

Salvador da Bahia

**Interações entre
América e África
(séculos XVI-XIX)**

Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego,
Roberta Stumpf (Organizadores)



2017, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico Gabriel Cayres

Revisão Líliam Cardoso de Souza Silva

Sistema de Bibliotecas – UFBA

S182 Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX) / Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf, organizadores. –Salvador: EDUFBA, 2017. 288 p. il.

ISBN: 978-85-232-1630-6

1. África. 2. Bahia. 3. Escravidão. I. Giuseppina Raggi. II. João Figueirôa-Rego. III. Roberta Stumpf, IV. Título.

CDU 330.342.112

Editora filiada à



Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n - Campus de Ondina
40170-115 - Salvador - Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
Fax: +55 71 3283-6160
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

CHAM
FCSH/NOVA-UAc
Avenida de Berna, 26
1069-061 Lisboa - Portugal
Tel.: +351 217972151
Fax: +351 217908308
www.cham.fcsh.unl.pt
cham@fcsh.unl.pt

Curas de almas nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII)¹

Desde que o Papa Paulo III, na sua bula *Veritas Ipsas*, de 1537, reconheceu os índios como “verdadeiros humanos”, a maior consequência do ponto de vista teológico foi de os índios batizados serem colocados em pé de igualdade com os outros cristãos, devendo, portanto, ser concedidos a eles todos os sete sacramentos como sinal da graça divina.² No entanto, isso abriria um capítulo à parte na história da Igreja Católica nas Américas ao restringir aos índios e mestiços o sacramento da ordenação, que conferia o poder de exercer os ministérios eclesiásticos.³

Tanto na América hispânica quanto na América Portuguesa, ainda que de forma tímida e isoladamente, alguns indígenas e mestiços foram preparados para colaborar

-
- 1 Este trabalho é apoiado pelo Programa “Marie Curie International Incoming Fellowship – 7th European Community Framework Programme”. O texto é uma versão ampliada do artigo “Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial”. *Tempos Gerais, Revista de Ciências Sociais e História*, São João del-Rei: UFSJ, n. 5, p. 113-130, 2014.
 - 2 Segundo Marcocci, a Constituição Apostólica de 2 de junho de 1537, conhecida como *Sublimis Deus*, é citada equivocadamente, já que foi a Bula *Veritas Ipsa* a que sancionou os índios como “verdadeiros homens”. Giuseppe Marcocci, *A consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 431.
 - 3 Segundo a doutrina católica, a Ordem é o poder e a graça concedidos para o exercício do ministério eclesiástico. Ainda que seja um sacramento, é constituído por sete graus, sendo quatro menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito) e três maiores (subdiácono, diácono e presbítero ou sacerdote).

na missionação desde o final do século XVI. No entanto, foi tão somente de forma tardia, na segunda metade do século XVIII, que foram ordenados como presbíteros seculares, marcando o cariz da constituição do clero nas Américas.⁴ Este texto tem o propósito, inicialmente, de percorrer as principais tópicos em torno da admissão do “clero indígena” nas Américas, conectadas pelas discussões sobre a idoneidade canônica dos neófitos, e apresentar, a seguir, um estudo de caso dos índios ordenados no Brasil no final dos Setecentos.⁵

A literatura hispânica⁶ indica, já na primeira metade do século XVI, iniciativas isoladas como a dos dominicanos, Frei Pedro de Cordoba y Frei Alonso Montesinos, nas Antilhas, ou dos mendicantes franciscanos, no México, em 1527, que se dedicaram à instrução de três indígenas para receberem as ordens menores em seus conventos.⁷ Entretanto, fora decididamente a criação pelos franciscanos, com o apoio do primeiro bispo do México, Juan de Zumárraga, e do vice-rei, Antonio de Mendoza, do Colégio Imperial de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, em 1536, o projeto mais arrojado na educação dos indígenas, pois tinha por claro objetivo formar um clero autóctone, a partir de um grupo seletivo da nobreza, para propagar os princípios da doutrina cristã aos naturais seja pela versão de catecismos nas línguas indígenas seja pelo proselitismo religioso.⁸ Teria reforçado esse intento a fundação da Real e Pontifícia Universidade do México, em 1551, para que tanto os filhos dos conquistadores como a elite indígena contassem com uma instituição para sua formação acadêmica, em especial em artes, teologia e leis, cânones e medicina. Apesar do relato desses esforços, não há registro seguro da ordenação formal de indígenas.⁹ De fato, as iniciativas de incorporação dos

4 Para uma comparação entre a América Portuguesa e a Hispânica, ver Charles Boxer, “The problem of the native clergy in the portuguese and spanish empires from the sixteenth to the eighteenth centuries”. In: J. Cuming (Ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, 1970.

5 Tomo aqui a expressão “clero nativo” como aquele que se refere de forma geral aos nascidos na América enquanto “clero indígena” como o exclusivamente formado por índios. Abordaremos, neste texto, tão somente o caso dos cinco índios no Brasil durante o período colonial.

6 A historiografia sobre o tema é ampla, mas um estudo conciso e introdutório sobre o clero indígena pode ser visto em: Magnus Lundberg, *El clero indigena en Hispanoamerica: La legislación a la implementación y práctica Eclesiástica*. EHN, n. 38, jan./jun. 2008, p. 39-62.; Juan Bautista Olaechea, *Sacerdotes indios de America del Sur en el siglo XVIII*. *Revista de Indias*. Madrid: CSIC, v. 29, n. 115-118, 1969, p. 371-391. Rodolfo Aguirre, *El ingreso de los índios al clero secular en el arzobispado de México (1691-1822)*. *Takwá*, n. 9, 2006, p. 75-108.

7 Mónica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial*. Buenos Aires: Prhisco-Conicet, 1993, p. 233-234. Ver em especial, na segunda parte, o capítulo VII, “Orden sagrado”, p. 233-239.

8 Lundberg, op. cit., p. 6. Juan Alvarez Mejia, *La cuestion del clero indigena en la epoca colonial*, *Revista Javeriana*, n. 44, 1955, p. 211-213.

9 O projeto de preparação dos índios na universidade somente vingou, entre 1697 a 1822, quando 198 estudantes indígenas do Arcebispo do México constaram nos registros de matrículas. Margarida Menegus; Rodolfo Aguir-

índios ao clericalato não foram consensuais e provocaram uma batalha que marcou profundamente o caráter da Igreja americana.

A ferida abriu-se, em 1539, quando a Junta Eclesiástica aprovou que tanto índios como mestiços pudessem receber as quatro ordens menores, com o objetivo de auxiliarem os curas como acólitos nas celebrações litúrgicas. Se lograssem êxito nessa primeira fase, habilitar-se-iam a se candidatar às ordens sacras; caso contrário, poderiam abandonar o estado eclesiástico e regressar à vida secular. No entanto, essa disposição não era consensual, o que provocou um debate acirrado, sobretudo aguçado após a condenação de D. Carlos de Texcoco, como heresiarca e idólatra. Zumárraga, inquisidor episcopal que abria vários processos contra lideranças indígenas, endureceu sua posição com a ameaça do retorno das crenças e ritos indígenas. A partir daí, aprofundou-se a discussão (e por que não dizer a animosidade?) sobre a conveniência de se formar propriamente um clero indígena.

Uma das questões mais controvertidas era justamente se os índios tinham “capacidade e idoneidade canônicas” para receber os sacramentos da Igreja, o que suscitou uma polêmica, cujas posições em relação às vocações indígenas e mesmo sobre a “natureza” dos nativos se constituíram em opiniões marcadamente antagônicas.¹⁰ Como bem colocou frei Jerônimo Mendieta, na *Historia Eclesiástica Indiana*, ao resumir bem a celeuma, o pomo da discórdia estava no fato de os índios serem recém-convertidos, ou seja, neófitos, principiantes nos assuntos da fé. Para seus defensores, o argumento favorável aos índios se baseava justamente na experiência da primitiva Igreja cristã, que abria as portas aos recém-convertidos. Para os opositores, foi justamente isso que acarretou grandes desafios para a Igreja romana e, por isso mesmo, haveria de se proibir a ordenação por causa do perigo das heresias dos naturais. Muitas outras alegações reforçavam as restrições aos indígenas para o sacerdócio: a sua natural incapacidade, a má reputação, a falta de autoridade, a embriaguez, a inépcia para o trabalho intelectual e as dificuldades para observarem o celibato – todas condições para o exercício dos ofícios eclesiásticos –. Isso sem falar no agravante de que, por “decoro social”, dificilmente um colono se sujeitaria a um clero nativo.

re, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: UNAN, 2006, p. 18.

10 Sobre isso ver, Federico R. Aznar Gil, “La capacidad e idoneidad canonica de los indios para recibir los sacramentos em las fuentes canonicas”. In: Dionisio B. García; Federico R. Aznar Gil; Antonio García y García. *Evangelización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988, p. 167-240. Ver ainda o importante estudo introdutório de Angel Muñoz Garcia sobre a obra de Diego Avendaño. *Clero indigena y Obispos de Indias. Thesaurus Indicus*, v. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII [1668]. Introd. Ángel Muñoz Garcia. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012, Lundberg, El clero indigena en Hispanoamerica..., p. 55.

Nesse contexto, não é de admirar que vozes expoentes da missão compartilhasssem essa opinião, como a do dominicano Frei Domingo de Betanzos, para quem os índios tinham uma “inclinação natural para os vícios da carne, eram proclives a embebedar-se e nenhuma firmeza demonstravam na doutrina cristã”, proibindo que tivessem assento nos claustros.¹¹ Aos olhos de muitos outros, tais debilidades eram razões mais que suficientes para vetar as ordens sacerdotais, pois facilmente poderiam apostasiar ou regressar às suas antigas crenças e costumes, como alegavam os devotados à extirpação das idolatrias.

A repercussão desse debate logo se fez sentir na regulamentação da Igreja Indiana, proposta pelos Sínodos e Concílios Provinciais nas Américas, que produziram tanto a legislação como interpretações sobre a ordenação dos indígenas.¹² No I Concílio Provincial de Lima, realizado em 1551-1552, em 40 *Constituciones de los Naturales*, tratou-se desde a organização das doutrinas, passando pelos requisitos para o batismo a outros desafios do processo de evangelização.¹³ Segundo suas disposições, caberia aos índios receber apenas os sacramentos do batismo, penitência, matrimônio e confirmação (crisma), reservando o da eucaristia à licença do vigário, enquanto o da ordenação sequer fora considerado, posto que os índios foram tratados como neófitos na fé cristã. A importância desse concílio ditou o que prevaleceria em todo o continente até o final do século quando ainda se contrapunha a dignidade sacerdotal à natureza dos índios, marcada por sua propensão à ebriedade, libido e idolatria. Isto é, na prática, os índios foram considerados indignos para o sacerdócio.

Seguindo esses mesmos ditames, o I Concílio do México, de 1555, convocado pelo arcebispo Alonso de Montúfar, vetou explicitamente o acesso à carreira eclesiástica aos índios, mestiços e negros, proibindo terminantemente, por decreto conciliar, a formação de um clero dos naturais, assimilando-os, assim como os mestiços e mulatos, aos de “sangue infecto”. Com esse expediente, a lógica dominante do estatuto de “limpeza de sangue” (que excluía dos ofícios civis e eclesiásticos os descendentes de mulçumanos e judeus) se impôs analogamente aos índios e mestiços.¹⁴ O II Concílio Mexicano, de 1565, por sua vez, só fez reforçar a condenação dos índios por serem julgados como ineptos para conhecer os mistérios da fé. Dois anos mais tarde, realizou-se o II

11 Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial ...*, p. 234.

12 Para um balanço do teor dos concílios, ver, Willi Henkel, “Concilios y Sinodos hispanoamericanos”, in: *Actas Simposio Internacional Historia de la Evangelización de America*. Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 661-674. Rafael Eladio Velázquez, “El clero en la primera evangelización”. In: *Ibid*, p. 99-109. Juan Olaechea, *Concilios de America y ordenación del índios*. *Revista Española de Derecho Canónico*, v. 24, n. 69, sep./dic. Salamanca, Instituto San Raimundo de Peña (CSIC), 1968.

