Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

MUNDO LUSO BRASILEIRO: RELAÇÕES DE PODER E RELIGIÃO

Apresentação do Dossiê *Mundo Luso-brasileiro: relações de poder e religião*

Organizadores: Profa. Dra. Suzana Maria de Sousa Santos Severs
Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva

Com o propósito de contribuir para uma maior discussão sobre temáticas atinentes às relações de poder e religião na construção do mundo luso americano, lançamos esse Dossiê trazendo quatro artigos reflexivos sobre a imposição dos padrões de comportamento e da mentalidade católica sobre povos conquistados, especificamente indígenas da América portuguesa e africanos escravizados em diáspora pelo mundo atlântico, seja mediante a desterritorialização ou a catequese geridas pelos jesuítas, ou por administradores dos interesses políticos da Coroa.

Os quatro artigos compositores deste Dossiê recobriram os séculos de colonização da América portuguesa, tratando especificamente de relações de dominação que tiveram lugar no Rio Grande do Norte e Ceará, bem como a rota diaspórica de africanos escravizados pelos portugueses.

Os dois primeiros artigos abordam a política de desterritorialização indígena no Nordeste, sendo que um deles tratando das chamadas *guerras justas*, no século XVI, mostra-nos o avanço e a dominação lusitana no sertão; o outro, situado temporalmente mais à frente, analisa a mesma estratégia da Coroa, ao transformar antigos aldeamentos missionários jesuítas em vilas, a partir da implantação do chamado *Diretório pombalino.*

No sentido também da submissão aos conquistadores, porém com um pano de fundo mais ideológico catolicizante, os outros dois artigos abordam o papel da Igreja, seja mediante a educação jesuítica com as Casas de Bê-á-bá ou a pedagogia do medo praticada pelo Santo Ofício na conversão de africanos escravizados submetidos ao poder de senhores seja em Portugal, seja na América portuguesa.

Com esses artigos inéditos, fruto do trabalho de pesquisa de historiadores de excelência, constatamos os mecanismos de destruição de povos, etnias em nome de uma supremacia religiosa e um poder político impositivo.

Esperamos que a leitura seja leve, fluida e, sobretudo, construtora de um conhecimento humanista indispensável na edificação de um mundo melhor.

GUERRAS JUSTAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE: GUERRA DOS BÁRBAROS E DESTERRITORIALIZAÇÃO

JUST WAR IN THE CAPITAINCY OF RIO GRANDE: "GUERRA DOS BÁRBAROS" AND DETERRITORIALIZATION

Victor André Costa da Silva[1]

RESUMO: Neste artigo, propõe-se levantar uma discussão acerca dos debates que estavam em voga durante o século XIV sobre a "guerra justa" e como a execução desse aparato legal incentivou o processo de desterritorialização da Capitania do Rio Grande à época da dita Guerra dos Bárbaros (1683-1713). Dessa maneira, pensa-se em construir uma relação entre os índios e seu território, o qual enfrentou diversas tentativas de domínio para concretização do projeto conquistador e colonizador por parte da Coroa Portuguesa, além de afirmação do poderio lusitano.

Palavras-chave: Guerra Justa. Guerra dos Bárbaros. Desterritorialização.

ABSTRACT: In this article, it is proposed to do a discussion about debates that were in vogue during the fourteenth century on the "just war" and how the execution of this legal apparatus encouraged the process of deterritorialization of the Captaincy of Rio Grande at the time of the said Guerra dos Bárbaros (1683-1713). In this way, it is thought to build a relationship between the Indians and their territory, which faced several attempts to master the conquest and colonization project by the Portuguese Crown, besides affirmation of the lusitano power.

Keywords: Just War. Guerra dos Bárbaros. Deterritorialization.

Introdução

Ao se tratar da conquista do território da capitania do Rio Grande, nos defrontamos com uma série de conflitos entre índios e não índios. A Guerra do Açu (1683-1713), comumente conhecida como Guerra dos Bárbaros, foi o maior evento histórico relacionado aos conflitos, cujo palco central foi a Ribeira do Açu no Rio Grande do Norte, e que se estendeu pelas regiões do sertão de Rodelas, em

[1] Mestrando - Programa de Pós-graduação em História - Universidade Federal do Rio Grande do Norte - PPGH/UFRN - Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: victor_acds@hotmail.com.

Pernambuco, também na Ribeira do Jaguaribe, no Ceará, além dos sertões do Piauí e Paraíba, e envolveu índios e portugueses na luta pela posse das terras.

Entendendo as séries de embates que compuseram a Guerra dos Bárbaros, em sua maioria, como "guerras justas", abordar-se-á aqui a utilização desse aparato legal como um meio que efetivamente terminou por *desterritorializar*[2] diversos grupos indígenas, principalmente os que viviam pelos sertões. Esse aparato legal da Guerra Justa foi uma noção que evoluiu das Cruzadas, tendo em vista que dentre os seus objetivos, estava o de recuperar certo território em nome da Igreja e por meio dela ser autorizado a incitar conflitos contra os infiéis. A lógica da guerra justa é reelaborada ao longo dos anos, porém, a relação que se pretende estabelecer aqui, dela enquanto um instrumento legitimador do poder que empreende o avanço territorial para zonas ainda não conquistadas, parece perpassar por toda a vida da Coroa Portuguesa e suas possessões.

A questão da conquista das terras, portanto, assumia certa centralidade dentre as motivações, por mais que velada, para início de uma guerra, gerando uma exclusão socioespacial. Isso se dava no momento em que grupos de moradores, autoridades civis e religiosas tomavam para si determinada porção de terra, que até então se encontrava sob o domínio de povos indígenas, encarados como uma barreira natural a ser transposta, para que o avanço ao sertão fosse possível, e que por isso deveriam ser subjugados a partir das mais diferentes estratégias.

A guerra justa, por se tratar de uma política indigenista que precisava se adequar de acordo com as necessidades locais e mais urgentes e às vivências na colônia, passou por diversas alterações, desde quem as poderia incitá-las até as razões pelas quais tal ação seria executada. Logo, pretende-se aqui analisar as guerras justas, colocada no plural, tendo em vista sua mudança de significado no curso da história, no que diz respeito aos interesses, razões e atribuições sob o conceito. Porém, enfatizando seu caráter, além de violento e arbitrário, também conquistador, visto que se tornou uma alternativa viável para a garantia da

[2] Aqui, o território é considerado imbricado com as relações sociais ou culturais, e quando determinados grupos, como os indígenas, são alijados do acesso ao território no sentido elementar da terra, ao vivenciar "'experiências múltiplas' imprevisíveis em busca da simples sobrevivência física cotidiana" (HAESBAERT, 2001: 1775), categoriza assim o conceito de *desterritorialização* proposto por Rogério Haesbaert. Cf. HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: BECKER, Bertha K; SANTOS, Milton. *Território, territórios*: ensaios sobre o ordenamento espacial. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 4370.

legalidade do cativeiro indígena e, consequentemente, para o domínio de suas terras.

Sendo assim, as autoridades locais podiam incitar uma guerra contra os índios a qualquer tempo sob o argumento de ser uma guerra justa, a partir do momento em que os índios não aceitassem ou quebrassem alianças com eles, fosse por hostilidades cometidas, pela prática da antropofagia ou pela não aceitação dos dogmas religiosos. Evidenciaremos neste artigo, portanto, as discussões de cunho moral e político que envolviam a matéria da guerra, bem como sua consequente relação com o processo de desterritorialização dos indígenas da Capitania do Rio Grande e, por fim, as evidências que fazem da Guerra dos Bárbaros um conjunto de embates com características típicas de uma guerra justa.

Breve histórico da guerra justa

Robert Moraes ao levantar uma discussão sobre a conquista de espaço por meio dos processos de colonização, mostra que se configura uma expansão territorial ao se incorporar um novo espaço ao anterior, garantido em alguns casos pela perenidade e fixação da presença nesse dado território e funcionando como um aditivo econômico para o país colonizador. De maneira sintética, Moraes destaca que a colonização "*envolve conquista, e esta se objetivava na submissão das populações encontradas, na apropriação dos lugares, e na subordinação dos poderes eventualmente defrontados*" (MORAES, 2005, p. 65), assimilando à nova ordem seja pela incorporação ou pela destruição de outrem.

Diante das situações vivenciadas na colônia era necessária certa plasticidade e inventividade dos agentes coloniais para que pudessem lograr êxito na sua instalação, e por isso contavam com fatores como a mão-de-obra, bem como com recursos naturais que poderiam ser apreendidos na região. Para o autor

> "o sentido da colonização em cada território estabelece uma conjunção entre a geopolítica metropolitana e as condições locais defrontadas pelo colonizador, notadamente no que tange aos contingentes demográficos e aos recursos naturais existentes, num

> jogo comandado pela lucratividade do capital mercantil." (MORAES, 2005, p. 67).

Sendo assim, a situação local na colônia no que dizia respeito à vivência entre colonos e índios era estabelecida mediante o contato e o posterior desenvolvimento de uma relação. Portanto, para os ditos "índios amigos", o tratamento aplicado seria diferente daquele que os índios ditos como "gentio bravo" receberiam, sendo um dos fatos que motivou a criação de leis específicas que incidissem sob às situações e demandas oriundas de cada grupo. No entanto, cabia ao Brasil uma espécie de adaptação das leis que seguira os moldes da metrópole, seria essa plasticidade da qual Moraes comenta (PERRONE-MOISÉS, 1992). Diversas leis como a Lei de 20 de março de 1570; a Lei de 24 de fevereiro de 1587; as Leis de 2 de novembro de 1595 e de 27 de junho de 1596; as Leis de 30 de julho de 1609 e de 10 de setembro de 1611, versavam no tocante à liberdade dos índios e uma possível necessidade de tutela. Essas leis vieram a determinar ainda a possibilidade de escravidão dos povos indígenas, garantida por meio da conquista na guerra justa, continuando a condenar a antropofagia e reiterando o resgate.

Em 1702, D. João de Alencastro, governador-geral do Brasil, com patente dada em 22 de fevereiro de 1694, emite uma carta comentando as proposições que haviam sido feitas para as Missões. A essa altura, o poder temporal já estava sob o domínio dos capitães-mores, restando apenas o espiritual para os missionários, pois o rei assim ordenara em 1698. Ao discorrer sobre as premissas relativas às missões, Alencastro comenta sobre a relação de punição que se havia estabelecida, bem como do medo existente tanto por parte dos índios, como por parte dos missionários, pelo fato da execução da justiça. Haja vista, no terceiro ponto, ele ter relatado que os missionários não castigavam os índios, pelo fato de serem poucos e com isso temerem que os índios os matassem, mas que em contrapartida, os índios também temiam os missionários, principalmente por saberem "[...] *que os cabos da milícia, circunvizinhos, tinham ordem dos governadores para os prender e os remeter à justiça, se desobedecessem aos religiosos*"[3].

A justiça era considerada algo superior, criada por Deus, cujo maior objetivo de sua execução seria o de lograr a paz social, nesse caso, o que se entendia por

[3] Papeis vários, t. 27 – Cod. 1087 (K VIII IK), fl. 460-462 v.; fl. 469-471 v. In: Os manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil. v. II, 1958.

legal e por moral se mesclava muito. Conceitos como “bem comum” ou “utilidade pública”; “tutela” ou “domínio”, soavam um tanto quanto polissêmicos, haja vista o direito ter sido encarado como aquilo que é justo ou que não é pecado, e não era baseado numa conduta prévia, mas acontecida. Por isso, a execução da guerra justa assumia uma posição conflitante, tendo em vista que para alguns era ela necessária para a manutenção do Estado, enquanto para outros era um meio que ia na contramão dos ideais religiosos.

Segundo o *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos,* a expressão “guerra justa” diz respeito ao conceito oriundo da Igreja católica a partir das dificuldades encontradas pela teologia cristã, durante a Idade Média, cuja primeira teorização adveio de Santo Agostinho (354-430), bispo da cidade de Hipona, “*que, não obstante a condenar a belicosidade, via-se obrigada a apoiá-la e mesmo a patrociná-la*” (AZEVEDO, 1999, p. 225), como foi no caso das Cruzadas. Essa conceituação sofreu diversas reformulações ao longo do tempo e de vários teólogos, porém, foi na Espanha que ela tomou uma forma definitiva. A guerra justa poderia ser de caráter defensivo ou ofensivo, porém em ambos os casos deveriam obedecer às prerrogativas estabelecidas – que serão detalhadas mais abaixo – para a incitação dela.

Apoiados em suas interpretações acerca dos textos bíblicos, alguns religiosos como Santo Ambrósio e Santo Tomás de Aquino, acreditavam que os ensinamentos de Jesus permitiam e, em alguns casos, incentivavam a prática militar e da guerra. Na visão tomista, a paz era entendida como “a tranquilidade da ordem”, assim como para Santo Agostinho, portanto não descarta a hipótese da guerra, mas almeja o objetivo da ordem, visto que a guerra por si só não era um mal, mas poderia ser boa e até santa, a depender da sua finalidade e de como seria conduzido. Dentre as premissas para execução da guerra, estabeleceu-se os critérios para que ela fosse tida como santa e justa (COSTA; SANTOS, 2010, p. 152).

Essas premissas serão posteriormente retomadas pelo franciscano Álvaro Pais[4], no século XIV, por meio da *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, ao

[4] Pensador galego e bispo de Silves (1334-1352), nascido em 1270, em San Juan del Salnés, Cambados, na Província de Pontevedra, pertencente à arquidiocese de Santiago de Compostela

determinar os parâmetros para se incitar a Guerra Justa, sendo eles: 1º - deve ser precedida de alguma ação injusta do inimigo; 2º - deve ser impelida com intenções boas; 3º - deve ser deliberada por alguma autoridade, seja a Igreja ou um príncipe (ZERON, 2011). Isso nos leva a repensar a relação entre a negociação e a violência, não as encarando como opostas, mas interligadas. Essas proposições de Santo Tomás de Aquino é um reflexo das ideias que permeavam o século V, principalmente propostas por Agostinho, que é retomado por Tomás de Aquino, ao lembrar que: "*Entre os verdadeiros adoradores de Deus, até as guerras são pacíficas, pois é o desejo da paz que os move, e não a cobiça ou a crueldade, para que sejam freados os maus e favorecidos os bons*"[5].

A "Guerra Justa" foi um exemplo de meio de alcance dos grupos indígenas que se mostravam contrários à dominação portuguesa, e consequentemente a conquista de seus territórios. Já quanto à contradição entre religião e violência bélica era geralmente diluída pela perspectiva da conquista espiritual do outro. Giuseppe Marcocci aponta três fatores que teriam desencadeado o nascimento de uma reflexão sobre a relação entre violência e religião, sendo eles:

> "[...] a variedade de ambientes e contextos políticos dos territórios atingidos pelo expansionismo português; as divergências entre os conselheiros de D. João III, isto é, os membros da alta nobreza e os oficiais imperiais de maior categoria, acerca das formas concretas que deveria assumir o sistema de domínio português (sobretudo na Ásia, mas também no Norte da África); e a progressiva hegemonia cultural dos teólogos da corte, que impuseram uma nova preocupação pelas 'obrigações de consciência' que condicionavam a ação política" (MARCOCCI, 2012, p. 251).

Portanto, uma das maneiras que efetivamente terminaram por *desterritorializar* diversos grupos indígenas foi a execução da Guerra Justa, conceito que evoluiu da noção empregada nas Cruzadas de se recuperar certo território em nome da Igreja e por meio dela ser autorizado incitar conflitos contra os infiéis. Nos

(JANEIRO, 1977 apud SOUZA, 2004), apesar de ter se considerado hispano. Obteve o grau de doutor em Direito Civil e Canônico, sob a tutela do canonista Guido de Baysio (1250-1313).

[5] *De verbis Domin., De civitate Dei, 119, c. 12,* apud II-IIae, q. 40, a. 1. *Apud* COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria. In: BLASCO VALLÈS, Almudena, e COSTA, Ricardo da (coord.). **Mirabilia 10.** Jan-jun 2010.

levando a repensar a relação entre a negociação e a violência, não as encarando como opostas, mas interligadas.

Relação entre a guerra justa e o espaço por meio da desterritorialização

A capitania do Rio Grande contava com a presença de certo estoque de espaço disponível a ser apropriado em determinado momento e incorporado ao sistema colonial, haja vista o processo de colonização ter sido iniciado pelo litoral, enquanto os sertões deveriam ser paulatinamente anexados ao domínio português. Assim como no projeto de avanço aos sertões de Minas Gerais, estudado por Hal Langfur, cujo objetivo era a tomada das terras dos índios para assumirem o controle do ouro que já se encontrava escasso, por volta dos anos finais do século XVIII. Os colonos, portanto, obstinados na corrida do ouro, invadiram as terras dos Botocudos e de outros grupos indígenas, provocando embates violentos. Por fim, o príncipe regente ainda declarou guerra em 1800, guerra que tem origem no expansionismo, muito anterior à declaração real.

Com isso, a fronteira passa a ter uma conotação de barreira a ser transpassada, um limite que se deseja perpassar e avançar, era a terra como uma incógnita a ser desvendada pelos colonos. Diogo de Vasconcelos, considerado o fundador da historiografia moderna do período colonial de Minas Gerais, escreveu no início do século XX, que as florestas à leste ainda eram rigorosamente conservadas e tinham seu acesso impedido, por isso que são chamadas de “Forbidden Lands”, nome que classifica o livro de Langfur. Ele coloca ainda que as políticas advindas da Coroa e dirigidas aos índios tinham tanto o papel de escravizar quanto de marginalizar as classes quando as subjuga a certa adaptação. Como Caio Prado Júnior evidencia, ao diferenciar a colonização lusitana da norte-americana, aqui tentou-se

> [...] aproveitar o índio, não apenas para a obtenção dele, pelo tráfico mercantil, de produtos nativos, ou simplesmente como aliado, mas sim como elemento *participante* da colonização. Os colonos viam nele um *trabalhador* aproveitável; a metrópole, um *povoador* para a área imensa que tinha que ocupar, muito além de sua capacidade demográfica (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 86-87).

Nestes espaços, o empreendimento da colonização demandava estratégias que fossem capazes de dominar os grupos indígenas, para só então colonizar o espaço, povoá-lo apenas não seria possível. Como maneira de tornar o sertão útil de alguém maneira, Salvador Correia de Sá escreve um parecer para o Conselho Ultramarino, em 1675, no qual ele defende a dispersão de aldeias missionárias pelos sertões. Elas funcionariam como um meio de combate contra os negros fugidos e os tapuias que causavam danos aos moradores, mas também seriam a possibilidade de expandir os domínios portugueses pela colônia (PUNTONI, 2002, p. 72).

Ângela Domingues ao tratar da Coroa Portuguesa, discorre que ela "*visava tornar doméstico, útil e civil não apenas o solo, como os homens*" (DOMINGUES, 2000, p. 76). Sendo assim, diversas questões locais surgiram ao longo da colonização e levou as autoridades a formularem intervenções viáveis que assegurassem o estabelecimento tanto do *dominium* quanto do *imperium*[6]. Com isso, se deveria pensar em medidas que alcançassem os povos de maneira a torná-los súditos da Coroa, e os mediadores desse intento seriam as autoridades locais, ora representados pelos capitães-mores, ora pelos missionários, mas sempre refletindo as intenções do rei. No que diz respeito aos índios, deve-se levar em consideração que o tipo de organização social ao qual eles estavam inseridos era diferente da lógica de dominação da metrópole, fato que já serviria de choque entre os índios e as autoridades locais.

Muitos foram os enfrentamentos e embates entre os índios e não índios pelos mais diversos motivos, desde a chegada dos europeus ao território que atualmente chamamos de Brasil. Ao tratar dos grupos sociais, Haesbaert coloca a *desterritorialização* como uma precarização territorial, que nada mais é do que a expropriação de dado território, que se compreende não apenas como meio de subsistência e continuidade da vida humana, mas também como recurso fundamental para a criação e manutenção de identidades e simbolismos.

Ao citar os indígenas, Haesbaert aponta a *terra* para além de um meio de produção, mas que emana de um nível simbólico-cultural, na qual determinadas

[6] *Dominium* e *imperium* são conceitos utilizados por Luiz Felipe de Alencastro, ao dizer que a Igreja ibérica "ajuda a consolidar o *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas, e fortalece o *imperium*, na medida em que suscita a vassalagem dos povos além-mar ao Reino" (ALENCASTRO, 2000, p. 27).

porções do espaço estariam carregadas de referências simbólicas e seriam consideradas veículos de manutenção da cultura, podendo ainda ter ligações com o sentido religioso. Cada contexto tem, pois, seus agentes de *desterritorialização*, seja o mundo virtual e os meios de comunicação cada vez mais avançados ou mesmo a tentativa de usurpação de espaços físicos que culminam na desintegração de grupos sociais, formando o que Haesbaert (1995) chamou de "*aglomerados humanos de exclusão*".

Sendo assim, a guerra justa, de certa maneira, serviu como um dos vetores de impulso que levou ao avanço dos sertões da Capitania do Rio Grande. Ao avançar para o expoente de terras a dentro da capitania, a barreira natural formada pelos grupos indígenas seria enfrentada diretamente para que o projeto da colonização pudesse ser concretizado, portanto, guerrear com os índios ditos "bárbaros" ou "rebeldes" seria uma alternativa viável, ainda mais ao se utilizarem do aparato legal que os permitia declarar guerra em nome da justiça. Desse modo, a dizimação ou o aprisionamento de índios serviria aos interesses dos colonos, visto que os permitiam adentrar os vastos sertões, após vencer essa fronteira humana.

Guerra justa evidente na Guerra dos Bárbaros

Quando se fala de guerras na capitania do Rio Grande, logo se associa a Guerra do Açu (1683-1713), o maior evento bélico envolvendo os indígenas, e grande parte das fontes manuscritas de que venho analisando correspondem a esse episódio. A Guerra teve como palco principal a Ribeira do Açu no Rio Grande do Norte, mas se estendeu pelas regiões do sertão de Rodelas, em Pernambuco, também na Ribeira do Jaguaribe, no Ceará, além dos sertões do Piauí e Paraíba.

Com relação ao período do evento da Guerra do Açu, Puntoni coloca que a partir de 1661 já ocorriam conflitos, porém é por volta de 1687 que se nota grande número de documentos dando conta desses levantes. Ele caracteriza o evento como "*uma série heterogênea de conflitos que foram o resultado de diversas situações criadas ao longo da metade do século XVII*" (PUNTONI, 2002, p. 13). Os documentos de que já dispomos e foram analisados para discutir remonta ao início

dos conflitos da Guerra do Açu no começo de 1687. Todos os outros que fazem menção às guerras indígenas irão compor nosso arsenal para análise e discussão, evidenciando todos os aspectos que compunham a lógica da guerra envolvendo os índios da capitania do Rio Grande, apesar dos documentos darem conta principalmente da guerra por parte dos portugueses.

A Guerra Justa, portanto, se apresenta como uma alternativa de subordinação e submissão dos grupos indígenas insurgentes que se colocavam contrários ao projeto civilizatório da Coroa e da Igreja. Marcocci, ao estudar a estruturação do Império ultramarino português, colocou que Portugal se inspirava tanto na Roma sacra, quanto se inspirava na Roma profana, e isto vai colocar a questão moral em xeque, inclusive na legislação desenvolvida. Para ele, na verdade, a legislação espelhava o clima geral em que o interesse dos colonos pela exploração de mão de obra indígena encontrava apoio na difundida opinião de que os índios não eram seres humanos de pleno direito, por serem desprovidos de alma.

O governador geral Mem de Sá recebeu um mandato preciso para tutelar os índios de todas as formas lícitas possíveis, incluindo a guerra. E diante da profícua relação entre os clérigos e a vida política e do reino e do império, desenvolveu-se o que Marcocci chamou de “teologia política”, evidenciada em atos fossem teóricos produzidos pelos teólogos ou fossem em comparações entre as principais instituições do reino e da Igreja. Para conquistar e efetivar o domínio sob as possessões, os portugueses encontraram apoio e legitimidade nas bulas papais, sendo o período dentre a década de 20 e início da década de 30 do século XVI o momento em que se desenvolveram posições acerca de fatos mais complexos que giravam em torno do império, tal como a guerra.

Sendo assim, os interesses do Estado moderno estavam pautando suas justificações e limites através das tradicionais doutrinas cristãs que versavam tanto sobre a guerra, quanto sobre o comércio, elaboradas ainda na Idade Média, mas contendo assuntos de extrema pertinência para a efetivação do Império enquanto conquistador e detentor de povos e riquezas. Os próprios soldados, por exemplo, que personificam os ideais de conquista e defesa militar, eram atravessados pelos preceitos da fé, portanto, a virtude militar e a religião cristã formavam o pacote de

elementos essenciais para o soldado da Península Ibérica das primeiras décadas de Quinhentos.

Dentre as observações de Marcocci acerca do Império e suas possessões, ele apresenta os exercícios missionários na Índia, que de certa maneira nos ajuda a elucidar ainda melhor a questão da utilização da violência como meio de artifício para a conquista dos povos e das almas. Para ele "*guerra, resistências locais (não raramente armadas) e outros episódios de violência constituíram o contexto constante das estratégias de conversão empreendidas pelos inacianos e missionários das outras ordens que agiam na sombra do extenso, mas frágil, império português*" (MARCOCCI, 2012, p. 376). Cujo objetivo principal dos exercícios missionários estavam centrados na edificação de uma fé que se pretendia monolítica, sem dúvidas ou incertezas por parte dos povos recém cristianizados, porém na realidade eram deparados com abjurações da nova fé e fugas para além das fronteiras.

Tomé de Sousa, já citado aqui, carregará o primeiro texto normativo da Coroa sobre as relações entre europeus e ameríndios, o Regimento de Tomé de Sousa de 17 de dezembro de 1548, cabendo apresentar o seguinte trecho que abarca certos nuances da noção da Guerra Justa:

> "Eu sou informado que os gentios que habitam ao longo da costa da capitania de Jorge de Figueiredo, da vila de São Jorge até a dita Bahia de Todos os Santos, são da linhagem dos Tupinambás e se alevantaram já por vezes contra os cristãos e lhes fizeram muitos danos e que ora estão ainda alevantados e fazem guerra e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados fora dessa terra para se poder povoar assim dos cristãos como dos gentios da linhagem dos Tupiniquins que dizem que é gente pacífica e que se oferecem a os ajudar a lançar fora e a povoar e defender a terra [...]"[7]

Sendo justificado pelo serviço de Deus, portanto, o ideal seria despovoar as terras ocupadas pelos índios não cristãos, retomando a ideia empregada nas Cruzadas para a desapropriação de um território repleto de infiéis em nome da Igreja. No corpo do texto do Regimento ao tratar da guerra, observa-se o contexto local sendo explicitado primeiramente, para só então reafirmar os ideais da doutrina,

[7] Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. In: Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf>. Acesso em 01 de junho de 2019.

legitimando as investidas de guerra que viessem a ser sucedidas e abre ainda ao governador-geral o precedente de incitar a guerra, ação até então designada ao Príncipe, mas que nem por isso gerou problemas do ponto de vista jurídico ao determinar que: "[...] *trabalhareis porque se conserve e sustente para que nas terras que habitam possam seguramente estrar cristãos e aproveitá-las, e quando suceder algum levantamento acudireis a isso e trabalhareis por pacificar tudo o melhor que puderes castigando os culpados*"[8].

