

# Ambição, cobiça, maus procedimentos: as acusações da Câmara de Belém contra os Capuchos da Piedade (Século XVIII)

*Frederik Luiz Andrade de Matos*

Instituto Federal do Pará  
Óbidos - Pará - Brasil  
[frederik.matos@gmail.com](mailto:frederik.matos@gmail.com)

---

**Resumo:** Este presente trabalho tem por intenção analisar a postura adotada pelos oficiais da Câmara de Belém em relação aos capuchos da Piedade. Os camarários se utilizavam do artifício de acusações e denúncias contra os referidos religiosos em diversas cartas enviadas à Metrópole, durante a primeira metade do século XVIII. Essas denúncias referiam-se principalmente a questão da mão de obra indígena e o suposto monopólio desta pelos religiosos. Além das acusações referentes à apropriação indevida de indígenas, os missionários também eram denunciados pela sua conduta moral e religiosa, considerada ilícita pelos oficiais da Câmara.

**Palavras-chave:** Câmara de Belém. Capuchos da Piedade. Amazônia colonial. Missões.

---

## Introdução

Neste texto mostraremos como os capuchos da Piedade foram alvo, assim como as outras ordens religiosas, da “fúria” daqueles que detinham o poder, ou estavam associados a ele, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, durante o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Dessa forma, analisaremos os momentos de acusações, ataques e difamações sobre o procedimento dos capuchos da Piedade, efetuados pelos membros das Câmaras de Belém e de São Luís, principalmente da primeira.

As denúncias efetuadas por estes agentes sociais, no caso os oficiais camarários, giram sempre em torno do mesmo tema, pois tiveram um anseio em comum: o acesso à mão de obra indígena administrada pelos religiosos. Para isso se utilizavam de um artifício bem parecido ao usado por outros colonizadores, baseado na acusação contínua de possíveis desvios de conduta moral e religiosa dos missionários.

Trabalhar-se-á uma variada gama de documentos, mostrando que as denúncias e acusações contra os missionários da Piedade e de outras ordens religiosas circularam por muitos anos pelas diversas instâncias na Corte, sendo do conhecimento do rei e de seus

conselheiros os supostos delitos praticados pelos missionários. A partir do diálogo com a historiografia produzida na região amazônica, buscar-se-á entender de que maneira os grupos de poder compostos pelos agentes coloniais se aliavam e compactuavam, com o intuito de fazer frente aos missionários, e como estes reagiam aos ataques e críticas, buscando, por sua vez, alianças entre si, na Corte, ou entre os próprios indígenas aldeados.

Procura-se, assim, identificar como os franciscanos da Piedade atuavam nesse grande caleidoscópio social e político que era o Estado do Maranhão durante o final do século XVII e a primeira metade do XVIII. Portanto, serão enfocadas as missivas em como os franciscanos procederam, impondo-se, formando alianças, montando estratégias de sobrevivência e permanência, utilizando para isso a prerrogativa da propagação da Fé e de afirmação do domínio territorial português, conforme as diretrizes impostas pela coroa em relação ao trabalho catequético e colonizador.

Busca-se entender, sobretudo, como outros grupos missionários – os capuchos da Piedade – souberam se impor e ter sua importância no contexto amazônico. Nesse sentido, o passado colonial amazônico será tratado com mais atenção aos meandros e suas minúcias. Tenta-se, por isso, romper com a ideia do “oniprotagonismo” jesuítico, mostrando que as relações havidas no Vale Amazônico são muito mais complexas do que pensava a historiografia amazônica produzida até meados dos anos de 1990.

### **A legislação indigenista dos séculos XVII e XVIII**

Antes de nos inserirmos nas discussões, acusações e denúncias efetuadas pelos moradores e governantes do Estado do Maranhão e Grão-Pará contra os missionários de modo genérico e contra os capuchos da Piedade de forma específica, buscaremos entender o que seria a “raiz” ou o cerne da questão, no caso o acesso e o controle da mão de obra indígena.

De acordo com Márcia Eliane de Souza e Mello (2009, p. 244), a “disputa pelo acesso à mão de obra e seu controle foi o tema mais recorrente na história do Grão-Pará, notadamente a partir da segunda metade do século XVII”, envolvendo e condicionando as estruturas de poder local, mesmo que ainda em estágio incipiente. Essas estruturas de poder local englobavam os colonos, as autoridades régias e os religiosos, denotando assim uma heterogeneidade de interesses e posicionamentos. Essa diversidade levou a embates constantes entre essas forças, fazendo com que a coroa interviesse diversas

vezes durante o final do século XVII e a primeira metade do XVIII, na tentativa de resolver estas querelas ocorridas na colônia amazônica.

As intervenções da Metrópole se deram através de várias alterações na legislação indígena.<sup>1</sup> Durante o século XVII, a administração do controle do sistema de trabalho dos índios ficava ora sob o poder dos colonos, ora sob a égide dos missionários. As mudanças eram causadas pelas disputas entre ambos, mas essas modificações na legislação também foram marcadas pela discussão acerca dos dois tipos de índios na América portuguesa: os índios considerados amigos dos portugueses, aldeados pelos missionários, e os índios inimigos, habitantes dos sertões semi-explorados. Dessa maneira, duas linhas jurídicas eram aplicadas aos índios: uma para os aliados e aldeados, e outra para os inimigos (MELLO, 2009, p. 244-245).

Com efeito, algumas leis serão fundamentais para o desenvolvimento do trabalho missionário no Vale Amazônico e, ao mesmo tempo, também motivo para diversas contendas e conflitos entre os colonos e os missionários. As duas primeiras foram as leis promulgadas em 1º de abril de 1680, inspiradas pelo padre jesuíta Antonio Vieira. Suas disposições objetivavam a ampliação das condições de integração da colônia amazônica à rede comercial do Atlântico português. Na primeira, medidas importantes foram anunciadas: introdução de “negros da Costa da Guiné” para o trabalho nas plantações agrícolas e das drogas (produtos da floresta), a continuidade das repartições anuais dos índios aldeados e o monopólio dos jesuítas sobre os descimentos dos índios trazidos do sertão, além da fundação de novos aldeamentos. De acordo com esta lei, os missionários teriam direito, para seu sustento, da terça parte dos índios descidos do sertão. A segunda lei ficou conhecida como *Lei das liberdades indígenas*. Ela declarava livres os índios de toda forma de cativo e servidão, mesmo que, na prática, essa liberdade não fosse plena, pois o confinamento dos índios nas aldeias continuou sendo obrigatório (ARENZ; SILVA, 2012, p. 53-54; FRAGOSO, 1990, p. 157-158).<sup>2</sup>

Porém, as leis de 1680 e as demais reformas do rei (Lei do Estanco, Companhia de Comércio) não foram aceitas em sua plenitude pelos moradores de São Luís do Maranhão que não tiveram os meios econômicos e financeiros para se integrar nas novas

---

<sup>1</sup> Não faremos aqui uma análise detalhada dessa legislação. Nos deteremos nas leis de 1680 (1º de abril), no Regimento das Missões (1686) e no Alvará de 1688 (28 de abril), que nos ajudarão na compreensão da repartição das aldeias (1693).

