier, “A par da ambição de uma integração política mais estável que a conversão ao Cristianismo parecia promover, acrescia esta outra utopia: a alteração do *modus vivendi* local, a criação de um mundo novo, de uma outra *respublica christiana*”⁵⁰.

Sobre os resultados da lei de 1611, temos poucas informações. O provincial jesuíta Henrique Gomes, em carta escrita da Bahia a Antonio de Mascarenhas em 16 de junho de 1614, diz que o governador Gaspar de Sousa decidira não aplicar a lei de 1611, deixando aos inacianos o poder temporal

⁴⁹ E, diria ainda, castelhanos... Idem, p. 316.

⁵⁰ Idem, pp. 342-343.

e espiritual das aldeias indígenas⁵¹. Mas a menos que esta informação se refira apenas ao caso baiano, o provincial parece estar incorreto, e sua missiva pode ter sido uma cartada para dar ao seu superior uma imagem de perfeita concórdia e inserção da ordem na sociedade local, depois das grandes perturbações surgidas no contexto da publicação da lei de liberdade dos índios de 1609. Incorreta (ou limitada), pois sabemos que pelo menos em Pernambuco, o administrador eclesiástico nomeado em 1616, chegou a transferir algumas aldeias que estavam sob a administração de jesuítas e franciscanos, a clérigos seculares⁵². Somente pesquisas mais aprofundadas poderão esclarecer a questão da aplicação ou não da lei de 1611. Não tanto sobre uma total secularização das aldeias, que bem se sabe, não aconteceu, mas sobretudo no que toca um possível aumento da autoridade dos bispos e administradores eclesiásticos sobre as missões lideradas por clérigos regulares, já que a lei previa que estes clérigos fossem empossados pelo bispo, que por sua vez tinham, ainda segundo ela, jurisdição sobre eles.

É quem sabe o pouco sucesso da lei de 1611 que explica por que na década seguinte, no contexto da conquista e colonização do Maranhão, foi mais uma vez o exemplo peruano e até o metropolitano, e não o brasileiro, que serviram de modelo para que personagens de relevo da política local pedissem a transferência da administração das aldeias a capitães civis e também o aumento da estrutura da Igreja secular. Em seu livro datado de 1624, Simão Estácio da Silveira pedia que as aldeias fossem dadas a “administradores casados e de cabedal”, para que estes sustentassem “Igreja e clérigo com algum moderado serviço, que para isso recebam de cada gentio cada mês, como se faz nas Índias”, terminando com um poderoso “que também os povos de Portugal são governados por ministros de Sua Majestade”. Um pouco antes, em petição de 1621, o depois governador do Maranhão Bento Maciel Parente, sugerira que fosse criado um bispado do Maranhão, e que ali fosse implementado um sistema de *encomienda*, também para “el sustento de este Obispo, y demas ministros Eclesiasticos que fueren imbiados a esta nueva Monarchia [...] assi como se haze em las Indias de Castilla”⁵³. Veremos que pelo menos a criação do bispado chegou

⁵¹ *Apud* Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, “The Jesuits and the political language of the City: riot and procession in early Seventeenth-Century Salvador de Bahia”, in Liam Brockey (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008, p. 56.

⁵² A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. II, p. 61. Sobre as discórdias e entendimentos entre jesuítas e elite local baiana, ver o texto de Charlotte de Castelnau-L'Estoile citado na nota anterior.

⁵³ Simão Estácio da SILVEIRA, “Relação summaria das cousas do Maranhão [...] Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal”, in *Memorias para a Historia do Extincto Estado do Maranhão cujo territorio comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas* colligidas e annotadas por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, Nova Typographia de J. Paulo Hilderrandt, 1874, t. 2, p. 15. E “petição dirigida pelo capitão mor Bento Maciel Parente ao rei de Portugal d. Felipe III acompanhada de um memorial”, in id., pp. 35-36.” Ver também R. RAMINELLI, *Viagens Ultramarinas...* cit., pp. 50-51.

a ser seriamente cogitada, mas nenhuma lei de teor semelhante à de 1611 chegou a ser promulgada, naquele contexto, especificamente para o Estado do Maranhão.