Através do Regimento é estabelecida a concessão de perdão para o caso de arrependimento dos índios por seus intentos e ainda uma condição de liberdade por meio da conversão, mas que seria manifesta apenas na consciência e não numa liberdade física, portanto, a definição do que seria justo ou não passava pelo viés da moral cristã. As Leis que seguiam sendo produzidas continuavam traçando possíveis estratégias de estabelecimento do *dominium* sob os índios, como as supracitadas, de 20 de março de 1570 – a primeira propriamente dita sobre a liberdade dos índios –, a Lei de 24 de fevereiro de 1587; as Leis de 2 de novembro de 1595 e 27 de junho de 1596; as Leis de 30 de julho de 1609 e de 10 de setembro de 1611.

Revoltas envolvendo a questão de terras dos índios e a distribuição delas feita pelos colonos, ou mesmo a apropriação, são muitos comuns até os dias atuais. É possível evidenciar relatos de inquietações envolvendo os índios das aldeias de tapuias do Seará Grande, em 1713, ao saberem que as terras dos índios da Aldeia de Mipibu, na Capitania do Rio Grande, tinham sido doadas pelo Capitão-mor Salvador Álvares da Silva (1711-1715), uma ao Padre Manuel Rodrigues Pereira e outra a Baltasar Gonçalves[9]. Então, três aldeias de tapuias do Seará Grande teriam se levantado e matado os moradores da região, possivelmente por terem uma proximidade com os índios de Mipibu.

Mas para entrarmos no mérito da discussão a respeito da Guerra Justa em si, trouxemos como exemplo uma ata datada de 05 de setembro de 1712 da Junta das Missões de Pernambuco, período ainda referente a Guerra dos Bárbaros, em que a justiça da guerra, contra os índios Janduís, Caboré e Capela, é colocada em cheque. Mas apresentam que de toda maneira os índios já "*estavão legitimamente*

[8] Idem.
[9] AHU-RN, papéis avulsos, Caixa 1, Doc. 75 (1713, Outubro, 11, Recife).

captivos todos os que forão presionados na dita guerra, sem embargo das duvidas que se prepuserão em Rezão de algumas vexações, e emjustiças que havião feyto, a hum Rancho do dito Tapuya, captivandolhe o mulherio que levarão para as minas [...][10]". Portanto, mesmo na dúvida pela justiça da guerra, o resgate consequente da guerra justa já tinha sido executado.

A referida guerra ocorreu pelo fato dos índios "Caboré-Açu" terem se vingado de um ataque que sofreram de alguns vaqueiros na Ribeira do Assú. Tendo esses vaqueiros sido considerados de "*cidiozos mal advertidos*" pelo Capitão- mor Salvador Álvares da Silva, por terem ido "*dar no Resto dos tapuias matando a mayor parte dos que havião ficado*[...]", além de terem feito cativos as mulheres e filhos. E como resposta a esse ataque, os tapuias se vingaram "*matando gente, cavallos, e gados*"[11]. Levando o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande a acreditar que caso continuassem assim, iriam "*dispovoar os Certons destas partes e perder todas as fazendas*" prejudicando não apenas os moradores como também as finanças da Coroa, evidenciando assim a preocupação que se havia em manter os sertões ocupados e principalmente pelos moradores que pudessem aumentar os ganhos da Fazenda real.

As dissidências quanto a justiça ou injustiça da guerra e quanto a legitimidade do consequente cativeiro são sanadas com a uma decisão apresentada na Ata do dia 03 de abril de 1713, sete meses após a ata que colocou em dúvida essa questão e indicou se tirar devassa do caso. A decisão, portanto, foi de que sobre serem degradados "*os Indios Tapuyas que fizerão guerra aos brancos, e forão prezioneyros, havendo dúvida sehavião de seguir as mulheres o mesmo extriminio, seRezolveo que assim sedevia executar, e que só devião ficar na terra, os de idade de sete annos*"[12].

[10] Ata da Junta das Missões de Pernambuco, termo 31, 12 de setembro de 1712. *Biblioteca Nacional de Portugal,* Coleção Pombalina, Cód. 115, "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl. 35v.
[11] AHU-RN, Papéis Avulsos, Caixa 10, Doc. 257 [post. 1711, Novembro, 30, Natal].
[12] Ata da Junta das Missões de Pernambuco, termo 32, 03 de abril de 1713. *Biblioteca Nacional de Portugal,* Coleção Pombalina, Cód. 115, "Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado", fl.36v.

Como consequência, o lançamento desse bando teria levado mais dano do que benefício, segundo eles "*porque so servio, de avizo para os mais delles se aColherem, a sua antiga vivenda, donde os tinha tirado puder daz armas*"[13]. Os mais deles seriam os índios. E essa antiga vivenda era localizada no que disseram de uma ilha por trás da Aldeia de Guajiru (que em 1760 será elevada à Vila Nova de Extremoz do Norte, a partir do Diretório Pombalino de 1757). Nos levando a refletir tanto sobre o poder de propagação da notícia no meio dos índios quanto da consequente atuação deles no sentido de se organizarem de imediato para retornar ao seu espaço de convívio anterior.

Portanto, diante das investidas da Coroa Portuguesa, os índios encontravam maneiras de sobrevivência, e de acordo com as atitudes dos portugueses, os nativos tomavam certos posicionamentos como lhes parecessem mais favoráveis. As revoltas e conflitos dos índios contra os europeus, que iremos analisar aqui, era uma alternativa para a contestação e rejeição dos ordenamentos da Coroa, porém a resistência poderia se dar de outras maneiras. Inclusive, se valendo de meios oriundos dos próprios portugueses, incorporando instrumentos do grupo oposto, como nos estudos feitos por Steve Stern que contribui com o conceito de *resistência adaptativa*.

Steve Stern considera como *resistência adaptativa* outras formas de resistir que foram sendo construídas na história diante do contato entre povos indígenas e europeus. Sem negar a ordem colonial, contudo, não a aceitando plenamente, os índios se utilizavam dos meios acessíveis da própria Coroa para garantir melhores condições de sobrevivência. No contexto das guerras que aqui estudaremos, observar-se-á a participação de índios no corpo do Terço dos Paulistas, que muito encontramos nas documentações, e que poderia ser levado em conta como uma possível representação desse tipo de resistência, visto que os índios encontraram nessa lógica europeia uma alternativa de sobrevivência em meio aos inúmeros confrontos.

Pelo fato dos índios dominarem a arte militar, além do conhecimento das terras da Capitania do Rio Grande, sua participação em atividades como a do Terço era considerada importante para os portugueses. Puntoni acredita que "*a presença*

[13] AHU-RN, Papéis Avulsos, Caixa 1, Doc. 71 (1713, Julho, 29, Natal).

do indígena era constante e acabava pela sua adequação ao meio e às técnicas necessárias, conferindo o caráter das atividades militares" (PUNTONI, 2002, p. 188).

Apesar dessa importância, encontramos certas distinções acerca do serviço militar dos índios e dos brancos no Terço, que valem ser ressaltadas, a começar pela matrícula para a participação do efetivo. Sugere-se que ao abrir novos títulos na Companhia do Terço, se matricule "*os brancos na forma do Regimento e os Indios so pelos nomes e nações de q forem*[14]". Possivelmente pelo fato de julgarem ser impossível matricular os índios no Terço, por terem "*variede na sua prezistencia*" e abandonarem a qualquer tempo o serviço. Repercutindo não apenas na matrícula, como também no pagamento deles, que levaria à outra diferenciação, pois se sugeria que só os brancos recebessem o soldo, enquanto "*os Indios serem socorridos com farinha e a farda de q usão estes gentios*".

Os índios que surgem na documentação analisada, também, fazem utilização de armas de fogo provenientes dos brancos, como se evidencia, por exemplo, num tratado de paz entre Bernardo Vieira e os "Tapuyas Ariûs piquenos" anexo a uma carta do próprio capitão-mor para o rei D. Pedro II com a ideia de criação de um presídio no sertão do Açu[15], assinado no dia 20 de março de 1697. Em uma das cláusulas para o estabelecimento da paz era estabelecido a não utilização de armas de fogo pelos índios, com isso, não necessariamente os índios abandonavam suas técnicas e armas próprias de guerra, mas as incrementavam e complementavam seu arsenal, tendo em vista as pesadas investidas que sofriam pelos adversários. De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida:

> "Houve diversas formas do que Steve Stern chamou de resistência adaptativa, através das quais os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam. Colaboraram com os europeus, integraram-se à colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberem utilizá-las para a obtenção das possíveis vantagens que a nova condição permitia. Perderam muito, não resta dúvida, mas nem por isso deixaram de agir". (ALMEIDA, 2010, p. 23).

Fossem envolvidos como aliados ou contrários, os índios participaram efetivamente dos conflitos que compuseram a Guerra dos Bárbaros. Eventos

[14] AHU-RN, Papéis Avulsos, Caixa 1, Doc. 55 [post. 1700]
[15] AHU-RN, Papéis Avulsos, Caixa 1, Doc. 42 (1697, Abril, 25, Natal).

isolados que podem ser caracterizados como guerras justas, assim como no exemplo supracitado dos índios Janduís, Caboré e Capela.

Conclusão

Pretendeu-se aqui, portanto, colaborar no tocante à discussão que se fez a respeito da guerra justa, tanto na época de debate entre os humanistas e teólogos do século XIV, quanto à sua execução que adentrou o século XVIII, como a exemplo na Guerra dos Bárbaros, e estimulou o processo de desterritorialização do sertão da Capitania do Rio Grande para avanço do projeto colonizador e de afirmação do poderio luso-português. Dessa maneira, a guerra justa, apesar de sofrer algumas alterações ao longo dos anos de sua execução, permaneceu atrelada à concretização do avanço das terras, principalmente os sertões da capitania, como meio de legitimar o poder da Coroa e estabelecer um novo território baseado nos planos dos conquistadores, mesmo que para isso fosse necessário o apresamento de índios e consequente trabalho escravo ou morte desses.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In:_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-28.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel**. Ensino de história**: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p.30.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria. In: BLASCO VALLÈS, Almudena, e COSTA, Ricardo da (coord.). **Mirabilia 10**. Jan-jun 2010.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: BECKER, Bertha K; SANTOS, Milton. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento espacial. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 4370.

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands**: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830. Stanford University Press, 2006.

MARCOCCI, Giuseppe. **A Consciência de um Império**: Portugal e seu Mundo (Século XV-XVII). Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e história no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2005 (Capítulos IV, V e VI, p. 61-104).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 115-131.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil contemporâneo: colônia. **São Paulo: Brasiliense**, v. 16, 2000.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos Bárbaros:** povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1.650-1720. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, José Antônio de C.R. Un Fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais, Traxectoria e Promoción ao Episcopado. **Revista Galega do Ensino**, Santiago de Compostela, n. 44, nov. 2004.

STERN, Steve. **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries**. The University of Wisconsin Press, 1987.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé**: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MUNDO LUSO BRASILEIRO: RELAÇÕES DE PODER E RELIGIÃO

ENTRE O CEARÁ GRANDE E O RIO GRANDE DO NORTE: ELEVAÇÃO DA VILA DE PORTALEGRE E AGÊNCIAS INDÍGENAS (1761-1768)

BETWEEN THE CEARÁ GRANDE AND THE RIO GRANDE DO NORTE: ELEVATION OF THE VILLAGE OF PORTALEGRE AND INDIGENOUS AGENCY (1761-1768)

Ristephany Kelly da Silva Leite[16]

RESUMO

Para compreender as transformações culturais que ocorreram na América portuguesa, precisamos entender as dinâmicas estabelecidas pelo contato entre diversos grupos distintos durante o período colonial e as leis e diretrizes que regimentam esta sociedade. Para tanto, pretende-se, neste trabalho, apresentar a legislação conhecida como *Diretório Pombalino*, que determinou a elevação dos antigos aldeamentos missionários à vilas de índios, analisando a formação da vila de Portalegre, a partir da transferência dos índios da Missão do Apodi - localizada na ribeira do rio Apodi - e dos índios Paiacú de Montemor, o novo da América para a Serra do Regente, onde atualmente está localizada a cidade de Portalegre, no estado do Rio Grande do Norte, percebendo como os diferentes atores sociais reagiram às determinações régias.
Palavras-chave: Vilas de índios. Diretório Pombalino. Paiacú. Portalegre.

ABSTRACT

In order to understand the cultural transformations that occurred in Portuguese America, we need to understand the dynamics established by the contact between different distinct groups during the colonial period and the laws and guidelines that govern this society. The purpose of this work is to present the legislation known as the Pombaline Directory, which determined the elevation of the old missionary settlements to the villages of Indians, analyzing the formation of the village of Portalegre, after the transfer of the Indians from the Mission of Apodi - located on the Apodi river - and the Paiacú Indians from Montemor o novo da América, to the Regente Mountain, where the city of Portalegre is located in the state of Rio Grande do Norte, perceiving how the different social actors reacted to the royal determinations.
Keywords: Indian villages. Pombaline Directory. Paiacú. Portalegre.

Introdução

[16] Mestranda em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil. Orientador: prof. dr. Lígio José de Oliveira Maia. Bolsista CAPES. Integrante da Base de Pesquisa "Formação dos Espaços Coloniais" - FEC/CNPq. Contemplada com Estágio de pesquisa da Cátedra Jaime Cortesão (USP). E-mail: ristephany.kelly@gmail.com

Durante muito tempo pensou-se nos índios que habitavam a América portuguesa enquanto personagens que não deliberavam sobre vários aspectos de suas vidas. A legislação empregada pelos agentes da Coroa nas suas possessões pretendeu assegurar que todos os elementos do cotidiano e dos costumes dos grupos indígenas fossem modificados e moldados para que estes vivessem aos moldes europeus. Uma destas legislações foi o *Diretório Pombalino*[17], também conhecido como Diretório dos Índios, elaborado em 1757 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão e irmão do Conde de Oeiras, futuro Marques de Pombal. Essa lei tinha como propósito elevar as antigas missões religiosas do Estado do Grão-Pará e Maranhão a vilas de índios, e regulamentar a vida dos moradores destas vilas. A *Direção de Pernambuco*[18], aparato legislativo criado em 1759, adequava à realidade do Estado do Brasil as determinações do *Diretório dos Índios*. Estas duas leis definiram mudanças significativas na convivência entre índios e não-índios na América portuguesa. Porém, nem todas as ordens e determinações que foram implementadas pelas autoridades coloniais amparadas nestas leis foram obedecidas pelas populações indígenas.

Este foi o caso dos índios oriundos da Missão dos Paiacú, na Capitania do Ceará Grande, que foram enviados para a vila de Portalegre, na capitania do Rio Grande do Norte, mas que, no entanto, regressaram para a vila de Montemor, o novo da América, mesmo tendo sido designados para habitar Portalegre pelo Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, autoridade colonial responsável pela demarcação e estabelecimento desta última vila.

Sendo assim, pretende-se compreender como a Coroa portuguesa, através de seus agentes na colônia, planejava e executava a legislação referente aos povos

[17] A legislação intitulada *Diretório que se deve observar nas Povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário* [1757], está publicada em NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 8, n. 29, 1971.

[18] O nome extenso desta legislação é *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas villas e lugares erectos nas aldeias de Pernambuco e suas anexas,* e foi publicada na íntegra em NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 7, n. 28, 1970.

indígenas da América portuguesa e como estas determinações eram recebidas nos trópicos.

Criação das novas vilas de índios: o Diretório dos Índios e a Direção de Pernambuco

Para entender o funcionamento das vilas de índios no Estado do Brasil é importante compreender a legislação que decretou a elevação das antigas missões religiosas a vilas de índios, provocando uma ruptura sem precedentes na relação dos índios com os poderes coloniais, especialmente no âmbito territorial e identitário, como no caso da vila de Portalegre.

Anteriormente ao diretório pombalino, a legislação vigente na América portuguesa e de extrema importância para a sociedade colonial era o *Regimento das Missões*[19], com data de 21 de dezembro de 1686. Com o processo de conquista portuguesa do litoral e do interior, os índios passaram a ser submetidos a uma constante imposição dos costumes católicos e do controle metropolitano. Devido a constantes conflitos envolvendo a mão de obra indígena, o Regimento das Missões foi estabelecido com o objetivo de catequizar e civilizar os índios aldeados, contendo regras para o acesso a essa mão de obra e estabelecendo que a administração desses aldeamentos continuasse sob o controle dos missionários. Porém, os conflitos entre os missionários que ficaram responsáveis pelos índios, os colonos que queriam utilizar a mão de obra indígena para fins pessoais, e também como a constante resistência dos índios aldeados persistiram, o Regimentos das Missões foi exercido até 1755 quando a Coroa assumiu um novo posicionamento em relação aos indígenas.

Em 1755, depois de duras críticas do Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Conde de Oeiras que seria em breve Marquês de Pombal, sobre a administração dos jesuítas, do uso desmedido da mão de obra indígena pelos mesmos e do pouco resultado de sua catequização sobre eles, foi estabelecida uma nova lei de liberdade dos índios.

[19] O Regimento das Missões concedeu a administração temporal e espiritual dos índios aos missionários. Para um estudo mais aprofundado sobre esta legislação Cf.: BEOZZO, 1983.

Em três momentos da história da América portuguesa, a legislação indigenista aboliu totalmente o cativeiro dos índios com as chamadas "Leis de Liberdade": em 30 de julho de 1609, em 01 de abril de 1680 e, por fim, em 06 de junho de 1755. Embora a liberdade fosse garantida para todos os indígenas por meio destas leis, o cativeiro foi reestabelecido em legislação posterior a cada uma delas. A chave de interpretação para esse impasse sobre a liberdade dos índios está na diferenciação de *status* entre os grupos indígenas, pois uns eram considerados grupos aliados e aldeados, e outros inimigos. Desta forma, precisa-se entender as leis e sua aplicabilidade de maneira mais contextualizada, para se considerar diante de que ações estas leis eram aplicadas e a que grupos indígenas elas se referiam[20]. A lei de liberdade de 1755, juntamente com as duas leis descritas a seguir, datadas do mesmo ano, foram sendo elaboradas levando-se sempre em consideração os conflitos com a administração dos jesuítas, e foram incorporadas ao *Diretório*.

A primeira destas leis foi o alvará em forma de lei, divulgado em 14 de abril de 1755, incentivando o casamento entre brancos e indígenas, na qual estava registrado que os vassalos que casassem com índias seriam dignos de uma atenção especial da Coroa e que os moradores que chamassem os filhos resultantes destes casamentos de qualquer denominação injuriosa fossem expulsos da Comarca pelo Ouvidor (NAUD, 1971). A segunda foi o alvará de 7 de Junho de 1755, que abolia o poder temporal dos missionários sobre os índios aldeados, ordenando também que os índios naturais das vilas deveriam ocupar os cargos de Juízes Ordinários e Vereadores destas. Já o alvará de 7 de junho do mesmo ano foi expedido com a justificativa de que a lei de 6 de junho de 1755, que garantia aos índios do Estado do Maranhão e Grão-Pará a liberdade de suas pessoas, bens e comércio não poderia ser devidamente executada se os índios não saíssem do controle dos missionários (NAUD, 1971). No entanto, estas leis somente foram divulgadas dois anos depois (LOPES, 2015).

Em 1757, Francisco Xavier de Mendonça Furtado elaborou o texto do Diretório Pombalino, que trazia como fator novo a secularização da administração dos índios, contra o poder temporal dos jesuítas. A partir daquele momento, no lugar

[20] Para um estudo destas legislações voltadas aos grupos indígenas da América portuguesa Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115-131.

da administração das vilas ser realizada por missionários, foi estabelecido que esta administração passasse a ser realizada por diretores, uma figura nova, tal qual o era o Diretório.

O Diretório Pombalino versava sobre como administrar e consolidar as vilas, cristianizar e civilizar os índios[21]. Ele foi homologado pelo rei Dom José I por meio de um alvará de confirmação que o validava também para o Estado do Brasil, em 1758. Embora tenha sido estendido ao Estado do Brasil, o Diretório fora criado para a realidade dos índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão, gerando dúvidas por parte dos governadores das Capitanias do Norte do Estado do Brasil sobre a forma de agir. Então, foi elaborada uma adaptação, denominada *Direção de Pernambuco*[22]. As principais alterações da Direção ocorreram em relação à repartição das terras e a distribuição do trabalho dos índios. Também procurou incentivar a agricultura de produtos que seriam mais bem cultivados, considerando as condições climáticas da região (LOPES, 2015).

Na capitania do Rio Grande do Norte, cinco aldeamentos indígenas foram elevados à condição de vila de índios, entre eles o aldeamento de Apodi, que se tornou a vila de Portalegre. A partir daquele momento, a vila passou a ser administrada por um diretor, construiu-se uma casa de Câmara e Cadeia, com vereadores e juízes e, com a expulsão dos jesuítas, o poder espiritual ficou a cargo de padres seculares (LOPES, 2015). Já na capitania do Ceará Grande, Isabelle Braz Peixoto da Silva registrou que foram criadas cinco vilas de índios entre os anos de 1759 e 1764[23], sendo a última delas, a vila de Montemor, o novo da América. Além das antigas missões jesuíticas, também haviam mais três missões de religiosos do hábito de São Pedro e uma de capuchinhos, contendo também o registro, em 1783, de três povoações de índios na capitania do Ceará Grande, estando entre elas, Montemor o Velho (SILVA, 2005).

A Vila Nova de Portalegre

[21] Para um estudo mais detalhado sobre esta legislação Cf: ALMEIDA, 1997.
[22] NAUD, 1970, vol. 7.
[23] Isabelle Braz Peixoto Silva fez estudo sobre as missões jesuíticas que foram elevadas a vilas de índio na capitania do Ceará Grande. Cf: Silva, 2005.

Seguindo as determinações da *Direção*, em 1761 se erigiu a vila de Portalegre na Serra do Regente, mas não sem haver uma falta de consenso entre as autoridades coloniais e os moradores a respeito da localização da vila, tanto pela alegação das terras baixas da ribeira serem reservadas para a criação de gado, dificultando o cultivo das terras, quanto pelos moradores acusarem os índios de matar e comer o gado criado na região (LOPES, 2010).

Quando a missão passou a ser vila, esta deveria ser erigida na mesma localidade, em Apodi, porém, devido a alegações de roubos de gado por parte dos moradores, foi sugerido pelo Tenente-Coronel de Cavalaria da Ribeira do Açu, José Gonçalves da Silva, que a vila fosse estabelecida na Serra de Martins, localizada mais ao sul, seguindo o rio Apodi/Mossoró. Embora o Tenente-Coronel tenha sugerido a Serra de Martins para estabelecimento da vila de Portalegre, também houve resistência de seus moradores, que ofereceram uma quantia em dinheiro para que os índios não se estabelecessem naquele local (LOPES, 2010), dinheiro esse que teria sido útil no estabelecimento da vila na Serra do Regente. Percebe-se que uma das principais preocupações dos moradores das duas localidades era se distanciar dos índios por causa do aumento em sua população, que iria ocorrer com a agregação de outros indígenas à composição da vila de Portalegre, haja vista os índios que habitavam na Missão do Apodi não serem suficientes para atender os requisitos da *Direção*.

Mapa das localidades de possível ereção da vila de Portalegre



Elaborado com base no Google Earth por Adriel Felipe de Alcântara Silva (adriel.eu@gmail.com)

Mesmo com a solicitação dos moradores da Serra de Martins tendo sido inicialmente negada pelo governador, a vila foi erguida na Serra do Regente, vizinha a Martins e local indicado pelos moradores desta última, como podemos observar no mapa apresentado acima. Ainda não se chegou à uma hipótese que aponte o motivo que levou o governador a aceitar, após a negação inicial, a construção da vila na Serra do Regente, mas acredita-se que a contribuição em dinheiro arrecadada na Serra de Martins[24], além de possíveis forças políticas que estavam estabelecidas naquela Serra, influenciarem na decisão do Tenente-Coronel.

Já os índios da nação Paiacú do Lugar de Montemor o Novo[25], na capitania do Ceará, foram transferidos para somar-se aos que eram advindos da Missão de Apodi, por também não formarem os 150 casais exigidos pelo Diretório. Guilherme Studart, em *Notas para a História do Ceará* (2004) escreveu que a ambição e ganância foram a causa da remoção desses povos, pela qualidade da terra em que estavam aldeados. Relata ainda que como a remoção dos índios ocorreu em tempos de seca, muitos deles morreram no caminho. Fica claro que os interesses econômicos perpassavam as alterações de localidade das novas vilas elevadas pela política pombalina. Apesar de esta fala corroborar com a falsa concepção de que os índios pereceram nas transferências entre localidades e sob a má administração das autoridades coloniais e religiosas, como também o afirma Câmara Cascudo, ao relatar que, havendo interesse pelas terras nas quais os índios habitavam, iniciava-se

> um processo de evidenciar a conveniência de uma mudança para o grupo. O Ouvidor concordava e a multidão de casais era tocada, como um rebanho, para fora. Ia uma autoridade guiando a manada.

[24] No Livro de Tombo da Paróquia de Portalegre, está registrado que o dinheiro arrecadado dos moradores que negaram o estabelecimento da vila perto de suas fazendas seria utilizado para a construção da Igreja Matriz da vila, no entanto, a construção da igreja só ocorreu em fins do século XVIII. Cf: ARQUIVO da Cúria Metropolitana de Natal (ACMN). **Livro de Tombo da Paróquia de Portalegre**. 1751-1768.

[25] No livro Portalegre do Brasil, Fátima Lopes cita a documentação de fundação da vila de Portalegre, na qual consta a informação dos deslocamentos do Lugar de Montemor o Novo para Portalegre. Cf: LOPES, 2010. Esta informação também se encontra na obra *Notas para a História do Ceará* (STUDART, 2004) e foi narrada pelo Diretor da vila de Portalegre no Livro 6º de receitas e despesas das três classes dos bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768), encontrado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (AN/TT).

> Escolhida outra paragem. Dava-se nome. Chantava-se o Pelourinho. Lavrava-se uma Ata. Três vivas a El-Rei Nosso Senhor. Os indígenas estavam vilados. Outro fazendeiro começava a achar o terreno magnífico. E ia tomando, devagar. Essa foi a história dos bárbaros (CASCUDO, 1984, p. 38).