<sup>2</sup> As duas leis podem ser encontradas na íntegra em: “Provisão sobre a repartição dos Indios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66 (1948), pp. 51-56; “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66 (1948), pp. 57-59.

iniciativas decididas na metrópole. O descontentamento culminou assim em uma revolta em 1684, conhecida como “Revolta de Beckman”, resultando na segunda expulsão dos jesuítas do Maranhão – da cidade de São Luís, para ser mais exato – no século XVII. Após esse período de instabilidade e o retorno dos missionários jesuítas (1685), um novo sistema regulador das missões foi introduzido através da Lei de 21 de dezembro de 1686, conhecido como “*Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*”.

Os religiosos se tornaram a partir do *Regimento das Missões* de 1686, detentores dos métodos legais de conseguir, administrar e distribuir a mão de obra indígena. De fato, eles tinham o privilégio de estabelecer novas missões, após promoverem descimentos, a única forma permitida de entradas ao sertão. Mas, principalmente, os religiosos transformaram-se nos tutores legais dos indígenas, por conta do poder temporal a eles atribuído no interior dos aldeamentos. Como afirmou João Lucio de Azevedo (1901, p. 156)

Os missionarios pretendiam o dominio absoluto dos indios, sempre contestado pelos colonos; a metropole resolvia que a lei cogitava sómente da administração interna, politica e economica das aldeias, sem prejuizo da jurisdição do governador e mais autoridades do Estado. E entretanto os religiosos, desprezando as intimações, continuavam a usar largamente dos poderes discrecionarios de que, com razão ou sem ella, se julgavam investidos pelo Regimento (AZEVEDO, 1901, p. 156).

De acordo com Karl Arenz (2010, p. 52-53), o *Regimento das Missões* tem quatro eixos principais, que perpassam pelos vinte e quatro parágrafos que compõem essa Lei:

a) os aldeamentos terão uma expressiva autonomia, garantida mediante: a restituição da “dupla administração”, a nomeação de dois “procuradores de índios” e a supervisão da entrada de não-indígenas como da saída de indígenas das missões (além do controle de casamentos mistos para evitar a eventual escravização da parceira) [§§ 1-7]; b) os aldeamentos serão reagrupados em lugares estratégicos com, respectivamente, uma população mínima (ao menos 150 casais em cada missão), facilitando, assim, as repartições e agilizando o intercâmbio demográfico e econômico mútuo [§§ 8-9 e 22]; c) os serviços dentro e fora dos aldeamentos serão flexibilizados nestes termos: haverá um inventário anual criterioso da mão-de-obra disponível que será, em seguida, bipartida, sendo que os índios que forem destinados a trabalhos fora da missão terão definidos os tipos de serviço, os períodos de ausência (no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses, conforme a sazonalidade da coleta das drogas do sertão e o valor da remuneração por uma comissão mista [§§ 10-19]; d) certas necessidades dos moradores (por exemplo, a requisição de índios como remadores para um transporte de porte maior ou de índias como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca) e dos índios recém-descidos (que ficariam instalados provisoriamente em pequenos aldeamentos à parte e estariam isentos de serviços exteriores por dois anos) seriam tratados como casos excepcionais [§§ 20-21 e 23-24].

Estes principais eixos, mesmo à primeira vista parecendo ser vantajosos para os jesuítas, constituíram, nas palavras de Karl Arenz (2010, p. 53), “um *modus vivendi*, que

contemplou os anseios e necessidades das partes envolvidas: religiosos (administração temporal), moradores (mão de obra acessível) e índios (relativa proteção)". Percebemos dessa forma como o *Regimento das Missões* contemplou as diversas demandas dos envolvidos na questão da mão de obra indígena. Este *Regimento das Missões*, mesmo ainda modificado por diversas leis, como o alvará de 1688 (que readmitia os resgates) e as Provisões de 1718 e 1728 (que discorriam sobre os descimentos), vigorou até 1757, quando foi suprimido com a promulgação do *Diretório dos Índios* (MELLO, 2009, p. 250).

Com relação ao citado alvará régio de 1688, este permitiu que fossem retomadas as incursões aos sertões, a pedido dos moradores, no intuito de resgatar índios para serem usados como mão de obra, já que os colonos se queixavam de que o *Regimento* continuava limitando o acesso aos braços indígenas.

Apesar destes novos embates, decorridos da promulgação do *Regimento das Missões* e do alvará de 1688 que autorizava os resgates, ficava nítido que a coroa desejava que o número de missões no sertão amazônico crescesse cada vez mais, colaborando assim na defesa e conservação do Estado, mediante o aumento do número de índios convertidos e sua transformação em vassalos do rei. Essa necessidade, juntamente com a reclamação dos moradores diante da falta de mão de obra, a afirmação perceptível das outras congregações religiosas (franciscanos, mercedários e carmelitas), aliada à impossibilidade dos jesuítas de atenderem todas as missões sob sua jurisdição, levou à composição de uma proposta que tivesse como resultado a repartição das aldeias do Vale Amazônico em 1693, entre as ordens religiosas que atuavam na colônia (MELLO, 2009, p. 252-254; ARENZ, 2010, p. 57).

Todo esse percurso feito até agora teve como intuito mostrar como essa legislação indigenista será constantemente invocada nos conflitos seguintes entre os religiosos, de um lado, e as autoridades coloniais e os colonos, do outro. Assim, se faz premente, antes de iniciarmos a discorrer sobre as acusações infligidas pelos agentes laicos aos missionários – e, de forma particular aos capuchos da Piedade –, entendermos qual seria a origem dessas disputas e desavenças, decorridas a partir da tensão pelo controle ou acesso ao indígena e, também, da chamada defesa da liberdade dos índios. Bem que grande parte das acusações tivesse sido feita de maneira mais genérica, utilizando termos como “Comunidades”, “Religiões”, “Regulares” ou mesmo “Ordens religiosas”, tem-se aqui dado prioridade à análise das diversas correspondências que particularizam os capuchos da Piedade.

### **“O abominável vício da ambição”: as acusações das Câmaras de Belém e São Luís**

Neste texto priorizamos as acusações formuladas pelos oficiais camarários das duas principais cidades da colônia, Belém e São Luís. Para João Lucio de Azevedo (1901, p. 144), o papel desempenhado pelas Câmaras municipais de Belém e São Luís era descrito dessa forma:

Hombreado com os enviados da metropole e quase sempre em lueta aberta com elles; promovendo conflictos, representações, arruaças; taxando os salarios, e o preço dos generos; decretando impostos, prohibindo negocios, ordenando prisões, as camaras constituíam verdadeiro estado no estado.