Finalmente, num prisma mais amplo, esta política normalizadora eclesiástico-secular preconizada pelos colonos e até certo ponto assimilada pela coroa, é evidente, não foi feita de modo isolado, e aparece no âmbito de uma série de reformulações administrativas de larga escala, como a criação do tribunal da Relação da Bahia em 1609, e da Repartição do Sul em 1608, dividindo a colônia americana em dois governos (Salvador e Rio de Janeiro). A criação desta repartição, sob a égide do ex-governador geral Francisco de Sousa, fracassou rapidamente por não ter conseguido encontrar as alegadas minas de metais preciosos, e o território foi reincorporado ao governo baiano em 1612⁵⁴. Seguiu ainda, alguns anos mais tarde, em 1621, a separação dos territórios mais ao norte num Estado do Maranhão. O grande entrave a essas reformas, para além da já mencionada inadequação à realidade prática local, parece ter sido de ordem financeira, o que fez com que estas medidas judiciais e sobretudo administrativas, que tinham o fito de agilizar a efetivação das ordens e do controle régios, tivessem dificuldades de alcançar o seu intento. As atividades da Relação foram suspensas em 1626, sendo retomadas apenas depois da restauração, em 1654⁵⁵. Já o Estado do Maranhão perdurou enquanto divisão administrativa até os tempos pombalinos, facilitando e tornando mais ágil a comunicação entre as instituições locais e o centro lisboeta.

A prelazia da Paraíba

Nesse contexto, entende-se bem melhor o pedido régio feito ao papa, em 1611, para a criação de uma prelazia na Paraíba, a expansão para o norte da costa (Ceará, Maranhão) e a promulgação, naquele mesmo ano, da legislação régia que tirava aos jesuítas qualquer controle sobre os índios, numa vontade, nunca é demais repisar, de criar uma situação de normalidade, com índios e colonos sob os cuidados espirituais de um cura secular, e não de um religioso.

Um primeiro breve papal de criação da prelazia foi emitido em 12 de agosto de 1611, mas devido às imprecisões que continha quanto à área de jurisdição, fez-se necessária a publicação de um novo breve, chamado, como o anterior, *In supereminenti*, e datado de 14 de julho de 1614, e

⁵⁴ Arno e Maria José C. de WEHLING, *Formação do Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p. 107.

⁵⁵ Sobre este primeiro tribunal da Relação, e a retomada de suas atividades a partir de 1654, ver o clássico livro de S. B. SCHWARTZ, *Burocracia e sociedade...* cit. e Rodolfo GARCIA, *Ensaio sobre a história política e administrativa do Brasil (1500-1810)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.

que definia o seu raio de ação, como desejava o monarca, não só à capitania de Pernambuco, mas também a Itamaracá, Paraíba e Rio Grand “até a linha equinocial com tudo quanto de novo se conquistará e se construirá”, ou seja, como lembra Rubert, uma imensa área escassamente habitada que incluía o Maranhão, na época ainda com uma forte presença francesa⁵⁶. O fato da sua sede estar na cidade da Paraíba e não em Olinda, o verdadeiro centro regional, explica-se sem dúvida pela capitania paraibana ser de fundação régia, enquanto Pernambuco era terra donatária.

A criação da prelazia fora proposta ao rei pelo bispo d. Constantino Barradas (1603-1618), após uma prolongada visita a Pernambuco e Itamaracá. Segundo Pereira da Costa, o bispo também sugerira que a prelazia do Rio de Janeiro fosse ao mesmo tempo elevada a bispado, tendo em vista não só as grandes distâncias, mas também a sustentabilidade financeira dessas regiões⁵⁷. A criação da prelazia pernambucana tinha ainda o apoio do governador geral do Brasil d. Diogo de Meneses, que, curiosamente, propõe a criação de um administrador em Pernambuco como meio de sanar as contendas jurisdicionais que tinha com o mesmo d. Constantino⁵⁸.