Esta falsa concepção já foi refutada com dados quantitativos apresentados por Fátima Lopes (2005), apontando que haviam 280 casais na vila de Portalegre em 1761, data de sua criação e que este número era bastante elevado se comparado com outras vilas do litoral, que já eram habitadas há bastante tempo. Também podemos observar o relato do diretor da vila de Portalegre, José Gonçalves da Silva, que afirma ter conduzido "300 e tantas almas", quando relata o deslocamento dos índios Paiacú de Montemor para a vila de Portalegre[26]. Considerando que estas 300 e poucas almas, se somaram aos índios que estavam na Missão de Apodi e outros "descidos"[27] para compor a vila, o número de indígenas presentes no momento de constituição da vila é bastante expressivo.

Aspecto fundamental para compreender as decisões da Coroa portuguesa e de seus funcionários em meados do século XVIII é observar que elevação das missões religiosas ao *status* de vilas de índios corrobora com o projeto de garantir a atribuição de uma base territorial fixa a esta sociedade, já que esta atitude *"se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das instituições e a significação de suas manifestações culturais"* (OLIVEIRA, 1998, p. 54-55). Desta forma, o estabelecimento da vila de Portalegre na Serra do Regente constitui um processo de territorialização dos atores sociais que ali passaram a conviver.

O conceito de *territorialização* que João Pacheco de Oliveira defende é apontado como "*um processo de reorganização social*" (OLIVEIRA, 1998, p. 55) de determinada localidade. No caso da constituição da vila de Portalegre, entende-se que a realocação dos grupos indígenas para a Serra do Regente e o estabelecimento da vila é também "*uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados*" (OLIVEIRA, 1998, p. 56). Esta intervenção ocasiona

[26] Livro 6º - AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 53.
[27] Descimentos são deslocamentos de grupos étnicos para novas aldeias próximas à estabelecimentos portugueses. Cf. PERRONE-MOISÉS, 1992.

mudanças socioculturais que possibilitam o estabelecimento de diferentes dinâmicas com os outros grupos sociais atuantes naquele território. Desta forma, o processo de territorialização ocorreu quando a Coroa portuguesa interfere na organização colonial vivenciada anteriormente e estabelece limites geográficos bem determinados a um conjunto de indivíduos e grupos que passaram a conviver na Serra. Com base na ação política adotada pela Coroa, implementando o Diretório Pombalino, grupos étnicos distintos passaram a conviver na vila, construindo uma nova organização social.

Cabe ressaltar que a aplicação do Diretório pombalino nas capitanias do Norte do Estado do Brasil esteve dentro dos planos da Coroa portuguesa enquanto um método de urbanização dos interiores daquelas partes, como aponta José Inaldo Chaves Júnior. Segundo o autor, o impacto da política urbano-indigenista de Dom José I "*na estrutura municipal e no exercício da justiça nas capitanias do Norte foi profundo*" (CHAVES JÚNIOR, 2018, p. 98), uma vez que "*a divisão política do espaço constitui também um instrumento de poder [...] que serve tanto para a organização e perpetuação do poder de certos grupos sociais como para a expropriação de outros grupos*" (HESPANHA, 1994, p. 87). A reorganização do espaço colonial e instituição de novos polos de convivência entre diferentes grupos étnicos, além de reforçar a ocupação territorial efetiva em partes pouco exploradas do território, os chamados sertões[28], pretendia ainda homogeneizar aquelas populações, transformando os não índios em exemplo de convívio cotidiano com os quais os índios estariam em contato a partir daquele momento.

A perpetuação do poder da Coroa portuguesa em relação àquelas populações também passa a ser legitimada com a transformação da condição do índio em súdito do rei. Uma vez que o rei estabelece que aquela população seria suserana a ele, estabelecesse uma relação de poder que já vinha sendo implementada durante muito tempo pelas monarquias europeias e a qual alguns índios se integraram, agregando seus próprios interesses, nas solicitações que faziam às autoridades coloniais enquanto vassalos do rei.

[28] Para um estudo mais detalhado sobre a categoria *sertão* e a formação de uma sociedade sertaneja colonial Cf: SILVA, 2003.

No entanto, os grupos indígenas que compunham estas vilas e lugares de índios nem sempre se dobravam a vontade da Coroa ou das autoridades locais. Este é o caso dos índios Paiacú do lugar de Montemor o novo da América que, mesmo após sua transferência para a vila de Portalegre, retornaram sertão adentro para o local que ficava a antiga Missão.

Como alega João Pacheco de Oliveira, na apresentação do livro *Metamorfoses Indígenas*, escrito por Maria Regina Celestino de Almeida, ressaltando que os índios da América portuguesa tiveram múltiplas formas de ação diante da ocupação colonial, não somente a fuga, o combate e a dizimação

> Deixar de ser índio, para passar a viver entre os colonizadores e negar qualquer vínculo com sua condição pretérita, ou fugir para as brenhas do sertão, buscando manter o seu modo de vida em regiões de refúgio, não foram de fato as duas únicas alternativas possíveis. Fora dessa polaridade, os índios coloniais cristianizados e mantendo vínculos econômicos com portugueses e brasileiros, circulam na capital e entre as fazendas, obtêm cargos e distinções, apresentam demandas e petições (ALMEIDA, 2003, p. 18).

Elis Meza e Lúcio Menezes Ferreira estudando a produção de azeite de tartaruga no Orinoco Médio, na Venezuela durante o século XVIII, apontaram que se deve considerar as negociações e estratégias implementadas pelos diferentes grupos sociais, diante das quais poderiam ser conservados elementos culturais próprios. Desta forma, deve-se pensar as relações entre europeus e indígenas para além da ideia de uma “dominação” ou “resistência”, que simplifica e reduz as complexas interações que se produziram no passado (MEZA; FERREIRA, 2015). As agências indígenas são frutos destas complexas interações, nas quais os índios “*frente às autoridades coloniais buscavam, antes de qualquer coisa, construir um espaço de manobra, uma forma criativa usada por eles para dirimir a exploração a qual estavam submetidos*” (MAIA, 2015, p. 131).

O regresso dos Paiacú

No ano de 1768, o conde de Povolide e Governador General de Pernambuco, José da Cunha Ataíde, mandou que o Tesoureiro Geral Antônio Pinto, que havia

ficado responsável pelos bens confiscados dos Jesuítas, pagasse ao Mestre de Campo João Dantas Ribeiro cento e cinquenta mil reis, que havia dado pela arrematação das terras da antiga aldeia dos índios Paiacú, naquele momento com o nome de Montemor, que haviam sido encaminhados para outra localidade, no entanto haviam regressado para estas terras e as reocupado[29]. Ainda segundo o Governador de Pernambuco, o dinheiro teria que ser retirado do fundo dos bens confiscados dos Jesuítas, pois os 150 mil reis pagos por João Dantas Ribeiro haviam sido gastos no momento da locomoção dos índios Paiacú para a vila de Portalegre, na capitania do Rio Grande do Norte, como narra o Diretor dos índios desta vila, José Gonçalves Dias. O dinheiro entregue ao diretor serviria para a condução dos índios e seu sustento na vila de Portalegre, enquanto eles não tivessem lavoura própria[30]. Como o previsto pelo *Diretório*, os grupos indígenas foram deslocados de suas antigas missões, quando em pequeno número, para compor vilas com o número mínimo de 150 casais, como determinado no § 77 (NAUD, 1971).

Porém, depois de já estarem morando na vila, os Paiacú, por acharem que haviam sido retirados de suas antigas terras sem ordens do rei, retiraram-se para a capitania do Ceará Grande, onde foram acolhidos e protegidos pelo Capitão-mor João Baltazar de Quebedo Homem de Magalhães. Mesmo com o diretor de Portalegre empreendendo nova viagem para levar os Paiacú de volta para a capitania do Rio Grande do Norte, o Capitão-mor do Ceará Grande se negou a entregar os ditos índios a ele[31].

Percebe-se que mesmo com o processo de territorialização e estabelecimento das novas vilas de índios na América portuguesa, "*esses múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios dos distintos grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo*" (LITTLE, 2005, p. 05). Ao mesmo tempo que os índios aceitam determinadas ordens do rei e integram a sociedade colonial

[29] Livro 6º - Composto das próprias despesas originais de mandados e Portarias do dinheiro que dispendeu e Remeteu o Tesoureiro Geral Antônio Pinto atinentes dos livros 6os das receitas e despesas das três classes dos bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768). AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 46v.
[30] Livro 6º - AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589.
[31] Livro 6º - AN/TT – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589.

enquanto vassalos da Coroa portuguesa, eles podem também rejeitar determinações régias usando-se de estratégias que lhes garantam apoio em determinadas ocasiões, sobretudo quando considera-se que eles compunham parte importante da mão de obra livre nos sertões das Capitanias do Norte, sendo considerados importantes pelas autoridades coloniais que lucravam com sua produtividade.

Entende-se que

> qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos" e que "para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2005, p. 03-04).

Assim, quando os índios Paiacú decidem regressar para a capitania do Ceará e permanecer nas terras que outrora já haviam ocupado, evidencia-se a reafirmação de seu pertencimento a este local. Contando com o apoio de autoridades coloniais, neste caso, o Capitão-mor do Ceará, nota-se também suas articulações dentro do mundo colonial para garantir, se teriam que ser submetidos às ordens da Coroa portuguesa enquanto vassalos do rei, que ao menos contassem com aliados que os apoiassem em algumas tomadas de decisão, mesmo que os interesses destes aliados sejam ligados à vantagens próprias, como obtenção de mais lucros com mais índios disponíveis para trabalhos dentro da capitania.

Conclusão

Nas últimas décadas, vários estudos têm demonstrado o índio também enquanto agente histórico na sociedade colonial, desmitificando a atribuição de um papel coadjuvante que foi atribuído aos grupos indígenas na história do Brasil (ALMEIDA, 2010). Um fator determinante que propiciou estes estudos foi a revisão do conceito de "cultura". No sentido antropológico, o conceito de cultura envolve "*todos os produtos materiais, espirituais e comportamentais da vida humana, bem como as dimensões simbólicas da vida social*" (ALMEIDA, 2010, p. 21). Esta noção

tem sido utilizada pelos historiadores para entender os processos históricos por meio dos diferentes significados das ações humanas. Abandonando a ideia de uma cultura fixa e imutável para, por meio dos processos históricos de mudança, explicar as transformações das culturas, valorizando a trajetória histórica dos povos estudados e entendendo-a como fator importante para uma compreensão mais ampla de suas culturas (THOMPSON, 2001).

No âmago destas novas pesquisas, destacam-se os trabalhos que versam sobre a implementação do Diretório pombalino nas capitanias do norte do Estado do Brasil. Na capitania do Rio Grande do Norte, o trabalho de referência a respeito da temática é a tese de doutorado de Fátima Lopes, publicada em 2015, que estuda a constituição das cinco vilas de índio da capitania (Vila Flor, Extremoz, Ares, São José e Portalegre), a fim de se contrapor à teoria do "desaparecimento" dos índios do Rio Grande do Norte. Na capitania do Ceará, vizinha geográfica, destaca-se o trabalho de Isabelle Silva, que enfatiza a participação ativa dos índios "*na construção das estruturas e instituições do Brasil Colonial*" (SILVA, 2005, p. 177).

Neste contexto, no entanto, ainda são poucas as pesquisas que enfatizam experiências indígenas em vilas específicas de índios, sendo mais comum encontrarmos trabalhos que relatem a aplicabilidade desta legislação em uma capitania como um todo. Destaca-se como exceção, a tese *Serras de Ibiapaba* (2010), de Lígio Maia que escreveu especificamente sobre a vila de Viçosa, na Capitania do Ceará. Nesta obra, o autor deixa claro "*que os índios, mesmo na condição de dominação, procuraram no limite das incertezas também participar tanto quanto possível das diferentes formas de interação social no Antigo Regime*" (MAIA, 2010, p. 312).

Estes, e outros estudos[32], demonstram as agências indígenas no cotidiano das vilas e suas interações, não somente com os demais moradores destas, mas também com a política assimilacionista colonial, pois o Diretório se propõe a ser isto. É neste cenário que o presente trabalho se insere, pretendendo contribuindo com estudos que visam mostrar as possibilidades e ações da população indígena, que foram muito além de somente serem assimilados ou submetidos aos costumes europeus, encontrando brechas e usando de sua astúcia para, à sua maneira,

[32] Cf. CANCELA, 2012; MARCIS, 2013; CUNHA, 2013; AZEVEDO, 2004; ASSIS, 2012; entre outros.

coexistirem sob as determinações da Coroa. O caso dos Paiacú que regressaram para Montemor, na capitania do Ceará Grande, é um exemplo de agência indígena, no qual os índios, descontentes com o deslocamento para a vila de Portalegre, empreendem viagem de retorno, sem autorização régia ou de seus agentes na colônia, e se reestabelecem em Montemor, contando ainda com o auxílio de Capitão-mor para não tornarem a ser conduzidos compulsoriamente.

Referências

Fontes

ARQUIVO da Cúria Metropolitana de Natal (ACMN). **Livro de Tombo da Paróquia de Portalegre**. 1751-1768.

ARQUIVO Nacional da Torre do Tombo. **Livro 6º** - Composto das próprias despesas originais de mandados e Portarias do dinheiro que dispendeu e Remeteu o Tesoureiro Geral Antônio Pinto atinentes dos livros 6os das receitas e despesas das três classes dos bens sequestrados aos denominados Jesuítas que com ele serviu no ano que correu (1768). Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In:_____. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-28.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios: um projeto de "civilização" do Brasil do século XVIII.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASSIS, Nívia Paula Dias de. **A Capitania de São José do Piahuí na racionalidade espacial pombalina (1750-1777)**. Dissertação (mestrado em História). Natal: UFRN, 2012.

AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2004.

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões**. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

CANCELA, Francisco. **De projeto a processo colonial**: índios, colonos e autoridades régias na colonização da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808).

2012. 337 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2ª ed. Natal; Rio de Janeiro: Fundação José Augusto; Achiamé, 1984.

CHAVES JR, José Inaldo. **As capitanias de Pernambuco e a construção dos territórios e das jurisdições na América portuguesa (século XVIII)**. Tese (Doutorado em História) –Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

_____. Reforma dos territórios e das jurisdições nas capitanias do Norte do Estado do Brasil: as atuações do capitão-general Luís Diogo Lobo da Silva e do "juiz de fora" Miguel Carlos de Pina Castelo Branco na aplicação do Diretório dos índios (1757-1764). **Locus-Revista de História**, v. 24, n. 1, 2018.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões**: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759 –1798). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional - UFRPE, 2013.

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político. Portugal — Séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, v. 2003, p. 251-290, 2005.

LOPES, Fátima Martins. A Vila de Portalegre: povos e instituições. In: CAVALCANTE, Maria Bernadete; DIAS, Thiago Alves. **Portalegre do Brasil**: História e desenvolvimento - 250 anos de fundação de Portalegre. Natal: EDUFRN, 2010.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2015.

MAIA, Lígio de Oliveira. Povos indígenas no crepúsculo setecentista na capitania do Ceará: "invisibilidade", agência indígena e reelaboração cultural. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 35, p. 111-136, 17 out. 2015.

_____. **Serras de Ibiapaba**. De aldeia a vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII. Tese (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2010.

MARCIS, Teresinha. **A integração dos índios como súditos do rei de Portugal**: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

MEZA, Elis; FERREIRA, Lúcio Menezes. Agencia Indígena y Colonialismo: una arqueología de contacto sobre la producción de aceite de tortuga en el Orinoco Medio, Venezuela (siglos XVIII Y XIX). **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 375-402, jul. 2016. ISSN 2176-0675. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3452>. Acesso em: 10 set. 2018. doi: http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v7i2.3452.

NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 7, n.28, 1970.

NAUD, Lêda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, vol. 8, n.29, 1971.

OLIVEIRA. João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 115-131.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de Índios no Ceará Grande**: Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. **'Nas solidões vastas e assustadoras'**: os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

STUDART, Guilherme. **Notas para a História do Ceará**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004. V. 29.

THOMPSON, Edward P. Folclore, Antropologia e História Social. In: _____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001, p. 227-268.

RELIGIOSIDADE, EDUCAÇÃO JESUÍTICA E AS CASAS DE BÊ-Á-BÁ NO BRASIL COLONIAL

RELIGIOSITY, JESUITIC EDUCATION AND THE HOUSES OF BÊ-Á-BÁ IN COLONIAL BRAZIL

Andreza da Silva Vieira[33]
Natália Cristina de Oliveira[34]
David Antonio de Castro Netto[35]

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a educação dos gentios em terras brasílicas, valendo-se do princípio de que os jesuítas foram os precursores dessa formação e trouxeram com eles nas embarcações suas ideologias, princípios, valores e religiosidade. As Casas de Bê-á-bá expressaram a possibilidade de colonizar as regiões e instituir os ideais religiosos dos lusitanos aos gentios. Utilizamos referenciais bibliográficos e fontes que deram condições de compreender desdobramentos educativos religiosos na América Portuguesa. Com o ensino das Casas educativas sistematizava-se maior possibilidade de se propagar a religiosidade católica aos nativos, do que pelos próprios clérigos - aquém da cultura e configuração social do Novo Mundo.

Palavras-chave: Educação Jesuítica; Brasil colônia; Casas de Bê-á-bá

Abstract: This article aims to analyze the education of the Gentiles in Brazilian lands, using the principle that the Jesuits were the precursors of this formation and brought with them in the boats their ideologies, principles, values and religiosity. Casas de Bê-á-bá expressed the possibility of colonizing the regions and instituting the religious ideals of the Lusitanians to the Gentiles. We used bibliographical references and sources that gave the conditions to understand religious educational developments in Portuguese America. With the teaching of the educational houses, it was possible to propagate Catholic religiosity to the natives rather than to the clerics themselves, short of the culture and social configuration of the New World.

Keywords: Jesuit Education; Brazil colony; Casas de Bê-á-bá

[33] Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá. Professora da Rede Básica de Ensino. E-mail: deza.vieira@live.com.
[34] Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Docente do curso de Pedagogia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: natdeoliveir@gmail.com.
[35] Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Docente do curso de História da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: david.acnetto@gmail.com.

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar, com base no método pedagógico da Ordem Companhia de Jesus, de que forma os religiosos desempenharam os princípios de ensino nas Casas de Bê-á-bá da colônia brasílica. A origem dessas Casas estava ligada ao processo de conversão dos gentios, sobretudo índios e mamelucos. Sendo assim, embora a preocupação das Casas não fossem como a de um Colégio, apresentavam características relacionadas aos mesmos. Para que seja possível este entendimento, antes, nos debruçamos sobre algumas considerações sobre o método pedagógico estruturado por esses padres.

Partimos do pressuposto que aquele que pesquisa, mesmo que subjetivamente, escolhe conceitos e estruturas que farão parte de sua análise; por meio da formulação da narrativa historiográfica é possível esclarecer relações e fatos, mas para isso é necessário considerar que *"[...] todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua*" (KOSELLECK, 1992, p. 136). Portanto, cabe ao narrador a detenção de sua prática, significando não se ater totalmente às definições e também não as ignorar, pois serão como norte à pesquisa histórica.

Estudar períodos distantes daquele que o pesquisador vive requer cuidado e atenção. Faz-se necessário analisar a maior quantidade de pontos de vista possíveis, além de não se deixar levar por ideias e sentimentos inculcados em sua própria época. Por isso, a ideia de significações - antes de mais nada - tem preceitos nas representações; a definição de um processo pode ser diferente dependendo da cultura, de onde o ser social está localizado e até mesmo dentro de seu espaço temporal (PAIVA, 2012).

O meio social da sociedade europeia ocidental, do século XVI, apresentava outros preceitos e definições que eram considerados válidos ao bom funcionamento e convívio dos indivíduos. A partir das mais diversas análises feitas por pesquisadores, e por meio de documentos deixados pelos contemporâneos do século XVI, visualizamos uma sociedade onde a religião era prioridade na vida dos

sujeitos. É possível afirmar que naquela conjuntura os dogmas religiosos davam sustentação ao formato de vida daquela sociedade. A vivência religiosa *"[...] na época não era algo adjacente à vida social do indivíduo como o é nos dias de hoje. Ela era a vida social dos moradores, tanto que o cotidiano era articulado com base nas imposições clericais"* (PAIVA, 2012, p. 24).

Para apresentar a discussão suscitada, este artigo está organizado em dois momentos. No primeiro, contemplamos assuntos referentes à educação, sobretudo, desenvolvida pelos padres inacianos: princípios da pedagogia jesuítica relacionados à quarta parte das *Constituições da Companhia de Jesus*, de 1556; questões referentes ao *Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, de 1599; e alguns dos princípios inacianos. E, por fim, abordamos questões referentes às Casas de Bê-á-bá que auxiliaram no processo de "instrução" e catequização dos gentios.

Poder e princípios educativos da Companhia de Jesus

Durante, pelo menos, seis séculos apenas parte da nobreza e clero tinham acesso ao saber que significou o estudo bíblico, gramatical e celebração da liturgia. Esse controle do saber foi proeminente na Europa até meados do século XVIII. Carlo Ginzburg (1989) relata grande ofensiva da burguesia, nos aspectos culturais, que se apropriou de grande parte do saber e o difundiu. Essa difusão também foi controlada: a maior parte da população permaneceu sem acesso à educação. No entanto, a partir desse momento a burguesia também passa a participar da formação e compreensão do conhecimento.

Clérigos renomados da história europeia posicionavam-se contra a busca, popular, pelo saber. Santo Agostinho, por exemplo, afirmou que a curiosidade vã era doença fatal da sociedade. As perguntas acerca do universo, constelações e planetas estiveram sempre presentes no imaginário social, que questionavam - mesmo indiretamente - o saber bíblico (PAIVA, 2012).

O período renascentista, quando comparado aos séculos anteriores, pode ser considerado como tolerante para com os pesquisadores e todos aqueles que duvidavam do senso comum. Os anos que precederam o Renascimento foram

"prejudiciais a ciência", pois para o clero, grupo pertencente ao topo da pirâmide social, as respostas de todas as coisas estavam nas Escrituras Sagradas; não havia motivo para procurar em outros lugares. Aqueles que ousavam divulgá-lo era porque não acreditavam na Bíblia, e consequentemente deveriam ser punidos.

O século XVI, neste sentido, trouxe abertura e certa tolerância à efervescência intelectual, ainda que para alguns segmentos da Igreja o conhecimento fosse classificado como inútil. As dúvidas fizeram a sociedade deixar de lado (não totalmente) o autoritarismo que nela era imposta, em busca do bem comum: respostas práticas. Difícil esquecer a quantidade de mortes causadas pela desconexão entre as escrituras sagradas e a cientificidade. Neste momento, *"[...] tudo é colocado em dúvida; talvez tenha sido este o sentido do Renascimento, época das audácias. O homem não tem mais o que o dirija; talvez essa tenha sido a revolução*" (WOORTMANN, 1997, p. 29).

Enquanto determinados setores eclesiásticos repudiavam a ideia de conhecimento vindo da ciência outros apoiavam as pesquisas, inclusive financeiramente. Procurar respostas, além-bíblico, não deveria ser algo condenado pela Igreja, e foi o que diversos clérigos criticaram ao dizer que o saber deveria estar ao alcance da sociedade. Procurar respostas não era duvidar de Deus, mas apenas analisar a criação cristã de modo prático e científico. Neste sentido, é válida a observação de que o período do Renascimento abriu frestas no forte que separava o conhecimento e as pessoas (PAIVA, 2012).

O processo de "busca pelo conhecimento" foi aberto, ainda, a um número restrito de pessoas dentro de certa classe social. A problemática se encontrava em entender que os questionamentos não faziam o pesquisador menos crédulo ao cristianismo, mas que muitos aproveitaram da nova onda intelectual para expor o que sob circunstâncias normais não falariam, como o fato de não acreditar na Igreja e em seus dogmas.

A concepção de ciência na historiografia, por muito tempo, foi vista como heterogênea em relação ao conceito de religião. Por terem visões distintas acerca de determinados assuntos, e somados ao fato do controle moral da Igreja no século XVI, não se via possibilidade da junção desses dois temas. Entretanto, Klaas Woortmann (1997) defende que a ciência foi oriunda de espaços eclesiásticos.

Inicialmente não fora radical e expansiva como apresenta-se na contemporaneidade. Houve um tímido, e depois crescente, incentivo às pesquisas. Esse estímulo se justificava sob forma de comprovação dupla às escrituras sagradas: Deus já havia provado e os pesquisadores trariam uma nova afirmação dentro de seus próprios estudos.

A ciência era cultivada em benefício da humanidade, mas sobretudo de Deus. Em meio a expansão marítima e o encontro entre povos distintos surge uma necessidade sintomática de reformular as respostas a diversas questões. Algumas certezas, antes aceitas, foram sendo cada vez mais questionadas em razão às vivências, as relações e experiências que o próprio ser social passa a questionar. Desta maneira, é possível observarmos que não houve conciliação entre o ensino da Igreja e o novo saber, mas isto não pode significar que houve ruptura total entre eles.

A Igreja pertencia a um lugar de grande destaque na sociedade, e fazia uso de seu poder para a propagação da fé cristã e sua adoção por parte dos novos fiéis. Os séculos XV e XVI foram marcados por mudanças em aspectos morais, no sentido da propagação de críticas aos ideais de fé. É importante lembrar que, em toda Europa, a Igreja encarava uma forte e dogmática resistência da Reforma Protestante, pois a mesma monopolizava os conceitos religiosos, condenando aqueles que iam contra seus costumes cristãos e preservando a supremacia. Peter Johan Mainka (2012) assevera que a Reforma quebrou a união da cristandade ocidental, fundamentados pela Renascença e pelo Humanismo.

É neste ponto que abordamos a Companhia de Jesus nas práticas sociais, culturais, religiosas e educativas da conjuntura em questão. Entendemos ser recorrente e habitual considerar, na história e historiografia, que a educação na modernidade passou pela ação da Companhia de Jesus - tanto nos domínios portugueses, quanto no da colônia brasileira; isto porque dois aspectos explicam superficialmente, ao menos nas primeiras décadas de existência, a atuação desta Ordem religiosa:

> [...] o fundamento teológico e filosófico da escolástica como o elemento conservador, e o enfrentamento de inéditas experiências ligadas ao processo de expansão da sociedade ocidental como o elemento novo, como o desconhecido e moderno de sua atuação. Os

> jesuítas assumiram, com o tempo, esses dois fundamentos como essenciais para a atuação em seus diversos meios, principalmente os relacionados ao Império português do século XVI (COSTA, 2004, p. 120).

A ação educacional não apresentava-se, a priori, como objetivo da Ordem fundada por Inácio de Loyola, mas passou posteriormente a norteá-la. A educação jesuítica possui características próprias do contexto de sua origem. Os cuidados iniciais com as questões educativas tiveram origem na IV parte das Constituições Jesuítica (1997), documento inicialmente escrito por Inácio de Loyola. Direcionava-se à Ordem princípios e normas para sua estruturação, instituía que a mesma não fosse composta por monges ou frades, mas sim clérigos: *Religio Clericorum Societatis Iesu* (assim foi denominada no Concílio de Trento), porém, também possuía permissão para admitir fiéis que não se tornassem clérigos, ficando como irmãos coadjutores.