13 Velázquez, op. cit., p. 107.

14 Lundberg, *El clero indigena en Hispanoamerica...*, p. 12-13.

Concílio de Lima (1567-1568), definindo a ordenação de neófitos mais uma vez como terminantemente proibida.

Outras vozes dissonantes se faziam ouvir. A criação de um clero indígena já vinha sendo, então, tratada por alguns jesuítas, chegados à Nova Espanha em 1572. Discutiam o tema detidamente, considerando que o trabalho de evangelização seria mais eficaz e produtor com a participação indígena, pelo que se prontificaram em oferecer as primeiras letras e doutrina cristã para a nobreza e sua linhagem, iniciativa apoiada por Felipe II ao recomendar aos vice-reis Toledo, no Peru, e Enriquez, na Nova Espanha, que impulsionassem a fundação dos colégios visando à formação educacional dos índios. Temos notícias de que alguns mestiços, como Blas Valera, professor de quéchua na Universidade de São Marcos em Lima, y Bartolomé Santiago, ingressaram na Ordem dos jesuítas ainda no século XVI e participaram ativamente, no Concílio, na tradução de catecismo para o aymara e quéchua, sob a orientação de José de Acosta, Provincial da Companhia de Jesus. No entanto, a denúncia e prisão de Blas Valera, acusado de graves infrações, como heresia, indisciplina eclesiástica e até planos de insurgência política, frustraram esse intento e reforçaram as dúvidas.¹⁵ Da mesma forma, em outras ordens religiosas, apesar de defesas inequívocas e arrojadas, feitas pelo teólogo e franciscano Alfonso de Castro, em nome da educação superior e do sacerdócio indígena, em 1543, e da radicalidade revolucionária do Frei Jacobo Daciano, que, em 1553, teria afirmado de forma categórica, em um suposto escrito, ser uma heresia estabelecer diferença sacramental, tendo como crivo a procedência étnica (já que a humanidade fora criada como una por Deus), os franciscanos também encerraram suas portas.¹⁶

Seguramente, a grande reviravolta veio somente com o breve papal *Nuper ad Nos*, de Gregório XIII (1572-1585), com o qual autorizava a ordenação de mestiços “sempre e quando conhecessem alguma língua indígena” e, obviamente, desde que atendidas às exigências de Trento.¹⁷ Foram, então, “ordenados *ad titulum Indorum*”. Felipe II endossou essa posição ao ordenar as autoridades eclesiásticas, em 1574, que, para a provisão de cargos, preferissem os que melhor soubessem a língua dos índios. Enfatizava seu intento, em 1580, por meio de Cédula Real, em que obrigava aos clérigos saberem a

15 Thomas Duve, El concilio como instancia de autorización La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía Española. *Revista de historia del derecho*, n. 40, jul./dic., 2010, p. 8,18.

16 Isaac Vazquez Janeiro, “Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana em Hispanoamérica”. *Actas Simposio Internacional Historia de la Evangelización de America...* p. 156-160; Eduardo Cardenas, “Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio”, In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.p. 361-391. Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial...* p. 235.

17 Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p. 63, 66.

língua geral dos índios para se ordenarem e determinava, ainda, a criação de uma cátedra em línguas nativas, na Real Universidade do México, o que foi prontamente atendido com o ensino de mexicano e otomi.¹⁸

Mesmo assim, estranhamente na contramão da disposição papal e do empenho real, o III Concílio Mexicano de 1585, convocado pelo arcebispo Pedro Moya Contreiras, restringiu a admissão às ordens sacras ao vetar os filhos de negros, mestiços, índios e mouros.¹⁹ Segundo alguns estudos, isso se deveu a uma adulteração na versão das atas enviadas a Roma, escritas originalmente em espanhol e vertidas pela Congregação para o latim, já que, no título original sobre o clero, havia a indicação que os indígenas e mestiços poderiam ser admitidos ao sacerdócio ainda que “com cuidado”.²⁰ Essa modificação no texto original explicaria a discrepância entre as posições novo-hispânicas e o pensamento oficial da Igreja, somente resolvido com a intervenção da Santa Sé.

No III Concílio Provincial de Lima (1582/1583), levado a cabo pelo arcebispo Toribio de Mogrovejo, abriu a possibilidade das ordenações, sobretudo graças à demanda de mestiços ao alegaram que do ponto de vista jurídico-canônico eles seguiam sendo considerados e classificados inapropriadamente como neófitos, o que era questionável dado que se tratava de um *status* de prova.²¹ Isso acabou por reverter o veto ao permitir que os bispos dispensassem da “ilegitimidade” e de outros “defeitos” os candidatos ao sacerdócio. Outro confrade, dessa vez o agostiniano Zapata y Sandoval, com sua obra, em 1606, cobria com uma pá de cal o assunto ao defender do ponto de vista teológico de que os índios deveriam ser admitidos nos benefícios eclesiásticos, porque já haviam se convertido há tempos, professando o cristianismo e, portanto, sequer poderiam ser considerados neófitos na fé, colocando-os, assim, em igualdade com qualquer outro cristão.²² Somou-se a isso a intervenção do bispo de Quito, agostiniano, ex-catedrático de Teologia de Lima e indigenista, Luis Lopez Solís, que não só convocou o sínodo, como fundou, em 1594, um colégio para espanhóis e indígenas, com classes conjuntas sem quaisquer distinções para o ingresso.²³

18 Essa política resultou que, na segunda metade do século XVIII, mais de 50% dos clérigos do arcebispado do México soubessem ao menos uma língua indígena, prestando-se como intermediários em diferentes esferas do governo. Rodolfo Aguirre, *Lenguas en el arzobispado de Mexico (1700-1750)*, ENH, n. 35, p. 48, 50, jul./dec. 2006.

19 Menegus; Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad...* p. 27; Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p.69, 70.

20 Aznar Gil, “La capacidad e idoneidad canonica de los indios...”, p. 232-233. Juan B. Olaechea, *Los concilios provinciales de América*, p. 489-514, 1968; Paulino Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Deimos, 2008, p. 64.

21 Duve, *El concilio como instancia de autorización* ... p. 7-8.

22 Avendaño, *op. cit.*, p. 74, 75.

23 Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p. 72.

De toda forma, as idas e vindas na questão da ordenação dos indígenas só trouxeram dissenso por causa de interpretações tendenciosas. Ao final, reconheceu-se que as restrições ao clero indígena eram exclusivamente de natureza temporal; ou seja, em nenhuma medida traziam um comprometimento propriamente de natureza doutrinal ou canônica e, tendo sido vencidas essas barreiras, habilitou-se o ingresso de índios e mestiços ao clero na América Hispânica na virada do século XVI.

Um reforço importante foi também a obra *Política Indiana*, uma compilação régia para o Novo Mundo, sistematizando temas referentes aos indígenas, publicadas em 1647, por Juan de Solorzano y Pereyra, renomado jurista espanhol. O jurista fez um detalhado histórico e arazoado de motivos em favor da ordenação de índios e mestiços quando não colocou nenhum impedimento para a ordenação de índios e mestiços, salvo a necessidade da “dispensa de ilegitimidade” e do grau da “dignidade” para ocupar o cargo.²⁴ No seu parecer, argumentava que, ainda que, no passado, vários concílios americanos tivessem proibido a ordenação de índios, essas determinações não podiam ser entendidas como definitivas e nem podiam ser válidas indeterminadamente, abrindo, assim, portas no direito secular para também se reconsiderar a questão. Alegava, ainda, a carência de sacerdotes que dominassem o idioma para o bom exercício da pregação e defendia abertamente a necessidade de se ordenarem índios a título de línguas ou intérpretes.²⁵ Na perspectiva da Coroa, isso foi formalizado com a expedição da “Cédulas de Honores” (1697), em que se equiparava os índios e espanhóis no direito aos cargos políticos, militares e eclesiásticos.²⁶

As oportunidades ao sacerdócio seguiram promissoras, mas na prática, somente no século XVIII se efetivou, quando Carlos III, em 1768, com seu espírito de secularização, expediu um despacho aos arcebispos com a recomendação de que se tratasse do estabelecimento de seminários em todas as dioceses, onde se admitisse o ingresso de até um terço de índios e mestiços.²⁷ A publicação da *Cédula de Honores*, de 1766, evocava

24 Ver, em especial, o capítulo XX, intitulado “Si se pueden dar ordenes y beneficios curados de indios a indios y mestizos – dispensar los obispos en su ilegitimidad y en la de otros para este efecto” de Juan de Solorzano y Pereyra. *Política Indiana*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo III, Madri: Ediciones Atlas, 1972, p. 303-310. Solorzano, no capítulo XX, intitulado “Si se pueden dar ordenes y beneficios curados de indios a indios y mestizos – dispensar los bispos de ilegitimidad y en la de otros para esse efecto”, chamava a atenção de que a proibição se restringia à questão da ilegitimidade em respeito ao disposto no direito canônico (item 2). Aconselhava a não dar ereção de igreja a índios e mestiços (item 3). Menciona a bula que concede ao arcebispo ou bispo dispensar os mestiços ilegítimos (item 15) e, segundo alguns autores, também para ordens maiores e benefícios curados e necessidade (item 23).

25 Solorzano y Pereyra, op. cit., p. 303-310.

26 Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial...*, p. 240. Segundo a autora, os peruanos só conseguiram de fato sua execução em 1767, restringida aos nobres de Lima.

27 Mejia, *La cuestion del clero indigena en la epoca colonial*, p. 215.

não só a ordenação como o acesso às prebendas com vistas a ocuparem cargos mais ilustres, como se deu com D. Juan Bustamantes Carlos Inca, procurador na Corte, em Madri.²⁸ Toda essa disposição reverberou no VI Concílio Provincial de Lima, em 1772, quando os bispos declararam, finalmente, que “não tendo os índios por sua natureza impedimentos para serem admitidos as ordens sacras”, se colocasse o devido “cuidado na educação” para habilitá-los a adquirirem as qualidades que requeriam os cânones, o que estimulou a ereção de novos seminários, no Atlântico Sul, nomeadamente o de Chillan para os araucanos.²⁹ Tal como proposto, proclamava-se que não se podia alijar das ordens, nem de qualquer outro sacramento, índios, ou negros, ou seus descendentes e que poderiam ser admitidos às ordens sagradas, desde que reunissem as condições exigidas e cumprissem uma série de quesitos canônicos – ainda que implicasse em uma rigorosa seleção. Mesmo assim, alguns nomes notáveis foram registrados nos anais da história da Igreja, à época, como o destacado D. Joaquim de Avalos y Chauca, descendente de cacique, que se graduou na Universidade de São Marcos, em 1766, ocupando temporariamente a cátedra de Teologia.³⁰

O Clero indígena na América Portuguesa

No mesmo compasso, a questão da ordenação dos índios na América Portuguesa só ocorreria tardiamente. Desde a chegada dos jesuítas em 1549 até sua expulsão em 1759, recaiu, principalmente, sobre a Companhia, um papel de destaque no encargo da evangelização do gentio e na vanguarda da implementação de um projeto pedagógico. A atuação de outras ordens religiosas se daria somente no princípio do século XVII, voltada para a expansão da missionação no interior, em direção ao sertão, em que a empresa missionária se atrelava diretamente ao interesse da Coroa portuguesa de marcar seu domínio e conquista sobre o território colonial e suas gentes após o fim da ocupação holandesa.³¹

Dada à grandeza do desafio da evangelização, de fato, os jesuítas cogitaram logo a possibilidade de contar com os próprios índios nessa tarefa, mas apenas buscando estabelecer mediadores culturais para auxiliar na catequização que implicava um largo e intrincado caminho de conversão religiosa. Os missionários percorriam as aldeias

28 Juan Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 390.

29 Mejia, op. cit., p. 211; Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 375. Ver, nesse artigo, um mapeamento da fundação dos seminários no cone sul.

30 Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 388.

31 Pedro Puntoni, *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 71.

à procura, principalmente, de crianças para, dentro dessa estratégia, ensiná-las a ler, escrever e contar, bem como lhes inculcar a doutrina cristã. Aos poucos, estabeleceram uma atmosfera propícia para o ensino, com a instalação de casas voltadas para o apostolado dos pagãos, seguida da fundação dos colégios, por dotação régia, que abrigavam meninos portugueses, mestiços e índios neófitos.