O primeiro administrador foi nomeado por carta régia de 19 de fevereiro de 1616. Antonio Teixeira Cabral, presbítero secular formado em cânones, criou curatos e paróquias, fez visitas, e, sem dúvida no espírito da lei de 1611, transferiu missões dos jesuítas e também dos franciscanos ao clero secular⁵⁹. Teixeira Cabral morreu em 1620, e em seu lugar foi nomeado, em maio de 1622, o licenciado Bartolomeu Ferreira Lagarto. Este chegou a dar poderes de vigário-geral e provisor (ou seja, poderes jurisdicionais) ao franciscano fr. Cristóvão Severim, que estava de partida para o Maranhão (tomado aos franceses em 1614-15), e também de qualificador e revedor de livros do Santo Ofício⁶⁰. Enquanto isso, o novo bispo da Bahia, Marcos Teixeira, reclamava da perda de verbas que a criação da administração lhe infligira, pedindo a reintegração ao bispado dos territórios perdidos. A Mesa da Consciência e Ordens, por carta régia de 9 de fevereiro de 1622, ao negar-lhe tal pedido, ordenava “que se trate de criar um novo bispado na conquista do Maranhão, que tem necessidade de cabeça eclesiástica para crescer e se povoar; e no seu distrito poderá entrar parte daquele que atualmente pertence ao Administrador de Pernambuco, e se verá se o restante se

⁵⁶ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. II, p. 58.

⁵⁷ Idem, p. 57 e Francisco Augusto Pereira da COSTA, *Anais Pernambucanos, op. cit.*, vol. II, p. 322.

⁵⁸ Carta de d. Diogo de Meneses ao rei, Bahia 7 de fevereiro de 1611. *ABNRJ*, 57 (1935) pp. 73-74. Sobre a “longa pendência” entre o bispo e os governadores D. Diogo Botelho e depois D. Diogo de Meneses, ver A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. II, pp. 18-21.

⁵⁹ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. I, p. 158. O decreto de nomeação de Teixeira Cabral pode ser lido em Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, 015, cx. 5, doc. 422 de 3 de agosto de 1651.

⁶⁰ Fr. V. do SALVADOR, *História do Brasil...* cit., p. 456.

deve tornar ao bispado da Bahia, donde saiu”⁶¹. Quase exatamente um ano depois, o rei, por carta régia de 8 de fevereiro de 1623, reuniu a prelazia ao bispado da Bahia, o que foi homologado pelo papa em 6 de julho de 1624, mas o tal bispado, que deveria sem dúvida acompanhar a criação do Estado Maranhão, separado do Brasil desde 1621, só tornou-se realidade muito mais tarde, em 1677.

Tentativas inquisitoriais

A vontade normatizadora da monarquia potencializava-se com a preocupação de Felipe III e de Felipe IV para com a situação espiritual do Brasil, e também com a possível presença de hereges holandeses na região. Assim, a política régia também tentou se materializar por meio de instrumentos repressivos, e se fez ver na vontade de criar um tribunal inquisitorial no Brasil em 1621 e 1629 (em Salvador) e ainda em 1639 (no Rio de Janeiro).

Antes de abordar essas tentativas, faz-se necessário analisar um tema muito importante dentro da produção historiográfica brasileira relativa à Inquisição: as visitas de distrito que ali ocorreram justamente dentro do período filipino. Uma primeira visita feita entre 1592 e 1595, recolheu confissões e denúncias, julgou e penitenciou localmente várias pessoas em Salvador e no seu recôncavo, em Olinda, Itamaracá e Paraíba. Um segundo visitador instalou-se na Bahia entre 1618 e 1620, e uma pouco conclusiva visita também aconteceu nas partes do sul (Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo) em 1627. Como para o caso da instalação de novas ordens regulares na América portuguesa, me parece que o envio de visitantes pelo Conselho Geral da Inquisição para a mesma região não obedece especificamente a uma nova lógica filipina. O instrumento da visita de distrito começou a ser posto em uso pelo Santo Ofício português antes de 1580, e mesmo para os territórios atlânticos, a primeira visita aconteceu na década anterior: os Açores e a ilha da Madeira foram visitados entre 1575 e 1576. Ou seja, como para as ordens religiosas, foi muito mais uma mudança estrutural da própria natureza da colônia, com um aumento significativo da sua importância econômica e da sua população, crescimento esse que se torna claro a partir dos anos 1570 e 1580, que fez com que o custoso instrumento que era a visita se justificasse, e não uma vontade específica de Felipe II de que a Inquisição agisse de modo mais incisivo no Brasil. Não há documentação conhecida – para além das inúmeras cartas reclamando dos maus costumes da população em geral e dos cristãos-novos em particular – que dê conta de explicar as razões diretas da efetivação dessas visitas. Nenhuma carta régia ou dos vice-reis, ou mesmo a documentação interna do Santo Ofício, aponta para uma intervenção direta dos sucessivos monarcas