Joel Santos Dias (2007, p. 29) afirma que três aspectos podem ser destacados na análise de João Lucio de Azevedo sobre o poder das Câmaras municipais: o primeiro seria o papel que desempenhavam no contexto da colonização em si; o segundo aspecto refere-se à função intermediária entre a administração régia e a sociedade local, assumindo posturas de insubordinação e desrespeito às leis, seguindo o exemplo dos governantes; e, por último, o terceiro aspecto trata das Câmaras enquanto porta-vozes dos anseios e desejos dos moradores, muitas vezes entrando em colisão com os poderes estabelecidos no Estado, em detrimento das ordenações centralizadoras do Reino.

Em outro trabalho, David Salomão Feio (2013, p. 8-9; 29-35) analisa o poder camarário em São Luís e em Belém. Fazendo um valioso balanço historiográfico sobre essa temática, incluindo as reflexões clássicas de João Francisco Lisboa, Capistrano de Abreu, Sergio Buarque de Holanda, Arthur Cezar Ferreira Reis e Ernesto Cruz, e de análises mais contemporâneas, destacando alguns pontos específicos sobre o poder das Câmaras na Amazônia colonial, como Carlos Alberto Ximenes, Helidacy Maria Muniz Corrêa, Alírio Cardoso e Joel Dias, David Feio destaca em seu trabalho a identificação dos membros das Câmaras às elites do Maranhão e sua participação ativa nas disputas políticas locais, através das correspondências enviadas à Corte, contendo denúncias, descrições de situações e/ou comportamentos. Além disso, e antes de tudo, as Câmaras buscavam montar estratégias para estabelecer laços com as autoridades coloniais oriundas da Metrópole, dinamizando assim as relações entre essas duas esferas de poder. Dessa maneira, os oficiais da Câmara propunham frequentemente à Metrópole algumas soluções que visavam o proveito dos chamados “naturais da terra”, defendendo uma política que favorecesse os grupos locais de poder. Por isso, reagiram, muitas vezes, quando achavam conveniente opor-se à intervenção de reinóis nas administrações de

Belém e São Luís (FEIO, 2013, p. 36-37).

Iniciaremos com as denúncias efetuadas pelos oficiais da Câmara de Belém, que durante as primeiras décadas do século XVIII elencaram desvios e desmandos supostamente cometidos pelos missionários no trato com os indígenas dos aldeamentos. Vejamos então como esses oficiais camarários se utilizaram das prerrogativas que possuíam, enquanto moradores nobres e integrantes da elite local, para, através de cartas e petições, reclamarem ao reino sobre a obstrução que os religiosos faziam com relação ao acesso à mão de obra indígena, levando assim a situações de embate e enfrentamento entre os religiosos e os colonos.

Em carta endereçada ao rei em 1704, os oficiais da Câmara de Belém fizeram duras e pesadas críticas ao procedimento adotado pelos missionários com relação à jurisdição dos indígenas aldeados nas missões. Os camaristas, pediram que o rei “seja servido inclinar sua real atenção aos clamores com que esta desgraçada República chora a sua miséria” (AHU, 1704, s/p.), situação essa que, de acordo com os camaristas, causavam danos ao serviço de Deus, do rei e dos moradores do Estado do Maranhão. Prejuízos ao serviço de Deus, por conta da diminuição do zelo apostólico daqueles que o deveriam ter, no caso os religiosos; ao rei, pela falta de administração da justiça e da estrita observância das leis, sendo que até mesmo aqueles que deveriam ter a obrigação de executá-las, não o faziam decentemente; e por último, aos moradores, pois, necessitavam de “índios ou pretos, forros ou escravos”, sem os quais não era possível o trabalho nas lavouras e engenhos, reforçando que até mesmo os índios trazidos dos sertões por conta da Real Fazenda não se faziam suficientes, por conta da grande mortalidade entre os mesmos.

Prosseguindo com as suas reclamações e lamúrias, os oficiais da Câmara descreviam que os índios forros que estavam aldeados no distrito da Capitania do Pará, já estavam em número bastante diminuto, tanto para “a paz, como para a guerra” (AHU, 1704, s/p.). Diziam que, para os trabalhos da obra de fortificação da cidade de Belém, os moradores tiveram que acudir com seus escravos, por conta da quase inexistência de índios forros, e apesar do padecimento de muitos desses escravos dos moradores no contágio das epidemias e da sua requisição para a ereção da Fortaleza de Macapá, na capitania do Cabo do Norte. A partir dessa assertiva, começam as descrições dos desmandos e abusos praticados pelos missionários nos aldeamentos, segundo a ótica dos camaristas. A primeira acusação, e a mais contundente, é a de que os religiosos – sendo citados jesuítas, mercedários, carmelitas e franciscanos de Santo Antonio e da Piedade –

(...) se ocupam mais no governo temporal dos índios, que no espiritual de suas almas trazendo comumente divertidos em suas negociações a colheita de cravo e cacau, dominando-os tão absolutamente que mais parecem bens próprios seus patrimoniais, do que fregueses e ovelhas que lhes estão encomendadas por V. Maj. para a sustentarem com o pasto espiritual (AHU, 1704, s/p.).

Com este procedimento, os religiosos, partindo do que se denominou como “vício da ambição”, praticariam desavenças uns com os outros, de acordo com a denúncia dos camaristas, por conta dos limites territoriais das suas missões, desejando alcançar mais índios para os seus aldeamentos, para estarem à disposição de seus interesses. Assim, recusar-se-iam a ceder índios para o serviço dos colonos. Para exemplificar essas acusações, os oficiais da Câmara, citam quatro casos de religiosos (são citados dois missionários carmelitas, um mercedário e os padres da Companhia de Jesus de forma geral) que praticavam lucros com a colheita de cravo e cacau a partir do trabalho dos índios e recusavam-se a repartir estes com os moradores (AHU, 1704).

Com relação aos capuchos da Piedade, os camaristas dedicaram uma descrição bem interessante sobre os membros dessa Província:

Os Piedosos não sabemos, que até o presente tratem de negociações sem embargo de que tratam mal e com tão pouca caridade os moradores, não repartindo com eles os índios, senão a quem querem e de quem dependem, e lhe faz mimos, e os que não são deste número os lançam fora das suas aldeias descompondo-os com palavras escandalosas, e ainda os que vão em serviço de V. Maj. como cabos das escoltas, fazendo-se absolutamente senhores dos ditos índios e assim os prendem castigam e açoitam rigorosamente de que resultou a morte violenta do Padre Frei Antonio da Vila Viçosa, e seu companheiro as mãos dele (AHU, 1704, s/p.).