Por iniciativa do Pe. Manuel da Nóbrega, os jesuítas criaram as Confrarias dos Meninos de Jesus, uma espécie de internato para os sete meninos órfãos de Lisboa, que desembarcaram em companhia de Salvador Rodrigues, e, depois foram reunidos aos “órfãos da terra, que havia muitos, perdidos e faltos de criação e doutrina e dos filhos dos gentios quantos se pudessem meter em casa”.³² Mas os desentendimentos do mestre Simão Vasconcelos, um dos primeiros fundadores da Companhia de Jesus e primeiro Provincial de Portugal, em 1546, com Inácio de Loyola, que levaram ao seu exílio e sua substituição com a ascensão do novo Provincial de Portugal, Diogo Mirão, em 1551, provocou contendas internas na Companhia. O envio de seu emissário e discípulo, Luís de Grã, para o Brasil aflorou os desafetos internos nos territórios ultramarinos,³³ incitando a um esgarçamento nas relações e, por extensão, no projeto de como conduzir a conquista e conversão dos índios do Brasil.

Não é de se estranhar que a conveniência do clero indígena e nativo dividiu desde muito cedo os ânimos. Uma vertente, representada por Luís da Grã, Diogo Mirão, Inácio de Azevedo e com certa concordância de José de Anchieta, para quem os “índios não são para a vida religiosa”, vetava o acesso aos autóctones. Para os mais radicais, por causa do seu baixo nível cultural e a proclividade para o rebaixamento moral, os índios não estavam vocacionados para a vida sacerdotal. Na contramão, outra posição – ainda que não defendesse abertamente a incorporação dos índios ao clero – ponderava que o clero nativo estava mais afeito a compreender o caráter e costumes do povo, facilitando o processo evangelizador do gentio, como defendia o Provincial Pe. Manuel da Nóbrega, para quem a conversão iria muito devagar sem essas vocações. Outro argumento era de que não se podia perder de vista que a integração dos índios no corpo místico da igreja, por meio de sua redução nas missões, sua conversão ao cristianismo e a admissão dos sacramentos, convertia-os também em súditos do rei.³⁴ Com esse espírito, chegou mesmo a enviar dois “mestiços” para Évora, para avançar

32 Serafim Leite, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. II, p. 150.

33 João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010, p. 31 e seguintes.

34 *Ibid*, p. 15.

nos estudos, mas estes logo faleceram em Coimbra.³⁵ Esse desejo não vingou e, por determinação do Superior Geral dos jesuítas, Everardo Mercuriano, em 1579, foi vetada a entrada dos nascidos no Brasil, na Companhia de Jesus, decisão reiterada anos depois, em 1596, pelo Superior Cláudio Aquaviva.³⁶ Concorreu com isso também a chegada do primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, em 1552, que, em função de sua experiência anterior na Índia, alimentou uma visão negativa em relação aos índios, tidos como “incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade”. Esse juízo, era realçado pelos colonos luso-brasileiros interessados em desqualificar os índios que, segundo eles, “viviam contra a lei da natureza”, nus e antropófagos, eram “selvagens” e “bárbaros”, procurando legitimar, assim, a captura e escravização nas guerras justas.³⁷ Foi preciso enfrentar um verdadeiro combate intelectual, construído por escritos como o *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556), de autoria de Nóbrega,³⁸ em que defendia a capacidade racional dos índios, sua condição humana e, principalmente a equivalência nas faculdades espirituais entre todos os homens – fazendo ecoar no Brasil a pública disputa que ocorrera entre Jacobo Daciano e Juan Gaona na mesma época. Ainda assim as Constituições da Companhia, de 1556, que o próprio Nóbrega levava para a Bahia, proibiam que os internatos fossem ocupados por leigos, obrigando que os índios fossem dispensados, frustrando ainda mais o seu intento.³⁹

Os jesuítas seguiram seu *regimento*, que determinava que a catequese devia priorizar a doutrinação de crianças e jovens indígenas, pois seriam mais moldáveis. Ao passo que os adultos catequizados permaneciam nas aldeias, os meninos ficavam na companhia dos religiosos nos colégios, sendo doutrinados.⁴⁰ Aquela altura, pelos anos 1550, como vimos, a ordenação de índios causava controvérsias, fazendo que, na prática, os seminários se limitassem a um espaço para a catequese e ensino de artes e ofícios manuais. Com isso, a educação nos colégios assumiu um caráter mais abrangente e empenhou-se na formação religiosa de “línguas”, ou seja, intérpretes para ajudarem os jesuítas na pregação e catequese dos índios, o que foi severamente criticado pelo bispo Sardinha.⁴¹ Assim, ao que parece, a verdadeira importância dos índios radicava

35 Eduardo Hornaert et al., *Historia da Igreja no Brasil Ensaio de interpretação a partir do povo Primeira Época – Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 202.

36 Mejia, La cuestion del clero indigena en la epoca colonial, p. 218.

37 Hansen, *Manuel da Nóbrega*., p. 36.

38 Manoel da Nóbrega. “Diálogo sobre a conversão do gentio”. In: Serafim Leite. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. p. 318. Mônica Patrícia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial* .., p. 235, nota 9.

39 João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*..., p. 36.

40 *Ibid*, p. 26.

41 Maria Cândida Drumond Mendes Barros, O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Bra-

no papel de auxiliares nas tarefas cotidianas de administração dos sacramentos, sem ter havido propriamente um empenho mais eficaz no sentido de prepará-los para os “estudôs maiores”, facultando-lhes o acesso ao sacerdócio. Pode-se dizer que essa foi a primeira experiência de seminários menores, cujo propósito foi a preparação para uma vida religiosa, mas não necessariamente vocacionada para a adoção propriamente da vida sacerdotal. A partir daí, formou-se uma rede de colégios, inicialmente em Salvador (1572), Rio de Janeiro (1573) e Olinda (1576), voltados para a educação e, muito secundariamente, para a formação do clero, com o curso de Teologia. Seguiu-se a fundação de outros dois de menor importância, em São Paulo e Vitória, e uma malha se expandiu com os colégios Santo Alexandre do Grão Pará (1653), Máximo do Maranhão (1668) e o do Recife (1677), entre outros. Somente no final do século XVII, a criação dos seminários eclesiásticos e, posteriormente, episcopais reforçou o intento na construção de uma estrutura para a formação do clero nativo – mas nada, então, apontava para um esforço na direção da formação específica de um clero indígena.⁴²

No entanto, a polêmica ainda continuava acirrada sobre o sacerdócio indígena alimentada por Pe. Antônio Vieira, provincial da Companhia, com sua envergadura, radicalidade e defensor abertamente do ingresso de nativos na Companhia, com a intenção de criar um noviciado no estado do Maranhão e Grão-Pará. Em frontal discordância, um grupo de jesuítas fez um arrazoado em que apresentaram as causas da dificuldade da vida religiosa no Brasil.⁴³ Talvez, pendesse aqui a influência de uma visão classificatória do gentio, nos moldes propostos na época pelo renomado jesuíta José de Acosta, na *História Natural e Moral das Índias*, de 1590, em que os índios eram categorizados em graus de civilização, colocando os índios do Brasil no mais baixo nível.⁴⁴ Com todos esses desafios, marcados por um dissenso interno, a ideia de um clero indígena não foi adiante, inclusive em outras ordens religiosas, como os beneditinos e os carmelitas, que pretendiam, assim, “afastar elementos indignos e inconvenientes”.⁴⁵

sil no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*, Ano 4, v.4, n. 4, p. 2-17, dez. 2007. Maria Cândida D. M. Barros. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). *Actes La “découverte” des langues et des écritures d’Amérique*, p.1-12. Andrea Daher. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilingües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo, n. 8, p. 31-43, maio/jun. 1998.

42 Eduardo Hornaert et al., *Historia da Igreja no Brasil Ensaio de interpretação a partir do povo Primeira Época – Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 192-197.

43 Hornaert, *Historia da Igreja no Brasil*, p. 207.

44 Marcocci, *A consciência de um Império*. p. 439. Acosta tinha também se manifestara contrário no II Concílio Li-mense, sob a alegação de que eram neófitos. Mônica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial ...*, p. 239.

45 Hornaert, op. cit., p. 204.

A interdição para a formação de um clero indígena no Brasil foi também justificada por vários motivos. Um deles foi atribuído à inaptidão dos indígenas para a exigência de uma formação humanista, que incluía o amplo domínio do latim, indispensável para o exercício do culto religioso. Para outros, na prática cotidiana, era o “grego da terra”, ou seja, a “língua geral”, o verdadeiro instrumento para a evangelização. Isso sugeria, aos olhos dos mais conservadores, práticas heterodoxas no ministério religioso que poderiam ser desastrosas para a Igreja Católica. Como se sabe, alguns jesuítas recorreram a práticas inusitadas para o exercício da evangelização, usando todo tipo de artifício para a conversão e não foram raras vezes que sofreram toda a sorte de críticas por essas iniciativas.⁴⁶ Além do mais, os índios eram acusados de uma “inconstância natural”, já que, a despeito de todo empenho de doutrinação religiosa, bastava que os neófitos retornassem ao convívio com outros índios para folgarem-se nos seus costumes, crenças e idolatria. Outra forte razão foi a dificuldade em inculcar a prática do celibato entre os índios, tidos como fornicadores e devassos contumazes, pouco afeitos a uma vida casta e pudica, o que reforçava o rechaço à ordenação de padres indígenas sempre tentados a seguir os seus costumes poligâmicos. Pesava, ainda, o estatuto da limpeza que, no Antigo Regime, colocava restrições ao sangue “infecto” do gentio. Analogamente ao que ocorreu na América Hispânica, os indígenas do Brasil – com seu passado não cristão – foram em alguma medida comparados aos cristãos-novos, como recém-convertidos, impedidos ao ofício eclesiástico. Todos esses pontos são evidências de contato e semelhanças da *intelligentia* peninsular, dado que foram argumentos usados nos concílios na América Hispânica e se estenderam às disposições das Constituições Sinodais em Portugal.⁴⁷ Há, de fato, uma enorme intertextualidade no mundo ibero-americano tecido nas conexões urdidas pelos temas do universo nativo.

Seriam as *Constituições do Arcebispado da Bahia*, de 1707, que, embora não tratando particularmente do sacerdócio dos índios, deixaram entrever seu veto no interdito do

46 Jaime Valenzuela Marquez, Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 37, n. 2, p. 39-59, 2007.

47 Como afirma António García y García, para quem *si bien es cierto que cada uno de aquellos reinos tenia sus peculiares connotaciones y razón de ser, no es menos verdadero que existian entre ellos multiples aspectos comunes que no se daban con ningún otro reino de la cristandad contemporânea; tratando-se de los sínodos diocesanos, los lazos comunes eran todavia, si cabe, más estrechos*. Antonio García y Garcia, *Sinodycon Hispanum II Portugal* Madrid, B.A.C., 1982, p. XV e XVI do Prólogo, apud Manuel dos Anjos Lopes Sampaio, *O pecado nas constituições sinodais portuguesas da época moderna*. Dissertação (Mestrado) História da Cultura Portuguesa – Época Moderna Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1997, p. 30. Sobre os Concílios Provinciais e Sínodos na América Portuguesa, ver: Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo Introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Sousa; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Org.). São Paulo: EDUSP, 2010, p. 36-53.