⁶¹ *CCLP* vol. III, pp. 65-66 carta régia de 9 de fevereiro de 1622.

no envio de visitantes para o Brasil, como foi o caso das fracassadas tentativas de instauração de um tribunal local⁶².

Uma primeira tentativa de criação de um tribunal foi feita junto ao Conselho Geral da Inquisição de Portugal em 1621. Felipe III queria que se criasse um tribunal na Bahia. A criação acabou por não se efetivar por causa dos altos custos que o novo tribunal implicaria, já que os inquisidores tengiversaram em entregar seus poderes ao bispo – como queria o rei –, e os custos de um tribunal completo parecerem proibitivos ao monarca. Felipe IV faria uma outra tentativa em 1629, também sem sucesso. Foi o contexto de guerra atlântica, assim como a sempre premente questão dos índios, que levou o rei, dez anos mais tarde, a promulgar a criação de um tribunal no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que nomeava um bispo para a região, o primeiro antístite sendo o então administrador da prelazia do Sul⁶³. Para se entender o nexu entre a criação do tribunal inquisitorial e a questão indígena, não será despiciendo repassar rapidamente os nomes e a ação dos diferentes prelados que ocuparam a administração eclesiástica do Rio de Janeiro.

A administração eclesiástica do Rio de Janeiro foi criada por uma bula de 19 de julho de 1575, alegando-se o aumento da população, a conversão dos índios e as longas distâncias que separavam os territórios do sul do bispo da Bahia. O primeiro administrador, o licenciado Bartolomeu Simões Pereira, que lá chegou em 1578, realizou visitas, criou novas paróquias, e em 1582 teve a oportunidade de mostrar sua fidelidade à coroa. Acumulando o governo da capitania com a prelazia por causa da ausência do capitão-mor, recusou as aliciantes cartas que uma frota francesa lhe entregou em nome de d. Antonio, o prior do Crato. Mas segundo Rubert, um dos pontos mais sérios com que se soube o administrador, foi o inveterado abuso dos brancos em relação aos índios, colocando-se o prelado sempre do lado destes e dos jesuítas contra os colonos. Essa posição trouxe-lhe muitos dissabores, e Simões Pereira foi várias vezes obrigado a deixar o Rio para São Paulo, e dali para o Espírito Santo, pelas perseguições dos obstinados escravizadores de índios. Estes chegaram até a intentar-lhe um processo junto ao bispo da Bahia por irregularidades “morais e de ação” aparentemente infundadas⁶⁴. Mas a realidade era mais complexa do que diz Rubert. Segundo Coaracy, os diferentes prelados queriam na verdade monopolizar as auto-

⁶² Para a vasta produção (publicações de fontes e estudos) sobre as visitasões da Inquisição ao Brasil, permito-me remeter à bibliografia citada no meu livro *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*, São Paulo, Alameda/Phoebus, 2007, pp. 69-70. Sobre as interrogações sobre as causas das visitasões, ver R. VAINFAS (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial...* cit., pp. 586-587. Para a cronologia das visitasões: FRANCISCO BETHENCOURT, “Inquisição e controle social”, *História & Crítica*, nº 14, 1987, pp. 5-18.

⁶³ As tentativas de criação de um tribunal no Brasil foram tratadas de modo mais pormenorizado em Bruno FEILLER, “Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino”, *Hispania Sacra*, v. 119 (2007), pp. 269-291.