Percebemos, nessas acusações, uma dúvida inicial quanto ao proceder dos Piedosos com relação ao comércio das “drogas do sertão”. Porém, levanta-se a questão sobre o comportamento destes religiosos para com os moradores, acusando-os de serem prestativos com aqueles que os agradavam e de destratarem aqueles que estavam a serviço do rei. Com relação aos índios, demonstram os camaristas que os Piedosos costumavam ser muito rigorosos. Os maus tratos infligidos ao gentio teriam causado a morte do religioso citado. Essa acusação contra os capuchos da Piedade, isto é, de que agiam com os moradores de acordo como estes os tratavam, encontra ressonância em uma carta anônima enviada ao rei em 1735. Falando sobre a questão do envio de canoas ao sertão em busca do cacau por parte dos capuchos, o nosso interlocutor anônimo afirmava que “a esta classe não pertencem os missionários da Piedade porque se diz que nem o seu Prelado maior manda canoas ao sertão, porém tem nesta cidade a fama de que não dão índios sem interesse” (AHU, 1735, s/p.).

Assim, os camaristas sugerem ao rei algumas mudanças com relação ao *status quo* na colônia, ou seja, a administração dos aldeamentos sob a tutela exclusiva dos religiosos. A primeira delas seria a retirada do poder temporal dos religiosos sobre os indígenas, sugeriam que fossem estabelecidos nas aldeias, capitães ou cabos, que seriam nomeados pela Câmara e providos pelo governador do Estado, sendo estes sujeitos a castigos, caso cometessem excessos. Como segunda mudança, ficariam os religiosos obrigados a todos os anos descerem índios para serem repartidos na cidade pelos moradores, ficando a cargo dos religiosos apenas os índios que fossem descidos e aldeados nas suas missões. E para concluir, pediram que os índios de “Gurupá para baixo” (no caso, aqueles que estivessem após a Fortaleza de Gurupá, no delta do rio Amazonas) e também da Ilha de Joanes (Ilha do Marajó), fossem repartidos entre os moradores, retirando-os dos sertões para ficarem sob a administração dos colonos de Belém e arredores; pois, “visto que são os índios, o único e total remédio deste Estado sem os quais se não pode conservar” (AHU, 1704, s/p.), deixar-se-ia os missionários isentos do poder temporal para ocupar-se apenas do espiritual de acordo com a “disciplina dos seus Institutos” (ordens religiosas).

Reiteravam os oficiais da Câmara, em carta datada de 13 de março de 1705, as acusações efetuadas na carta enviada ao Reino no ano anterior – aquela de 19 de julho de 1704, comentada – acerca do domínio temporal e espiritual dos missionários sobre os índios, que levaria os padres a se aproveitarem dos braços indígenas para o comércio das drogas do sertão, mesmo que as ordens missionárias professassem a pobreza de seus religiosos. Acrescentavam, ainda, que os nativos se mantinham neste trabalho sem perigo de fuga, por conta do temor dos castigos que lhes eram infligidos pelos missionários e que, quando descobriam que estavam sendo enganados pelas doutrinas dos religiosos, esses índios se revoltavam e imputavam a estes toda sua insatisfação, matando os padres. Exemplificavam os camaristas os casos dos padres da Piedade, Frei Antonio de Vila Viçosa e seu companheiro, mortos pelos índios Siricumás; os padres da Companhia de Jesus, padre Antonio Pereira e seu companheiro Bernardo Gomes, mortos pelos Tucujus; os padres capuchos (provavelmente os de Santo Antonio), mortos pelos Aruans; e novamente um padre capucho da Piedade, frei João de Beja, morto por uma índia na aldeia de Gurupatuba (AHU, 1705, s/p.).

Neste documento há um dado interessante, pois revela uma faceta das relações dos capuchos da Piedade com colonos comuns. Em sua carta, os oficiais da Câmara citam descimentos efetuados com sucesso por seculares, que auxiliavam os missionários nesta

tarefa. Podemos classificar estes ajudantes como “intermediários” no acesso ao “sertão amazônico” e aos indígenas. Dentre os citados estão: Manoel de Passos, João Fragoso e o “preto” José Lopes. Estes homens, segundo os camaristas, praticavam os descimentos com “boas obras”, sem o auxílio de armas, pois, como alertavam os oficiais, nenhum índio havia sido retirado dos sertões sem o temor da guerra ou dos conflitos. Enumeravam então que Manoel de Passos havia descido índios para a aldeia dos Abacaxis; que o “preto” José Lopes havia descido quatrocentas almas do sertão do Jari, além de um descimento para a aldeia de Aniba; e João Fragoso havia congregado mais de dois mil índios para a aldeia dos Jamundazes, administrada pelos capuchos da Piedade (AHU, 1705). Com relação a este último, a referência a este descimento foi a primeira que cita o nome de João Fragoso e seu comportamento amistoso e prestativo para com os capuchos da Piedade. Já o “preto” José Lopes, possuía um histórico de serviços prestados aos religiosos da Piedade e aos missionários das Mercês (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 33-49).

Em posse desta carta, o Conselho Ultramarino envia o seu parecer destinado ao rei. Desta feita, como em outras oportunidades, os conselheiros recorreram mais uma vez à experiência de Antonio de Albuquerque de Carvalho, que havia sido governador do Estado do Maranhão, no final do século XVII. Respondeu o ex-governador ao Conselho, dizendo que não concordava com as soluções propostas pelos oficiais da Câmara, isto é, a retirada do poder temporal dos religiosos. Acrescentava ainda que o rei deveria averiguar as despesas efetuadas pelos missionários com relação aos descimentos e proibir qualquer tipo de negociações de gêneros, como o cravo e o cacau, devendo os religiosos ser sustentados apenas por suas cômputas, pagas pelo rei, e pelo recebimento de ornamentos e sinos para as igrejas. O ex-governador até cita os capuchos da Piedade como exemplos a serem seguidos, pois eram alvos de queixas, mas que não afetavam o seu trabalho. Se assim fosse feito, cessariam as denúncias contra os religiosos. Estes ocupar-se-iam apenas com a doutrina nas aldeias. Mas como, muitas vezes, necessitavam as ordens religiosas das drogas do sertão para enviarem ao reino a fim de adquirir provimentos para o culto divino nas aldeias, deveria permitir-se que os Prelados mandassem todos os anos uma ou duas canoas com seus índios para a colheita das drogas, destinados ao bem comum de cada ordem religiosa (AHU, 1705).