texto.⁴⁸ Àquela altura já se era sabido que não havia impedimento canônico para ordenação dos índios. Assim, a partir do Título XLIX, “Do sacramento da ordem”, definiam-se as condições pelas quais o ordenado recebia o “sinal espiritual” para poder exercer as funções eclesiásticas; no Título L, desde a primeira tonsura e quatro ordens menores, ficava clara a disposição para servir a Igreja, auxiliando os curas nas paróquias.⁴⁹ Para tanto, os denominados clérigos, os “escolhidos para Deus”, tinham como exigência, segundo o Concílio Tridentino, serem crismados, saberem a doutrina cristã, ler e escrever. Caberia, ainda, aos bispos ordenar apenas aqueles que julgassem “úteis e necessários para a Igreja”, sendo admitidos nas ordens menores apenas os que fossem “aprovados nos exames de latim, com suficiência”, e fossem “capazes de curar almas ou confessar”.⁵⁰ Além disso, aqueles que fossem aprovados teriam de fazer as diligências *de genere*, na forma do Regimento, com as diligências sobre a vida e os costumes, em que se averiguava se o candidato tinha alguma culpa no Juízo Eclesiástico, se havia se dedicado ao serviço da Igreja e o registro da sua frequência à confissão e comunhão. Quanto às ordens sacras (subdiácono, diácono e presbítero), abordadas no Título LI, só poderiam pleitear ao cargo de subdiácono aqueles que contassem com 22 anos, já tivessem a primeira tonsura e todos os quatro graus menores, respeitado o interstício de um ano (salvo se dispensado), serem aprovados no exame nos mistérios da fé, latim, moral, reza e canto. Deveriam se devotar exclusivamente a Deus pelo voto de castidade. A partir dos 23 anos, o candidato poderia alcançar o próximo grau, de diácono ou ministro, ao cumprir todas as exigências anteriores, acrescido dos exames de consciência. Seus ofícios seriam ler o Evangelho, administrar os sacrifícios ao sacerdote e pregar a palavra divina ao povo. No último grau, o de presbítero, para exercer o ofício de sacerdote, deveria contar com 25 anos, tendo praticado os outros graus com “louvor”, pois, afinal, estaria a seu encargo a administração dos sacramentos e instrução dos fiéis nos mistérios da fé, exigindo, portanto, que tivesse “exemplar vida e costumes” e “ciência [...] para ensinar aos fiéis os mistérios da fé e os divinos preceitos”, pelo que, por isso mesmo, deveria ser examinado com maior rigor.⁵¹ Ainda assim, para serem admitidas as ordens sacras, os clérigos deveriam ter posse de “benefício, pensão ou patrimônio”, para não se verem obrigados a mendigar em opróbrio da ordem e estado clerical.⁵² Nem é preciso dizer quão distante estavam todas essas exigências da realidade dos índios, seja por não haver

48 Apesar das Constituições não tratarem da ordenação dos índios, o bispo Monteiro da Vide ocupou-se com a catequese dos índios. Vide, *Ibid.*, p. 34.

49 *Ibid.*, p. 216.

50 Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 218.

51 *Ibid.*, p. 220.

52 *Ibid.*, p. 227.

seminários voltados para o ensino dos naturais, seja pelas restrições materiais que pesavam sobre a candidatura dos indígenas. No entanto, não se interpunha uma limitação canônica, já que a interdição colocada era de natureza prática – mesmo que reforçada pelo preconceito cultural e étnico da condição de “sangue infecto” do gentio da terra, que impunha uma dispensa. É possível que tenha contribuído também a percepção do bispo Monteiro da Vide sobre a responsabilidade do sacerdote cujo costume deveria “servir como exemplo aos leigos”.⁵³ E é bem conhecido o que se pensava sobre as populações indígenas à época.

Todas essas razões, associadas à experiência frustrante dos primeiros evangelizadores, acabaram por reverberar em um desânimo generalizado de se preparar um cle-ro indígena – ou ao menos não se têm notícias de nenhuma tentativa antes da segunda metade do século XVIII, quando esse tema de suma importância entrou novamente em voga, aguçado pela expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759.

A partir do contexto das reformas pombalinas e do Diretório dos índios, que vigorou entre 1757 e 1798, extinguíram-se as missões jesuíticas e aprofundou-se o processo de secularização, trazendo para a órbita do poder episcopal o processo de evangelização e domínio sobre as populações indígenas.⁵⁴ Algumas iniciativas, mesmo que isoladas, seja de colonos ou de bispos, vieram em favor da participação ativa dos índios no processo de catequese, resultando na retomada de defesa da ordenação de padres indígenas. De fato, estava claro, desde há muito tempo, que não havia uma interdição estrita, um obstáculo propriamente teológico ou de natureza canônica, nem sequer no direito, para se limitar o acesso dos índios ao ministério do sacerdócio. Ao menos é o que faz crer os argumentos a que recorreram para instruir os processos de ordenação, quase sempre ancorados na “idoneidade canônica” e também apoiados na *Política Indiana*.⁵⁵ Esse último, considerado um dos tratados mais influentes do direito no período colonial, acabou por ser instrumentalizado também no Brasil como jurisprudência em nome do espírito evangelizador e do proselitismo cristão nas Américas Hispânica e Portuguesa.⁵⁶ Ademais, a interpretação de passagens bíblicas vinha em socorro

53 Ibid, p. 48.

54 Rita Heloísa de Almeida, *O diretório dos índios. Um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: Ed. da UnB, 1997. Como demonstrou Fabrício Santos, ainda que as Leis de 1755 e o Diretório de 1757 atentassem para destituir a administração temporal dos missionários sobre os índios aldeados, “normas específicas indicavam que as aldeias fossem transformadas não apenas em vilas, mas também em paróquias, entregando-se o governo temporal a autoridades civis eleitas pelos próprios índios e o governo espiritual a párocos do hábito de São Pedro (padres seculares)”. Ver: Fabrício Lyrio Santos, *Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII*. *Revista de História*, n. 156, p. 121, 1 sem. 2007.

55 Juan de Solorzano y Pereyra, *Política Indiana*..., p. 303-310.

56 A dimensão da influência de Solórzano y Pereira na América Portuguesa foi estudada em consonância com o

daqueles entusiastas que, justificando pela carência de sacerdotes, recorriam à parábola de Jesus narrada em Mateus em que aquele que aceitasse trabalhar nas “vinhas do senhor”, ou seja, para “as causas do reino dos céus”, não importando quão tarde, receberia o mesmo reconhecimento e a mesma recompensa dos fiéis.

No Brasil, esses argumentos de naturezas legal e evangélica foram lançados em nome da conversão do gentio, favorecendo, ao final, o pleito da ordenação de cinco padres indígenas no Brasil: dois índios guarani, Pe. Antônio José de Araújo Silva e Pe. José Inácio da Silva Pereira, das missões jesuíticas no Rio Grande do Sul; dois aldeados no Rio Grande do Norte: Pe. Antônio Alves da Cunha, índio procedente da Vila de Estremoz; e o Pe. Antônio Dias da Fonseca, índio da Vila de Ares. E, finalmente, o Pe. Pedro da Mota, índio cropó, dos sertões do Xopotó em Minas Gerais.⁵⁷ Ainda pouco sabemos de suas trajetórias, porque deixaram raros registros históricos. Desses vestígios documentais, temos algumas poucas pistas de que os índios foram fâmulos de bispos, padres ou protegidos de colonos.

“Para o aumento da cristandade”: o clero indígena no Brasil

Os dois casos pioneiros são do Rio Grande do Norte. Temos notícias pelos ofícios do Pe. Manuel Garcia Velho do Amaral, visitador das partes dos Sertões do Norte, na década de 1760, quando escreveu ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, suplicando por sua intercessão em favor dos seus “protegidos”, dois jovens índios, Antônio Dias da Fonseca, de 20 anos, da vila de Arês (antiga missão da Guaraíras) e Antônio Alves da Cunha, de 16 anos, natural da vila de Estremoz (antiga Missão do Guajirú).⁵⁸ Por carta de 11 de maio de 1768,

Projeto Pombalino, tendo a Coroa acatado as sugestões de Francisco Xavier de Mendonça e Furtado, como mostra a carta do Marquês de Pombal ao irmão, de março de 1755, informando que a “Sua majestade resolveu reduzir as aldeias e tomara a mesma Resolução a respeito da Liberdade dos índios na conformidade de certa doutrina de Solórzano”. Para o Governador, n. 16, fl. 2; carta familiar, fol. 31v, apud: Maria Helena Flexor, O diretório dos índios do Grão Pará e o direito Indiano. *Politeia*, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 6, 2002.

- 57 O autor Arlindo Rupert cita o nome equivocado do padre como “Filipe da Mota”, provavelmente retirado do livro do Cônego Raymundo Trindade em que, na listagem dos padres ordenados por D. Frei Pontevel, menciona esse nome. Arlindo Rupert, *A Igreja no Brasil. Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. v. 3. Santa Maria: Pallotti, p. 291, 1988. Cônego Raymundo Trindade, *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*, 2. ed., v. 1, Imprensa Oficial, 953, p. 157. Segundo Adriano Toledo, Pedro da Mota se ordenou em São Paulo e Pe. Filipe da Mota era, de fato, outro padre também de Guarapiranga. Adriano Toledo, Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta. a. *Anais IV Encontro Internacional de História Cultural*. Belém, 2012, p. 6.
- 58 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1. Ofício do Padre Manoel Garcia Velho do Amaral ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de

relatava que, durante a visita que fez às aldeias, por designação de seu prelado, Pe. Manuel do Amaral levava em sua companhia os dois índios para o seminário em Olinda com o propósito de fazê-los padres para ajudar com o “pastoreio das antigas aldeias”.⁵⁹

De fato, era de longe que se reclamava a falta de pasto espiritual. O relato sobre a situação das aldeias era alarmante tanto que, em 1763, o próprio Pe. Manuel do Amaral, ao prover o Pe. João Freire de Amorim para servir como vigário da freguesia de São João Batista da Nova Vila de Arez, recomendava atenção nas suas responsabilidades. Para ele, o pároco deveria, para o “aumento da cristandade”, ensinar a doutrina aos índios diariamente, “em forma, que bem a percebam, e pratiquem, porque sendo os índios naturalmente descuidados”, devia-se “aplicar maior desvelo em os doutrinar como pai espiritual, para que não afrouxem nos exercícios espirituais, conducentes para a sua salvação” e, para tanto, o sacerdote deveria “concorrer com paternal amor, e caritativo zelo, considerando que estes pobres índios, e neófitos necessitam de dobrado cuidado, e vigilância [...] para os conservar na observância dos dogmas, ritos católicos, e apartá-los de algumas devoções filhas de sua brutal e gentílica natureza a que são propensos e inclinados”.⁶⁰ Encarregava “a consciência de seu pároco, principalmente, para que [os índios] não pratiquem a sua célebre e antiga bebida, chamada jurema [e] por ser bebida forte ficam embriagados e alienados do juízo, e fingem visões indignas de católicos, cujos erros se devem extinguir quanto couber nas forças de um diligente pároco; como também outros infames ritos, e abusos de certas danças”.⁶¹ Como se vê, o vigário e visitador preocupava-se com a persistência de práticas e ritos gentílicos nas aldeias, não deixando de atribuir, nas entrelinhas, à ineficiência da catequese dos jesuítas que ali estiveram de 1659 a 1758, já que seguiam incontornáveis os tantos “erros” dos índios.⁶² De fato, seria destilando críticas severas a Companhia de Jesus – que soava muito bem aos ouvidos do todo-poderoso Secretário Francisco

Mendonça Furtado, sobre o ensino da língua latina aos índios Antônio Dias Fonseca da vila de Arês e Antônio Alves da Cunha da vila de Estremoz (1768).

59 Ibid.

60 Francisco Firmino Sales Neto, “Pelos ásperos caminhos do deserto”: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte, *Mneme*, v. 5, n. 12, p. 178-201, out./nov. 2004, p. 190-191. Livro 1º do Tombo da Freguesia de São João Batista da Vila Nova de Arez. Documentos avulsos (Anexo, documento C).

61 Ibid.

62 A situação da Freguesia de São João Batista da Vila Nova de Arez deveria ser semelhante à Freguesia de São João Batista da Vila de Portalegre, segundo Sales, a começar pela história em comum. Portalegre também fora aldeamento jesuíta desde 1700 e, simultaneamente, recebeu o título de freguesia e de terceira vila da Capitania, no ano de 1761. As semelhanças continuam quando seu Livro do Tombo é analisado. Nele, os índios também são o centro das preocupações dos visitantes, para que eles venham a agir conforme “os mistérios sagrados da nossa santa religião”. Ibid., p. 9.

Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Marquês de Pombal, que faria seu apelo -. Contava que, desde que trouxera os índios para Olinda, encontrou resistência de seus “adversários”, “fautores da Companhia de Jesus”, incrédulos na capacidade dos nativos para as letras, já que os jesuítas, “homens tão grandes em letras e virtudes”, não tiveram êxito nessa empresa.⁶³ Com ironia ferina, redarguia que tal obra “nunca principiaram os seus virtuosos, doutos e grandes missionários”, que, de fato, “nunca pretenderam adiantá-los”.⁶⁴ Ao contrário disso, relatava, entusiasmado, que os jovens começaram a instruir-se na língua latina, em 1767, e, antes de completarem o ano de estudos, estavam tão adiantados, como nunca vira. Justificava que intercedia por seus “protegidos”, por que os índios, para aprenderem a língua latina, “não necessitavam de milagre da onipotência, nem das letras, e virtudes dos padres denominados da Companhia, antigos missionários; por que só necessitava serem escolhidos nas suas vilas os que fossem mais aptos para os estudos e que estes tivessem, quem os beneficiasse, e educasse, com aquella caridade e zelo”.⁶⁵

No envio das correspondências, era patente a intenção de Pe. Manuel do Amaral: expor o fracasso incontestável dos jesuítas, então recém-expulsos do Brasil, e reforçar o seu pioneirismo. Nas suas próprias palavras, contava que, desafiado pelo seu prelado na preparação dos índios para a vida sacerdotal, respondia-lhe com entusiasmo que, após 16 meses de estudo, os dois índios já iniciavam suas composições em latim, regendo a gramática com inteligência, demonstrando suas habilidades, ainda que uns os julgassem incapazes de obterem as graças e benefícios das ordens. Aos olhos do prelado, por reputar os nativos “pouco radicados na fé como os brancos, não haviam de ser ordenados com a facilidade com que estes se ordenam”.⁶⁶ Ao seu opositor, o Revdo. Provisor e Juiz de *Genere*, que sentenciava que os índios não eram “capazes para os benefícios e dignidades eclesiásticas [...] por conta do texto de São Paulo, na primeira Epístola ao Timóteo, cap. 3”, redarguia com argumentos canônicos de que as diligências comprovavam que aqueles índios eram “filhos de legítimos de matrimônio, sem mistura alguma, todos batizados, e sempre criados no grêmio da Igreja, [...] sem nunca discreparem na Fé, e religião Católica Romana”.⁶⁷ Enfrentando todas essas resistências, Pe. Manuel do Amaral reiterava que os índios não eram inábeis para os ofícios, benefícios e dignidades eclesiásticas e seculares, como se podia ver em “*Solorzano de Indiar Gubernat Lib. 1, Cap.*

63 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2, Cópia da carta que escrevi ao Ilmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado em janeiro do presente ano de 1768

64 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2.

65 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

66 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

67 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

27, n. 77 e o texto de São Paulo se entendia aos neófitos há pouco convertidos a Fé de Cristo”.⁶⁸ Pe. Manuel do Amaral era um homem de formação sólida. Por sua habilitação, sabemos que estudara Cânones e era mestre em Artes pela Universidade de Coimbra, tornara-se cônego da Sé da cidade de Olinda e vigário geral do bispado de Pernambuco. Procedia de uma família conceituada, sendo seu irmão, João Garcia Velho do Amaral, familiar do Santo Ofício, e filho legítimo do tenente-coronel Antonio Garcia do Amaral.⁶⁹ Natural de Recife, era proprietário de fazenda de gado nos sertões, vivendo “abastadamente” e com “bom tratamento”.⁷⁰ Acorado na sua cultura acadêmica, Pe. Manuel do Amaral soube bem recorrer e instrumentalizar a obra de Juan de Solórzano y Pereyra. Compêndio amplamente consultado, gestou jurisprudência nas Américas, convertendo-se em referências obrigatórias para os funcionários e eclesiásticos nos séculos XVII e XVIII. Como se vê, a restrição ao sacramento das ordens tratava-se mais de um certo voluntarismo episcopal, já que não se opunha ao direito canônico e tampouco aos termos expressos nas Constituições do Arcebispado da Bahia. Enfim, com todo seu empenho, Pe. Manuel do Amaral insistia em ordenar seus dois pupilos e, naturalmente, por meio dos seus “eleitos”, argumentava ele, em favor de seu bispo, “quereria Deus dar lhe a glória de ser o primeiro Bispo que ordenasse os próprios índios da América Portuguesa”.⁷¹

Por requerimentos de Antônio Alves da Cunha ao rei D. José I, de 12 de janeiro de 1774, como coadjutor da Igreja de Santo Amaro do Bispado de Pernambuco⁷² e outro na mesma data de Antônio Dias da Fonseca, acólito na Igreja de N. Sr.^a da Conceição da Várzea, sabemos que solicitaram serem promovidos a todas as ordens.⁷³ No entanto, dois anos depois, em 16 de junho de 1768, em nova correspondência, de Manuel do Amaral, sabemos que o Juiz *de Genere* seguia negando a sentença favorável, sob a alegação de que havia “causar grandes novidades”, e encerrou o assunto.⁷⁴ Pe. Manuel do Amaral manifestou mais uma vez sua indignação, pois, “no tempo presente se tem ordenado de sacerdote alguns que sabem menos que eles”, os índios, e, confiante de

68 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

69 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Tribunal do Santo Ofício, Habilitações [HSO], Manuel, mç. 236, doc. 1395 (1773).

70 *Ibid.*

71 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

72 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, c. 115, doc. 8833.

73 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 115, doc. 8834.

74 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5, Ofício do Capelão Manuel Garcia Velho do Amaral sobre os estudos dos índios Antônio Dias da Fonseca e Antônio Alves da Cunha.

receber o auxílio do secretário, intencionava inscrevê-los no curso de Filosofia que se abriria no Colégio de São Bento, em Recife.⁷⁵

Pe. Amaral ia mais adiante. Segundo ele, tendo êxito nesses dois casos, já se noticiava o “interesse de muitos outros rapazes índios” para o mesmo intento, pelo que propunha se transformasse o dito colégio “evacuado” dos jesuítas, em Olinda, em um seminário para atender aos seminaristas que, a seu juízo, “sairiam belíssimos missionários e párocos para as suas vilas, havendo quem os instrua no Santo temor de Deus e os trate com paternal caridade”.⁷⁶ Como prova incontestável, anexou novas cartas de próprio punho dos índios dirigidas a Mendonça Furtado, em caligrafia impecável e muito bem posta. Por elas, os índios se apresentavam e faziam seu pleito. De Antônio Dias da Fonseca, sabemos que era índio, natural da Freguesia de S. João Baptista, antiga missão da Gotaira, e Nova Vila de Arês, filho legítimo de Miguel Dias e Angela Soares, sua mulher, naturais da mesma vila. Contava que, durante a visita às freguesias dos Sertões do Norte do bispado, vendo o Revdo. Manuel do Amaral que o suplicante “sabia ler e escrever, [...] o tomara a seus pais, e perguntara se queria aplicar-se aos estudos para ser Sacerdote”, pelo que “agradecido, respondeu que sim, prometendo-lhe fazer a diligência da sua parte”.⁷⁷ Dizia ainda que, “informado da caridade”, com que Furtado Mendonça “tem patrocinado a causa dos índios, sendo o principal motor das piíssimas ordens, com que S. Majestade os tem honrado e favorecido, para se acharem hoje e diferente estado do passado”, suplicava ao todo-poderoso secretário que fizesse dele “exemplo particular da sua benignidade”.⁷⁸ Quanto ao outro, Antônio Alves da Cunha, apresenta-se como índio natural da Freguesia de N. Sr.^a dos Prazeres e S. Miguel, antiga Missão do Gajirú, e Nova Vila de Estremoz do Norte, filho legítimo de Felipe V e Mônica Lopes, sua mulher. Ao receber o Pe. Amaral na entrada da vila, com “um romance laudatório, e depois com umas décimas”, foi logo indagado se queria “estudar latim para se ordenar”.⁷⁹ Apesar de todo seu empenho, “ainda não conseguira seu intento de ser eclesiástico e aumentar-se em letras para fazer-se distinto e recuperar o crédito que até o presente tem perdido aos seus nacionais”. Informava ainda, para realçar sua estirpe de vassalo cristão, que era sobrinho de Dom Felipe, capitão-mor

75 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5.

76 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2.

77 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 3, Carta de Antônio Dias da Fonseca. Segundo a carta, o índio Antônio Dias da Fonseca já sabia escrever quando da visita do bispo, o que sugere que os jesuítas o teriam alfabetizado, o que era diferente do que afirmara Pe. Manuel do Amaral.

78 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 3.

79 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 4, carta de Antônio Alves da Cunha.

da vila Viçosa Real, antiga missão da Ibiapava, a quem sua Majestade o tinha honrado, fazendo-o Cavaleiro do Hábito de Santiago.⁸⁰

Disposto a levar adiante o processo de ordenação, Pe. Manuel apelava a Francisco Xavier de Mendonça Furtado para que atendesse à causa “como sua”, concedendo-lhe o “amparo e patrocínio” para à ordenação.⁸¹ No entanto, não encontramos informações mais precisas, prebendas e cargos conferidos aos índios, somente alguns apontamentos nos exames do concurso do próprio Manuel do Amaral – este, sim, com uma carreira eclesiástica que lhe rendeu muitos outros frutos. Por estar vaga a dignidade de Tesoureiro da Sé de Pernambuco, Pe. Manuel do Amaral concorreu e foi aprovado ao provimento.⁸² Pelos papéis e informações do bispo, reconstrói-se sua trajetória: tinha, então, 53 anos, presbítero há 32, confessor e pregador aprovado há 26 anos, Filósofo e Teólogo, Bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, Mestre em Artes e examinador na mesma Universidade de bacharéis em Filosofia, Comissário do Santo Ofício, Cônego de prebenda inteira há oito anos e, na mesma Sé por quase sete anos, e “visitador dos sertões do norte em que fez elevadíssimos serviços a igreja e a V. Mjde., no tempo em que se erigiram os novos estabelecimentos, e vilas dos índios naquele continente, o que prova por cartas e atestações dos reverendos bispos, das câmeras e dos capitães gerais de Pernambuco nos quais louvam e agradecem o bom serviço e o zelo com os índios que chegou alguns a sua custa ao estado do sacerdócio e párocos”.⁸³ Essa documentação deixa entrever alguns pontos interessantes, afora sua afirmação, com força de provas e testemunhos, de que os índios tinham se ordenado nas ordens sacras. Mostra ainda um aspecto importante em causa no processo de secularização, já que, por determinação real, o sistema de “concursos de oposições” deveria favorecer ao clero nativo e também aos que se devotaram ao processo de conquista e civilização dos índios. Segundo o documento, D. José I, por carta da Secretaria de Estado dos Negócios Ultramarinos ao bispado de Pernambuco, em 5 de agosto de 1764, mandou que os sacerdotes empregados na ereção de novas vilas dos índios e com merecimento fossem preferidos para as igrejas do padroado e benefícios das ordens, levando, inclusive, que a mesa, por vezes, revisse nomeações que não respeitassem essa determinação, como foi exatamente o caso em que o próprio Pe. Manuel do Amaral, preterido ao segundo lugar no concurso, foi reconduzido à dignidade e tesoureiro-mor da

80 Ibid.

81 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5, Ofício do Capelão Manuel Garcia Velho do Amaral sobre os estudos dos índios Antônio Dias da Fonseca e Antônio Alves da Cunha.

82 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mc. 12, doc. 4.

83 Ibid.

Sé de Pernambuco pela Mesa de Consciência e Ordem.⁸⁴ Isso deu azo a que um leque de padres passasse a alegar a missionação dos índios para alcançar outros postos, até porque o bispo reclamava não haver candidatos para ocupar o “atendimento espiritual dos índios”.⁸⁵ Toda essa situação de penúria na capelania dos índios também deve ter chamado a atenção da necessidade estratégica em ordenar os índios como curas de almas nativas.⁸⁶

Temos notícias, ainda, de outros dois guaranis ordenados no Rio de Janeiro. Em 31 de agosto de 1782, D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco mandara apregoar em dia festivo, na missa conventual, que José Inácio da Silva Pereira, colegial no seminário de São José, natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha,

84 Por vezes, a Mesa reviu a nomeação, por estar em desacordo com o Alvará da S. Majestade (de 3 de julho 1668), de que “os benefícios em ultramar fossem providos somente por naturais dele”, em favor dos “restauradores e seus descendentes” que “a custa de seus bens e vidas resgataram esta capitania do domínio holandês” (doc. 5, s/p). Essa decisão foi reeditada pelo Alvará régio de 5 de agosto de 1765, mandando “preferir nos concursos aqueles eclesiásticos que mostrarem ter servido nas igrejas dos índios” (doc. 10, s/p). Veja, à guisa de exemplo, o caso do próprio Pe. Manuel do Amaral, reconduzido ao primeiro no concurso, em 1771, “pelos muitos relevantes serviços com que pré-habilitou e por ser do mesmo bispado” (doc. 4, s/p – grifo nosso). Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 12. Chama a atenção que, no despacho da MCO, há menção de uma pré-habilitação, o que sugere que não houve o reconhecimento tácito da ordenação dos índios; talvez, apenas tenham recebido as ordens menores.