Nas Constituições, o código apresentava-se de forma nítida - no que diz respeito aos objetivos da Companhia. Seu propósito maior não era o de cultivar apenas a conversão, mas sim auxiliar nas almas que os circundavam a fim de alcançar a salvação e a perfeição religiosa do próximo. Para ingressas na Ordem, dever-se-ia realizar três votos: obediência, pobreza e castidade. Para ilustrar esse gesto não se poderia ter rendas financeiras, nem manter nenhum tipo de contato ou vínculo com dinheiro, apenas aqueles que eram – excepcionalmente - autorizados a isso (CONSTITUIÇÕES, 1997).

As Constituições, por ser o documento base da Ordem religiosa, apresentava-se com um número extenso de informações – pois tratavam de assuntos gerais. Sendo assim, em 1599, a educação inaciana ganha um documento e um método próprio, regular e orientado que fica conhecido como *Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*. Embora sua publicação tenha sido após a data de fundação dos primeiros colégios administrados pelos padres, os métodos propostos já haviam sido materializado no plano das escolas jesuíticas.

Em muitos casos os colégios da Companhia em Portugal, e depois no Brasil, iam além de casas de estudos, serviam também de moradia de seus mestres e colaboradores. Centralizavam na instituição integrantes da organização e da administração da Ordem. Justamente devido a expansão da Ordem inaciana, diga-

se de passagem vertiginosa, foi necessário instituir normas a fim de organizar e uniformizar as práticas pedagógicas nos colégios. Foram eleitos comissários gerais para realizar instruções e nortear os princípios dos colégios bem como do ensino ministrado nos mesmos. Esses integrantes discutiam legislações e códigos que acentuassem a necessidade de dar e receber orientações para as atividades da Ordem.

Franca (1952), relata que embora a publicação oficial do *Ratio Studiorum* tenha sido em 1599, no ano de 1586 uma primeira edição foi publicada e, mesmo antes disso, documentos sistemáticos já norteavam as práticas jesuíticas nos colégios – ainda que não estivessem organizados de forma compilada. Os membros da Companhia cortaram repetições e agruparam informações divergentes. A primeira edição do *Ratio* apresentava 400 páginas, em contrapartida a última contava com 208. Seu volume diminuiu à medida que se descartava o número de regras que, de 837, apresentava-se com 467.

> O Ratio não é um tratado de pedagogia, não expõe sistemas nem discute princípios. A edição de 1586 enveredara por este rumo; foi criticada e substituída pela de 1599. Ao tratado sucedeu o programa. Já vimos as razões de ordem prática que ditaram essa mudança de orientação. Outras há, de caráter histórico, que não devem ser esquecidas. Sobre os fins e ideais educativos discutia-se menos no século XVI do que no século XX. A unanimidade era então quase perfeita. Os nacionalismos ainda não se haviam ouriçado uns contra os outros nem os estados se esforçavam por converter a educação das massas em instrumento político. O alvo então visado era universal, a formação do homem perfeito, do bom cristão. Não se mirava, com a ação das escolas, dar a consciência de cidadão de tal ou tal império ou de representante desta ou daquela raça predestinadas. Os professores do Renascimento percorriam a Europa sem se sentir estrangeiro em nenhuma parte. Suaréz ensinou em Coimbra, Salamanca e Roma. Vives, espanhol, acha-se bem em Bruges e em Lovaina. Canísio, holandês, passava do Colégio de Messina à Universidade de Ingolstadt (FRANCA, 1952, p. 24).

Além das práticas pedagógicas e elementos fundamentais dos conteúdos a serem ensinados e aprendidos, o documento se referia a aspectos como: administração, currículo e metodologias de ensino. Essas normas deveriam ser respeitadas e seguidas, rigorosamente, pelos professores que compunham as aulas

ministradas nos colégios. Os lentes eram eixos centrais e serviam como referência ao método pedagógico inaciano; como expõe Rodrigues (1917, p. 89):

> O ideal que se propôs S. Inácio é sublime, o systema de instrução pareceu-nos solido e bem ordenado, os meios pedagógicos são abundantes, fáceis e apropriados. Como empregar estes meios, como realizar o systema para attingir o ideal? "Tudo depende do professor" [...]. Se o professor sabe, se tem methodo, se possue as qualidades moraes e pedagógicas necessárias ao elevado ministério que desempenha, poderá fazer maravilhas ainda nos talentos medianos; se lhe escasseiam aquelles dotes, inutilizará talvez os maiores engenhos.

Tanto Rodrigues (1917) quanto Franca (1952) preconizam a importância da formação dos professores que ministravam àquele ensino, assim como é possível conferir nas Constituições Jesuíticas (1997). Ambos os autores corroboram que a vida religiosa seria fundamental para o bom desenvolvimento e formação dos jovens confiados à educação; costumes cristãos embasavam fundamentalmente o desenvolvimento humano, o serviço comunitário e o amor a Deus. Nesse sentido, o professor deveria dar o exemplo a seus alunos.

> Não bastam porém lições de palavra pra a formação; é preciso acostumar os jovens desde os primeiros annos ao exercício de boas obras. S. Ignacio nas Constituições, o *Ratio Studiorum* e os estatutos particulares das universidades e collegios determinaram practicas piedosas que fomentassem o bom espírito dos alumnos. A aula começava por uma pequenina oração que todos, mestre e discípulos, haviam de recitar de joelhos e com a cabeça descoberta (RODRIGUES, 1917, p. 21).

Para ser professor, nos colégios da Companhia, era necessário que fosse demonstrado domínio de todo o conteúdo, que iria dos mais básicos em Humanidades até aos de Filosofia e Teologia. Compreender os princípios das Constituições e do *Ratio* tornava-se fundamental, pois o domínio do método era indispensável ao ensino e ao estudo.

De acordo com Rodrigues (1917), o *Ratio Studiorum* e suas leis tornavam a educação jesuítica uma família, suave em suas leis. Os alunos aprendiam mais com as falas dos mestres do que com os ditados. A Companhia sempre esteve comprometida e atenta com o compromisso que Loyola instituiu ao papel do

professor. Indicava-se a importância que o mestre fosse erudito e fizesse parte daquela instituição religiosa.

> Para Inácio um educador deveria ser, a princípio, necessariamente, um psicólogo. Havia de ser para todos elles um exemplo constante de virtude que os attrahisse e guiasse docemente para a piedade, havia de ser cuidadoso e perseverante na preparação das aulas, zeloso do adeantamento dos discípulos, igual para todos sem preferências affectuosas, não desprezador de ninguém, mas amigo e protector dedicado de pobres e ricos sem distincção [...] (RODRIGUES, 1917, p. 95).

O *Ratio Studiorum* norteou, de forma exclusiva, o método pedagógico dos jesuítas até o século XIX. Em 1832 houve mudanças e amplitude no sistema, mas o espírito era sempre o mesmo. Esse documento consistiu na formação de caminhos para o ensino; fossem em aulas, repetições, disputas, academias ou rotina das aulas (PAIVA, 2012). Tanto os Exercícios Espirituais, quanto o *Ratio,* compuseram a base do desenvolvimento da pedagogia inaciana.

Em meio a este contexto de estruturação dos princípios educativos, sendo firmemente implantados, outras situações conflituosas eram geradas devido a transformação de uma nova fase social, cultural, política e econômica. A resposta da Igreja era sempre tentar rebater às adversidades criando métodos de fortalecimento de seus dogmas, tais como a Companhia de Jesus e a Inquisição Moderna.

A insistência em legitimar o direito divino dos reis, os métodos inquisitórios e a própria criação da Companhia de Jesus foram meios encontrados que permitiram à Igreja se manter no poder ao lado do Estado, mesmo a despeito das referidas mudanças. No mesmo ritmo em que a Europa expandia seus mercados, os jesuítas ampliavam a participação nas decisões da Igreja e mostravam-se cada vez mais envolvidos com o trabalho educativo (CASIMIRO & SILVEIRA, 2012).

A expansão marítima portuguesa, iniciada no final do século XV, trouxe novas realidades que não foram previstas no plano de ação prático da Coroa. O objetivo foi buscar respostas imediatas às necessidades econômicas comerciais, e investimentos postos nas navegações. Partindo deste pressuposto, a Coroa Portuguesa criou e planejou metas para alcançar o tão sonhado lucro intensivo. As terras “recebidas” por meio do Tratado de Tordesilhas (1494) ficaram conhecidas

como América Portuguesa. Para facilitar a administração colonial, a Coroa lusitana dividiu a região em capitanias, das quais foram dirigidas a homens de confiança do Rei.

Em 7 de janeiro de 1549, Tomé de Souza foi declarado governador geral das terras portuguesas na América, já que o sistema de capitanias hereditárias não estava funcionando de forma efetiva. A justificativa da extinção desse método se dava devido as altas exigências, falta de condições financeiras, de fiscalização e principalmente de abandono as terras partilhadas. O governador geral tinha como objetivo organizar o território, coordenar a colonização, e fortalecer as capitanias contra as resistências indígenas. Além disso, a instalação do governo geral foi acompanhada pela consolidação das estruturas eclesiásticas. O governo, por sua vez, procurou estabelecer relações “pacíficas” com os índios, tanto por razões econômicas quanto pela própria sobrevivência dos europeus (MAINKA, 2012; CASIMIRO & SILVEIRA, 2012).

O funcionamento da administração colonial na América Portuguesa demonstra a forma complexa e contraditória que a sociedade colonial se constituiu. O planejamento nem sempre gerou bons resultados, e ao final a prática prevaleceu durante as ações na colônia, mesmo contrariando os regimentos oficiais. A nova historiografia tem buscado analisar como os agentes administrativos fizeram funcionar todo esse processo, levando em consideração a precariedade dos recursos e a dissociação estrutural entre os interesses privados e as ações do poder público.

A Companhia de Jesus e Tomé de Souza chegaram à América Portuguesa no mesmo ano, em 1549. O governador possuía objetivos políticos e econômicos à sua vinda, os jesuítas possuíam objetivos – principalmente –religiosos na nova colônia portuguesa. Casimiro & Silveira (2012) reiteram que enquanto a Europa via na colonização uma nova forma para alargar e expandir o mercado, a Igreja enxergava a possibilidade de catequizar, propagar a fé e conquistar novos adeptos.

Apesar da Europa, no período, vivenciar um momento de grandes mudanças ideológicas, boa parte da cultura portuguesa permaneceu sob a visão teológica, se mantendo firme as ideologias que regiam a sociedade. Os padres que vieram para a colônia trouxeram consigo esperanças de um bom resultado. Dessa forma, os

jesuítas deveriam desempenhar diferentes funções, como a de serem missionários, confessores e - especialmente – educadores; *"[...] esta última função eles desempenharam com tamanho zelo que acabou por se constituir na principal atividade da Ordem Inaciana"* (CASIMIRO & SILVEIRA, 2012, p. 205).

A concepção dos jesuítas sobre a educação estruturou e norteou sua permanência na colônia. Para os padres, a mesma se apresentava como possibilidade de alcançar a virtude. Possuíam como objetivo formar indivíduos além da escrita e leitura, mas oferecer uma formação moral dos sujeitos. A educação e a instrução caminhavam juntas (COSTA & MEN, 2012); e, por isso, deveriam coexistir com todas as demais áreas da vida.

Pedagogia e escolas jesuíticas na América Portuguesa

Nas origens do sistema pedagógico da Companhia de Jesus, o ciclo da formação jesuítica finalizava com os estudos teológicos, pois assim teria *"[...] o estudante acesso ao pleno sentido do homem que ele deve ser e que ele deve fazer nascer, no seio da sociedade"* (PAIVA, 1981, p. 03). A Companhia estabeleceu dois tipos diferentes de colégios: um privado - exclusivamente para a formação de futuros jesuítas, e outro público - para a formação dos jovens em geral. Entretanto, tal divisão não apresentava-se tão rigorosamente a ponto de não permitir a existência de colégios onde estudassem tanto os seminaristas quanto a comunidade externa. Os menos favorecidos tinham a oportunidade de encontrar nesses colégios de forma gratuita o que teriam que pagar em outro; e, dos estudos colheriam bons frutos os quais poderiam retribuir ao serviço de Deus (RODRIGUES, 1931a).

Na Companhia de Jesus parecia ser recorrente incentivar e cultivar competições entre os estudantes. Para os padres essa prática precisava acontecer de forma saudável e sem humilhações. Não havia o objetivo de ressaltar o fracasso do perdedor, mas demonstrar honestamente a honra daqueles que se esforçaram a realizar um trabalho brilhante e digno de reconhecimento.

> De um modo particular porém se despertava este nobre sentimento pelos prêmios, com que se galardoavam esforços de maior diligência

> e êxitos mais brilhantes. Os prêmios ou se davam nas aulas pelo professor ou com mais solenidade perante luzido ajuntamento de personagens (RODRIGUES, 1931a, p. 446).

Preservava-se, ainda, o teatro como estratégia pedagógica. Estruturava-se uma minuciosa escolha e alta dedicação em peças com fundos morais. Não só o teatro, mas todas as esferas da educação estudantil passaram a ter fundo moral, virtude essa que para os membros da Companhia seria indispensável a fim de que se realizasse um trabalho com dedicação.

> Cumpria-se deste modo cuidadosamente a regra do santo fundador, que nas suas Constituições preceituava que <<o fim que se procurava nos estudos da Companhia, era o proveito das almas próprias e das do próximo>>. Segundo esta norma, nas primeiras regras que se exararam para dirigir a educação da juventude, se inculcavam aos estudantes os exercícios de piedade e freqüência de sacramentos, e se recomendava aos professores tivessem continuamente a mira naquele fim espiritual, a que deviam tender (RODRIGUES, 1931a, p. 450).

Todo o funcionamento das instituições deveriam ser monitorados. O monitoramento e as aulas eram divididas em decúrias, e à frente de cada repartição colocava-se um monitor a fim de se vigiar o comportamento de todos e responsabilizar-se em avisar o mestre caso alguma infração ocorresse por meio dos alunos. Os religiosos acreditavam que o método de monitoramento seria uma das melhores formas de garantir o sucesso e a disciplina escolar.

Dom João III foi o primeiro integrante da realeza a financiar e dar segurança aos padres em território luso. Podemos considerar, então, que a Companhia foi apoiada e desenvolveu-se com tamanha eficácia devido à gentileza e empenho do monarca português. Os colégios jesuíticos, principalmente os do Novo Mundo, pregavam não objetivar fins mercantis, o que não permitia que se mantivessem sozinhos. Sendo assim, principalmente na colônia, a Ordem inaciana sobrevivia com a caridade dos fiéis e generosidade dos benfeitores; tanto que os colégios admitiam gratuitamente a permanência de seus alunos em tais locais.

De acordo com Leite (1965), uma das preocupações do Rei Dom Sebastião - sucessor de Dom João III -, eram as “gentes bárbaras”. Este termo foi utilizado para se referir aos índios e mamelucos. Um dos instrumentos de combate a esta ofensiva

era realizar um processo de aculturação do cristianismo que estavam objetivadas pela fé evangelizadora e pela escolarização das primeiras letras nas Casas de Bê-á-bá. Para que isso fosse possível, a Ordem necessitava maiores financiamentos.

> As rendas principais, que podiam manter os colégios da Companhia, eram as que lhes provinham de bens eclesiásticos. Desde o ano de 1546 se foram anexando a cada colégio antigos mosteiros e igrejas, de cujos rendimentos auferiam os religiosos, segundo os termos de anexação feita por autoridade legítima, os meios de subsistência. Desta maneira, sem prejuízo dos bens nacionais, e até sem diminuição de fortunas particulares, se provia comodamente à grande obra da instrução do povo português (RODRIGUES, 1931a, p. 455).

Desde a formação da Ordem fica instituído que a renda dos colégios seriam destinadas à Igreja e dentro desta permaneceria. A única possibilidade de transferência de renda seria a permuta financeira entre essas Casas. Os colégios da jesuítas foram conhecidos, mais tarde, não por apenas admitir sujeitos da Ordem, mas também estudantes que não tivessem por vontade própria integrarem a Companhia. Os que matriculavam-se na intenção de seguir o caminho jesuítico deveriam sujeitar-se a todas as regras impostas e estabelecidas; os que entravam sem essas intenções deveriam respeitá-las, mas já sabiam que não teriam tanto rigor a segui-las.

Diferente das preocupações vigentes dos colégios lusos, com a chegada dos jesuítas na colônia brasileira, houve preocupação em catequizar. Isso exigia dos padres muito mais do que apenas força de vontade. Os inacianos, no ápice de sua religiosidade e fé, acreditavam que as atividades não lhes custariam muito. Entretanto, ao abrigar uma grande quantidade de crianças na região da América Portuguesa, o preço começou a elevar-se. A insistência em catequizar os pequenos se deu devido à grande resistência cultural por parte dos índios adultos (BITTAR & FERREIRA JR., 2007).

Para continuar com o projeto de catequização e educação, os padres jesuítas deveriam encontrar formas para sobreviver, uma vez que a Companhia de Jesus instituiu as Casas de Bê-á-bá como necessidade primordial no processo de colonização. Os religiosos defendiam que só seria possível os índios serem catequizados se soubessem, ao menos, o “bê-á-bá”.

No entendimento dos padres, para que fosse possível o funcionamento das casas e dos colégios, seria necessário o pleno atendimento das necessidades básicas, como: as vestimentas, os calçados e, principalmente, a comida. Os jesuítas faziam votos de pobreza, e isto se tornou social – ou seja, todos do grupo deveriam dividir, compartilhar e manter atos comunitários.

As doações obtidas pela Companhia não eram suficientes para a sobrevivência dos grupos e instituições. Então, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega, os jesuítas viram como forma de subsistência a criação de gado nas terras cedidas a eles pela Coroa Portuguesa. O couro do animal servia como matéria prima e o leite, queijo e carne para alimentar as crianças que viviam nos colégios (CASIMIRO & SILVEIRA, 2012).

Padre Nóbrega, escreve em 1556 – ao padre Miguel de Torres, e faz uma síntese da origem e necessidades a serem atendidas pelas Casas de Bê-á-bá na colônia:

> Achegamos à Baya onde começamos de exercitar-se com ho gentio e com os christãos, vivendo de esmolas. Ho anno logo seguinte vierão outros quatros padres e, com estes, sete ou oito meninos órfãos da casa de Lixboa, com huma precuração do Padre Pedro Domenico, que deles tinha cuidado, pera eu poder fazer casas e comfrarias da maneira que em Lixboa se fizeram, e com eles não veo nenhum aviso, mas estes vinhão encarregados aos Padres. Vendo eu isto, determinei-me com os demais Padres e Irmãos que aqui nos achamos parecendo-nos ser causa de que a Companhia se encarregava, a fazer-lhes casa; e pedi terras ao Governador [Tomé de Souza], ouve-lhes alguns escravos d'El-Rei e humas vaquas pera criação, determinando, com aquelles que vierão, manter outros órfãos da terra, que avia muitos perdidos e faltos de criação e doutrina, e dos filhos do gentio quantos se podessem manter na casa (NÓBREGA, 1955, p. 209).

Os primeiros "alunos" destas casas de bê-á-bá foram "matriculados" em Salvador, no ano de 1549, para serem instruídos por aquele que seria o primeiro mestre-escola do Brasil: Vicente Rijo. As crianças que estudavam nas, ditas, "escolas" *"[...] eram bilíngues, pois falavam o tupi da mãe e entendiam o português do pai"*, além disso, Rijo não *"[...] ensinava apenas às crianças: a sua 'escola de ler e escrever' também era frequentada pelos índios adultos"* (BITTAR & FERREIRA JÚNIOR, 2007).

As primeiras Casas de Bê-á-bá eram bastante rústicas e simples. Possuíam instalações precárias que estavam de acordo com a vida dos primeiros portugueses habitantes da colônia portuguesa. Nóbrega, em setembro de 1557, envia correspondência ao Padre Miguel de Torres fazendo uma descrição de como uma das casas se mantinha organizada:

> [...] fizemos nela as seguintes repartições, scilicet, hum estudo e hum dormitorio e hum corredor, e huma sacristia por rezão que outra casa que está no mesmo andar e da mesma grandura nos serve de ygreja por nunca despois que estamos nesta terra sermos poderosos pera a fazer, o que foy de sempre dezermos missas em nossas casas. Neste dormitorio dorminos todos asi Padres como Irmãos asaz apertados. Fizemos huma cozinha e hum refeitorio e huma despensa que serve a nós e aos moços. Da outra parte está outro lan.o de casas da mesma compridão, e huma delas dormem os moços, em outra se lee gramatica, em outra se ensina a ler e escrever; todas estas casas asy humas como outras são térreas; tudo isto está em quadra. O chão que fica entre nós e os moços não hé bastante pera que repartindo-sse eles e nós fiquemos agasalhados, mayormente se nele lhes ouvesem de fazer refitorio, despensa e cozinha como será necessario. Todas as mais casas necessarias a huma communidade nos faltão a nós e a eles, como são humas necessarias, casa d'agua e de lenha, e outras desta maneira que quá são muy necessarias, e no sytio não há maneira pera se fazer, e soubretudo não lhe fica servintia pera a fonte e cousas necessarias ultra de não terem ygreja senão a nossa (NÓBREGA, 1955, p. 263-264).

Bittar e Ferreira Junior (2007, p. 39) descrevem a fala de Manuel da Nóbrega, a qual o padre queixa-se e relata ser impossível sustentar tal empreendimento da fé com base apenas na mendicância, *"[...] pois entendia que a questão da base material de sustentação das casas seria um fator fundamental, em larga medida, para que a iniciativa catequética lograsse êxito"*. Além disso, Nóbrega afirmava veemente que seria pouco provável a manutenção das casas educativas, assim chamadas "Casa de Bê-á-Bá" sem o compromisso do braço escravo.

Uma das primeiras fundações foi a Casa de Salvador. Essa iniciativa deu impulso para a criação de muitas outras, como por exemplo, a de Piratininga. Com o processo de fortalecimento das Casas, o Padre Nóbrega descreveu o funcionamento das mesmas e ressaltava a inviabilidade em continuarem a depender de esmolas dos colonos:

> Ha mantença da casa, a principal hé o trabalho de hum Irmão ferreiro [Mateus Nogueira], que, por consertar as ferramentas dos índios, lhe dão de seus mantimentos, e hé a boa indústria de hum homen leigo que, com tres ou quatro escravos da casa e outros tantos seus, fas mantimentos, criação, com que mantem a casa, e com algumas esmolas que alguns fazem à casa, e com a esmola que El-Rei dá. Tem tãobem esta casa humas poucas de vacas, as quais, por nossa comtemplação, se derão aos meninos quando estavão em São Vicente, e do leite dellas se mantem a casa. A casa de S. Vicente se fiquou pêra se viver de esmolas, os que se nella podessem sustentar, que serão dous ou tres somente (NÓBREGA, 1955, p. 211).

As discussões internas acerca dessa perspectiva eram bem distintas. Dependia do jesuíta e onde estava localizada sua instalação – ao considerar o caráter regimental, por isso essas demandas acabaram sendo levadas à análise em Roma. Com isso, o Papa concedeu aos jesuítas o direito de trabalharem e conquistarem riquezas terrenas, pois só assim conseguiriam a sobrevivência no Novo Mundo. O trabalho se tratava, e se tornava, de cunho essencial, de grandes necessidades econômicas.

Os jesuítas passam a ser conhecidos na historiografia como missionários fazendeiros, pois além de terem como objetivo alcançar a espiritualidade da população residente no período, teriam também que administrar os negócios materiais porque financiariam estas atividades catequético educativas (ASSUNÇÃO, 2014).

O entendimento de infância encontrados em terras brasileiras eram completamente diferentes daqueles vivenciados na Europa; nesse sentido, os clérigos tiveram que se adaptar à nova realidade. Para maior agilidade de uma “adequação” do comportamento das crianças nativas aos moldes portugueses, em 1550, são enviados órfãos às terras brasílicas. A vivência coletiva dessas crianças nas escolas traria maior facilidade na vivência da língua nativa, o tupi, e ajudariam os jesuítas na catequização (CASIMIRO & SILVEIRA, 2012). A educação dos jesuítas era baseada na catequização, instruindo de forma complementar a leitura, a escrita e matemática básica.

> Em boa parte das aldeias da costa, por onde passavam, os padres inacianos estabeleciam ‘pequenos seminários’. Eram as chamadas

> casas de bê-á-bá, espaços onde ministravam às crianças indígenas o ensino da doutrina e das primeiras letras (CASIMIRO & SILVEIRA, 2012, p. 218).

A disciplina educacional apresentava-se rígida, assim como os professores que exigiam o mesmo dos alunos, com uso de castigos corporais e penas caso não houvesse total submissão. No entendimento de Costa & Men (2012), Inácio de Loyola se preocupou em suavizar os castigos dos discentes, transformando - por vezes – uma penalização corporal em penas morais. Sobre a penalização de cunho moral, vale a pena destacar um exemplo:

> Mandou-se a um menino buscar umas limas doces. O menino foi, mas escondeu algumas no quintal, José de Anchieta, que estava sentado na escola com o Padre Vicente Rodrigues, chamou então outro menino estudante, Domingo Garcia (mais tarde Padre e grande sertanista) e disse-lhe que fosse ao quintal e lhe trouxesse as limas que acharia escondidas em certo buraco, que lhe indicou. Chegadas as limas, Anchieta entregou-as ao menino que as escondera, dizendo-lhe: Toma-as, são para ti, mas não furtes! O menino arrebentou em lágrimas e não as quis comer de vergonha. A lição fora expressiva e humana (LEITE, 1938, p.92).

É com base nessa moralidade que estruturava-se a educação religiosa. Ao escrever para Inácio de Loyola, o jesuíta Padre Anchieta, disserta sobre o ensino e a condução pedagógica nas casas:

> Estes, entre os quais vivemos [índios de Piratininga], entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir num povo agradável a Cristo. Na Escola, muito bem ensinados pelo Mestre António Rodrigues, encontram-se 15 já baptizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. Os quais, depois de rezarem de manhas ladainhas em coro na Igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casa; e todas as sextas-feiras fazem prociss.es com grande devoção, disciplinando-se até ao sangue (ANCHIETA, 1957, p. 106).

Essas Casas funcionaram fornecendo os requisitos básicos de aprendizagem como o ler e o escrever, mas a sua estrutura funcionava de forma precária porque necessitavam de muitos requisitos indispensáveis para um bom andamento do percurso. Essas Casas constituíram na primeira experiência pedagógica praticada pela Companhia de Jesus nas terras brasílicas. As crianças e os clérigos dormiam

juntos porque não havia, sequer, condições para divisões de dormitórios. A alimentação se provinha por meio do trabalho escravo e das vacas cultivadas pelos padres nos espaços a eles cedidos.