Com base nesta resposta de Antonio de Albuquerque de Carvalho, deliberou o Conselho Ultramarino de forma contrária àquilo que desejavam os oficiais da Câmara de Belém. Para os conselheiros, não convinha, de maneira nenhuma, que se tirassem dos

religiosos o domínio temporal dos índios, pois

(...) que tem nos mesmos índios como pai de famílias para os ensinarem, doutrinarem e empregarem naquele trabalho necessário para o sustento dos mesmos índios, e conservação das suas famílias, e ainda também para o alimento dos mesmos missionários (...) (AHU, 1705, s/p.).

O Conselho recomendava ainda ao rei que escrevesse aos Prelados das religiões que assistiam no Estado do Maranhão e Grão-Pará, para que advertissem os seus religiosos que se abstivessem de negociações ilícitas, não utilizando os índios para tratos e comércios. Os conselheiros ratificavam o número de canoas que deveriam ser enviadas ao sertão com a intenção da colheita do cravo e cacau, de acordo com o proposto por Antonio Albuquerque de Carvalho, para assim ajudarem nos gastos necessários para o culto divino, fazendo isso sem escândalo dos moradores (AHU, 1705).

Essa mesma carta dos camaristas de Belém fez o rei se manifestar e enviar duas cartas, uma ao Superior dos missionários capuchos de Santo Antônio e outra ao Superior dos missionários da Piedade. Dizia o rei aos Superiores franciscanos que tomara conhecimento das queixas dos oficiais da Câmara, com relação ao procedimento dos religiosos no trato com os moradores da Capitania do Pará, e principalmente da cidade de Belém. O soberano se referia, sobretudo, à atitude dos missionários de irem até as casas dos colonos com o pretexto de recolher índios que estivessem sob o poder destes, afirmando que eram índios forros das suas missões e não escravos, caindo em descrédito perante os moradores por conta desse procedimento. Assim, ordenava que os Superiores advertissem seus religiosos a se absterem desses excessos, com a pena de perderem a sua “imunidade”, e que deveriam requerer ao governador do Estado a restituição dos índios, que estavam em posse dos moradores, para as missões, como dispunham as leis reais (ABN, 1948, p. 266).

Ainda durante o ano de 1705, o rei envia carta ao governador do Estado do Maranhão, para novamente tratar do assunto da missiva dos camaristas de Belém acerca das grandes despesas e “largas contas” dos missionários capuchos e da utilização dos índios das missões nos trabalhos de colheita de drogas no sertão. Indicava ao governador que os Prelados dos capuchos (aqui se incluem as três Províncias franciscanas) teriam sido advertidos pela Junta das Missões, sendo que esta deveria indicar-lhes “a boa direcção e governo delles com o exemplo que sam obrigados dar observando a sua regra, Leis e regimento”. Disse ainda que ao governador caberia, juntamente com os demais deputados da Junta das Missões, atentar a esses Superiores capuchos que não usassem os índios em outra utilidade a não ser naquelas que estavam estabelecidas nas leis e no

*Regimento das Missões* (ABN, 1948, p. 272). Mesmo com essa orientação do Conselho Ultramarino, desaconselhando o rei a retirar o poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos, os ânimos dos oficiais da Câmara de Belém não arrefeceram com relação às suas denúncias e acusações contra os religiosos, principalmente contra os capuchos da Piedade.

Em outra carta endereçada ao rei, agora já durante o reinado de D. João V, datada de 12 de fevereiro de 1710, os camaristas voltam à carga com suas denúncias e reclamações contra os franciscanos descrevendo como “exorbitante [o] procedimento dos missionários capuchos”. Logo no início desta carta, os camaristas citam que as três Províncias franciscanas, de Santo Antônio, da Conceição e da Piedade, residiam nas aldeias exercendo o “pleno domínio e jurisdição absoluta”, particularizando que as duas primeiras possuíam uma quantia considerável de índios nas aldeias da ilha Grande de Joanes (atual ilha do Marajó) a serviço exclusivo dos religiosos. Já os capuchos da Piedade, também, estariam abusando do seu poder nas aldeias, mesmo que não fossem comprovadas negociações envolvendo esses religiosos, pois proibiam totalmente aos brancos de comerciarem e se servirem dos índios dos aldeamentos, igualando-se nesse proceder aos outros capuchos (AHU, 1710, s/p.).

Além dessas denúncias mais formais de cunho econômico, os capuchos da Piedade também recebiam duras críticas quanto a desvios de comportamento de conotação sexual. Seguindo o rol de acusações dos camaristas, os Piedosos eram denunciados por procederem de forma escandalosa, abusando de “lascívia”, ou “sensualidades”, sendo indiciados de transformarem “lugares destinados para ensino da doutrina cristã convertidos em lupanares”. Esse proceder seria maléfico como exemplo para os indígenas do aldeamento. Essa conduta imoral, segundo os camaristas, levava os índios a levantarem-se contra esses desmandos. As reações dos indígenas já estavam sendo constantes, chegando ao nível de eles cometerem crimes contra os padres dos aldeamentos. O documento cita, como exemplo, um caso de um índio que tirou a vida de um padre com um machado e outro caso de um envenenamento de alguns outros religiosos (AHU, 1710). Tudo isto seria do conhecimento da Junta das Missões, porém, sem nenhuma intervenção dela para resolver estes problemas.

Diante disso, como já fora feito alguns anos antes, os oficiais da Câmara de Belém pedem que os índios das aldeias dos capuchos sejam colocados em repartição, assim também como os das aldeias dos jesuítas, não havendo nenhuma jurisdição temporal por parte dos religiosos nos mencionados aldeamentos. Reivindicavam que em todos os

aldeamentos fosse posto um cabo, ou capitão, podendo ser nobres casados nomeados pelo Senado da Câmara, permanecendo nesse posto pelo tempo de três anos juntamente com suas famílias. Esperavam assim os camaristas que os desmandos cessassem com a introdução de brancos nos aldeamentos, levando os missionários a respeitarem apenas a sua função sacerdotal e espiritual (AHU, 1710).