⁶⁴ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil...* cit., vol. I, pp. 170-172.

rizações – contra pagamento – para a organização de expedições contra os índios e sua consequente escravização, o que apontaria para a existência de uma trama de interesses ao menos tripolar (podemos ainda adicionar uma quarta voz, a do capitão-mor), que podiam, é claro, eventualmente convergir. Sem contar com a influência de um quinto polo, indígena, aliás, nem sempre único, como mostra Maria Regina Celestino de Almeida em recente obra de síntese⁶⁵.

O segundo prelado, o padre João da Costa acabou sendo destituído em 1605, não muito tempo depois de assumir o cargo, à pedido da população e do bispo da Bahia, pois pretendia, nas palavras de Coaracy “levantar bandeiras contra os índios para que à prelazia fosse reservado com exclusividade o direito de reduzi-los à escravidão e vendê-los aos habitantes”⁶⁶.

Manoel da Costa Aborim assumiu a prelazia em 2 de outubro de 1607. Sua administração, que durou até 1629, também ficou marcada pelas disputas em torno da questão indígena⁶⁷. Aborim teria morrido envenenado (rumor que também corria sob a morte do primeiro prelado do Rio) por causa dos conflitos de jurisdição com os governadores civis, ouvidores e a Câmara, ou por ter impedido que um cristão-novo, Manuel da Nóbrega, o “arrevessa toucinho”, tomasse posse do cargo de vigário paroquial, impedimento que se inseria perfeitamente em todo um conjunto de cartas régias que tentavam conter a entrega de benefícios e da cura de almas a clérigos cristãos-novos⁶⁸. Aborim chegou ainda a publicar excomunhões contra os que negociassem índios das reduções jesuíticas, enquanto as autoridades civis não lhe reconheciam poderes para deliberar sobre a questão da liberdade indígena⁶⁹.

O administrador seguinte, o dr. Lourenço de Mendonça, foi nomeado por alvará de 22 de julho de 1631. Nascido em Sezimbra, depois de terminados os estudos, foi nomeado juiz do tribunal da legacia apostólica de Lisboa e “membro” do Santo Ofício. Transferiu-se, por volta de 1615, para as Américas, sendo comissário inquisitorial em Potosi, e depois de lá estar por cinco anos, tornou-se missionário junto aos índios de Chichas. Em 1625 foi visitador das Províncias do Sul, passando inclusive pelo Paraguai, onde pôde ter uma ideia da ação devastadora dos paulistas nas missões do Guairá.

⁶⁵ Maria Regina Celestino de ALMEIDA, *Os índios na história do Brasil*, Rio de Janeiro: EdFGV, 2010, sobretudo pp. 75-106. Ver também a síntese de Robin WRIGHT, com a colaboração de Manuela Carneiro da CUNHA, “Destruction, Resistance, and Transformation. Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)”, in Frank Salomon e Stuart Schwartz (org.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge UPress, 1999, vol. III, parte 2, pp. 287-380

⁶⁶ V. COARACY, *O Rio de Janeiro...*, pp. 22-23.

⁶⁷ Idem, p. 27.

⁶⁸ Cf. cartas régias de 4 de fevereiro de 1603, *CCLP*, vol. I, p. 5; de 19 de abril de 1616, *CCLP*, vol. II, p. 200 e de 8 de junho de 1621, *CCLP*, vol. III, p. 46.

⁶⁹ V. COARACY, *O Rio de Janeiro... cit.*, p. 72.

Ou seja, era uma pessoa com experiência da administração espanhola e da missão indígena. Sua nomeação em 1631 para a prelazia do Rio, não pode ser fortuita quando se pensa na política que ali devia ser implementada em relação aos apresamentos⁷⁰.