85 Vejam-se alguns exemplos para o bispado de Pernambuco: Pe. Francisco Cavalcante de Albuquerque que foi vigário interino dos índios de Nossa Senhora da Escada (doc. 1, s/p); Pe. Miguel Venceslau Barreiros Rangel, pároco da Vila de Arronxes de índios na comarca do Ceará (doc. 2, s/p); Pe. João Thomas da Silva Pedrosa, vigário dos índios na Bahia da Traição (doc. 7, s/p); Pe. Luiz Fernandes de Carvalho, pároco nas missões de Tramanbés e de São José de Macaboqueira (doc. 9, s/p); Pe. João Feio de Brito Tavares, pároco na igreja de São José e Santa Ana de Papari de índios. Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 12. Ou ainda Pe. Antônio Nogueira Duarte, capelão em expedição contra o gentio botocudo, (doc. 1 e doc. 2, s/d); Pe. Joaquim de Melo Cavalcanti, que foi a Lisboa dar conta da nomeação para a igreja de Nossa. Sa. de Tracunhanhên (?), em que fora relegado, ainda que ali exercesse como “pároco encomendado há 9 anos e ter sido coadjutor dos índios nos desertos dos sertões” (doc. 3, s/p) em Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 13.

86 Para notícias da situação das 53 aldeias do bispado de Pernambuco, em particular nas capitanias do Ceará Grande (14), Rio Grande do Norte (6), Paraíba (13), Itamaracá (2) e Pernambuco (18), ver Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Ordens Militares, Papéis Diversos, mç. 37, cx. 36-a, Consulta da MCO na sequência das consultas da Junta das Missões e do Conselho Ultramarino sobre as missões da capitania de Pernambuco (1739). Não se nomearam as sete aldeias que, situadas nas “ilhas do rio São Francisco [...] por serem postos os missionários de jurisdição da Bahia aos quais dá congrua Garcia Dávila, Senhor da Torre, e são os missionários capuchinhos. Os sertões do rio São Francisco se acham ainda algumas nações de gentio corso, sem terem paragem certa e por isso não é fácil sua redução”.

pretendia receber as ordens menores.⁸⁷ Declarava que o candidato tinha se aplicado nos estudos de latinidade e que o governador, Sebastião Xavier da Veiga Cabral, lhe concedera uma chácara avaliada em 500 mil réis para constituir seu patrimônio. Não se achou o batismo de José Inácio e, por isso, foi obrigado a fazer sua justificação. Nas averiguações da comissão de diligências *de genere*, José Inácio da Silva Pereira foi considerado natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha do Viamão. Por testemunho do próprio pai, foi dado como batizado em 1759, filho legítimo de Apolinário da Silva Pereira Chaves (na sua língua, Polinario Tajuru), “índio versado em português” e que “vivía de ser escrivão do povo guarani”, e de sua mulher Adriana Mauricia, ambos guaranis das missões, sendo batizado como afilhado pelo vigário Pe. José Carlos da Silva. No entanto, algumas testemunhas, moradores na freguesia, deram outra versão. Manuel Gonçalves Ribeiro declarava que “era público e notório que José era filho legítimo dela e de Luiz da Silva Pereira, familiar do Santo Ofício e natural de Portugal, já defunto, e como tal sempre foi tido, havido, tratado e comumente reputado por todos”. José de Brito e Manuel Leite confirmaram esse mesmo depoimento. No processo, isso não foi levado em conta e um silêncio enterrou a questão. Acabou sendo aprovado na prima tonsura e os quatro graus de ordens menores, sendo, afinal, examinado e admitido para o grau de subdiácono, na mesa sinodal, em 10 de setembro de 1782. No ano seguinte, em 25 de fevereiro, foi aprovado como diácono e, em 6 de setembro, solicitou a ordem de presbítero, tendo, assim, chegado ao final das ordens sacras. Estranhamente, não voltou à sua aldeia, já que seu nome não consta nos registros dos oficiais da sua paróquia de origem.⁸⁸

Antônio José de Araújo Silva, outro índio guarani, também foi ordenado no Rio de Janeiro a 12 de março de 1785.⁸⁹ Informava que se chamava inicialmente Antônio José de Moura, natural da Freguesia do rio Pardo da invocação de São Anjo, no Rio Grande do Sul, filho legítimo de João Caju e de Maria Ubapêi (identificados pelos nomes cristãos à margem do documento como João de Araújo Silva e Maria de Senna), índios de nação guarani e naturais de São Miguel das missões espanholas. Antônio tinha deixado

87 Arquivo da Arquidiocese do Rio de Janeiro [AARJ]. cx. 611, HS 3717, Processo de *genere et moribus* de José Inácio da Silva Pereira.

88 Rupert faz a listagem dos oficiais nas paróquias, mas não consta o nome na lista relativa à sua paróquia de procedência. Arlindo Rupert, *História da Igreja colonial no Rio Grande do Sul. Época Colonial (1626-1822)*. Porto Alegre: Ed. da Pucrs, 1994. v. 1, p. 85-87. No levantamento na MCO, há o provimento de Pe. Matheus da Silveira e Souza, em 24 de outubro de 1799. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mç. 16, Sobre a proposta do Revdo. bispo do Rio de Janeiro para o provimento da igreja de N. Sra. dos Anjos e de Santo Antônio da Aldeia junto de Viamão, contida no Rio Grande. Em 3 de outubro de 1799.

89 AARJ, HL 180, Processo de *genere et moribus* de Antônio José de Araújo Silva.

para traz a aldeia que fora formada pelos índios deslocados dos povos das missões lá pelos anos de 1763.

Dois índios aldeados foram inquiridos e depuseram em seu favor. Miguel Barbosa, capitão-mor regente da aldeia de São Nicolau, disse que assistiu ao batizado do habitando na aldeia de Santo Ângelo e Rosa de Aranda, índia guarani, que “tinha amizade sincera pelos pais que morreram”. Foi o reitor, José de Souza Marmelo, arcediogo na catedral do bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, quem atestou que Antônio ingressara no seminário ainda menino, em 4 de fevereiro de 1773. Seus colegas seminaristas, inquiridos em 11 de setembro de 1782, entraram em sua defesa, como fez Manuel Marques Sampaio, que exprimiu, com clareza, as razões do merecimento da ordenação. No seu depoimento, ponderava que José estava no Rio de Janeiro desde os dez anos de idade, aplicando-se nos estudos, a fim de “servir a igreja [...] e havendo falta de sacerdotes neste bispado especialmente naquele continente e muito principalmente quem saiba a língua de sua nação é o justificante tão necessário a igreja como se patenteia destas razões e não deixará a mesma igreja de ter grande utilidade de por esta causa da ordenação”. As mesmas razões foram apresentadas por outros testemunhos, como Marcos Pereira Chaves, e, inclusive, pelo nosso já conhecido José Inácio da Silva Pereira, o índio guarani que foi seu contemporâneo no seminário de São José. Foram também inquiridos os moradores do seminário de São José: Pe. Feliciano Antonio de Andrade, Justo Vieira Pinto, Francisco Ferreira de Azevedo e Antônio de Matos Nóbrega Andrade – todos concordantes pela ordenação, tendo sido depositado o valor de 500 mil réis no Juízo Eclesiástico, por doação do vice-rei, para formar seu patrimônio.

Na sua petição, de 11 de setembro de 1782, Antônio José pediu argutamente “dispensa de interstício”, para ser admitido nas ordens sacras, porque a “necessidade e falta de sacerdotes para este bispado é tão notória e constante”. Recebeu a sagração de diácono em 15 de março de 1783, assinando “termo de obrigação” de servir por cinco anos no bispado sob pena de ser castigado. Dois anos depois, fez seu exame de canto, pelo mestre de capela da Sé, João Lopes Ferreira, para ser recebido como presbítero de forma canônica pelo Dr. Francisco Gomes Vilas Boas. No entanto, ao que parece, também não regressou à sua paróquia de origem, de Santo Ângelo (N. Sr.^a do Rio Pardo).⁹⁰

90 Ao menos, não conta seu nome na lista feita por Arlindo Rupert, *História da Igreja colonial no Rio Grande do Sul*, p. 80-84. Da mesma forma, no levantamento feito na MCO para o bispado do Rio de Janeiro, não encontramos referências ao seu nome. Há uma “Relação das igrejas paroquiais do Bispado do Rio de Janeiro que têm cõngua da Fazenda Real e que o Reverendo Bispo costuma prover por encomendação”. São elas: Recôncavo do Rio de Janeiro (4); No continente do Rio de Janeiro (5); No continente do Rio Grande de São Pedro do Sul (8); Na capitania de Goiás (1); Na capitania do Mato Grosso (1), Na capitania do Espírito Santo (9). ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mç. 15, Provisão para várias igrejas, consulta em 3 de outubro de 1795.

Pelo que sabemos pelo bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, o mesmo que o ordenou os tais índios guaranis, o quadro da vida clerical no bispado era alarmante de tal maneira que exigia uma série de quesitos para “a perfeição do clero” aos que pretendessem ingressar no bispado do Rio de Janeiro em 1781.⁹¹ No entanto, em desabafo, por carta de dezembro de 1799, dizia que uma de suas “maiores amarguras e um dos sacrificios mais violentos” era ver os benefícios da Igreja ocupados “por eclesiásticos indignos ficando preteridos os dignos, como pelo mau exemplo que semelhantes factos derramam entre o clero” [...] e completa: “Qual há de ser pelo contrário o clero que quererá entregar seriamente aos estudos, que há de querer servir as igrejas trabalhosas destes vastos sertões com a esperança de melhoramento futuro, se ele se vê todos os dias preteridos pelos clérigos desobedientes, ignorantes e muitas vezes indignos?”⁹² Difícil não imaginar que os índios ordenados não tivessem feito essas perguntas, quando o certo é que nem como cura das almas nas igrejas dos índios tinham recebido benefícios eclesiásticos. Sabemos, por petição do capitão Baltazar Antunes Pereira, em 1804, feita em nome dos índios da vila Nova de São José d’El Rei, que estes reclamavam do Pe. José Boges Barreto Pinto, vigário da freguesia de N. Sr.^a do Desterro, que entre abusos de jurisdição, não tinha “zelo de curar suas almas com o pasto espiritual”, tratando-os de forma detratória, quando eram, pelas leis do reino, “sem defeitos, máculas, como tais aptos para todos os cargos honrosos”, o que deixa claro que, como vassalos de rei, estavam cientes de seus privilégios.⁹³

Fato é que quando ordenados, era de se supor que os índios aspirassem a alguma colocação e, se afortunados, até mesmo a uma carreira eclesiástica. No entanto, nenhum desses padres índios aparece concorrendo nos concursos eclesiásticos. Ao menos, não constam nos “exames de oposições”.⁹⁴ Uma provável explicação pode ser que no Brasil, se ainda que consagrado às ordens, não se recomendava a propriedade de um curato

91 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 017, cx. 115, doc. 9463, Ofício do bispo do Rio de Janeiro ao Secretario de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro (1781).

92 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mç. 16, Sobre a representação do Revdo. Bispo do Rio de Janeiro a respeito dos provimentos de várias conezias na sua Sé em que não precederam propostas, em 24 de maio de 1800.

93 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 017, cx.223, doc. 15304, Requerimento do Capitão-mor Baltazar e mais índios americanos da povoação da vila Nova de São José d’El Rei (1804). Sobre isso, ver, Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidades e culturas nas aldeias do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2003.