Como era de se esperar, o Conselho Ultramarino pronunciou-se sobre esta nova denúncia da Câmara de Belém. Mais uma vez, o parecer do Conselho não foi do agrado dos camaristas. Baseando-se para essa consulta no parecer do Procurador do rei, os membros do Conselho Ultramarino esclareciam que o conteúdo da carta dos oficiais da Câmara denotava “a conveniência própria e prejuízo da liberdade dos índios e da religião, pois queriam os suplicantes extinguir as missões, e tirar da administração dos missionários os índios” (AHU, 1710, s/p.). Frisavam, nesse sentido, os conselheiros que estas acusações visavam à introdução de seculares nos aldeamentos para que dominassem os índios, indo na direção contrária do que determinavam as leis e provisões reais que proibiam, não somente a administração aos seculares, mas também a instalação de brancos nas missões, denotando assim a segregação imposta nesses espaços.<sup>3</sup>

Porém, o Conselho reconhecia que os padres capuchos estavam servindo como mau exemplo nas missões, principalmente no que se referia à “sensualidade”, como já havia sido antes. Se evitaria esse escândalo se as missões fossem concedidas apenas aos missionários jesuítas, pois não se conheciam denúncias deste tipo contra esses religiosos. E como achavam que o melhor a ser feito não era o proposto pelos camaristas, sugeriam os conselheiros ao rei que ordenasse aos Provinciais dos capuchos estabelecidos no reino que escolhessem melhor seus missionários que deveriam ser enviados para a missão do Maranhão, evitando escândalos e maus procedimentos. Caso isto não fosse remediado, deveria o rei proceder a castigos e, em último caso, a extinção das casas religiosas. Também deveria o rei advertir ao governador do Maranhão para que os Prelados das

---

<sup>3</sup> Para confirmar esse poder temporal e espiritual dos missionários sobre os aldeamentos, o monarca envia carta, em 1720, para o governador do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, reiterando a dupla administração dos religiosos, devendo o governador castigar aqueles que intentassem contra o governo das missões. Ver “Por varias considerações reclamadas pelo serviço de Deus e da Corôa, a administração temporal e espiritual dos Índios pertence somente aos Missionarios, ficando estes na obrigação de fornecerem os braços sólidos e capazes á industria do Rei e dos moradores. O Governador deve castigar a todo aquelle que indevidamente se servir do trabalho dos Índios, ou se metter no governo delles nas aldeias, pondo sempre grande cuidado nos descimentos auctorizados pelas leis” (ABAPP, 1902, doc. 126, p. 174).

religiões existentes nesse Estado observassem o procedimento dos coristas<sup>4</sup> e frades moços, pois esses eram o que mais sofriam críticas e acusações (AHU, 1710). Por último, deveriam ser admoestados os Prelados de Santo Antônio e da Conceição sobre o fato de praticarem comércio e utilizarem-se dos índios para pescarias e outros serviços, devendo ficar proibidos esses procedimentos, pelo fato de ser isto contrário à regra que professavam (AHU, 1710). Após esses encaminhamentos sugeridos pelo Conselho Ultramarino, o rei apenas confirmou tudo o que lhe fora recomendado, enviando uma carta ao governador Cristovão da Costa Freire reiterando todas as deliberações dos seus conselheiros (ABN, 1947, p. 81).

Após todas essas acusações e difamações efetuadas contra os missionários de maneira geral, e mais especificamente aos capuchos, o rei envia, em 1716, uma correspondência aos oficiais da Câmara, alertando para que tratassem os missionários com mais respeito. De acordo com o monarca, as representações enviadas pelos camaristas criticando os desvios de conduta, cometidos pelos religiosos, só evidenciaram o desvio dos próprios oficiais de outros assuntos mais urgentes. Determinava, então, que os camaristas deveriam mostrar consideração para com os “fiéis vassalos”, isto é, os missionários, evitando assim os escândalos, e muito menos que levantassem suspeitas de que cometiam difamações injustas. Ameaçava ainda que, caso soubesse que os camaristas estivessem excedendo as prerrogativas de sua função para prejudicar os missionários, ficariam sujeitos a punições severas por parte do poder real (ABN, 1948, p. 139).<sup>5</sup>

Não obstante, após alguns anos, os oficiais camaristas retomam a sua escalada de acusações contra os religiosos. Duas missivas foram enviadas ao rei em 1722. Na primeira, os camaristas destacam a suposta causa da conduta escandalosa dos missionários, no que se referia à questão dos negócios; na segunda, denunciavam os negociantes que agiam em conluio com os missionários nas missões. Na primeira missiva, os oficiais da Câmara diziam que a razão para o procedimento maléfico dos

---

<sup>4</sup> Coristas eram religiosos estudantes ainda sujeitos a um Mestre. Ver AMORIM, 2012, p. 585 (Glossário de termos).

<sup>5</sup> Cabe aqui destacar que quatro anos mais tarde, o monarca envia uma carta com conteúdo similar ao governador Berrredo, questionando o comportamento deste e recomendando que fizesse “toda a estimação dos missionários”, pois estes eram os pregadores da fé católica entre os indígenas, trazendo-os para o convívio cristão, tendo em contrapartida o acesso facilitado à extração das “drogas do sertão” para o comércio. Ver “Os capitulos do Regimento, attinentes ao respeito e veneração que se deve ter com os Missionarios, parece que não são observados, e isto importa em grave prejuizo á cathechese e expansão commercial das conquistas. O Governador tenha em vista, que se honrando aos Missionarios virão os Índios a todos em conta mais sabida, dilatar-se-á com mais prestesa a raia conhecida do Sertão, e virão a treplicar os reditos da corôa na colheita dos Drogas e fructos do paiz”, datada de 8 de junho de 1720 (ABAPP, 1902, doc. 125, p. 172).

religiosos estava ligada ao fato de que permaneciam durante muitos anos nos mesmos aldeamentos, com a convivência dos seus Prelados. Assim, não ocorreria a permuta de missionários de ano em ano, para aquelas missões que estivessem “para além do Gurupá (no vale do Baixo Amazonas), e de seis em seis meses, no caso das missões mais próximas a Belém” (AHU, 1722, s/p.). Dessa maneira, continuariam os religiosos a praticarem o comércio e o poder temporal nos aldeamentos. Os oficiais da Câmara esperavam que o rei tomasse a solução mais adequada para este problema, solução essa indicada nas missivas anteriores: a retirada do poder temporal dos religiosos.

Na segunda correspondência, os oficiais da Câmara descreviam que os missionários abrigavam homens proibidos nas missões, agindo contra as leis reais. Esses homens eram: “forasteiros, mamelucos, oficiais marinheiros e pretos”. Muitos destes seriam assalariados, para que trabalhassem nos negócios das missões, pois os religiosos empregavam-se no trabalho dos gêneros, deixando de lado a doutrina espiritual. Além desta função nos negócios, estes homens citados também serviriam para afugentar os moradores que iam tirar índios das aldeias, utilizando como justificativa a virtude de defesa dos índios contra as investidas dos colonos. Pediam, assim, os camarários que fosse proibida a permanência desses homens nas missões e que nos pedidos de descimentos que viessem a ser concedidos aos moradores, deveriam ser acompanhados por padres seculares, evitando assim que os missionários dos aldeamentos cometessem tais ofensas aos moradores e ao Estado (AHU, 1722).