Ao partir para o Brasil, fora Mendonça incumbido pelo Conselho de Portugal e pelo Conselho das Índias de Castela de pôr um freio às incurções paulistas. Com efeito, assim que chegou, publicou éditos em vários lugares contra os que fossem às províncias de Castela⁷¹, mas como seus antecessores, encontrou uma forte resistência da população local, que além de atentar à sua vida, acusou-o de delitos inquisitoriais⁷². Mendonça voltou em 1637 para Portugal para esclarecer a situação sendo inocentado, tanto pelo rei quanto pela Inquisição. Foi sem dúvida perante os grandes problemas que encontrou ao chegar no Rio – problemas de autoridade, e relativos às necessidades espirituais da população negra, indígena e branca –, além de pensar em sua própria promoção, que Mendonça redigiu um largo memorial, ainda em 1631, instando que o rei elevasse a administração eclesiástica do Rio a bispado. A questão da autoridade era essencial, e um bispo, com jurisdição própria e o poder para administrar o sacramento da ordem e o crisma, não teria tido os mesmos problemas de atentados e perseguições que simples padres, como administradores, sofreram. Este memorial impresso não foi enviado apenas aos ministros régios, mas Mendonça também conseguiu o apoio do coletor pontifício, que remeteu o texto à Congregação de Propaganda Fide. Em 1633 os cardeais ordenaram que “se escrevesse ao coletor pontifício em Portugal e ao núncio em Madrid para que urgissem junto aos ministros régios a criação do bispado do Rio de Janeiro”⁷³.

Felipe IV não agiu de imediato, mas o contexto de guerra e o medo de uma invasão holandesa nas partes do sul, de onde os hereges achariam caminho fácil para o Peru, encontrou um reforço no memorial de Mendonça e na pressão romana. O estopim, contudo, foi sem dúvida um outro memorial, escrito desta vez pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, procurador da província jesuíta do Paraguai, entregue pessoalmente na corte em 1639. Nele, Montoya relembra o perigo herético, mas desejava sobretudo conter a

⁷⁰ Arlindo RUBERT, “O prelado Lourenço de Mendonça, 1.º bispo eleito do Rio de Janeiro”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 311 (1976), pp. 13-33. Lourenço de Mendonça também é o autor de vários textos nos quais descreve sua atuação, insta a criação do bispado do Rio e defende a presença de portugueses nas Índias de Castela. Ver Diogo Ramada CURTO, “O padre Lourenço de Mendonça: entre o Brasil e o Peru (c. 1630-c.1640)”, *Topoi*, v. 11, n.º 12 (jan.-jun. 2010), pp. 27-35 e Pedro CARDIM, “De la nación a la lealtad al rey. Lourenço de Mendonça y el estatuto de los portugueses en la Monarquía española de la década de 1630”, in D. González (org.), *Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: La visión del otro*, Huelva, Universidad de Huelva (no prelo). Agradeço ao autor ter-me facultado a leitura deste texto.

⁷¹ Roseli Santaella STELLA, *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes 1580-1640*, São Paulo, Unibero, 2000, p. 202.

⁷² A. RUBERT, “O prelado Lourenço de Mendonça...” cit., pp. 13-33.

⁷³ *Ibid.*

devastação que os paulistas faziam nas missões indígenas⁷⁴. De modo ainda mais claro do que no caso da criação da administração paraibana, vemos aqui a importância que a estrutura eclesiástica podia revestir para os intentos régios.

No dia 19 de setembro de 1639 Felipe IV emitia duas cédulas reais fazendo do apresamento de índios um delito de foro inquisitorial a ser tratado por um tribunal carioca, dependente do tribunal de Lisboa. Elas também mencionavam a elevação da administração em bispado, “para que toda esta prohibicion y sus partes y penas se executen con mas terror, autoridad y respecto y eficacia”. Em 2 de outubro de 1639 Lourenço de Mendonça foi confirmado bispo do Rio de Janeiro pelo rei, que enviou, cinco dias depois, carta à Santa Sé pedindo a criação do bispado. A restauração portuguesa, evidentemente, deixou em suspenso e ao mesmo tempo impediu a concretização da elevação da prelazia em bispado, já que o movimento independentista acarretou a ruptura das relações entre Roma e Lisboa. O bispado do Rio de Janeiro só se tornaria realidade bem mais tarde, em 1676, no âmbito de uma reorganização geral da geografia episcopal da América portuguesa. Quanto à criação de um tribunal inquisitorial carioca, parece improvável que as altas instâncias do Santo Ofício português compactuassem com a ideia régia. Como nas primeiras tentativas de criação de um tribunal no Brasil, ainda em tempos de Felipe III, mesmo se a Restauração não tivesse acontecido, ela dificilmente se efetivaria.