Bitar e Ferreira Junior (2007) discutem uma similaridade entre as Casas de Bê-á-bá e a educação provida pela cultura hebraica, pois construíam sala de aula aos fundos da Igreja, assim como nas sinagogas judaicas. Dessa forma, recuperavam, indiretamente, elementos de uma tradição que até então era considerada proibida e errônea pelos próprios cristãos ibéricos.

Considerações finais

A presença dos jesuítas no período colonial é um fato marcadamente histórico. A condução da Companhia de Jesus foi um diferencial para a estruturação da educação nas terras brasílicas. Embora outras Ordens transitassem na colônia, foi a Companhia de Jesus que – por meio da Coroa Portuguesa – auxiliaram nas questões educativas, fosse pelo empreendimento de colégios ou pelas Casas de Bê-á-bá. Essas Casas apresentavam duas principais funções: a conversão dos chamados gentios e principais bases para os colégios jesuíticos no Brasil colônia.

A partir dessa narrativa, podemos perceber o impacto da catequese, e da instrução, na educação jesuítica na América Portuguesa do século XVI. As Casas de Bê-á-bá se transformaram em uma das primeiras disseminadoras de valores cristãos ocidentais de caráter efetivo no Brasil colonial. Para alcançar esse objetivo, os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilinguismo (português e tupi), ensino da memorização, catecismo com os dogmas cristãos, ridicularização dos mitos indígenas e o ensino de música e teatro.

As Casas de Bê-á-bá simbolizaram um momento distinto onde os padres deslocaram o centro do interesse catequético do indígena adulto para a criança, que acreditavam que ensinando a ideologia aos pequenos esta pudesse conquistar o coração da família. Não somente isso, mas também defendiam a convicção de que passados a religiosidade cristã às crianças desde pequenas, anulariam – ou diminuiriam – o contato com a cultura de seus pais, condenando seus valores

culturais. Essas Casas se transformaram, juntamente com as Igrejas, nas primeiras instituições do Brasil colonial que tinham como princípio, para além de catequizar, atribuir aos gentios valores da civilização ocidental cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCHIETA, José de. Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (S.o Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554). In: LEITE, Serafim, S.J. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.** Coimbra: Tipografia da Atlantida, 1957, p. 101-118. (v. 2).

ASSUNÇÃO, Paulo de. Os Colégios Jesuíticos e a Produção e Circulação do saber no Império Colonial Português. In: RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar; TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut. (Orgs.). **Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial** – Volume II. Maringá: EDUEM, 2014.

BITTAR, Marisa. FERREIRA Jr, Amarilio. Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16. In: FERREIRA Jr, Amarilio. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. v. 1, n. 1. **Educação Jesuítica no Mundo Colonial Ibérico (1549-1768)** Brasilia: O Instituto, 2007.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. SILVEIRA, Camila Nunes Duarte. Notas sobre a ação pedagógica da Companhia de Jesus no Brasil de 1549 a 1599. In: TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut, RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto, SKALINSKI Jr, Oriomar (organizadores). **Origens da educação escolar no Brasil Colonial. Vol. I** Maringá: Eduem, 2012.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e NORMAS Complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Célio Juvenal. MEN, Priscila Kelly Cantos. Características da educação nos colégios jesuíticos em Portugal e no Brasil no século XVI. In: TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut, RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto, SKALINSKI Jr, Oriomar (organizadores). **Origens da educação escolar no Brasil Colonial. Vol. I** Maringá: Eduem, 2012.

FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. In: GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

INÁCIO DE LOYOLA, Santo. **Exercícios Espirituais**. 7a ed. São Paulo: Loyola, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma história dos conceitos**: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LEITE, Serafim (S.J.). **História da Companhia de Jesus no Brasil.** T.7. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1938-1949.

MAINKA, Peter Johann. O início da colonização do Brasil no contexto da Expansão marítima portuguesa (1415-1549). In: TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut, RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto, SKALINSKI Jr, Oriomar (organizadores). **Origens da educação escolar no Brasil Colonial. Vol. I** Maringá: Eduem, 2012.

NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (S.o Vicente, maio de 1556). In: LEITE, Serafim, S. J. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Intr. e notas históricas e críticas: Serafim Leite S.I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955. p. 207-215.

_____. Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 2 de setembro de 1557). In: LEITE, Serafim, S. J. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Intr. e notas históricas e críticas: Serafim Leite S.I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955. p. 260-276.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e cultura brasileira**: séculos XVI-XVII. Maringá: Eduem, 2012.

_____, José Maria de. **O Método Pedagógico Jesuítico:** uma análise do *Ratio Studiorum*. Viçosa - Minas Gerais: Oficinas Gráficas da imprensa Universitária da Universidade Federal de Viçosa. 1981.

RATIO atque Institutio STUDIORUM – Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel, **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

RODRIGUES, Francisco. **A formação intellectual do jesuíta** – leis e factos. Porto: Magalhães & Moniz, 1917.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Tomo I – Volume I. Pôrto: Apostolado da Imprensa, 1931a.

_____, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Tômo II – Volume I. Pôrto: Apostolado da Imprensa, 1931b.

WOORTMANN, K. **Religião e Ciência no Renascimento**. Brasílias: UNB, 1997.

DOS SENHORES AOS INQUISIDORES: ESCRAVOS AFRICANOS SOB O PODER DO SANTO OFÍCIO NO MUNDO LUSO-BRASILEIRO (SÉCULOS XVII E XVIII)

FROM MASTERS TO INQUISITORS: AFRICAN SLAVES UNDER THE POWER OF THE HOLY OFFICE IN THE BRAZILIAN LUSO WORLD (XVII AND XVIII CENTURIES)

Monique Marques Nogueira Lima[36]

Resumo: O objetivo deste artigo é o de analisar o poder do Santo Ofício, como instituição religiosa, sobre os escravos africanos que, compulsoriamente, foram levados da África ao reino ou à colônia lusa da América. Com o olhar voltado, especialmente, à compreensão de algumas premissas importantes, como o batismo e a instrução na Fé, o intuito foi o de apresentar as polêmicas teológico-jurídicas da época sobre a conversão para, assim, entender o lugar da Inquisição e sua atuação sobre aqueles que eram considerados, muitas vezes, gentios e ignorantes. A partir da perspectiva de análise que frisa a relação senhor-escravo, três pontos centrais foram analisados: a conversão dos africanos e, portanto, a importância do batismo e da instrução na Fé; o olhar do Santo Ofício acerca dos gentios, evidenciado a partir do Conselho Geral ou de sua prática; por fim, o arbítrio e poder dos senhores e inquisidores sobre a vida dos escravos.

Palavras-chave: Escravos. Gentios. Inquisição. Relação senhor-escravo. Batismo e instrução na Fé.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the power of the Holy Office, as a religious institution, about the African slaves who, compulsorily, were taken from Africa to the kingdom or to the Portuguese colony of America. With a particular focus on the understanding of some important premises, such as baptism and instruction in the Faith, the purpose was to present the theological-juridical controversies of the time about conversion, in order to understand the place of the Holy Office and his performance over those who were often considered to be Gentiles and ignorant. From the perspective of analysis that emphasizes the master-slave relationship, three central points were analyzed: the conversion of Africans and, therefore, the importance of baptism and instruction in the Faith; the Holy Office's understanding of the debate, as evidenced by the General Council or its practice; and finally, the will and power of the lords and inquisitors over the life of the slaves.

Key-words: Slaves. Gentiles. Holly Office. Masters and slaves. Baptism and instruction in the Faith.

[36] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista, “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Franca, SP – Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa “Escritos sobre os novos mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa”. Agradeço ao apoio da FAPESP (processo número 2017/04244-2) e da CAPES. E-mail: moniquemarqueslima@outlook.com.

Introdução

Na baila da expansão portuguesa sobre novos territórios, esta também empreendida com o objetivo, imbuído ao projeto imperial, de resgate das almas, chegaram aos ouvidos de diferentes homens do reino a existência de povos que não conheciam os mistérios e coisas da verdadeira Fé (THORTON, 2004). As entradas portuguesas em África, iniciadas em Ceuta, no ano de 1415, não prescindiram dos discursos religiosos em diferentes momentos e vertentes. De um lado, o anseio pela salvação dos infiéis foi, antes, retórica de incentivo na pena daqueles que apoiavam o projeto expansionista;[37] de outro, a interiorização e maior contato com os povos africanos, não apenas do Norte, fizeram urgir, de igual forma, a necessidade de *missionação* e, uma vez mais, do controle e vigilância da consciência de seres que, uma vez introduzidos na Fé Católica, deviam responder ao regulamento de sua moral.

Com a chegada em terras subsaarianas, denominadas, então, genericamente de Guiné, o deslumbre inicial referente ao que relataram, não poucas vezes, como um novo tipo de humanidade encontrada (HORTA, 1991), passou, depois da conversão inicial, à necessidade da correta instrução e repressão das dissidências em relação às práticas, costumes e crenças. Tal povo, que foi, em grande proporção, escravizado sob a alegação dupla de que sua ascendência era amaldiçoada e que, por conseguinte, o cativeiro configurava uma importante via para sua salvação (ALMEIDA, 2018), esteve, em diferentes lugares do Império português, sob o jugo e arbítrio do Santo Ofício. Era este tipo de diligência espiritual, por exemplo, que parecia empreender Frei Lourenço de Lucia, comissário da Inquisição, para Luanda, quando expunha o estado da causa no conteúdo de uma correspondência de 1716:

> para que conheçam o muito cuidado que tenho de manter florescido a Nossa Santa Fé nestas partes tão remotas da Nossa África, e como comissário também do Santo Ofício, muito mais obrigado me reconheço a notificar todas as desordens, [...] *pois* se estes feiticeiros

[37] O mais famoso texto que demonstra o posicionamento da Coroa portuguesa e a ideia geral acerca do domínio sobre os territórios da África negra e o controle dos seus povos é a "Crónica do descobrimento e conquista da Guiné" (ZURARA, 1937).

> se multiplicam podem perverter todo este povo (AN/TT[38], TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 86, livro 279, f. 39).

A vigilância e repressão das transgressões dos africanos por parte da justiça responsável pelos erros pertinazes de Fé, no entanto, não se restringiram àqueles assistentes em África, mas, ao contrário, estendeu-se, ainda com maior força, sobre os que, compulsoriamente, foram levados aos diferentes domínios da Coroa portuguesa. Com efeito, a atuação do Santo Ofício no território africano, comparativamente diminuta em relação aos demais territórios portugueses (Goa – com a instalação de um tribunal - e a colônia brasileira, por exemplo), ainda parece ser tema carente de mais estudos.[39] De qualquer forma, a ação sobre essa população, que foi espalhada com o impulso do tráfico transatlântico, pode ser mais bem observada no reino ou na colônia lusa da América. Variados casos[40], que envolvem, majoritariamente, por um lado, acusações de práticas consideradas feitiçarias e, por outro, costumes que se ligam aos desvios da carne, como a sodomia e a bigamia, além de acusações de islamismo, podem ser objetos de estudo para o entendimento de como a Inquisição, tão preocupada com a heresia dos judaizantes, recebeu sob a sua competência, também, os erros de homens e mulheres que, amiúde, poderiam ser entendidos como rudes e ignorantes.

Neste texto, o intuito é o de lançar um olhar sobre algumas questões que, por configurarem premissas presentes nos discursos teológicos da época, estiveram, também, nas pautas e prerrogativas de atuação do Santo Ofício sobre os africanos, como a condição dos escravizados e a inserção de suas vidas na doutrina católica. Além disso, é objetivo, igualmente, apresentar alguns aspectos dos processos criminais da justiça inquisitorial contra escravos, residentes nos diferentes lugares da colônia brasileira e do reino, entre os séculos XVII e XVIII, que passaram à

[38] É opção, neste trabalho, seguir o uso da abreviatura AN/TT para designar o *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*.

[39] É possível mencionar os seguintes trabalhos: HORTA, José. A Inquisição em Angola e Congo: o inquérito de 1596-98 e o papel mediador das justiças locais. **História e Crítica**. Lisboa, vol.2, 1988. SILVA, Filipa Ribeiro da. **A Inquisição em Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe (1536 a 1821**): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2002.

[40] Em pesquisa, Didier Lahon localizou cerca de 300 processos que envolviam homens e mulheres pretos e mulatos no reino; quanto à colônia, o número gira em torno de 150 processos (LAHON, 2004). Em relação ao Tribunal de Lisboa, Ana Margarida Pereira apresenta o número de 140 processos relativos à população de origem africana no período compreendido entre 1671 e 1790 (PEREIRA, 2014).

competência do Santo Ofício, demonstrando os problemas que giravam em torno da relação senhor-escravo e, de igual modo, das questões sobre como este Tribunal entendeu as práticas, rituais e costumes, da população africana. A ideia é a de apresentar aspectos da problemática sobre a conversão e instrução de escravos, com o olhar, posterior, sobre as suas vivências, já que, uma vez subjugados ao poder dos seus senhores, esses passaram à dominação de outro tipo de poder, agora imposto sobre suas consciências (PROSPERI, 2013). Em conjunto, foi importante a análise sobre diferentes fontes, tratados e manuais, que apontassem a obrigação senhorial sobre o destino e a alma dos seus cativos. Essas vidas, assim, conhecidas pois atravessadas por um poder que mais não quis que vasculhar aquilo que tinham de mais íntimo (FOUCAULT, 2018), são, aqui, tratadas individualmente. Antes, de qualquer forma, tais premissas foram exploradas.

Batizar, instruir e corrigir: algumas premissas

Se a condição de escravo, discutida no cerne das novas conquistas, foi justificada pela perspectiva da conversão, tal como instituído nas bulas papais do século XV, Dum Diversas (1452) e Romanus Pontifex (1455) (SAUNDERS, 1994), isso significava, a partir do discurso teológico, que existia a necessidade de inserção dos cativos aos sacramentos e à doutrina da Igreja, mesmo que isso se realizasse de maneira forçada.[41] O batismo se tornou, então, porta de entrada dos gentios na religião e, ao mesmo tempo, o primeiro ritual católico que viabilizava a escravidão. O caminho do cativeiro, que se transformou em martírio para a salvação, devia acompanhar a assistência por parte dos religiosos e da Igreja. Mais que isso, os senhores, detentores, a partir de então, de vidas boçais e novas em Cristo, eram responsabilizados, também, pela salvação de suas almas. Batizar e instruir na fé constituíram prerrogativas importantes, tanto para a legitimação da propriedade dos escravos quanto para a possibilidade de correção dos seus erros.

[41] O historiador Giuseppe Marcocci discute a questão da consciência de um Império, demonstrando como, em meio a discussão da legitimação da escravidão, o argumento do batismo dos gentios se transformou para a viabilização da escravidão. Entende, ainda, como a experiência com a conversão forçada dos judeus criou um modelo que também foi usado no caso dos índios e negros africanos (MARCOCCI, 2012).

Em 1603, quando da promulgação do primeiro código de leis sob a Coroa dos Áustrias, ou seja, durante o período de união e domínio dos Filipes, a obrigação, que já se apresentava no código congênere anterior[42], da época de D. Manuel, fazia-se evidente: *"se escravos da Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristãos"* (Ordenações Filipinas, Livro V, Capítulo 99, p. 308). Aplicar a doutrina, nesse caso, tornou-se um desafio maior, haja vista que, muitas vezes, o ritual do batismo dos gentios, baseado no modelo imposto aos judeus, desde 1497, não exigia a experiência de uma catequização anterior e partia de uma iniciativa forçada (MARCOCCI, 2010). A instrução e a doutrinação dos cativos na fé, diferentemente do sacramento inicial, todavia, poderia constituir um problema no cotidiano do cativeiro, agravado quando as práticas comuns aos africanos configuravam uma heresia e/ou constituíam, aos olhos dos senhores, uma ameaça. Para estes, a obrigação imposta parecia clara: mostrar, com o próprio exemplo, o ideal de vida cristã; cuidar da doutrinação dos seus cativos e se responsabilizar pelos seus erros e pecados, ainda que isso significasse obriga-los ao cumprimento do sacramento da confissão ou entrega-los aos poderes de justiça da Igreja.

Padre Manuel Ribeiro Rocha (? – 1778), imbuído da função de indicar aos donos as vias corretas de tratamento dos seus escravos, emprestou de outros teólogos as passagens didáticas para a explicação: *"O senhor que tem um servo neófito e não se importa em instruí-lo na doutrina cristã peca mortalmente [...]. E se tem escravos convertidos a fé, hão de lhe ensinar por si, ou por outro, a doutrina cristã e dar-lhes a entender que coisa é ser cristão e que vida hão de ter"* (Manuel Ribeiro Rocha, 2017, p. 150). Tal instrução, ainda, completava-se com o ensinamento minucioso da principal parte da doutrina, *"que era o Credo, os mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja, o Padre Nosso e Ave-Maria, os sete pecados mortais e os sete sacramentos"* (Manuel Ribeiro Rocha, 2017, p. 151). O grau de conhecimento dessas prerrogativas básicas de um bom cristão, que eram, assim, parte importante para a medida da real instrução, configuravam, por um lado, o incentivo dos senhores em catequizar, ainda mais, seus escravos rudes e

[42] Já nas Ordenações manuelinas havia a prerrogativa da obrigação, por parte dos senhores, de batizarem seus escravos (Ordenações manuelinas, Livro V, tit. XCIX, p. 300).

boçais, mas, em outros momentos, demonstravam a ignorância desses homens e a ingenuidade dos seus erros.

A gravidade dos erros de fé dos gentios foi, desde cedo, motivo de debate. A consideração sobre a *ignorância invencível* poderia significar a impossibilidade de perpetração do castigo eterno ou das penas do direito.[43] Segundo a discussão, que esteve presente no pensamento de diferentes letrados, por exemplo o Padre António Vieira (1608 – 1697), por apresentar uma ignorância intransponível, marcada por uma inteligência tosca, os gentios e selvagens desconheciam a verdadeira Fé e, por isso, não poderiam ser considerados passíveis do mesmo julgamento e penas que os cristãos-velhos, nem serem alvos do mesmo tipo de evangelização. Conforme o inaciano, a salvação demandava a instrução completa dos infiéis convertidos, mas também poderia aceitar uma ação incompleta, porém suficiente, àqueles cuja ignorância configurava um obstáculo invencível. Se viviam em estado de gentilidade, poderiam, ainda que de forma reduzida, salvarem-se pela palavra de Deus. Do mesmo modo que os animais irracionais, estes deviam ganhar "*uma certa condição intermédia entre os bem-aventurados e os condenados, decerto que não em estado de felicidade, mas menos infelizes pela sua ignorância, visto que o Salvador infinitamente misericordioso devia salvá-los, tal como os jumentos*" (Padre António Vieira, 2015, p. 811).

Dar a instrução possível para coloca-los numa via intermédia de salvação, ao lado dos bem-aventurados, também pareceu resultar na compreensão de que a constatação do conhecimento mínimo da Fé era suficiente para a aplicação das correções e penas. No dia a dia do cativeiro, ao senhor estava dada a tarefa da correção diária, o que significava, em torno do tema da doutrinação, o remédio para a dissimulação acerca da religião ou "*para a falta de aplicação e cuidado do escravo em aprender*" (Manuel Ribeiro Rocha, 2017, p.154). A proporção da lição devia ser a mesma do castigo. Outros comportamentos, todavia, por ultrapassarem os limites de

[43] O assunto já foi muito bem discutido no caso dos ameríndios da América espanhola e portuguesa, respectivamente: CISNEROS, Gerardo L. **Ignorancia invencible?** Superstición e idolatria ante el Provisorato de índios y chinos del Arzobispado de México em el siglo XVIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014. RESENDE, Maria L. C. de. Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria L. C. de. (org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício**: diálogos e trânsitos religiosos no Império luso-brasileiro (séculos XVI-XVIII). 1. Ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

ação senhorial e serem considerados pecados ou mesmo heresias, chegavam aos ouvidos dos confessores, passavam ao domínio da justiça eclesiástica e, na ponta do controle e vigilância dos costumes, podiam chegar à jurisdição da justiça inquisitorial. Se, a depender, os erros dos africanos escravizados poderiam ser considerados frutos do desconhecimento ou da ignorância, em muitos casos, a instrução, ainda que considerada incompleta, poderia ser entendida como suficiente para a constatação das culpas e imputação das penitências e penas.

Ao estimular a concernência sobre o entendimento mais profundo acerca de variados casos, o Conselho Geral do Santo Ofício, órgão central de decisão na hierarquia do Tribunal, apontou o cuidado com os novos convertidos à Fé. Ao ter como objetivo o esclarecimento acerca de alguns casos dos gentios da Índia, o parecer tomava conta, de forma mais geral, de toda a gentilidade. Como adaptação e resposta ao Breve Papal de Clemente VIII (1536 – 1605), que impunha novidades no tratamento dos neófitos[44], o documento destacava as seguintes premissas:

> A piedade da Sé Apostólica a todos pode abranger; e o rigor de direito a respeito de todos se pode temperar. Mas estas razões gerais não se expõem para todos os que nelas se induzem, mas para as pessoas de que na Bula[45] se trata, que são os convertidos da gentilidade, que largam os erros da infidelidade que seguiam, com água do batismo que tomam, para que orvalhados com ela, crescerem e lançarem maiores raízes firmando-se na Fé que receberam a serem perfeitos filhos da Igreja, e estes são os neófitos batizados em pé e não os batizados na infância [...] porque diz que os neófitos de que se trata que trazem origens de gentios ou infiéis que depois de receberem a Fé caírem no crime de heresia, ou apostasia, ou em outras heresias danas e reprovadas, primeira, segunda e ainda terceira vez, conhecendo ele o verdadeiro arrependimento, abjuram na primeira os seus erros, e se lhes possam remitir as penas de direito, ainda a de relaxação e outras corporais (AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 272, f. 49).

[44] O mesmo documento do Conselho apresenta o termo “neófitos” com mais de uma possibilidade de significação. De antemão, explica que neófito é quem “se converte de religião conhecida contra a Fé Católica”, mas que “estes mesmos, se derem sinais de bons católicos e perseverança na Fé, não obstante serem batizados em pé, não se dizem neófitos” (ANTT, Acerca dos Neófitos**,** Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 272, f. 42). Na generalidade, todavia, conforme o dicionário do Padre Raphael Bluteau, o termo foi especialmente designado aos “novos convertidos à Fé e que se andam catequizando” (BLUTEAU, 1789. p. 113).

[45] Refere-se, aqui, na verdade, ao Breve, que foi emitido pelo Papa Clemente VIII, no ano de 1598, relativo aos neófitos.

Os africanos, quando introduzidos, forçosamente, nas dinâmicas do Império, passaram, também, ao lado dos povos da Índia e dos ameríndios, a serem identificados sob a designação de *gentio*, termo do ideário católico que indicava, mais do que a qualidade social ou a cor da pele, o estágio cru e vazio de conhecimento das coisas de Deus e do caminho da salvação (PAIVA, 2015). Dado esse entendimento, para o órgão central do Santo Ofício, de acordo com a consideração do parecer, o recebimento dos gentios devia, a partir de então, depender da experiência de vida desses homens enquanto cristãos e da absorção da doutrina. A reincidência nas culpas, ação veemente combatida por um Tribunal criado e direcionado à luta contra o "erro obstinado e pertinaz de Fé" (BETHENCOURT, 2000), poderia ser amenizada e a remissão era prevista apenas aos que eram considerados neófitos, batizados em pé, mas não aos seus descendentes e nem aos batizados na infância, pois esses, já em contato com a religião, deviam ter internalizados os preceitos da fé: "*os descendentes, neles não haja o perigo de se perverterem com a doutrina de seus pais por serem católicos e terem mais eficazes meios para conservarem na fé, não se lhe remete a pena [...], pois que o caíssem nos ditos erros mais procede da sua malícia do que da sua rudeza*" (AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 272, f. 50).

O parecer, de qualquer modo, transmitia a ideia de que, apenas no estado mais rude e párvulo, a remissão das culpas se tornava premissa incontornável no momento de acolhimento dos novos convertidos ou decisão sobre seu julgamento. No mais, quando estes demonstravam o conhecimento da religião e, publicamente, davam sinais de bons cristãos, não podiam, pois, serem compreendidos no Tribunal a partir do pressuposto de ignorantes, ou mesmo, nesse sentido, de neófitos (ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 272, f. 42). Tal diretiva, embora partisse da instância máxima de poder dentro da instituição, não pode, necessariamente, exprimir a prática[46] e o verdadeiro tratamento direcionado aos que foram colocados sob a categoria de gentio - os povos da Índia, os negros africanos e os índios da

[46] Bruno Feitler explica, em relação aos Regimentos da Inquisição, que há um espaço considerável entre as normas ideais de regulação deste Tribunal e a sua prática processual. Por isso, é preciso pensar que, embora o Conselho Geral tivesse uma atuação importante na decisão de casos particulares e controlasse de perto as ações inquisitoriais, devido à importância de seus membros, inquisidor-geral e deputados, há de se ter um cuidado analítico de pensar que a aplicação de tais regras no dia a dia da *práxis* dependia de outros fatores, bem como a sua circulação podia ser relativizada nos confins do Império (FEITLER, 2009).

América. Uma análise mais pormenorizada dos processos pode apontar outras variantes. Outro olhar, de toda forma, minimizado às duas últimas categorias, marcam uma diferença importante de tratamento que, uma vez inserida no cerne da discussão jurídico-teológica própria dos Impérios Ibéricos, não se pode, aqui, desconsiderar.

O tema da conversão e salvação das almas dos gentios remete à um debate antigo, do início do século XVI, que teve lugar principalmente no espaço dos teólogos castelhanos[47], mas que também esteve presente na pauta das preocupações da Coroa de Portugal e de alguns letrados portugueses incomodados com as questões das próprias consciências.[48] A questão, entretanto, que marca a comparação entre índios e negros africanos, já que são dois setores tutelados na hierarquia social, é, precisamente, as vozes acionadas em relação aos primeiros e o silêncio em relação aos últimos.[49] Conforme o historiador Giuseppe Marcocci (2010), não houve, para o Império português e hispânico, nenhuma preocupação mais específica com a condição dos africanos até, pelo menos, as obras de Luís de Molina (1535 – 1600) e Alonso de Sandoval (1576 – 1652), ponto evidentemente diferente do ocorrido com a figura do índio, que foi desde cedo subordinada aos projetos dos jesuítas e alvo de uma discussão que relevava sua fraqueza de convicção religiosa. Se o processo de aldeamento na colônia constituiu, também, uma forma de convertê-los pela força do trabalho sob os olhos dos religiosos (ZERON, 2011), aos negros africanos, o trabalho forçado configurou uma constante mais dura, apoiada na lógica comercial do tráfico e sujeita às demandas dos senhores.