Como era de se esperar, apesar das recomendações contrárias do rei, os oficiais da Câmara não se conformavam com a forma como os missionários viviam em suas missões. Em nova carta enviada em 1739, os camarários voltavam a queixar-se do contraste que existia entre a riqueza dos religiosos e a miséria dos colonos. De acordo com a correspondência, os missionários “vivem opulentos e os moradores na obrigação de mulher e filhos sendo os que a constituem no último estado de pobreza e miséria”. Como foi recorrente em todas as outras cartas, esta missiva também recorre ao tópico da opulência como sendo um corolário das negociações efetuadas pelos missionários no sertão, envolvendo o trabalho dos índios e causando assim prejuízos aos moradores (AHU, 1739).

Neste ponto os oficiais da Câmara destacam o recebimento, por parte dos missionários, de várias fazendas de moradores, que as teriam deixado para os padres após as suas mortes. Assim ao herdarem essas fazendas, os religiosos não pagavam dízimos para Fazenda Real e, também, segundo a denúncia efetuada pelos camarários, burlavam

a proibição de possuírem bens de raiz. Explicavam então que somente com a proibição total da aquisição de bens de raiz pelas ordens religiosas, sob a pena de serem confiscadas para a Coroa, o Estado poderia se erguer economicamente, pois cessariam as fraudes cometidas pelos religiosos (NEVES NETO, 2013).

### Considerações finais

Ao finalizar este texto, podemos chegar a algumas conclusões sobre as acusações sofridas pelos missionários de forma geral, particularizando os capuchos da Piedade. Percebemos durante as primeiras críticas que os oficiais da Câmara, recorriam sempre à polêmica acerca da administração temporal exercida pelos religiosos nos aldeamentos, taxando-a como maléfica e destrutiva para o Estado. Pois ao não permitirem o acesso direto dos moradores ao braço indígena, os missionários se apropriariam do trabalho destes nativos, utilizando-os na coleta e no comércio das drogas do sertão, para aumentar assim, os cabedais das suas Religiões.

Estes procedimentos, verdadeiros ou não, permitiam que os agentes acusadores possuíssem um valioso arcabouço de denúncias que, de certa maneira influenciavam nas decisões vindas do reino, através dos decretos reais, produzidos a partir dos encaminhamentos do Conselho Ultramarino, sobre as questões relacionadas ao indígena. No entanto, vale ressaltar que os monarcas adotavam, de forma geral, uma postura favorável aos missionários. Para nosso objeto de estudo, interessa mais as pontuais, porém decisivas, acusações contra os Piedosos, no que tange ao trato dos indígenas à sua relação com os moradores e autoridades coloniais e, também, ao seu proceder comportamental e moral.

Além destas críticas mais gerais e já bastante trabalhadas pela historiografia, dois temas merecem destaque. O primeiro refere-se às soluções apontadas pelos oficiais da Câmara como resolução para o “problema” da administração dos aldeamentos. De fato, pode indicar que esta instância representativa estava em vias de consolidar-se como uma articuladora das elites locais. Como nos diz Joel Dias (2007, p. 184-186):

As queixas que os vereadores de Belém apresentaram contra o governo temporal dos missionários e por utilizarem os índios aldeados em suas fazendas e conventos em prejuízo dos moradores, ilustra o papel que a câmara teve que assumir nos casos que envolviam os interesses dos colonos, da igreja e os da Coroa. Em geral, a principal queixa consistia na ideia de que os moradores, por estarem impedidos de utilizarem a força de trabalho indígena em suas roças e lavouras, acabavam burlando as leis e regimentos da Coroa. Essas queixas multiplicaram-se por toda a primeira metade do século XVIII

e sempre condicionavam que, em caso de abolição do governo temporal dos missionários, cessaria o clamor geral dos povos daquela capitania. [...] Os vereadores buscavam atender os apelos e clamores da população local enviando cartas e representações para a Coroa portuguesa. Nelas, pode-se perceber um teor eminentemente crítico, contendo palavras como miséria, carência, pobreza, opressões, que se repetiam nos textos dos camaristas, ajudando a retratar a dura realidade do Maranhão da primeira metade do século XVIII.

Percebemos então que as demandas efetuadas pelos camaristas “buscavam atender aos interesses locais, especialmente das elites locais” (DIAS, 2007, p. 189). Portanto, as soluções apontadas pelos camaristas como a introdução de cabos, ou capitães casados, que fossem nomeados pela Câmara de Belém, para exercerem a administração temporal nos aldeamentos, demonstra essa ligação com as elites locais que desejavam facilitar o acesso ao braço indígena dos aldeamentos. Por isso, utilizavam-se do artifício da denúncia, da acusação na tentativa de enfraquecer o poderio dos missionários tanto na colônia, como na metrópole. Destaca-se nesse caso que o clássico confronto colonos/missionários ganha dimensões maiores com o envolvimento dos oficiais da Câmara de Belém. Estes, embora sofrendo múltiplos revezes na corte, mostravam ser muito insistentes.

A partir desses embates entre camaristas e os missionários da Piedade podemos estabelecer conexões com o pensamento de Edward Palmer Thompson (1979). De acordo com Thompson os diversos grupos sociais se conformam, unem-se ou se confrontam a partir dos processos históricos. Vejamos o que o autor nos fala acerca da luta de classes:

Isso enfatiza, no entanto, que a classe, em seu uso heurístico, é inseparável da noção de "luta de classes". Na minha opinião, atenção teórica excessiva (em grande parte claramente histórica) foi dada à "classe" e muito pouco à "luta de classes". Na realidade, a luta de classes é um conceito anterior, não existem como entidades separadas, que olham em volta, encontram uma classe inimiga e logo começam a lutar. Pelo contrário, as pessoas estão em uma sociedade estruturada de certas maneiras (crucialmente, mas não exclusivamente, nas relações de produção), experimentam exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados), identificam pontos de interesse antagônicos, começam a lutar por essas questões e, no processo de luta, se descobrem como uma classe e passam a conhecer essa descoberta como consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre as últimas, e não as primeiras, fases do processo histórico real<sup>6</sup> (THOMPSON, 1979, p. 37).

---

<sup>6</sup> Tradução nossa, do original: "Esto viene a destacar, no obstante, que clase, en su uso heurístico, es inseparable de la noción de "lucha de clases". En mi opinión, se há prestado una atención teórica excesiva (gran parte de la misma claramente ahistórica) a "clase" y demasiado poca a "lucha de clases". En realidad, lucha de clases es un concepto prévio así no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de

Para Thompson (1987, p. 9-10), a noção de classe ocorre efetivamente nas relações humanas, através da experiência.

Não vejo a classe como estrutura, nem mesmo como uma categoria, mas como algo que ocorre efetivamente e cuja ocorrência pode ser demonstrada nas relações humanas (...) a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica (...) A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses diferem (e geralmente se opõem dos seus).