94 No processo de secularização, o padroado régio estimulou os concursos, realizados por um tribunal examinador, pelo sistema de “oposições”, a fim de garantir que o candidato mais qualificado ocupasse as dignidades eclesiásticas. O cura aprovado receberia a cõngrua e a propriedade do curato; quer dizer, receberia o benefício de forma vitalícia.

aos índios.⁹⁵ Além disso, a disputa para ocupar os cargos na ascensão da carreira clerical ficou mais rigorosa, com exigências cada vez mais severas, inclusive para os letrados peninsulares que concorriam com o clero nativo nas colocações da dignidade eclesiástica, nas “oposições” pelos curatos e capelanias. O concurso implicava que o grau acadêmico, as habilidades intelectuais e a vida pregressa contassem grande peso, sendo assim impraticável que o clero indígena tivesse boas chances. Assim, a despeito de todo avanço, estava claro, entretanto, que a ordenação dos índios se restringia à mera função de auxiliar na missão e, por isso mesmo, não resultou propriamente na consolidação de uma carreira eclesiástica para os naturais. Ainda que uns poucos contassem com a ajuda de um estipêndio real, os estudos mais avançados exigiam recursos econômicos vultosos que, obviamente, os indígenas não dispunham. É de se presumir que, portanto, os padres indígenas ficassem restritos ao baixo clero, limitados à condição de auxiliares dos presbíteros nos labores da Igreja em paróquias periféricas.

A trajetória controvertida do nosso último ordenando, o caso de Pe. Pedro da Mota, coloca luz sobre os desafios no processo de consagração dos padres indígenas à evangelização e à catequese. Não é novidade o fato de a capitania de Minas ter se particularizado pelas inúmeras determinações que proibiam a atuação das ordens religiosas, acusadas de, sob o pretexto da prática de catequese, se prestarem ao contrabando e extravio de riquezas minerais.⁹⁶ Desde 1721, quando Minas mal se tornava autônoma, o governador D. Lourenço expediu uma ordem, para que fossem expulsos “todos os religiosos [...] por ter mostrado a experiência o grande prejuízo e perturbações que nelas fazem”. Sob pena de serem presos, remetidos ao Rio e sequestrados seus bens, foram todos admoestados de se apartarem dos territórios que compreendiam as Minas Gerais.⁹⁷ Essas medidas trouxeram implicações bem particulares, imprimindo uma política indigenista levada a cabo pelos governos da capitania de Minas, muito diferente do resto do Brasil em que as ordens religiosas se incumbiram da evangelização.

Assim, Minas se constituiu como um capítulo à parte do Brasil, já que, além da ausência das ordens religiosas, o processo de aldeamento foi tardio, cabendo ao clero

95 Segundo Solorzano, as cédulas reais são consoantes o direito canônico, que proíbe ordenar ilegítimos sem dispensa, e da mesma forma, se “requer outra dispensa especial para poder ter prebenda e mais nas igrejas catedrais ou benefícios com “cura de almas” como os proibem muitos textos e autores que dão várias razões”. (Uma dessas razões seria o adultério). Daí que o Rei poderia legitimar heranças, honras e ofícios seculares, mas não prebendas e benefícios eclesiásticos, porque isso não caía na sua posteadade e jurisdição”. (p. 672-673). Juan de Solorzano y Pereyra, *Política Indiana.*, p. 303-310.

96 Caio Cesar Boschi, *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 79. Sobre essas ordens, ver Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [BNRJ], Sessão de Manuscrito [SM], cód. 1, 2, 6, título 7, Religiosos, clérigos e matérias eclesiásticas.

97 BNRJ, SM, cód. 1, 2, 6, item 14.

secular a conquista e catequese dos povos indígenas. No entanto, não foi tarefa fácil, já que muitos reclamavam constantemente dos desafios e riscos de se embrenharem pelos sertões para fazer o proselitismo religioso ao gentio. Foi o próprio Pe. Manuel Jesus Maria, renomado pároco dos índios, quem dava a conhecer a carência de padres para a tarefa da catequese do gentio e lamentava a limitação da ordenação de mestiços. Dirigindo-se à Rainha, havia solicitado, em 1782, que se mandasse ordenar José Crisóstomo de Mendonça, presbítero secular de Mariana, para ajudá-lo a cristianizar os índios da freguesia onde residia, já admitido por catequista e mestre dos índios da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos índios Cropó e Croata. Mas, para seu total desânimo, sete anos depois, ele próprio se queixava da morosidade do vigário de Mariana, que àquela altura ainda não havia se pronunciado sobre a consulta. E é nessa consulta que ficamos sabendo o embaraço da petição. O requerimento do Pe. Manuel de Jesus fora encaminhado para o vigário de Mariana pela Coroa, recomendando que José fosse admitido a continuar as suas habilitações e a conferir-lhe as ordens, sob a condição de que residisse na dita freguesia para se empregar continuamente na catequização dos índios. Mas, para tanto, lhe era necessária a “dispensa da ilegitimidade e mulatismo”. Depois de tanta espera, o Pe. Manuel estava convencido de que era claro que os “bispos não querem ordenar os pardos do primeiro grau”, pois esse foi o único obstáculo colocado contra quem havia prestado “um serviço tanto ao agrado de S. Majestade”.⁹⁸ E não havia dúvida de que, no caso dos índios, não seria diferente.

Os bispos enfrentavam as maiores dificuldades para encontrar quem se ocupasse da evangelização dos índios. Pela mesma Ordem Real de 5 de agosto de 1764, determinou-se que os párocos que tivessem catequizado índios fossem preferidos nos “benefícios eclesiásticos” a todos os outros que não tivessem essa qualidade. Abriu-se, com esse expediente, um precedente para que os sacerdotes recorressem a essa prerrogativa por ocasião dos exames para o provimento das igrejas.⁹⁹ O mais renomado pároco dos índios, o mulato Pe. Manuel de Jesus Maria, recorreu ao mesmo argumento, ao requerer sua colação na Igreja do Rio Pomba e Peixe dos índios cropós e croatos, em 1771, alegando que “não houvera sacerdote algum que quisesse expor a vida ao grande perigo e trabalhos que no dito exercício se experimentam” e que “se achava vivendo entre aqueles bárbaros pelo zelo da fé e serviço da V.M., catequizando-os. batizando-os e

98 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], cx. 131, doc. 29, n. 10033.

99 Por essa razão, encontramos, ao longo do século XVIII vários padres alegando a precedência no concurso de provimento em Minas Gerais por terem exercido o sacerdócio junto aos índios, a saber: Pe. José Ferreira de Souza, Pe. João Lopes Camargo, Pe. Joaquim Cardoso de Camargo, Pe. José Vital do Valle, Pe. José Borges Barreto e Pinto, Pe. Antônio Nogueira Duarte, Pe. Januário Jose de Lima, Pe. Francisco da Silva Campos, Pe. Thomas de Almeida da Goes, Pe. Agostinho Vidal Pinheiro e Pe. Francisco Rodrigues Ribeiro de Avelar. Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Minas Gerais, maços 5, 6 e 7.

civilizando-os e para continuar” no mesmo serviço pelo que pedia a “mercê” de ser confirmado vigário colado da dita freguesia. No despacho do documento, o Provedor da Fazenda, João Caetano Soares Barreto, declarou que o Pe. Maria era merecedor da dita Real Piedade, por “se expor a viver entre semelhantes gentios e em tão matos rigorosos só para o fim de os reduzirem ao verdadeiro grêmio e caminho da salvação” na época do governador Luís Diogo Lobo e Silva. O suplicante foi eleito pelo governador para ser o vigário, e o cabido do bispado lhe passou as provisões por ter “feito serviço a Deus e V. M. [...] com trabalho e perigo evidente e não necessita de prova por ser notório”.¹⁰⁰ É bem provável que as adversidades e a dificuldade para encontrar sacerdotes dispostos a enfrentarem as agruras da catequese do gentio tenham estimulado a iniciativa de apoiar a admissão de um índio à carreira eclesiástica.

O único e excepcional caso de ordenação sacramental que temos notícias nas Minas Gerais setecentista foi o do Pe. Pedro da Mota.¹⁰¹ Índio Coroado dos sertões do Xopotó, veio “dos matos” com seus oito para nove anos para Guarapiranga, onde viveu na condição de administrado na casa do seu protetor, o guarda-mor Manuel da Mota de Andrade, homem branco, solteiro, natural da freguesia de Santo André no Arcebispado de Braga, que vivia de mineirar aos seus 59 anos. Sua recomendação, afinal, se justificava por ser “este índio de nação Croata e poderá ser muito útil para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação”. Em sua casa, Pedro, ainda menino, se instruiu nos “rudimentos da religião”, durante cinco anos, quando, então, foi batizado, já adulto, como “filho natural de índia pagã” em 20 de julho de 1778, na capela de Santo Antônio do Calambau, filial da matriz de Guarapiranga, pelo Pe. Martinho Pires Farinho, tendo como padrinhos Manuel Antônio Alvares, solteiro, e Ana Gonsalves, mulher de Jerônimo da Silva Carvalho, todos daquela freguesia. Dedicou-se ainda, por mais dez anos, aos estudos, sob os cuidados do licenciado e preceptor Manuel Caetano de Souza, aplicando-se notoriamente em Gramática e Língua Latina. No ano seguinte, entrou com seu processo de ordenação, no Juízo Eclesiástico de Mariana, solicitando ser admitido no “grêmio da Igreja como sacerdote”. Como se sabe, o rigor na escolha dos membros da Igreja impunha uma série de exigências, incluindo as averiguações de *genere et moribus* que comprovavam a limpeza de sangue e os costumes do candidato às ordens sacras, conforme dispunham as Constituições do Arcebispado da Bahia.

100 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens[MCO], Minas Gerais, mç. 5, Requerimento que faz o Pe. Manoel de Jesus Maria para ser colado na freguesia do Rio Pomba e Peixe dos índios cropós e croatos do bispado de Mariana (1771).

101 Arquivo da Arquidiocese de Mariana [AAM], Processo de *Genere et Moribus* de Pedro da Mota. Armário 10, pasta 1736 (1779). Sobre a trajetória de Pe. Pedro Mota, ver Maria Leônia C. Resende, *Gentios Brasileiros. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Unicamp, 2003, p. 316-322; Toledo, *Um sacerdote indígena para os Coroados...*

Assim Pedro da Mota foi “examinado de moral e latim” no seminário pelos reverendos Pe. Luís Silva e Manuel (Frutuoso?) Nunam, “mostrando a integridade de seus costumes”. Alcançou ainda a “dispensa do neofitismo e da ilegitimidade *ex defectu natalium*”, por ser descendente do gentio. Testemunharam em seu favor, por seu “procedimento louvável”, Manuel Fernandes de Sousa, Francisco Dias Braga, João da Cunha Pereira de Carvalho, o tenente João da Cunha Pacheco e o furriel Francisco da Cunha Pacheco.

Por sua vez, Pe. Inácio Correia de Sá, cônego doutoral na catedral de Mariana, vigário geral e juiz de justificações *de genere*, aprovou sua justificação. O despacho inicial foi favorável ao ministério, tendo em conta que “dava evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal, [...] achando-se firme nos pontos de nossa fé que abraçou com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação e que se comprova pela extensão do tempo em que vive entre os católicos”. Foi habilitado para ser promovido a Ordens e obter todas as honras eclesiásticas.

Além do mais, ele contemplava as exigências patrimoniais, já que seu benfeitor, o guarda-mor Manuel da Mota Andrade, lhe doara uma fazenda a título de se ordenar nas ordens sacras.¹⁰² Situada na Barra do Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, na freguesia de São Miguel do Rio Pomba e Peixe, tinha casa, paiol, monjolo, milho no paiol, bananal e roça para plantar mantimentos, tudo avaliado pelos louvados em dois mil cruzados e duzentos mil réis, minuciosamente declarados na escritura. Naquele mesmo ano, era “canonicamente ordenado presbítero do hábito de São Pedro”.

No ano seguinte, foi então enviado para cumprir sua missão de conversão dos índios no aldeamento do Coroado e Puri de São Manuel do Pomba. Por indicação do Pe. Manuel de Jesus Maria, oficiou na aldeia de São Miguel, a partir de 1782, obtendo, para isso, o serviço de mestre-escola com o ordenado de 140\$000 anuais, por conta do Subsídio Literário. Caberia ao mestre ensinar “os meninos a doutrina cristã, ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas”, e as meninas “fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo”. Instalada uma olaria na aldeia de São Miguel, reformou-se a capela da matriz e mandou construir uma casa com dois pavimentos, para alocar as duas escolas.