---

[47] Apesar de versarem, na quase totalidade dos casos, sobre o problema em torno da escravização dos indígenas, alguns desses homens, como Bartolomé de Las Casas, Domingos de Soto e, principalmente, mais tarde, Alonso de Sandoval, dedicaram algumas páginas sobre o comércio de escravos da África e o problema de salvação de suas almas. Para exemplificar, Las Casas denunciava: "*pelo que mostrava, dizem que fazia essas navegações no zelo de servir a Deus e levar os infiéis ao seu conhecimento (ainda que não respeitasse os devidos meios), porém tenho eu como certo que mais ofendia a Deus do que o servia, porque infamava a sua fé e punha na aversão daqueles infiéis a religião cristã; e por uma alma que aceitasse a fé, a seu parecer, que porventura só por medo e força recebia o baptismo, ante todas as coisas lançavam os portugueses para os infernos muitas almas*" (LAS CASAS, 1996, p. 319).

[48] Sobre o tema, ver também: PIMENTEL, Maria do Rosário. **Viagem ao fundo das consciências**: a escravatura na época moderna. Lisboa: Edições Colibri, 1995.

[49] O célebre artigo do historiador Giuseppe Marccoci mostra, através de uma análise de história conectada, o peso da conversão na formação da sociedade portuguesa. Dessa forma, aponta a imagem de vil abandono da alma dos escravos negros africanos (MARCOCCI, 2010).

De qualquer forma, em decorrência da crença de que os africanos apresentavam uma predisposição mais evidente para a vida cristã, além das necessidades materiais e econômicas, estes não foram objetos, por conseguinte, de um movimento teológico-jurídico corpulento que reivindicasse as condições da sua subjugação ou questionasse os aspectos da sua conversão. Entregues aos mandos e desmandos dos senhores, foi, apenas, com maior vulto no século XVIII, principalmente no Brasil, que alguns padres se empenharam na escrita de tratados e manuais sobre o correto tratamento dos cativos, inclusive na regulação das suas crenças (MARQUESE, 2004). Esta mesma atitude dessemelhante perante dois tipos sociais submetidos na hierarquia da sociedade parece ser visível também na postura assumida pelo Tribunal da Fé. Ainda no século XVI, em 1579, uma provisão remetida pelo então inquisidor-geral, D. Jorge de Almeida, que atuou entre os anos de 1579 e 1586, ordenava ao Bispo da Bahia a inspeção sobre a heresia dos índios convertidos, com a ressalva de que não agissem rigorosamente "para que se não intimidassem os outros" (Apud MARCOCCI, 2013, p.116). Se parecia, nesse caso, haver um incentivo de adaptação do Santo Ofício às novas realidades e aos novos cristãos da América, os africanos não receberam, ao que parece, um tipo de olhar específico direcionado pelo Conselho Geral ou pelos membros centrais da instituição, muito embora, estes homens e mulheres, tenham, de fato, sido denunciados e processados na Mesa do Tribunal, por diferentes motivos.

Na análise dos processos, é possível perceber, assim, alguns elementos que delimitavam a importância do batismo e do conhecimento da doutrina. Na sessão de genealogia, que configurava uma das fases do interrogatório processual, toda a história de vida cristã do acusado devia ser apurada. Tal questionamento, que era norma central de atuação do Tribunal, vinha previsto e assegurado nos regimentos oficiais da instituição:

> será perguntado [...] se é cristão batizado, e crismado, onde e por quem o foi, e quem foram seus padrinhos; e se depois que chegou aos anos de discrição, ia às igrejas; se ouvia missa, e se confessava, e comungava, e fazias as mais obras de cristão. Mandarão ao preso que se ponha de joelhos, e que se benza, e diga a doutrina cristã, a saber, o Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha, mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640, p. 776).

A inspeção sobre o conhecimento da doutrina, que constituía os mesmos saberes indicados no ensino proposto pelo Padre Manuel Ribeiro Rocha (?-1778), demonstrava, muitas vezes, o "saber mal" dos cativos. O escravo Simão, por exemplo, acusado na Mesa do Santo Ofício em 1689, declarava, no decorrer do processo, que tinha sido batizado em Angola, mas que, ainda assim, não era crismado. Disse que sua doutrinação foi empenhada depois da sua chegada na Bahia, lugar, também, de onde iniciara sua acusação, e que fazia as mais obras de cristão, confessava e comungava. Posto de joelhos, de todo modo, soube rezar, diante dos inquisidores, a oração do Padre Nosso e Ave Maria, mas "o Creio em Deus pai soube mal, não soube Salve Rainha, nem os Mandamentos da Lei de Deus, nem os da Santa Madre Igreja" (AN/TT, TSO, IL, proc. 8464, f. 2). Se foi dada sua absolvição depois de uma reviravolta no processo, não houve, declaradamente, nenhuma consideração sobre o grau da sua instrução ou sobre sua condição de convertido. De forma semelhante, Jacques Viegas, denunciado pelo porte de bolsa de mandinga[50] e pacto com o Demônio, não teve, na declaração de sua sentença, nenhum tipo de menção específica sobre a sua condição, embora, de forma parecida, também tenha demonstrado saber de forma incompleta os mandamentos e prédicas. Pelo contrário, em 1704, sob a jurisdição do tribunal de Lisboa, foi posto sob tormento e, posteriormente, condenado ao açoite, degredo e instrução ordinária. Antes, todavia, acentuava-se no auto, em consonância com a exigência da *práxis*, o porquê de sua pena e a sua obrigação de cristão: *"que sendo o réu batizado e como tal obrigado a ter e crer tudo o que tem crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma [...], ele fazia o contrário"* (AN/TT, TSO, IL, proc. 2355, f. 30).

O batismo, assim, configurou pré-requisito indispensável para a ação do Santo Ofício como um Tribunal de Fé. Como vínculo sacramental de pertença ao corpo cristão, à Inquisição não importava discutir as maneiras pelas quais o rito era ministrado, mas sim vigiar e controlar as consciências daqueles que, uma vez batizados, respondiam pelas suas culpas de convertidos (PROSPERI, 2010). No dia a dia da prática processual, a partir dos processos contra os escravos africanos, do

[50] A expressão "bolsa de mandinga" foi cunhada pelos religiosos que missionavam na África; já "patuá" era genericamente usada para designar variados tipos de amuletos. Ambas as expressões, ao serem conhecidas no Império português, ganharam a significação de feitiços próprios dos africanos (SANTOS, 2008).

reino ou colônia, é possível perceber que, via de regra, mais valia a consideração sobre a qualidade da culpa (pacto diabólico, sodomia etc) do que sobre a condição de recém convertido e/ou "ignorante" do acusado.[51] O cuidado com o ensinamento dos cativos na fé, que recaía sobre os senhores, pode ser visto, aqui, como uma função primordial para a devida ação do Santo Ofício. Se os inquisidores, focados em controlar a heresia dos judaizantes, adaptaram-se, com a experiência ultramarina, a outros tipos de comportamentos heréticos e a novos tipos de cristãos, os senhores se empenharam na denúncia dos seus escravos mais em decorrência das adversidades do cotidiano, contendas e temores, do que da obrigação imposta pela religião.

Castigo e medo

Em um universo habituado com os elementos mágicos, muitos estiveram no âmago da relação complexa entre escravos e senhores. Entre os processos do tribunal de Lisboa, não foi incomum encontrar relatos de cativos que diziam empenhar diversas práticas, protetivas ou de ataque, como resposta ao comportamento severo de seus donos e aos castigos recebidos. Muitos desses conhecimentos, advindos de África e aprendidos através do contato com os semelhantes (SWEET, 2007), transformaram-se, na realidade do cativeiro, em mecanismos de sobrevivência. Não constituíam, ao que parece, práticas claras de sublevação, mas sim costumes mais banais que, uma vez empenhados pelos escravos, faziam deles os protagonistas no âmbito de uma relação cujos senhores, na maior parte das vezes, detinham o controle e o mando. Estes, por outro lado, não hesitaram em empreender denúncias na Mesa do Santo Ofício contra aqueles que consideravam, no mais alto grau de subserviência, suas propriedades.

"Tratar com aspereza" ou "dar muitas pancadas" configuraram, nesse contexto, argumentos repetitivos empregados pelos cativos no momento das

[51] Isto não significa, no entanto, que não exista casos em que os escravos foram vistos sob o atenuante de recém convertidos ou "ignorantes" e, dessa maneira, recebidos com uma certa clemência. Esta análise está sendo desenvolvida, de forma específica, no âmbito da minha tese de doutorado e poderá ser, a partir de um conjunto maior de fontes, melhor abordada posteriormente.

inquirições, enquanto, para os senhores, as denúncias eram baseadas na ideia de que existia, entre os homens e, principalmente, as mulheres africanas, um hábito comprovado de manejar malefícios. Essa prática, entendida como a vertente mais nociva do feitiço, com a função específica de fazer algum mal efetivo a uma pessoa ou propriedade (PAIVA, 2002), causou, dentro dessa relação, o sentimento de desconfiança e medo. Os inquisidores, ao inquirirem aqueles que, a partir da apresentação, tornavam-se réus, sempre agiam no sentido de descobrirem um pretenso pacto diabólico, objetivo obstinado do Tribunal do Santo Ofício sobre os casos que envolviam práticas mágicas, principalmente quando em relação aos africanos (LAHON, 2004).

Nesse sentido, Florinda Maria de São José, escrava de D. Teresa de Jesus e Sousa, confessou, em 1736, ter realizado um tipo de feitiço que deixou sua senhora gravemente enferma. Além de encomendar um boneco de trapos para alfinetar, com o objetivo de causar dores, a escrava também “deu peçonha em uma sopa de vaca” para a senhora comer. A ação passava pela assertiva de que “ela guardava uma grande raiva da dita sua senhora por dar-lhe muitas pancadas”, tipo de motivo que se mostrou constante nas “defesas pessoais” dos escravos perante os inquisidores (AN/TT, TSO, IL, proc. 437, f.11). Se, por um lado, os senhores pareciam buscar a Inquisição em decorrência do ambiente de temor e desconfiança, os escravos, quando interrogados, demonstravam a vivência extrema em que estavam submetidos.

O castigo, que era, além de um simples instrumento de correção diária, um direito e, até mesmo, uma obrigação senhorial, tornou-se, no âmbito das histórias relatadas nos processos da Inquisição, o principal motivo de desamores entre os diferentes partícipes do cativeiro. Durante todo o período colonial, com efeito, as leis, que foram baseadas prioritariamente nas Ordenações do Reino (1603), deixavam um grande espaço de determinação aos senhores sobre os corpos dos seus escravos (GRINBERG, 2018). A falta de moderação, assim, como demonstraram diferentes padres, por exemplo, André João Antonil (1649 – 1716), Jorge Benci (1650 – 1708) e o já citado Manuel Ribeiro Rocha (? – 1778), era danosa ao sucesso da dominação senhorial, já que poderia resultar, e de fato resultou, no dano físico do escravo ou na sua insubordinação (representada nas fugas, suicídios

e práticas cotidianas de retaliação), ambos resultados adversos causados por práticas que, embora não fossem as únicas, acabaram por tornarem-se as mais comuns no controle cotidiano da escravaria.

A escrava Paschoa, por exemplo, denunciada, primeiramente, na justiça eclesiástica da capitania de São Paulo, em 1749, foi, depois da apuração das culpas, transferida à jurisdição inquisitorial. Acusada de causar malefícios e a morte de vários membros da família que a possuía, a ação de Paschoa era instigada pela raiva que ela sentia da sua senhora, já que, de forma semelhante, esta "lhe dava muitas pancadas". No processo, a escrava admitia a culpa e reiterava sua convicção: "enquanto não matasse sua senhora, não havia de desistir da empresa começada" (ACMS[52], Processo da escrava Paschoa, 1749). Em outro exemplo extremo, Catarina Maria, escrava do Beneficiado José de Machado, em Lisboa, foi denunciada pelo crime de feitiçaria. Com um histórico de conflitos com seus senhores, Catarina confessou, em 1733, ter pacto com o Demônio e, com a ajuda dele, manipular feitiços para padecerem e adoecerem seus donos. Entre as práticas declaradas, dizia que, por meio de palavras aprendidas em Angola, de onde era natural, poderia, quando quisesse, aplicar os males e doenças, assim como também detinha o poder de proferir palavras para curá-las; mais efetivamente, confessava que colocava "baba nos caldos preparados" e praticava outras travessuras (AN/TT, TSO, IL, proc. 6286, f. 9). O castigo, nesses casos específicos, embora sempre presente, como consta nos autos, não apresentava um resultado de controle, mas, pelo contrário, fomentava a retaliação.

Como visto, o pacto com o Demônio se transformou, também, em uma forma de auxílio. Entendido como uma troca, a efetivação do acordo, por meio do sangue e outros elementos, sempre exigia do escravo algum tipo de ação compensadora. No mais, em diversos relatos, o Diabo exigia, como condição para o auxílio, a entrega do corpo e alma do pactuante (BETHENCOURT, 2004). Isso significava o afastamento das coisas de Deus ou, no caso de seres que viviam tutelados, a dissimulação acerca da crença católica. Sem efetivar o pacto com o Diabo em si, Marcelina Maria confessava, no entanto, tê-lo invocado. Essa prática, declarada por meio da demonstração do seu desespero com as punições e correções diárias, tinha

[52] Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

por função, no caso de Marcelina, implorar a ajuda com os abusos diários. Com tal auxílio, então, conseguiu, dentre outras tarefas, amassar e levedar o pão rapidamente, o que, conforme sua própria crença, "só por arte do Demônio se podia *fazer* tão depressa". A vida de Marcelina, até então atribuída unicamente aos ditames dos seus senhores, depois de transferida ao Santo Ofício, conheceu um novo tipo de imposição, agora proeminentemente colocada sobre a sua consciência. Conforme a confissão, a escrava, dividida entre culpa e retaliação, expunha a condição de sua vida cativa:

> Disse mais que tornando para a casa do seu senhor, no mês de Abril passado, ele a tratou com aspereza e lhe tornou a vir o aborrecimento à escravidão naquela casa, e haverá três semanas, por ter notícia, o mesmo seu Senhor, que ela andava amancebada com um preto da casa, a mandou despir nua, atando-lhe as mãos, pegando nela um preto e outro açoitando e o mais sensível para ela foi ver-se descomposta diante de seis ou sete homens, sendo um deles o dito seu senhor e seu filho mais velho [...]. Disse que ela, ainda muito desesperada e com o desejo grande de o demônio lhe aparecer e a ajudar no serviço daquela casa, muito bem conhecia e entendia que se se entregava ao demônio ia para o inferno e perdia a sua alma. [...]. Disse que ela chamou o demônio provocada pela sua desesperação e naquele repente da sua paixão não assentou em tal coisa e lhe parece que nem alma nem corpo lhe entregaria (ANTT, TSO, IL, proc. 631, f. 6).

Os tipos de feitiços usados variavam entre as intenções de causar algum tipo de dano aos senhores, mas também proteger-se da sua ira; chamar a atenção da casa senhorial, bem como tentar ser vendido e mudar de proprietário (MELLO, 1992). No ambiente cotidiano, não faltava espaço para os desafetos, mas também se remediava com a negociação (REIS; SILVA, 1989). A vivência, dessa maneira, não se baseou apenas no castigo dos senhores e no revide dos escravos; de uma outra forma, ambos se coadunaram, trocaram papéis e mantiveram uma certa dependência. Esse tipo de contato também chegou ao Santo Ofício, que preocupado com a heresia, introduziu-se, igualmente, nas formas de harmonia presentes no cativeiro.

O caso da escrava Rosa Egipcíaca é exemplar nesse sentido. Foi presa pelo Santo Ofício, mas não foi sozinha, levou consigo o seu último proprietário, o padre Francisco Gonçalves Lopes. A cativa, encarcerada em 1762, no Rio de Janeiro, teve

uma vida nada ordinária, apontada em diferentes denúncias enviadas, posteriormente, à Mesa do Santo Ofício de Lisboa, para o qual foi remetida, em 1763. Acusada de heresia formal por falsa santidade e falsas virtudes, o primeiro encontro com o padre aconteceu a partir da necessidade dele lhe fazer um exorcismo. Depois disso, o contato se tornou maior: padre Francisco foi seu primeiro devoto, confessor e, mais tarde, lhe daria a alforria. As denúncias demonstravam sua crença na predestinação da escrava, mas essa convicção, no entanto, não perdurou sob o julgamento da Inquisição, momento em que o bom contato entre ambos foi renegado pelo religioso (MOTT, 1993).

As práticas mágicas, assim, que poderiam indicar, ainda, curandeirismos ou outras ações dos africanos, estiveram no meio da relação complexa entre senhores e escravos. Outros costumes, crenças e hábitos, no entanto, que serão, em outro momento, objetos de estudo, também foram motivos de contendas ou relacionamentos, como os casos de sodomia, bigamia, islamismo etc. É possível considerar, de todo modo, que, embora os senhores tivessem sob as suas responsabilidades a salvação das almas dos cativos e, nesse sentido, a permissividade do erro também os transformavam em transgressores, a exigência de cristão não configurou um motivo suficiente para os levar as denúncias ao Santo Ofício contra os seus próprios escravos. Como visto, aspectos das relações, muitas vezes tidos como conflituosos, formaram o mote principal que fomentava nos senhores a entrega de seus cativos aos inquisidores, mesmo que isso significasse, em termos econômicos, a perda material de uma propriedade e uma força a menos no trabalho extenuante do dia a dia do cativeiro.

Considerações finais

No centro do nascimento do Império, esteve, também, a missão de fazer prevalecer e expandir a Santa Fé Católica. Como braço importante para a segurança dessa ortodoxia, nasceu e cresceu o Tribunal da Fé, o Santo Ofício da Inquisição, vigilante contra a desobediência e o intento de escolha pessoal dos cristãos. De início, com o olhar voltado aos hereges judaizantes, que eram vistos como ameaça oficial à sociedade e ao êxito da Coroa, o Santo Ofício aprendeu, posteriormente, a partir da experiência expansionista, a adaptar-se aos novos tipos de cristãos e aos seus erros. Em África, especialmente, a maior preocupação se voltou às práticas

religiosas dos habitantes convertidos, entendidas, sob o olhar incriminador dos inquisidores, como feitiçarias e pacto com o Diabo. Esses homens e mulheres, espalhados, compulsoriamente, aos confins do Império, estiveram, no reino ou na colônia, sob a competência dos inquisidores. Essas vidas recém convertidas foram, de qualquer forma, alvos de um projeto com um objetivo grande: extirpar toda a heresia e apostasia daqueles que foram, então, “feitos cristãos”.

O intuito deste texto foi, assim, o de demonstrar as premissas importantes que constituíram o batismo e a instrução na fé, bem como o debate jurídico-teológico que as cercaram, para apontar a atuação daquele que foi entendido como a ponta final da vigilância sobre as consciências, o Tribunal da Inquisição. Imbuída desse objetivo, foi possível, também, demonstrar o lugar atribuído aos senhores na efetivação do batismo e no empenho com a correta instrução da doutrina, premissas importantes para a aplicação das correções e das penas. A partir do olhar sobre a relação entre senhores e escravos, a análise demonstrou que, mais do que incentivados pelo cuidado com a salvação dos cativos, os senhores os denunciaram devido aos medos, contendas e conflitos do cotidiano. Do ponto de vista dos escravos, que foram feitos cativos e convertidos, amiúde, à força, suas vidas e vivências estiveram, em diferentes momentos, sob a autoridade de dois poderes: dos senhores aos inquisidores. Para eles, como brevemente demonstrado, as práticas, aprendidas em África ou compartilhadas com os semelhantes, transformavam-se em mecanismos possíveis de defesa e sobrevivência.

Referências Bibliográficas

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo
AN/TT, TSO, IL, proc. 6286.
AN/TT, TSO, IL, proc. 437.
AN/TT, TSO, IL, proc. 2355.
AN/TT, TSO, IL, proc. 631.
AN/TT, TSO, IL, proc. 8464.
AN/TT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 86, livro 279.
AN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 272.

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo
ACMS, Processo da escrava Paschoa, 1749.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set., 1996.

Outras fontes

BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da língua portuguesa composto pelo padre Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva**. Tomo Segundo (L-Z). Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

Ordenações Filipinas: Livro V. Organização de Silvia Hunold Lara. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Ordenações do Senhor Rey D. Manuel. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1797.

LAS CASAS, Pe. Bartolomé de. **Brevíssima relação da destruição de África**: prelúdio da destruição das Índias. Primeira defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização. Estudo preliminar de Isácio Pérez Fernández. Lisboa: Edições Antígona, 1996.

ROCHA, Pe. Manuel Ribeiro. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado**. Edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira. 1. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

VIEIRA, Pe. António. **A Chave dos Profetas**: livros primeiro, segundo e terceiro. Direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Tradução do latim de António Guimarães Pinto. 1. Ed. Lisboa: Temas e Debates, 2015.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica do descobrimento e conquista da Guiné**: segundo o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris. Modernizada, com notas, glossário e uma introdução de José de Bragança. Textos de história, n.3. Porto: A Portuense, 1937.

Estudos

ALMEIDA, Carlos. “Habitantes desta negra Etópia, descendentes de Ham”*:* a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-ocidental do continente africano (sécs. XVI-XVII). **Estudos Ibero-americanos**, Porto Alegre, v.44. n.3, pp .409-420, 2018.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV – XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
_____. **O imaginário da magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CISNEROS, Gerardo L. **Ignorancia invencible?** Superstición e idolatria ante el Provisorato de índios y chinos del Arzobispado de México em el siglo XVIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Tradução de António Fernando Cascais. Lisboa: Passagens, 2018.

FEITLER, Bruno. *Teoria e prática na definição da jurisdição e da práxis inquisitorial portuguesa*: da *‘prova’ como objeto de análise*. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. (org.). **O Império por escrito**: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI – XIX). – São Paulo: Alameda, 2009.

FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria L. C. de. (org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício**: diálogos e trânsitos religiosos no Império luso-brasileiro (séculos XVI-XVIII). 1. Ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. In: SCHWARCZ, Lilian; GOMES, Flávio. (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HORTA, José. A representação do africano na literatura de viagens: do Senegal à Serra Leoa (1453 – 1508). **Mare Liberum**, n. 2, 1991.
_____. A Inquisição em Angola e Congo: o inquérito de 1596-98 e o papel mediador das justiças locais. **História e Crítica**. Lisboa, vol.2, 1988.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **Topoi**, v. 5, n.8 2004, pp. 9 -70.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império**: Portugal e o seu mundo (séculos XV – XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
_____. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e métodos de discriminação no Império português (ca 1450 – 1650). **Revista Tempo**, n. 30, 2010.

MARQUESE, Rafael de B. **Feitores do corpo, missionários da mente**: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536 – 1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MELLO, Evaldo Cabral de. Como manipular a Inquisição para mudar de senhor. **Revista Novos Estudos - CEBRAP**. N. 33. São Paulo, 1992. pp. 115 – 127.

MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca**: uma Santa Africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993.

PAIVA, Eduardo F. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)**. 2. Ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PEREIRA, Ana Margarida S. **Inquisição e Escravidão**: reflexões em torno do Brasil colonial (Rio de Janeiro, séculos XVII - XVIII). Plurais: Revista Multidisciplinar da UNEB, v. 5, pp. 12 -29, 2014.

PIMENTEL, Maria do Rosário. **Viagem ao fundo das consciências**: a escravatura na época moderna. Lisboa: Edições Colibri, 1995.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: EDUSP, 2013.
_____. **Dizionario storico dell'Inquisizione**. Vols. I, II e III. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SAUNDERS, A. C. de C. M. **História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441 – 1555)**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

SANTOS, Vanicléia S. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico**: século XVIII. (Tese de doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Filipa Ribeiro da. **A Inquisição em Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe (1536 a 1821**): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2002.

SWEET, James. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007

THORTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

ZERON, Carlos Alberto de M. R**. Linha de Fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011.

DESACATO À SANTÍSSIMA EUCARISTIA: O DEVANEIO DE JOANA MARIA NO GRÃO-PARÁ (1771-1774)

CONTEMPT FOR THE BLESSED EUCHARIST: THE DAYDREAM OF JOANA MARIA IN GRÃO-PARÁ (1771-1774)

Ronaldo Manoel Silva[53]

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o processo inquisitorial da jovem Joana Maria, implicada em sacrilégio à Santíssima Eucaristia após a última visitação do Santo Ofício ao Brasil no Estado do Grão-Pará. Por determinação do Vigário Capitular do bispado, Geraldo José de Abranches, Joana foi enviada ao Tribunal da Inquisição de Lisboa para responder por seu crime. Dentre as tantas conclusões possíveis, estamos convencidos de que Joana recorreu a esse delito para alcançar uma nova perspectiva de futuro.

Palavras-chave: Estado do Grão-Pará; Tribunal da Inquisição; Eucaristia.

Abstract: The objective of this article is to analyze the inquisitorial process of the young Joana Maria, implicated in sacrilege to the Holy Eucharist after the last visit of the Holy Office to Brazil in the State of Grão-Pará. By determination of the Vicar Chapter of the bishopric, Geraldo José de Abranches, Joana was sent to the Lisbon Inquisition Court to answer for his crime. Among the many possible conclusions, we are convinced that Joana resorted to this crime to reach a new perspective of the future.

Keywords: State of Grão-Pará; Court of the Inquisition; Eucharist.

A Inquisição na Era Pombalina

A 21 de março de 1759, tomava posse como deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, Paulo de Carvalho e Mendonça (irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal). O novo ministro nunca servira na Inquisição, sequer como deputado de uma Mesa distrital. Com o rompimento das relações diplomáticas entre a Coroa e a Sé Apostólica – devido a expulsão dos jesuítas de Portugal e suas colônias – e a renúncia do inquisidor-geral, D. José de Bragança (em 1760), iniciou-se um período em que durante quase dez anos o Santo Ofício ficou sem inquisidor-geral. Em janeiro de 1766, os deputados do Conselho Geral instituíram Paulo de

[53] Mestre em História pela UFRPE

Carvalho e Mendonça como Inquisidor da Corte (conferindo-lhe capacidade para julgar qualquer causa inquisitorial em Lisboa, ou onde residisse o Conselho). Na prática, Carvalho e Mendonça governava o Santo Ofício como se fosse inquisidor-geral (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 338-342; 348).

Em abril de 1768, um decreto régio criou a Real Mesa Censória, que passava a ter jurisdição exclusiva sobre a censura e circulação de livros no Reino. A nova instância, embora não eliminasse, diminuía significativamente o poder censório do Santo Ofício. O projeto do marquês de Pombal não era liquidar a Inquisição, mas submetê-la aos interesses da Coroa. Um alvará de 1769 equiparou o Santo Ofício a qualquer outro tribunal régio e com a reabertura da diplomacia com a Sé Apostólica, D. João Cosme da Cunha (um dos mais submissos aliados das políticas pombalinas) tomou posse com inquisidor-geral em 1770. Uma decisão de Pombal, com grande impacto para a Inquisição, foi a carta-lei de 1773, que pôs fim à distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Na sequência, articulou a elaboração de um novo Regimento inquisitorial. A proposta foi apresentada pelo Conselho Geral ao rei em julho de 1773 e, após concluído, o Regimento foi aprovado em setembro de 1774. Ainda em 1774, o marquês enviou missiva ao governador da Índia (José Pedro da Câmara), informando a extinção da Mesa de Goa (ibid., p. 346-353; 413).