Três pontos me parecem dever ser ressaltados ao fim deste percurso durante o qual tentamos entender a política filipina relativa às instituições eclesiásticas da colônia portuguesa. O primeiro deles, é que não houve uma política homogênea da parte dos três monarcas, mas sim um interesse, e assim, uma intervenção crescente, a medida em que o Brasil se mostrava cada vez mais rentável enquanto empresa, e na medida em que surgiram ameaças externas contra a dominação católica, sobretudo depois do fim da trégua de 12 anos com as Províncias revoltosas do norte. Assim, é somente a partir do reinado de Felipe III que se nota uma política volutarista de intervenção na conformação das instituições religiosas locais. O segundo ponto é que a história indígena, a questão do apresamento, do controle e da catequese dos nativos é essencial para se entender a política dos Felipes, que tenderam a querer controlar cada vez mais o território e a população local, sobretudo por meio de uma normalização a ser efetivada pelos prelados seculares, pelos párocos, e pela repressão inquisitorial. Tratava-se de manter a ortodoxia católica da população de origem europeia, e de acelerar a inserção dos indígenas, por meio do clero secular, ao mundo cristão e ibérico. Finalmente, a comparação entre a história da estrutura eclesiástica do Brasil e a da porção hispano-americana do império, mostra em primeiro lugar que

⁷⁴ B. FEITLER, “Usos políticos del Santo Oficio...” cit.

o exemplo hispano, sobretudo peruano, era o modelo a ser seguido segundo os poderes locais. Nota-se, por outro lado, uma convergência da política régia pelo que toca uma busca global por um melhor enquadramento episcopal e assim uma melhor integração das populações locais no império.

Bibliografia

- AGUIRRE, Rodolfo, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, n.º 122 (2008), pp. 487-505.
- ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford Univ. Press, 1996.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, *Os índios na história do Brasil*, Rio de Janeiro: EdFGV, 2010.
- Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Publicação disponível na internet em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais.htm [Consultada em 02 Ago. 2011].
- “Correspondência do governador d. Diogo de Meneses 1608-1612”, vol. 57 (1935), pp. 30-81.
- “Tombo dos bens pertencentes ao convento de Nossa Senhora do Carmo na capitania do Rio de Janeiro”, vol. 57 (1935), pp. 188-400.
- “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus, que residem no Brasil”, vol. 62 (1940), p. 368.
- BETHENCOURT, Francisco, “Inquisição e controle social”, *História & Crítica*, n.º 14, 1987, pp. 5-18.
- BOXER, Charles R., *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, 1989 [1.ª ed. em inglês: 1978].
- BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.
- CARDIM, Pedro, “De la nación a la lealtad al rey. Lourenço de Mendonça y el estatuto de los portugueses en la Monarquía española de la década de 1630”, in D. González (org.), *Extranjeros y enemigos en Iberoamérica: La visión del otro*, Huelva, Universidad de Huelva (no prelo).
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de “The Jesuits and the political language of the City: riot and procession in early Seventeenth-Century Salvador de Bahia”, in Liam Brockey (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008, pp. 41-62.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Les ouvriers d'un vigna stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Paris, CCCG, 2000 (ed. brasileira Edusc, 2006).
- COARACY, Vivaldo, *O Rio de Janeiro no século dezessete*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1965.