Anos depois, em visita ao mesmo aldeamento, Freyress contava o destino do pe. Pedro Mota. Depois de devidamente educado, “com o intuito de dar aos índios um padre de sua raça”, fora então nomeado mestre dos índios coroados para “converter seus

102 Sobre o Patrimônio (1779), há “a escritura de doação de patrimônio do Guarda mor Manoel da Mota de Andrade a Pedro da Mota”. O Guarda-mor Manoel da Mota de Andrade, morador no Itatiaia, termo de Vila Rica, compareceu ao cartório, no dia 12 de julho de 1779, para fazer a doação da fazenda sita na barra do Ribeirão de Nossa Sra. da Conceição, que deságua no Rio Novo da freguesia de São Manoel do Rio da Pomba e Peixe, para o habilitandô Pedro da Mota. AAM, Livro 55, p. 32.

patrícios”¹⁰³. Durante muitos anos, cumpriu seu dever, mas “repentinamente acordou-se nele a vontade de mudar [...] despediu-se a sotaina, deixou o hábito de Cristo, e fugiu à procura dos seus patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles, até hoje não se arrependeu da mudança”. Para o viajante, “era a prova maior do quanto é forte a saudade do lar do modo de vida livre e bruto das matas”.¹⁰⁴

Recentemente, no entanto, comprovou-se a atuação e permanência de Pe. Pedro Mota na freguesia do Rio Pomba, pelo menos no ano subsequente de sua ordenação, em 1781, até dezembro de 1784.¹⁰⁵ Fato é que, em setembro de 1786, reencontramos Pedro da Mota, então novamente investido de sua condição de pároco. Estava adoentado e sob os cuidados do guarda-mor Manuel da Mota de Andrade, em sua fazenda na freguesia de Santo Antônio do Salto Alto, Comarca de Vila Rica.¹⁰⁶ Lá, moribundo, redigiu seu testamento, reconhecendo-se como “católico” e admitindo ter “o peso de ter ofendido a Deus”, comprometendo-se “em nunca mais ofender para alcançar o perdão”.

Declarava seus poucos bens: um moleque e um cavalo, deixados para sua madrinha, Ana Gonçalves, mulher de Jerônimo da Silva de Carvalho, moradores no Xopotó de Piranga, e seu maior patrimônio, o sítio no Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, legava ao seu testamenteiro, Manuel da Mota de Andrade, “posto este me fazer e pelos muitos gastos que fez comigo para me pôr no estado sacerdotal”. Informava ainda um único débito com Marcos Passos, a quem seu testamenteiro deveria pagar “sem contenda e justiça”. Ao irmão, Capitão Leandro, seu universal herdeiro, deixava a sua “roupa e o mais que ficaria de prêmio para meu testamenteiro vinte oitavas de ouro” e, se houvesse mais alguma coisa, que lhe “mandassem dizer cem missas”.

Pouco tempo depois, o vigário José de Lana Porto concedeu ao Pe. Pedro da Mota “todos os sacramentos em casa do guarda-mor Manuel da Mota Andrade”, no dia de sua morte em oito de outubro de 1785. Foi encomendado e acompanhado conforme disposto e, cristãmente, recebeu a sepultura da fábrica “dentro da capela de Nossa Sr.^a dos Prazeres”, filial da matriz de Santo Antônio de Itatiaia.¹⁰⁷ Seu corpo foi sepultado, de acordo com seu pedido, “na capela ou Matriz mais vizinha donde for meu falecimento”, acompanhado de cinco padres, que disseram missas de corpo presente para sua alma, aos quais deixou, por esmola, uma oitava de ouro. Legou ainda mais meia

103 Georg W. Freyress, *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, p. 98.

104 *Ibid.*, p. 98.

105 Toledo, *Um sacerdote indígena para os Coroados ...*, p. 8.

106 Arquivo da Casa do Pilar de Ouro Preto [ACPOP], Códice 96, auto 1238, cartório do 2o ofício, Itatiaia, Testamento do Pe. Pedro da Mota (1786).

107 AAM, Livros Paroquiais, prateleira M, Itatiaia, n. 32, Óbitos (1747-1796), fol. 85v. Encontra-se aqui o registro de óbito do Revdo. Pe. Pedro da Mota.

pataca por 100 missas e mais outras tantas por rezarem 40 ofícios. Esse registro sugere que as afirmações dos viajantes podem ser ao menos relativizadas...

Seja como for, todos esses extratos biográficos dos padres indígenas revelam, para além da animosidade em relação à sua ordenação e sua integração efetiva ao clericalato (já que praticamente o caminho à carreira eclesiástica estava encerrado), os dilemas que os índios vivenciaram no contato com a sociedade colonial. Poderíamos interpretar como uma condição intrínseca de viandantes culturais, que, experimentando uma dubiedade própria desses trânsitos, “signo da ambiguidade e ambivalência”, sofreriam uma “maldição”, nos termos de Gruzinski, que pairou sobre “mundos misturados” – o europeu e o nativo.¹⁰⁸ Essas trajetórias carregariam, assim, a síndrome de vivências antagônicas ou oscilação entre culturas, que assumiram apenas a “aparência de incoerência”, pois é, nessa metamorfose, entre perdas e ganhos culturais, que se percebem as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às situações de contato.

Do ponto de vista da história dos povos indígenas, somos levados a pensar que, nesse universo cultural das colônias – ambivalente, contraditório e híbrido –, implodiram visões dicotômicas e ambivalentes sobre os índios. Sobre eles penderam juízos de valor ora reputados como “primitivos”, ora como “civilizados”, indicando justamente a maleabilidade de identidades também reconstruídas no convívio com a sociedade colonial e que foram traduzidas nesse discurso maniqueísta. Talvez, o que seja mais perverso é que aqueles índios que “transitaram” do mundo tradicional ao mundo colonial, quando foram lembrados, o foram por esse discurso que, vigoroso e contundente, enraizou-se como memória – seja interpretando essas histórias de vida como sintoma de “mansidão” –, como o Pe. Pedro da Mota que encarnou a metonímia da “aculturação” pela incorporação dos valores cristãos – seja pela “selvageria” indígena que o converteu em epíteto da exclusão por ter renegado o ofício do sacerdócio ao se embrenhar pelas matas. Mansidão e selvageria que os historiadores, muitas vezes, se incumbiram de perpetuar, deixando de reconhecer o dilema da experiência cultural daqueles homens divididos entre o seu velho e aquele novo mundo.

Referências

AGUIRRE, Rodolfo. El ingreso de los índios al clero secular en el arzobispado de México (1691-1822). *Takwa*, Guadalajara, n. 9, p. 75-108, 2006. Disponível em: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa9/rodolfo_aguirre.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2017.

AGUIRRE, Rodolfo. La demanda de clérigos “lenguas” en el arzobispado de Mexico (1700-1750). *ENH*, México, n. 35, p. 47-70, jul./dic. 2006.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Metamorfoses indígenas: identidades e culturas nas aldeias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

AVENDAÑO, Diego. *Clero indígena y Obispos de Indias*. *Thesaurus Indicus*, v. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII [1668]. Introd. Ángel Muñoz García. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012.

BARROS, Maria Cândida D. M. O perfil dos intérpretes da companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*, [S.l.], ano 4, v. 4, n. 4, p. 2-17, dez. 2007.

BARROS, Maria Cândida D. M. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). In: *ACTES La “découverte” des langues et des écritures d’Amérique*. Paris: Assoc. d’Ethnolinguistique Amérindienne 1995. p. 1-12. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/12262136-Os-linguas-e-a-gramatica-tupi-no-brasil-seculo-xvi.html>>. Acesso em: 4 fev. 2017.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

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

BOXER, Charles. The problem of the native clergy in the portuguese and spanish empires from the sixteenth to the eighteenth centuries. In: CUMING, Geoffrey John (Ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

CARDENAS, Eduardo. Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio, In: *SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA*, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 361-391.

CARVALHO, Francismar Alex L. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuítas da Amazônia ocidental (c. 1638-1767). *Revista de História*, São Paulo, n. 173, p. 175-210, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107671/106054>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, p. 31-43, maio/ jun.1998.

DELGADO, Paulino Castañeda. *El mestizaje en Indias: problemas canónicos*. Madrid: Deimos, 2008.

DUVE, Duve. El concilio como instancia de autorización La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía Española. *Revista de historia del derecho*, Granada, n. 40, p. 7-8, jul./dic. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/rhd/n40/n40a04.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

FADEL, Bárbara. *Clero e Sociedade: Minas Gerais (1745-1817)*. 1994. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

FLEXOR, Maria Helena. O diretório dos índios do Grão Pará e o direito Indiano. *Politeia*, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 167-183, 2002.

FREYRESS, Georg W. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

GARCIA, Dionisio. Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de America durante el siglo XVI. In: GARCIA, Dionisio B.; GIL, Federico R. Aznar; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Evangelización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, 1988. p. 7-36.

GIL, Federico R. Aznar. La capacidad e idoneidad canonica de los indios para recibir los sacramentos em las fuentes canonicas. In: GARCIA, Dionisio B.; GIL, Federico R. Aznar; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Evangelización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, 1988. p. 167-240.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010.

HORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação do povo: Primeira Época, Período Colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

JANEIRO; Isaac Vazquez. Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana em Hispanoamérica. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 156-160.

LUNDBERG, Magnus. El clero indígena en hispanoamérica: de la legislación a implementación y practica eclesiástica, *EHN*, [S.l.], n. 38, p. 39-62, en./jun. 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2955188>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARQUEZ, Jaime Valenzuela. Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en América colonial, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 37, n. 2, p. 39-59, 2007.

MARTINI, Monica Patricia. *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial*. Buenos Aires: Prhisco-Conicet, 1993.

MENEGUS, Margarita; AGUIRRE, Rodolfo. *Los índios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España (Siglos XVI-XVIII)*. México: UNAM, 2006.

- MEJIA, Juan Alvarez. La cuestión del clero indígena en la época colonial: La iglesia en América, *Revista Javeriana*, Bogotá, n. 44, p. 209-219, 1955.
- MOLINA, Gladys. Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena. *Res Diachronicae Virtual: El Contacto de Lenguas*, [S.l.], n. 4, p. 171-183, 2005.
- NETO, Francisco Firmino Sales. Pelos ásperos caminhos do deserto: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte. *Mneme*, Caicó, RN, v. 5, n. 12, p. 178-201, out./nov. 2004.
- OLAECHEA, Juan Bautista. Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII. *Revista de Indias*, Madrid, v. 29, n. 115-118, p. 371-391, 1969.
- OLAECHEA, Juan Bautista. Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal de indios. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 24, n. 69, p. 489-514, sep./dic. 1968.
- OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiais em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, Lisboa, v. 37, n. 165, 1213-1239, 2003.
- PEREYRA, Juan de Solorzano. *Política Indiana*. Madrid: Ediciones Atlas, 1972. Tomo III.
- POOLE, Stafford. Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 61, n. 4, p. 638, 1981.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves. Gentios Brasileiros. *Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves. Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial. *Tempos Gerais*, *Revista de Ciências Sociais e História*, São João del-Rei, n. 5, p. 113-130, 2014.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Pallotti, 1988. v. 3.
- RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: Época Colonial. (1626-1822)*. Porto Alegre: Ed. da Pucrs, 1994. v. 1.
- SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes. *O pecado: nas constituições sinodais portuguesas da época moderna*. 1997. 187 f. Dissertação (Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1997.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n. 156, p. 107-128, 1. sem. 2007.
- SOUZA, Ney de. A formação do clero no Brasil colonial e a influência do iluminismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 231, p. 618-633, set. 1998.

TOLEDO, Adriano. Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA CULTURA, 4., 2012, Belém. Anais... Belém: UFPA, 2012. p. 1-18.

TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v. 1.

VELÁZQUEZ, Rafael Eladio. El clero secular en la primera evangelización. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. Acta... Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 99-106.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010.

WILLI, Henkel. Concilios y sinodos hispanoamericanos. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. Acta... Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 661-674.