É nessa conjuntura política – de enfraquecimento do poder da Inquisição e de sua gradativa submissão aos interesses da Coroa – que se dá a última visitação do Santo Ofício ao Brasil no Estado do Grão-Pará (1763-1769). Por certo, para além das questões religiosas que seriam levantadas, a visitação tinha o objetivo de atuar numa região estratégica do território brasílico e extirpar da população local qualquer influência dos jesuítas que ainda resistisse. O escolhido pelo Conselho Geral, a 21 de junho de 1763, para encabeçar tal missão foi Geraldo José de Abranches, inquisidor de Évora.

Geraldo José de Abranches nasceu em 1711, na freguesia de Nossa Senhora da Natividade de Vila Cova de Sub-Avô (bispado de Coimbra), era filho de Antônio Martins da Costa e Brígida de Abranches. Entre 1731 e 1738, tornou-se bacharel e licenciado em Cânones pela Universidade de Coimbra. Era sacerdote do hábito de São Pedro. Foi nomeado, em 1746, provisor, arcipreste e vigário-geral do bispado de São Paulo. Também foi nomeado secretário da Bula da Cruzada e, antes de

embarcar para o Brasil, passou por Lisboa habilitando-se a comissário do Santo Ofício, o que conseguiu em janeiro de 1747. Após desentendimentos com o bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira, partiu para a diocese de Mariana onde foi nomeado arcediago e, poucos dias depois, vigário-geral do bispado. Desentendimentos com o bispo, D. Frei Manuel da Cruz, o fizeram regressar a Lisboa (1752). Em 1760, foi nomeado deputado e, em seguida, promotor da Inquisição de Coimbra. A 3 de março de 1761 foi promovido a inquisidor de Évora (BRAGA, 2006, p. 253-269).

Não permaneceu por muito tempo em Évora, sendo nomeado em 1763 a visitador do Santo Ofício ao Grão-Pará (incluindo as capitanias do Maranhão, Rio Negro e Piauí). A visitação inicialmente foi tensa, pois o vigário-geral (Pedro Barbosa Canais) acusou o bispo, o beneditino D. Frei João de São José Queirós, de tentar obstruir a ação de um comissário inquisitorial. Embora tal denúncia não conste no livro da visita, o monarca ordenou que o prelado voltasse ao Reino. Geraldo José de Abranches passa então a cumular as funções de visitador inquisitorial e Vigário Capitular do bispado (até que fosse nomeado um novo bispo). A visitação se estendeu até 1769, com o seguinte número de denunciantes: 22 em 1763; 11 em 1764; três em 1765, seis em 1766; um em 1767 e, finalmente, dois em 1769. Contudo, concluída a visitação, José de Abranches não deixou o Pará. Permaneceu em Belém, na função de Vigário Capitular, até o final de 1772 (ou início de 1773), aguardando a chegada do novo bispo D. Frei João Evangelista Pereira (BRAGA, loc. cit.).

A última visitação

A sociedade do Pará vivia certo desregramento dos costumes religiosos, ainda quando a região estava sob a influência dos jesuítas. Ao uso da aguardente, eram atribuídos os excessos praticados inclusive por muitos religiosos. Esses abusos eram tão frequentes que, em 1748, o rei ordenou ao governador que interrompesse a fabricação da aguardente. Os comerciantes eram, constantemente, acusados de roubar nos pesos e medidas; e de arbitrarem preços abusivos. Em 1757, uma carta régia determinou que nas capitanias de Belém do Grão-Pará, São

Luís do Maranhão e São José do Rio Negro, as câmaras conservassem pesos e medidas para servirem de padrão geral. Os crimes de natureza sexual, sobretudo de brancos em relação às índias, eram muito comuns. O aljube eclesiástico vivia cheio de presos, particularmente índios e escravos, sendo as mulheres em maior número (LIVRO DA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO..., 1978, p. 30-31).

Por ocasião da visitação, a cidade de Belém devia contar com uma população entre nove e dez mil habitantes. A 25 de setembro de 1763, ocorreu a soleníssima procissão que saiu da igreja de Nossa Senhora das Mercês, acompanhada pelas autoridades eclesiásticas e civis, à Catedral. O inquisidor seguia debaixo de um pálio. Concluída a procissão, celebrou-se missa solene cantada, durante a qual o visitador permaneceu sentado numa cadeira de espaldar sobre alcatifa, com almofada de veludo aos pés, ao lado do Evangelho. O bispo, ainda no cargo, permaneceu na cátedra acompanhado do diácono e subdiácono. O Sermão da Fé foi pregado pelo Frei Pedro Mendes (religioso de Nossa Senhora das Mercês). Em seguida, foram publicados os Éditos da Fé e da Graça, e o Monitório Geral – tinha início o tempo da graça. Na sequência, de joelhos diante do inquisidor, as autoridades civis e todo o povo fizeram o Juramento da Fé e enteou-se o *Te Deum*. Por fim, o notário se dirigiu à fixação, nas portas do templo, dos éditos e alvará que ali permaneceram pelos próximos 30 dias (ibid., p. 38; 51-53).

O visitador ouviu diversas denúncias de ações desumanas e atos ofensivos ao sagrado; conheçamos alguns casos: conforme o relato de Romão Lourenço, a 18 de maio de 1764, a jovem Ana (12 anos de idade), filha de José Antônio Moreira e Joana Maria, moradora na Ilha do Marajó, na casa do capitão-mor José Miguel Ayres, sofreu diversos maus tratos por não terminar “de fiar sua tarefa de algodão”. Trancada num quarto, “ficando ela com os braços em cruz, em pé, e com ambos os pés juntos, sem poder bulir com os pés nem com as mãos”. Dessa forma foi mantida presa de manhã até a noite. Quando foram soltá-la, “não podia mover-se, nem ser senhora de alguma ação natural dos seus membros”. Noutra ocasião, foi presa numa cruz de Santo André. Ana descreveu ainda, os “horríveis desacatos” que os dois filhos de André Miguel Ayres faziam diante de um oratório: cuspiam no crucifixo e nas imagens dizendo nomes injuriosos “como hipócritas, judeu [...] [e] desabotoando os calções, levantavam a camisa pela parte detrás e viravam esta

parte para as ditas imagens, e abrindo as nádegas [as] mostravam, olhando ao mesmo tempo com o rosto torcido" (ANTT, IL, proc. 13.327, fls. 2-5).

Em 26 de agosto de 1765, Luís de Sousa Silva denunciou o companheiro de desdita (na enxovia da cadeia pública) Francisco José, por proferir blasfêmias afirmando "que não há Deus, e que o Deus que há o pisa debaixo dos pés. [...] Porque Deus não tinha poder algum e somente o tinha o Diabo". Francisco não costumava ouvir missa; quando o sacerdote a celebrava num altar (defronte a cadeia), virava as costas dando gargalhadas. Noutras vezes, cometia "o abominável pecado de molície" (masturbação) enquanto se celebrava o Santo Sacrifício da Missa e "atrevidamente o fazia em qualquer hora que lhe parecia, dizendo e afirmando que aquilo não era pecado". Quando os prisioneiros o advertiam que, segundo São Paulo, aquelas "poluções procuradas [...] eram pecados", respondia que São Paulo "era um bêbado, um asno, que não sabia o que dizia". Francisco nunca rezava o terço (à noite com os outros detentos) e quando os colegas iam beijar os pés da imagem do Senhor Crucificado, ele dizia que a tirassem da sua frente "e a metessem na parte mais imunda do corpo humano" (ANTT, IL, proc. 219, fls. 62-65).

Abusos sexuais de escravos também foram relatados. Em 10 de junho de 1767, o preto Joaquim Antônio procurou a Mesa da visitação para denunciar seu senhor Francisco Serrão de Castro. Certa vez – forçado e com medo –, foi vítima de *conatus*: "com as costas para cima", seu senhor tentava penetrá-lo pelo vaso *preposterum*, "o que não podendo ele confitente tolerar, se sacudiu como pôde, sem que pudesse o dito [Francisco] consumar o seu depravado apetite, senão fora do dito vaso, enchendo-lhe as pernas do sêmen que derramou". Francisco Serrão de Castro forçava diversos escravos à sodomia, muitos deles depois de violentados ficavam "inchados na via do curso, e lançando sangue". Os cativos Pedro, Manoel Fagundo e Antônio (da nação Mixicongo), se queixavam "de lhes ter feito o dito Francisco Serrão de Castro aquelas inchações e infusões de sangue com o seu membro". Por "esta causa morreram" alguns escravos pois, "logo depois dos ditos atos e das ditas inchações adoeceram, até que acabaram [suas] vidas" (ANTT, IL, proc. 12.894, fls. 2-5v).

Geraldo José de Abranches instaurou muitos processos contra homens e mulheres implicados nos mais diversos crimes. Antes, porém, de adentrarmos na análise do objeto desta pesquisa, é oportuno saber que ilícitos femininos foram reprimidos pela Mesa inquisitorial. Efetivamente, nove mulheres foram processadas pelo visitador: quatro por bigamia, duas feiticeiras, uma por práticas supersticiosas, uma por proposições heréticas e uma por sodomia imperfeita. Seis foram sentenciadas, duas faleceram no cárcere antes da sentença. As faixas etárias eram variadas, assim como as ocupações. Todas elas pertenciam às classes baixas da sociedade, do ponto de vista financeiro. São processos interessantíssimos, entretanto, nossa atenção se voltará para um caso pós-visitação (enquanto o Vigário Capitular aguardava a chegada do novo bispo). O sacrilégio de Joana Maria (19 anos de idade), casada com Francisco Antônio, gerou grande comoção social e exigiu uma punição exemplar.

Quadro 1: Mulheres processadas na visitação do Grão-Pará

Processo	Ré	Idade	Ocupação	Crime	Sentença	Data da sentença
210	Maria Francisca	20 anos	Escrava	Superstição	Asperamente repreendida e admoestada para não reincidir em superstições	11/10/1768
222	Rosaura	36 anos	---	Bigamia	Admoestada para que voltasse com seu primeiro marido	11/10/1768
225	Florência Martins	28 anos	---	Bigamia	Admoestada para que voltasse com seu primeiro marido	11/10/1768
2.691	Joana Maria	23 anos	Escrava	Feitiçaria	Abjuração *de levi*, instrução na fé católica, penitências espirituais	30/05/1768
2.699	Maria Teresa	50 anos	---	Bigamia	A 13/06/1767, a ré faleceu no cárcere sem ter sido sentenciada	---
2.703	Escolástica Benta	55 anos	Criada	Bigamia	A 13/12/1772, a ré faleceu no cárcere, sem ter sido sentenciada	---
2.704	Joana de Azevedo	37 anos	---	Proposições heréticas	---	---
2.705	Domingas Gomes da	50 anos	---	Feitiçaria	Abjuração *de levi*, instrução na fé católica, penitências	07/01/1764

	Ressurreição				espirituais	
2.707	Feliciana de Lira Barros	36 anos	Costureira	Sodomia imperfeita	Admoestada a não reincidir, penitências espirituais	23/01/1764

"Ó céus, pasmai, tremei de espanto e horror"

Era uma tarde ensolarada e quente na pequena Vila Vistosa da Madre de Deus (bispado do Grão-Pará), 5 de novembro de 1771, o vigário Brás João Romeiro estava na porta da Igreja Matriz quando, apressadamente, Joana Maria se dirigiu ao religioso com um semblante atemorizado e lhe apresentou uma hóstia sobre um pedaço de papel. Ainda confuso, padre João Romeiro pegou na mão a partícula quando o sargento-mor D. João Henriques Souto Maior, que via a cena, esbravejou: "É esta, a moça!". O clérigo imediatamente recordou-se que naquela manhã ouvira Joana em confissão e, em seguida, a mesma assistiu o Santo Sacrifício da Missa – ocasião em que lhe administrou a sagrada comunhão. Ao que parece, a denúncia era verdadeira. O vigário ordenou então que Joana fosse detida na cadeia da vila, "com ferros nos pés, presa a um tronco".

Imediatamente os boatos se proliferaram: "Joana é uma feiticeira!" – diziam alguns. "Tentou vender uma partícula consagrada para ganhar dinheiro" – afirmavam outros. Inclusive, correu a notícia de que a moça deixara a hóstia na casa de uma vizinha e esta, por sua vez, havia preparado um altar para adoração em sua residência e já cogitava organizar uma procissão que acompanharia o retorno da partícula consagrada para o sacrário da matriz. A notícia rapidamente chegou aos ouvidos do Vigário Capitular que delegou o padre Inácio José Pastana (reitor do seminário) que fosse a Vila Vistosa e analisasse o sumário elaborado pelo padre Brás João Romeiro. A 19 de novembro (1771), José Pastana entregou o sumário a José de Abranches afirmando que a dita "Joana Maria, após comungar, extraiu da boca a sagrada partícula e embrulhou-a numa folha de mato com a intenção de vendê-la por oito vinténs". Dada a gravidade das denúncias (feitas por cinco testemunhas), o reitor aconselhou que a delata fosse remetida ao Tribunal do Santo Ofício.

No mesmo dia, José de Abranches ordenou que Joana fosse trazida presa para Belém e delegou o padre Jerônimo Álvares de Carvalho para ratificar as testemunhas do sumário e ouvir novos delatores. Em 10 de dezembro, padre Álvares de Carvalho concluiu um novo sumário que contava com relatos de nove testemunhas e todas confirmaram as acusações. Joana Maria ofendera o que havia de mais sagrado na Igreja. O Concílio Ecumênico de Trento, no Decreto sobre a Santíssima Eucaristia, tratou longamente do mistério eucarístico e da excelência da Eucaristia sobre os outros sacramentos, por ser a forma visível da graça invisível. Nela está o próprio autor da santidade; depois da consagração estão o verdadeiro corpo de Nosso Senhor e seu verdadeiro sangue conjuntamente com sua alma e sua divindade, o Cristo todo inteiro está sob a espécie de pão e sob a mínima parte dessa espécie; bem como sob a espécie de vinho e sob qualquer das partes dessa espécie (CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO, Sessão XIII, de 11 de outubro de 1551).

O Decreto tridentino também esclarecia em que situações se deveria excomungar os que atentavam contra o mistério eucarístico: quem negar a presença real de Cristo na Eucaristia e disser que se trata apenas de um símbolo do seu corpo; quem negar a transubstanciação; quem negar que está presente o Cristo todo inteiro sob as espécies consagradas e sob cada parte dessas espécies quando se dividem; quem afirmar que o verdadeiro corpo do Senhor não permanece nas partículas que se guardam no tabernáculo; quem negar que o principal fruto da Eucaristia é a remissão dos pecados; quem afirmar que não se deve adorar o Santíssimo Sacramento; quem negar que se deve comungar ao menos na Páscoa da Ressurreição. E, para que não se receba indignamente tão grande sacramento, quem estiver em pecado mortal (ainda que arrependido), está obrigado a procurar um confessor e primeiro fazer sua confissão (CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO, loc. cit.).

Desnecessário dizer que as diretivas conciliares eram amplamente conhecidas pelo clero e difundidas entre o povo. Era raro que alguém desacatasse o Santíssimo Sacramento; haveria de ter uma motivação muito forte para isso. Joana Maria foi ouvida duas vezes na cadeia de Belém pelo próprio José de Abranches e, sem hesitar, confirmou as denúncias: desejava vender a hóstia consagrada qual

"relíquia do Santo Lenho, ou um *Agnus Dei* [sic]". O sacrilégio de Joana, causou espanto, horror e uma grande comoção popular. Em desagravo "ao Senhor, no mesmo Sacramento ofendido", o Vigário Capitular publicou um edital determinando a realização de um tríduo com fervorosas preces e adoração a Jesus Eucarístico: para "fazermos digna da sua aceitação a nossa humilde, reverente, devota e pia ação de graças".

> Com este sensibilíssimo assunto, ordenei por um edital, se fizessem preces por três dias nas igrejas desta cidade, e bispado, com a exposição e bênção do Santíssimo Sacramento; e no terceiro [dia] procissão geral com o mesmo Santíssimo Sacramento, concedendo por Autoridade e Delegação Apostólica, indulgência plenária a todas as pessoas que com as circunstâncias expressas no referido edital visitasse nesta cidade a Igreja Catedral (AHU, Pará, Cx. 67, doc. 5.805).

O tríduo ocorreu entre 20 e 22 de dezembro (1771). Na tarde do dia 22, houve um longo sermão sobre o mistério eucarístico e, em seguida, saiu da catedral de Belém o Vigário Capitular e uma solene procissão com o Corpo de Deus. Uma salva de toda a artilharia – "ao Divino Sacramento" – foi determinada pelo governador e capital-general do Estado e, dirigindo-se pelas ruas, a procissão era guarnecida por dois regimentos militares. Estiveram presentes o capitão-general, o cabido, o clero, as comunidades religiosas, ordens terceiras, irmandades, confrarias e uma grande multidão (AHU, loc. cit.). Em 4 de fevereiro de 1772, o próprio José de Abranches enviou missiva ao Conselho Geral (anexada aos autos da culpa) pelo familiar do Santo Ofício Antônio de Souza Ferreira (cirurgião do navio Santa Ana e São Francisco Xavier) e, sob o comando do capitão Bernardo Franco, Joana Maria foi conduzida à Inquisição de Lisboa.

Ao desembarcar no Reino, em 29 de março de 1772, Joana foi imediatamente levada para os cárceres da custódia no Palácio dos Estaus. Nada trouxera consigo, apenas duas blusas, segundo o registro do alcaide Antônio Batista. Contudo, a criminada permaneceria incomunicável pelos próximos nove meses e só seria ouvida na Mesa a 10 de janeiro de 1773. Naquela manhã (na Casa Terceira das Audiências), perante o inquisidor José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, Joana Maria entre lágrimas fez uma longa confissão. O inquisidor iniciou a

sessão dizendo que a jovem fazia bem em estar ali, pois tinha a oportunidade de descarregar sua consciência e dar bom encaminhamento à sua causa.

Após fazer o juramento dos Evangelhos, prometendo dizer a verdade, Joana relatou que era natural da vila de Oeiras (patriarcado de Lisboa) e que, quando criança, para não passar fome foi trabalhar em casas de famílias. Aos 14 anos, morando no recolhimento de Santa Maria Madalena, foi dada em casamento a Francisco Antônio. Seis meses após o matrimônio, partiram para a cidade de Belém (capital do Grão-Pará), quando começou o seu calvário. Experimentou muitos maus tratos do marido e era espancada quase todos os dias. Mudaram-se depois para a Vila Vistosa da Madre de Deus quando, estando o marido ausente, aconteceu uma desgraça: furtaram dois frangos do quintal de sua casa. Sabendo que certamente seria espancada pelo marido e, apavorada, dormiu aquela noite na rua. No dia seguinte, procurou o cura na Igreja Matriz e, em confissão, deu-lhe conta do que se passava. Padre João Romeiro a aconselhou que "voltasse para a casa do seu marido e sofresse com paciência a má vida que levava".

Um relato dramático, sem dúvida. No entanto, dois detalhes chamam a atenção: a violência do marido e a indiferença do pároco – resultados da misoginia então dominante. Na sociedade de Antigo Regime era, absolutamente, natural que o marido batesse na mulher para corrigi-la; a esposa era um fardo na vida do homem. Parafraseando Salomão, Raphael Bluteau (1728) afirmou que: "entre mil homens achará um bom; entre todas as mulheres nenhuma boa". Segundo Vainfas (2014, p. 165; 175), muitos maridos faziam da pancada o principal meio de resolver as querelas domésticas; "visava-se a mulher como um ser diabólico, 'beata fingida', ruína de todos os homens que por ela se perdesse. Ao infeliz marido [...] só restava meter-lhe muita pancada, 'parti-la ao meio', 'quebrar-lhe um braço', 'acabar-lhe a vida num momento'".

Qualquer problema que ocorresse no lar, a culpa seria sempre da mulher. Isso explica o pavor de Joana ao fugir de casa e tentar encontrar no pároco uma autoridade que lhe defendesse. Desapontada, com a indiferença do religioso, pensou num meio de escapar das mãos do marido:

> Pôr em prática a intenção que tinha antes da confissão; que se furtar a partícula consagrada que lhe distribuíssem na mesa da comunhão,

> com o fim de fazer ela mesma depoente manifestar o seu delito *para que a prendessem e enviassem para o Santo Ofício e por este modo apartar-se do poder do seu marido* [...]. No mesmo dia, que foi o 3º ou o 4º do mês de novembro de 1771, e como não estava outra pessoa que comungasse na mesma mesa, se voltou o sacerdote logo para o altar e ela depoente lançou a partícula consagrada que tinha recebido em sua boca e a envolveu em uma ponta de um lenço de algodão da Índia que tinha sobre a cabeça e se demorou no mesmo altar, [...] sendo que ninguém percebeu o sacrílego desacato que tinha feito ela depoente. E depois de acabar a missa, saiu ela da igreja e apanhou uma folha de uma árvore e nesta envolveu a sagrada [espécie] que estava um pouco umedecida de saliva da boca (ANTT, IL, proc. 9.802, fls. 70-71).

Em seguida, Joana relatou que se dirigiu à casa do capitão Domingos Pinto e, encontrando uma menina na sua porta, lhe entregou a folha (em que estava envolvida a hóstia) e pediu que oferecesse a dona da casa para comprar aquela relíquia do Santo Lenho. Como D. Maria – após prometer quatro vinténs – desistiu da compra, Joana procurou outra conhecida chamada Francisca e pediu-lhe um pedaço de papel para envolver a partícula. Lançou a folha da árvore numa fogueira que encontrou pelo caminho alegando que se a jogasse no chão poderia ser pisada por qualquer pessoa e não queria que "fosse pisada uma folha em que estivera Nosso Senhor".

Depois foi à casa de Maria Teresa e lhe contou todo o sucedido "e as aflições que sentia seu coração". Assustada com a revelação, Maria Teresa chamou outra vizinha e ambas decidiram mandá-la embora, sem ficar com a partícula que gostaria que fosse devolvida ao pároco. Quando Joana se dirigia à igreja (para devolver a hóstia ao sacrário), as mulheres relataram o caso ao sargento-mor D. João Henriques, que passava pela rua, e a sequência dos acontecimentos nós já conhecemos. Numa primeira leitura, o relato é confuso e parece improvável. Seria, de fato, possível que Joana cometesse um sacrilégio contra a Eucaristia para ser enviada presa à Inquisição? Todavia, conhecemos outras tramas similares: dois indivíduos que praticaram crimes sob jurisdição inquisitorial para serem remetidos ao Santo Ofício na perspectiva de alcançar um futuro menos penoso.

Em 1726, na povoação de São Lourenço da Mata (bispado de Pernambuco), o artesão Manoel Fernandes dos Santos (20 anos), casado com Leonor da Cunha, cometeu um homicídio e foi levado para a cadeia da vila de Santo Antônio do Recife.

Após 12 anos preso e sem esperança de liberdade, ao tomar conhecimento (por transmissão oral) que o crime de sodomia pertencia ao foro inquisitorial, decidiu praticá-lo com o prisioneiro Daniel Pereira por – segundo ele mesmo afirmou – "entender que sabendo-se deste crime seria trazido preso para esta Inquisição aonde teria melhor livramento e [...] escaparia também da morte que temia". A denúncia chegou aos ouvidos do bispo de Olinda, D. Frei Luís de Santa Teresa, que em 1747 o remeteu aos Estaus. Depois de processado, o artesão ouviu sua sentença no auto de 1748, foi açoitado publicamente e degredado às galés por dez anos. Todavia, contrariando sua sentença, Fernandes dos Santos conseguiu fugir das galés em maio de 1751 (ANTT, IL, proc. 11.607, fls. 15-17v; 39-48).

O segundo caso é do soldado Jakob Hiniger, natural de Osenbach na Alsácia (Alemanha). Quando criança foi batizado e crismado na religião católica. Depois de passar pela França e Espanha; foi morar em Portugal, na vila de Alenquer (em 1753), onde cometeu um homicídio e roubo, sendo preso no aljube secular. Na cadeia, se fez passar por luterano sendo "batizado pelas grades da prisão". Em seguida, foi enviado ao cárcere do Limoeiro (Lisboa), permanecendo como católico. Ao fugir do Limoeiro, foi capturado e preso a ferros e correntes. Desolado, declarou-se luterano: "desprezando e não observando os preceitos da Igreja", deixando de jejuar, ouvir missa, confessar e comungar e não adorando a Eucaristia por muito anos; além de proferir "blasfêmias e palavras torpes". Tudo isso para – conforme ele mesmo confessou – ser enviado à Inquisição e "evitar a pena de morte". Foi denunciado e preso nos cárceres inquisitoriais em 1768 e, depois de um longo processo, em 1780 (aos 51 anos de idade), foi sentenciado: Abjuração *de levi* suspeita na fé, penitências espirituais e pagamento das custas (ANTT, IL, proc. 1.482, fls. 37-38; 44-82v).

Como se observa, Joana Maria não foi a primeira pessoa a cometer um delito de foro inquisitorial para, na esperança de alcançar outra perspectiva de futuro, dar um novo rumo a sua vida. Entretanto, a questão que persiste é a seguinte: por que Joana concebeu um plano tão esquisito e ousado? Por que profanar a hóstia consagrada? Seguramente o desespero das circunstâncias – a notícia de que seu marido a aguardava em casa com uma faca – contribuiu para isso. Contudo, o que garantiria que ela realmente seria enviada para o Tribunal da Inquisição? O caso era

gravíssimo, mas, em tese, poderia ser julgado em âmbito local pela justiça eclesiástica. Nada garantia que Joana seria remetida a Lisboa. A não ser que houvesse um precedente. E, de fato, houve.

Na manhã do dia 12 de dezembro de 1770, portanto, há quase um ano do sacrilégio cometido por Joana, compareceu perante o inquisidor José de Abranches o familiar do Santo Ofício Manuel Álvares Chaves para fazer uma grave denúncia. Tinha poucas horas, o escravo Francisco da Costa Xavier (cativo do sargento-mor Manuel Joaquim de Sousa Feio), havia comungado na igreja do convento de Nossa Senhora das Mercês e "extraído da boca a sagrada [partícula], que envolta em um papel lhe fora mostrar à sua casa, perguntando-lhe: se o que tinha feito obrara mal. Dando por fundamento para tão sensível desacato: que lhe diziam, [existirem] dois deuses, e que queria ver com os seus próprios olhos a Nosso Senhor Jesus Cristo na sua mão" (AHU, Pará, Cx. 66, doc. 5.724). Imediatamente, Manuel Álvares prendeu o escravo e procurou o frade Manuel Inácio da Maia para confirmar se havia conferido a sagrada comunhão ao cativo. Após a confirmação, Manuel Álvares depositou a partícula (ainda umedecida) num "copo de vidro cristalino", e a devolveu ao frade que a recolheu no sacrário.