- COSTA, Francisco Augusto Pereira da, *Anais Pernambucanos*, Recife, Fundarpe, 1983 [1951-1966], 11 vols. (edição fac-símile em CD-Rom).
- CURTO, Diogo Ramada, "O padre Lourenço de Mendonça: entre o Brasil e o Peru (c. 1630-c. 1640)", *Topoi*, v. 11, n.º 12 (jan.-jun. 2010), pp. 27-35.
- DAMMERT BELLIDO, José António, *El clero diocesano en el Perú del s. XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1996.
- FEITLER, Bruno, "A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, *Tempo*, n.º 24 (jan.-jun. 2008), pp. 127-148.
- FEITLER, Bruno, "Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino", *Hispania Sacra*, v. 119 (2007), pp. 269-291.
- FEITLER, Bruno, *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*, São Paulo, Alameda/Phoebus, 2007.
- GARCIA, Rodolfo, *Ensaio sobre a história política e administrativa do Brasil (1500-1810)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.
- HOORNAERT, Eduardo et al., *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, Petrópolis, Vozes, São Paulo, Edições Paulinas, 1992 [1977].
- ILHA, Fr. Manuel da, *Narrativa da custódia de Santo Antonio do Brasil 1584-1621* (introd., trad. e notas: fr. Ildefonso Silveira, OFM), Petrópolis, Vozes/Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, 1975.
- LEITE, António Serafim (ed.) *Monumenta Brasiliae*, Romae, Monumenta Historica SI, 1957.
- LEITE, António Serafim, *História da companhia de Jesus no Brasil*, São Paulo, Loyola, 2004 (1.ª ed. 1938-1950), 4 vols.
- MARCOCCI, Giuseppe, "Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI", *Revista de História das Ideias*, n.º 25 (2004), pp. 247-326.
- MAZÍN GÓMEZ, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora (Mich.), El Colegio de Michoacán, 1996.
- Memorias para a Historia do Extincto Estado do Maranhão cujo territorio comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas* colligidas e annotadas por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, Nova Typographia de J. Paulo Hilderrandt, 1874, 2 t.
- MORAES, José de, *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1987 [1759].
- MORENO, Diogo de Campos, *Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612* (Ed. crítica, intr. e notas por Hélio Viana), Recife, Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1955.
- PADDEN, Robert C., "The Ordenanza del Patronazgo of 1574: an interpretative essay", in John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America*, SR Books, Wilmington (Del.), 2000, pp. 27-47.

- PAIVA, José Pedro, "A Igreja e o poder", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 154-158.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, "Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.
- PRAT, fr. André, *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil (século XVI-XVIII)*, Recife, 1941.
- RAMINELLI, Ronald, *Viagens Ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008.
- RUBERT, Arlindo, "O prelado Lourenço de Mendonça, 1.º bispo eleito do Rio de Janeiro", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 311 (1976), pp. 13-33.
- RUBERT, Arlindo, *A Igreja no Brasil*, Santa Maria (RS), Livraria Editora Pallotti, 1981-1993, 4 vols.
- SALVADOR, fr. Vicente do, *História do Brasil 1500-1627*, São Paulo, Melhoramentos, 1965.
- SCHWALLER, John F., "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain 1574-1600", in John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America*, SR Books, Wilmington (Del.), 2000, pp. 49-69.
- SCHWARTZ, Stuart B., *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus juízes: 1609-1751*, São Paulo, Perspectiva, 1979 (1.ª ed. em inglês: Berkeley, 1973).
- SILVA, José Justino de Andrade e, *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*, Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1854-1859, 11 vols. Disponível na internet em <http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt> [consultada em 02 Ago. 2011].
- SOUZA, Jorge Victor de Araújo, *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa c. 1580-c. 1690*, Tese de Doutorado, UFF, Niterói, 2011.
- STELLA, Roseli Santaella, *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes 1580-1640*, São Paulo, Unibero, 2000.
- THOMAS, Georg, *Política indigenista portuguesa no Brasil. 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.
- VERONEZ, fr. Marcelo José Marin, *Reforma e missão: os franciscanos no Brasil no século XVI*, Dissertatio ad Licentiam, Pontificia Universitas Antonianum Facultas Theologiae, Roma, 2007.
- WEHLING, Arno e Maria José C. de, *Formação do Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.
- WRIGHT, Robin, com a colaboração de CUNHA, Manuela Carneiro da, "Destruction, Resistance, and Transformation. Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)",

in Frank Salomon e Stuart Schwartz (org.), *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Cambridge Univ. Press, 1999, vol. III, parte 2, pp. 287-380.

XAVIER, Ângela Barreto, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura R., "Les *aldeamentos* jésuites au Brésil et l'idée moderne d'institution de la société civile", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno LXXVI, fasc. 151 (janeiro-junho 2007), pp. 38-74.