A notícia do sacrilégio espalhou-se rapidamente por toda a região. O escravo foi levado ao aljube eclesiástico e, após diligências iniciais, no dia 1º de março de 1771, Francisco da Costa Xavier foi enviado ao Tribunal do Santo Ofício.[54] Seguramente, Joana Maria ouviu esses relatos em Vila Vistosa. Nesse contexto – de dois sacrilégios à Eucaristia em menos de um ano –, o envio de Joana à Inquisição tornava-se urgente; para servir de exemplo aos fiéis e inibir novas ofensas ao Santíssimo Sacramento. Logo, pressupomos que ao planejar o desacato, Joana dava por certo seu retorno a Lisboa para – conforme disse – livrar-se do marido.

No dia 12 de março de 1773, Joana foi chamada à Mesa para conhecer seu curador, o padre Clemente Xavier dos Santos, que deveria orientá-la a confessar e não esconder seus crimes. Em seguida, na condição de ré, foi levada aos cárceres secretos. Passados uns dias, ocorreu a sessão de genealogia: declarou-se casada com o genovês Francisco Antônio Columa (serrador de madeira), natural da vila de

[54] A 29 de setembro de 1771, Francisco da Costa Xavier foi sentenciado: abjuração *de levi* suspeita na fé, açoites *citra sanguinis effusionem*, degredo de 10 anos para as galés e penitências espirituais (ANTT, IL, proc. 719).

Oeiras e moradora na Vila Vistosa da Madre de Deus (Pará). Seus pais eram, Lucas João e Maria do Rosário; não conhecia seus avós paternos ou maternos. Era batizada, mas não foi crismada. Costumava ir à igreja, ouvir missa, confessar e comungar. No exame de doutrina, de joelhos, recitou as principais orações cristãs, os sacramentos, os Mandamentos da Lei de Deus e os Igreja.

Parece que de fato Joana era uma cristã devota, inclusive pelo cuidado que teve com a folha na qual envolveu a partícula consagrada – preferiu queimá-la para que não foi pisoteada pelos homens. É, sobretudo, na sessão *in genere* que a ré demonstra sua reverência ao Santíssimo Sacramento. Ademais, as perguntas formuladas pelo inquisidor Castelo Branco externam sua crença e respeito à doutrina da transubstanciação. Esse dogma impõe que os fenômenos sensíveis (cor, sabor, odor) não se desfazem, no entanto, ao lado dessa aparência ocorre a experiência de uma mudança radical da substância do pão e do vinho consagrados. Segundo o chamado "mistério da transubstanciação", pelas palavras da consagração na missa, se efetua a conversão de toda a substância do pão (na substância do corpo de Cristo) e de toda a substância do vinho (na substância do sangue de Cristo). As aparências permanecem, mas a substância é Jesus Cristo (cf. REDONDI, 1991, p. 227-252).

Quadro 2: Síntese da sessão *in genere* da ré Joana Maria (16 de junho de 1773)

Inquirição	Resposta
Por algum tempo se apartou da Santa Fé Católica ou deixou de crer em algum dos seus artigos e mistérios?	Não.
Duvidou, por algum tempo, dos Sacramentos da Igreja?	Não.
Sabe que os Sacramentos da Igreja foram instituídos por Nosso Senhor Jesus Cristo para a salvação das almas e que comunicam a graça aos que dignamente os recebem? Sabe que um deles é a Santíssima Eucaristia?	Sim.
Sabe que a Hóstia Consagrada é em realidade o Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Jesus Cristo, tão verdadeiramente como está no céu?	Sim, creio e professo.
Sabe que em virtude das palavras da consagração a Hóstia se transforma no Corpo de Cristo?	Nunca duvidou dessa verdade.
Sabe que o corpo de Cristo se conserva nas espécies sacramentais, enquanto estas não se	Nunca duvidou dessa verdade.

corrompem?	
Faltou algum tempo à veneração e respeito que confessa ao Santíssimo Sacramento.	Nunca deixou de adorar e reverenciar a Eucaristia. Mesmo o desacato que tem confessado nesta Mesa, foi por miséria e infelicidade sua, desejando livrar-se dos maus tratos que sofria do marido e que, por isso, chora sentidas lágrimas de arrependimento.
Ouviu de alguma pessoa que fazendo tal sacrilégio, conseguiria se livrar do seu marido e nunca mais voltar para ele?	Não. Só o Demônio que é autor de todas as culpas foi quem lhe incitou o tal desacato, que cometeu na esperança de vir a esta Mesa confessar o seu delito e pedir perdão dele. Tinha, contudo, consciência da gravidade do delito e dos castigos que poderia sofrer.

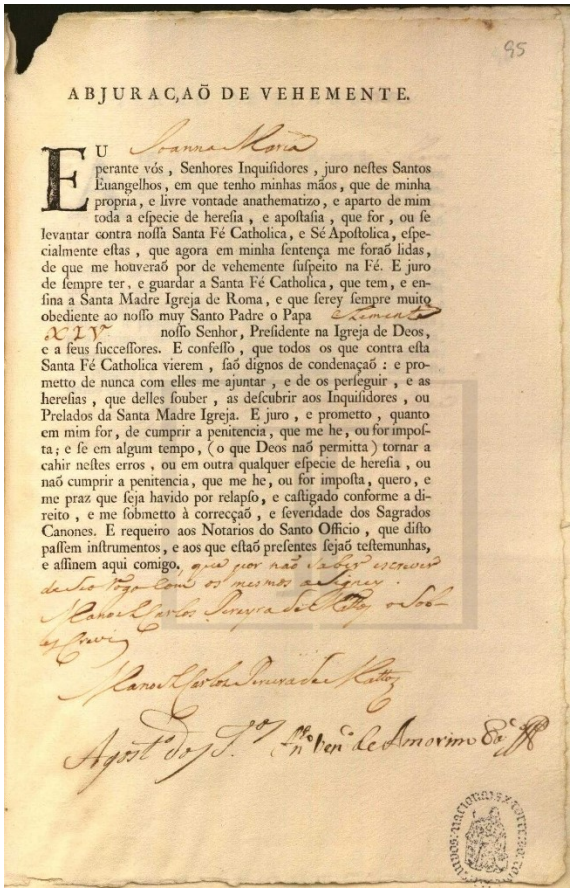
ANTT, IL, proc. 9.802, fls. 76-79v.

Passaram-se oito meses, sem que Joana tivesse notícia alguma do andamento de sua causa. A 23 de fevereiro de 1774, a ré voltou à Mesa para a sessão *in specie* e declarou que não tinha mais culpas a confessar. A Mesa, por sua vez, estava convencida de que o sacrilégio cometido não fora pelos motivos que alegava, "mas por sentir mal da Santa Fé Católica", dos sacramentos e, sobretudo, da Santíssima Eucaristia. No dia 10 de março, por ocasião da publicação do libelo acusatório, o promotor do Santo Ofício exigiu que a ré fosse "castigada com as maiores e mais graves penas do Direito que por suas culpas merece". Todavia, não indicou tais penas que ficaram a cargo da Mesa inquisitorial. Não deixa de ser curioso que o promotor não tenha indicado um castigo para a ré; o que era de praxe no libelo. Na sequência, o promotor fez a publicação da Prova da Justiça, ou seja, a leitura das denúncias do sumário remetido pelo ordinário do Pará. Ao término, Joana declarou que não tinha procurador nem contraditas em sua defesa; reconheceu seus erros e implorou misericórdia.

Oito dias depois, a Mesa fez conhecer o seu juízo: abjuração *de vehementi* suspeita na fé; açoites pelas ruas públicas (*citra sanguinis effusionem*); penitências espirituais e instrução ordinária; degredo de 10 anos para a Casa da Correção e pague às custas do processo. No mesmo dia, o Conselho Geral deu parecer favorável ao cumprimento da pena, afirmando que a ré foi bem julgada pelos inquisidores. O acórdão foi publicado em auto de fé privado a 22 de março de 1774.

Na ocasião, Joana assinou o termo de segredo comprometendo-se a nada revelar sobre o que viu e ouviu enquanto esteve nos Estaus.

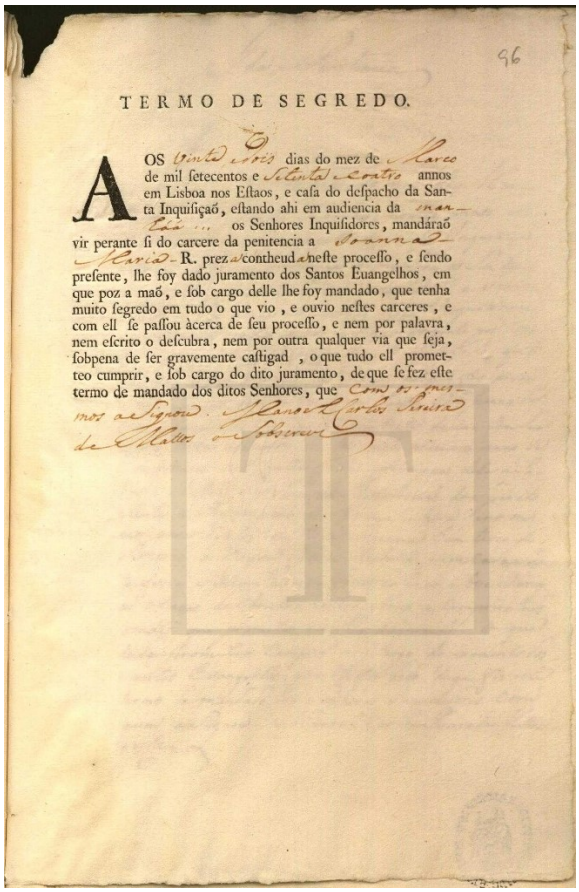
Imagem 1: Termo de Abjuração



ABJURAÇAÕ DE VEHEMENTE.

EU perante vós, Senhores Inquisidores, juro nestes Santos Euangelhos, em que tenho minhas mãos, que de minha propria, e livre vontade anathematizo, e aparto de mim toda a especie de heresia, e apostasia, que for, ou se levantar contra nossa Santa Fé Catholica, e Sé Apostolica, especialmente estas, que agora em minha sentença me foraõ lidas, de que me houveraõ por de vehemente suspeito na Fé. E juro de sempre ter, e guardar a Santa Fé Catholica, que tem, e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, e que serey sempre muito obediente ao nosso muy Santo Padre o Papa Clemente XIV nosso Senhor, Presidente na Igreja de Deos, e a seus successores. E confesso, que todos os que contra esta Santa Fé Catholica vierem, saõ dignos de condenaçaõ: e prometto de nunca com elles me ajuntar, e de os perseguir, e as heresias, que delles souber, as descubrir aos Inquisidores, ou Prelados da Santa Madre Igreja. E juro, e prometto, quanto em mim for, de cumprir a penitencia, que me he, ou for imposta; e se em algum tempo, (o que Deos naõ permitta) tornar a cahir nestes erros, ou em outra qualquer especie de heresia, ou naõ cumprir a penitencia, que me he, ou for imposta, quero, e me praz que seja havido por relapso, e castigado conforme a direito, e me sobmetto à correcçaõ, e severidade dos Sagrados Canones. E requeiro aos Notarios do Santo Officio, que disto passem instrumentos, e aos que estaõ presentes sejaõ testemunhas, e assinem aqui comigo.

Imagem 2: Termo de Segredo



TERMO DE SEGREDO.

AOS vinte e dois dias do mez de Março de mil setecentos e setenta e quatro annos em Lisboa nos Estaos, e casa do despacho da Santa Inquisiçaõ, estando ahi em audiencia da manhã os Senhores Inquisidores, mandáraõ vir perante si do carcere da penitencia a Joanna Maria R. prez a contheud a neste processo, e sendo presente, lhe foy dado juramento dos Santos Euangelhos, em que poz a maõ, e sob cargo delle lhe foy mandado, que tenha muito segredo em tudo o que vio, e ouvio nestes carceres, e com ell se passou àcerca de seu processo, e nem por palavra, nem escrito o descubra, nem por outra qualquer via que seja, sobpena de ser gravemente castigad, o que tudo ell prometteo cumprir, e sob cargo do dito juramento, de que se fez este termo de mandado dos ditos Senhores, que Commigo assignaraõ os Senhores Manoel Carlos Pereira de Mattos e Soares

ANTT, IL, proc. 9.802, fls. 95-96.

Logo no dia seguinte, 23 de março de 1774, Joana assinou o “Termo de Ida e Penitência”, pelo qual foi entregue à Justiça civil para a execução dos açoites públicos e, na sequência, ser conduzida à Casa da Correção. Na ocasião, foi-lhe dito que penitências deveria cumprir: no primeiro ano de sentença, se confessará nas quatro principais festas do ano: Natal do Senhor, Páscoa da Ressurreição, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora; no mesmo período rezará em cada semana um terço do Rosário da Virgem Maria e em cada segunda-feira cinco vezes o Pai-Nosso e a Ave-Maria às chagas do Cristo Crucificado e cumprirá tudo o mais que prometeu em sua abjuração. Joana, resignada, tudo prometeu cumprir sob juramento dos Santos Evangelhos. Enfim, estava reconciliada com a Igreja e, por

mais paradoxal que possa parecer, depois de percorrer um caminho longo e espinhoso, conseguiu livrar-se dos maus tratos do marido.

Referências

Fontes manuscritas

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Pará, Cx. 66, doc. 5.724; Cx. 67, doc. 5.805.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Inquisição de Lisboa, proc. 210; 219; 222; 225; 719; 1.482; 2.691; 2.699; 2.703; 2.704; 2.705; 2.707; 9.802; 11.607; 12.894; 13.327.

Bibliografia

BLUTEAU, Raphael. Verbete: Molher. In: **Vocabulario Portuguez e Latino**. Coimbra: 1712-1728. Disponível em: < http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/molher >. Acesso em 08.05.2018.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1711-1782). In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. **Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX**. Niterói: EdUFF, 2006.

CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO. Sessão XIII, de 11 de outubro de 1551. Decreto sobre a Santíssima Eucaristia. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/#sessao13>. Acesso em: 08.05.2018.

LIVRO DA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ (1763-1769). Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa (1536-1821). Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

REDONDI, Pietro. **Galileu Herético**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

RESENHA

PRESTES, Anita Leocadia. **Olga Benario Prestes:** uma comunista nos arquivos da Gestapo. 1. ed. São Paulo/SP: Boitempo, 2017. 134 p.

Giseli Origuela Umbelino[55]

Publicado em abril de 2017, quando completam 75 anos da morte de Olga Benário, o livro *Olga Benário Prestes: uma comunista nos arquivos da Gestapo* não é o primeiro trabalho em que a historiadora Anita Leocadia Prestes se dedica ao reconhecimento da história de luta que é herdeira, possuindo sólida bibliografia publicada sobre o trabalho e a vida política de Luiz Carlos Prestes, com quem dividiu por décadas, para além dos laços de sangue, a trajetória de luta pela causa comunista.

Nesse novo trabalho a autora se dedica à história de sua mãe, Olga Benário, militante comunista assassinada pelo governo nazista, após sofrer anos de prisão e trabalho forçado em campos de concentração. Anita Prestes nos apresenta a história de luta e resistência da jovem Olga, acessível por meio da documentação organizada em oito dossiês da Gestapo, que somam cerca de duas mil páginas sobre a prisioneira Olga Benario (Processo Benario). O dossiê em questão abarca o período de cerca de seis anos em que Olga esteve sob custódia da Polícia Secreta Alemã. A obra de Anita Prestes é resultado da pesquisa a essa documentação, digitalizada e disponibilizada para consulta pública desde 2015 por meio do Projeto Russo-Alemão para digitalização de documentos alemães nos arquivos da Federação Russa.

Para dialogar com essa documentação, que inclui relatórios oficiais, correspondências internas da polícia secreta alemã e correspondências pessoais da prisioneira, a autora chama ao debate o trabalho biográfico de Fernando Novais sobre Olga (1985), o pesquisador alemão do tema Robert Cohen, a jornalista Sarah Helm em sua aclamada obra *Se isto é uma mulher* e a publicação de Lygia Prestes,

[55] Mestre em Ensino de História pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória) UFMT (2018), licenciada em História pela mesma instituição (2014). Professora da rede estadual de educação básica do Estado de Mato Grosso (2015-atualmente).

Anos tormentosos, que reúne as correspondências de Luiz Carlos Prestes em seu período na prisão.

Ao pesquisar e escrever sobre Olga Benario a historiadora inescapavelmente pesquisa e escreve sobre si mesma. Anita Prestes é personagem importante na história de Olga e está mencionada por diversas vezes nos documentos. Embora seja uma história pessoal, é também o resultado de pesquisa historiográfica. Na obra é a pesquisadora Anita Prestes que se refere a si na primeira pessoa, a personagem histórica Anita Prestes, filha de Olga Benario, é apresentada no texto, no contexto dos fatos, em terceira pessoa (Cf. p. 25).

O volume é dividido em oito capítulos, abordando cronologicamente a trajetória de Olga Benario no cenário político, desde a sua atuação de destaque na Juventude Comunista e o ingresso no Partido Comunista da Alemanha (KPD), até o seu assassinato na câmara de gás em Dessau. Ao final do texto da autora, são reproduzidas algumas fotografias de Olga Benário, Luiz Carlos Prestes, a Anita Prestes criança com sua avó Leocadia, além de imagem do documento de identidade de Anita Leocadia Prestes fornecido pelo governo alemão.

Na sequência das imagens, cinco anexos ainda compõem a obra, sendo estes, respectivamente: transcrição de correspondência inédita entre Luiz Carlos Prestes e Olga Benario Prestes; passaporte que o Consulado da Alemanha concedeu a Olga Benario no Rio de Janeiro, em setembro de 1936; documentação referente a Erma Kruger (nome adotado por Olga em algumas de suas atividades clandestinas) obtida na polícia da França; reprodução do original da primeira carta de Olga Benario Prestes a Luiz Carlos Prestes, redigida em francês em dezembro de 1936; reprodução do original de carta de Luiz Carlos Prestes para Olga Benario, escrita em alemão em julho de 1940. Por último, a obra conta ainda com uma cronologia da vida de Olga Benario Prestes.

O primeiro capítulo, *Olga Benario: uma jovem comunista na luta pela revolução mundial*, introduz a história de Olga, sua relação com a revolução comunista e seu breve relacionamento com Otto Braun, dirigente do KPD. Aborda a circunstância em que Benario e Prestes se conhecem e se tornam “marido e mulher de verdade” (p.18), como enfrentam o período de clandestinidade no Brasil, as perseguições e a prisão, em 1936, pouco antes de Olga descobrir que estava

grávida. Destaca ainda o empenho do governo brasileiro, representado pelo então presidente Getúlio Vargas e seu chefe de polícia Filinto Müller, em realizar a extradição de Olga Benario para a Alemanha nazista ainda grávida, contrariando as leis brasileiras em vigor. Embora breve, esse primeiro capítulo versa sobre quem foi Olga Benario, seu comprometimento com a causa do comunismo e a revolução, seu relacionamento com Luiz Prestes e a participação no enfrentamento ao fascismo no Brasil.

O capítulo seguinte, *A extradição de Olga para a Alemanha nazista*, apresenta os cuidados que foram tomados para que a prisioneira política, grávida de sete meses na ocasião, chegasse ao seu destino evitando possíveis tentativas de resgate. Trata ainda das condições precárias da viagem de extradição, realizada no navio cargueiro *La Coruña*, e a recepção de Olga Benario e Elise Ewert (também extraditada) ao chegarem a Hamburgo em outubro de 1936. A dura atuação da Gestapo e o tratamento rígido aplicado a Olga na prisão feminina onde fora detida, era publicamente justificada por ser a prisioneira judia e "comunista perigosa". O nascimento de Anita Leocadia ocorre pouco mais de um mês após a chegada de Olga a Alemanha, na enfermaria da prisão de Barnimstrasse, onde Olga foi mantida inicialmente em prisão preventiva.

O terceiro capítulo versa sobre *A Campanha Prestes*, empreendida por Leocadia Prestes, mãe de Luiz Carlos Prestes, em prol da libertação de Olga e Elise, que mobilizou setores da sociedade e imprensa por várias partes do mundo. Leocadia e diversas personalidades destacadas se pronunciaram enfrentando a rigidez da SS, exigindo tratamento adequado a Olga e Elise, a imediata libertação das mesmas, ou mesmo a divulgação de notícias sobre a situação das prisioneiras e o nascimento do bebê de Olga, informações tratadas com sigilo pela SS durante meses após a extradição.

O capítulo seguinte aborda o período de *Olga na prisão de Barnimstrasse*, isolada por meses em "prisão preventiva", mesmo após o nascimento da filha, e constantemente interrogada pela Gestapo. A autora aprofunda a análise da documentação desse período para mostrar as estratégias utilizadas pela polícia nazista na tentativa de obter de Olga sua confissão pelas atividades com o comunismo. Sob a alegação de ser uma prisioneira "inteligente e perigosa", a

Gestapo restringiu ao máximo o contato de Olga com o mundo fora da prisão, proibindo visitas e censurando correspondências. Além disso, Olga vivia sob constante ameaça de ser separada de sua filha. Todas as tentativas de comprovar cidadania brasileira por casamento com Luiz Carlos Prestes foram sendo constantemente frustradas. A questão da comprovação do casamento é apresentada pela autora como argumento central nos processos que buscaram a libertação de Olga. Mesmo tendo Leocadia e Lygia Prestes buscado em Moscou e Paris, o documento jamais foi encontrado.

Outra complicação provocada pela inexistência da certidão de casamento foi no processo para *A libertação de Anita*, tema explorado no quinto capítulo. A Gestapo criou empecilhos que dificultavam a comprovação da paternidade de Anita e o parentesco desta com Leocadia Prestes. Em determinado momento do processo a Gestapo chega a reconhecer Luiz Carlos Prestes como genitor de Anita, mas os relatórios deixam claro que não havia nenhuma intenção de validar o casamento, visto que todas as possibilidades apresentadas para tal reconhecimento eram rebatidas com argumentações em contrário. A entrega de Anita para a avó Leocadia foi condicionada a uma série de medidas e exigências da Gestapo, incluindo a expedição de um atestado médico comprovando que a criança estava em perfeitas condições de saúde. As medidas tinham o intuito de resguardar a polícia nazista de eventuais futuras acusações de que a criança não havia recebido a devida assistência enquanto esteve sob custódia da instituição. A autora considera que a libertação de Anita Prestes só ocorreu por força das mobilizações e campanhas que atingiram grande repercussão na imprensa internacional, conforme demonstra em diversos momentos na obra.

Logo após ter sido separada de sua filha, Olga foi transferida para o campo de concentração de Lichtenburg, em fevereiro de 1938 (onde recusou-se a aceitar o prenome Sarah, obrigatório a todas as mulheres judias por exigência de lei), e posteriormente enviada para Ravensbrück, em maio de 1939. Estes períodos são abordados no sexto capítulo, *A transferência de Olga para o campo de concentração de Lichtenburg*, e no sétimo capítulo, *Olga no campo de concentração de Ravensbrück*. Nesses dois tópicos a autora apresenta, de um lado, as tentativas de Olga em comprovar o casamento com Luiz Carlos Prestes visando o

reconhecimento da cidadania brasileira e uma possível libertação, e do outro, a insistência da Gestapo de extrair uma ampla confissão de Olga sobre sua participação no Comintern.

As investidas de Olga Benario por sua libertação, com apoio de Leocadia e Lygia Prestes, resultam em autorização de passaporte pelo Escritório Britânico em junho de 1939, além de uma resposta do Consulado do México permitindo a entrada de Olga no país, em agosto do mesmo ano. O asilo político era uma condição exigida pela Gestapo em casos de libertação de prisioneiros, o que chegou a ocorrer em vários outros casos contemporâneos ao Processo Benario. Todavia, os relatórios da polícia nazista demonstram que conceder liberdade a Olga Benario estava fora de questão. A esperança de Leocadia Prestes em obter a libertação de Olga é minada quando as correspondências com a Europa são interrompidas, na ocasião do início da Segunda Guerra, e a documentação de asilo enviada para a Alemanha retorna ao México.

Esses dois capítulos expõem ainda a atuação de Olga Benario nos campos de concentração onde foi mantida, tendo sido por diversas vezes interrogada com uso de tortura, além de ter sofrido punições com restrições alimentares e castigos corporais por resistir aos trabalhos forçados com rebeldia e por ter sido solidária na defesa das companheiras mais fracas.

O oitavo e último capítulo, *O assassinato de Olga*, traz o desfecho da história de vida de Olga Benario, por intermédio de seu assassinato em abril de 1942. A autora recorre aos relatos resgatados pela jornalista britânica Sarah Helm (Se isto é uma mulher, publicado em 2015), que apresentam as condições das prisioneiras do campo de concentração de Ravensbrück. Entre as impressionantes revelações que resultaram da investigação de Helm, é destaque a atribuição dada às prisioneiras secretárias. Elas eram responsáveis por redigir as certidões e óbito das vítimas da câmara de gás de Bernburg e escrever as cartas aos parentes das vítimas comunicando as mortes, cujas causas eram registradas oficialmente por alguma doença inventada.

A morte de Olga Benario foi registrada na documentação de óbito forjada como resultado de “insuficiência cardíaca causada por oclusão intestinal e peritonite” (p. 72). Mesmo após ter sido assassinada pelo regime nazista, ainda houve

discussão acerca do destino que se daria aos seus objetos. Descartando a possibilidade de encaminhá-los para algum parente, os pertences de Olga acabaram sendo registrados como “espólio de uma prisioneira judia falecida” e entregues ao Departamento Central do Reich para “distribuição aos mais necessitados de nosso povo” (p.79). Apenas a mãe de Olga, Eugenie Benario, com quem Olga já havia rompido relações há anos, foi informada oficialmente de sua morte. Leocadia e Luiz Carlos Prestes só tomaram conhecimento da confirmação da morte de Olga em 1945, com o término da guerra.

Nos últimos parágrafos do texto de Anita Leocadia Prestes, pesquisadora e pesquisada parecem finalmente se encontrar. A autora dedica algumas linhas para destacar as marcas que a perda de Olga Benario Prestes deixou em sua família e que seu pai, Luiz Carlos Prestes, durante sua vida sempre buscou honrar a memória de Olga, recordando o seu martírio como uma das tantas vítimas dos horrores produzidos pelo fascismo. Entre os trabalhos já publicados sobre a história de Olga Benario, incluindo uma biografia (1985) e um filme de produção brasileira (lançado em 2004 como adaptação cinematográfica da biografia), o livro de Anita L. Prestes é especialmente relevante, tanto por trazer uma análise de documentação inédita produzida pelo regime nazista sobre uma prisioneira e inimiga política, como também por ser a obra da filha, renomada pesquisadora, em memória de sua mãe, a quem a autora dedica sua obra juntamente a todos os que tombaram na luta contra o fascismo.