Dessa maneira inferimos que a experiência dos camaristas e de suas relações com os colonos resultou em uma articulação de seus interesses. Esses interesses estavam em sentido contrário ao dos missionários, ocorrendo assim o conflito. Como relação histórica uma classe se relaciona com a outra e se define pela sua história, tanto como formação social, como também cultural, adquirindo existência ao longo do processo histórico que envolve as experiências dos envolvidos, no caso camaristas, colonos e religiosos. Dessa forma esses agentes envolvidos não devem ser tomados como categorias estanques e absolutas, mas sim como grupos que estabelecem relações, tanto de conflitos, como também de associações, a partir dos seus interesses e das relações construídas ao longo do tempo.

Essas insurgências dos camaristas também podem ser entendidas de acordo com o conceito de economia moral, também proposto por Thompson (1998, p. 150-266). Para o historiador inglês, os grupos sociais desenvolvem uma noção de legitimidade, através da qual balizam seus comportamentos e suas lutas. Dessa forma, as demonstrações de insatisfação dos camaristas contra os missionários que atuavam no Vale Amazônico estavam pautadas em uma ideia de transgressão total do ordenamento jurídico e moral na colônia, exemplificado na tutela maléfica, de acordo com camaristas, que os padres missionários mantinham sobre os indígenas.

Outro ponto a ser destacado é o aparecimento de “intermediários” que transitavam nos aldeamentos, auxiliando o trabalho dos missionários. Dentre esses, o caso que mais nos chama atenção é o de João Fragoso e do “preto” cabo-verdiano José Lopes que mantiveram ligações com os capuchos da Piedade. Para os camaristas, esse tipo de intermediação por parte de moradores comuns, com grande conhecimento dos sertões demonstraria que se podia fazer descimentos sem a presença dos missionários,

---

mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llega a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico”

corroborando assim com a sugestão levantada pela Câmara de retirar o poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos e incluir, em seguida, os colonos brancos nesses espaços. Porém, alguns anos depois estes camaristas queixavam-se dos moradores “forasteiros, mamelucos, oficiais marinheiros e pretos” que habitavam em volta dos espaços das missões, pedindo inclusive que fosse proibida a permanência destes indivíduos nos aldeamentos.

Vê-se assim uma certa incongruência no discurso dos camaristas, corroborando com a assertiva de Joel Dias (2007), que os coloca como defensores dos interesses das elites locais. No caso do cabo-verdiano José Lopes, os camaristas não parecem ter se dado conta que ele prestava esse tipo de serviço nos sertões vinculado a um grupo de poder que se relacionava com os Piedosos. Diz-nos Rafael Chambouleyron (2008, p. 37-38) que José Lopes consolidara seu poder, estando atrelado ao capitão Hilário de Souza de Azevedo<sup>7</sup>, personagem conhecido por ter deixado em testamento algumas propriedades aos Piedosos. Dessa feita, José Lopes fazia, enquanto “feitor” de Hilário nos sertões, descimentos de índios, negócios com escravos resgatados e guerras contra grupos indígenas, estruturando uma rede de interesses e vínculos que o ligaram ao capitão e, posteriormente, aos capuchos da Piedade (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 39).

Para ilustrar o quanto eram fortes as relações havidas entre os capuchos da Piedade e José Lopes, o próprio chegou a escrever para o governador do Maranhão, esclarecendo os serviços que prestava a estes frades e, também aos mercedários. Relatava que os ajudava na organização das aldeias, no ajuntamento de índios, inclusive prestando auxílio ao frei Antônio de Vila Viçosa por ocasião de seu estabelecimento no aldeamento de Anibá (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 33-34).

Podemos assim constatar que a atuação missionária se via cada vez mais confrontada a esses agentes em vias de fortalecimento, na primeira metade do século XVIII, a saber: as Câmaras, representando as elites locais já constituídas. Com pouca articulação supra regional, pois não contavam com o endossamento de uma ordem centralizada e coesa (como a Companhia de Jesus), os frades Piedosos parecem nesta constatação mais propensos a alianças e apoios de agentes locais para realizar seus trabalhos missionários.

---

<sup>7</sup> Chambouleyron também cita aproximações de José Lopes com Manoel Guedes Aranha e Luis de Moraes Bittancourt, personagens centrais no contexto de chegada dos capuchos da Piedade no Estado do Maranhão.

---

**AMBITION, GREED, BAD PROCEDURES: THE ACCUSATIONS OF THE CHAMBER OF BELÉM AGAINST CAPUCHOS DA PIEDADE (18TH CENTURY)**

**Abstract:** This text intends to analyze the posture adopted by the officials of the Assembly of Belém in relation to the Capuchins of Piety. The city councilors used the artifice of accusations and denunciations against these religious in several letters sent to the Metropolis, during the first half of the 18th century. These complaints mainly referred to the question of indigenous labor and its supposed monopoly by religious. In addition to the accusations related to the misappropriation of indigenous people, the missionaries were also denounced for their moral and religious conduct, considered illegal by the Assembly officials.

**Keywords:** Belém Assembly. Capuchins of Piety. Colonial Amazon. Missions.

---

## Referências

### Fontes

ABAPP. “Por varias considerações reclamadas pelo serviço de Deus e da Corôa, a administração temporal e espiritual dos Índios pertence somente aos Missionarios [...]”. 1 de julho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará* (ABAPP). Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, doc. 126.

\_\_\_\_\_. “Os capitulos do Regimento, attinentes ao respeito e veneração que se deve ter com os Missionarios, parece que não são observados, e isto importa em grave prejuizo á catechese e expansão commercial das conquistas [...]”, datada de 8 de junho de 1720. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará* (ABAPP), Tomo I. (2ª ed., 1968). Belém: Imprensa de Alfredo Augusto Silva, 1902, doc. 125.

\_\_\_\_\_. *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará* (ABAPP), Tomo XIII, Belém: SECDT, 1983.

ABN. “Provisão sobre a repartição dos Indios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus”. 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional* (ABN), vol. 66 (1948).

\_\_\_\_\_. “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional* (ABN), vol. 66 (1948).

\_\_\_\_\_. “Sobre o mau procedimento com que se portão nas Aldeas os Missionarios Religiozos de Santo Antonio, conceição e Piedade na administração e tracto dos Indios”. 17 de julho de 1710. *ABN*, vol. 67 (1948).

\_\_\_\_\_. “Sobre se lhe dizer advirta aos Missionarios seus Subditos se abstenhão do excesso com que occasionão as queixas daquelles povos”. 26 de setembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948).

\_\_\_\_\_. “Sobre se lhes ordenar tractem com todo o respeito os Missionarios de Maneira que se não escandalizem ou alias tomará com elles demonstração muito severa”. 8 de julho de 1716. *ABN*, vol. 67 (1948).

\_\_\_\_\_. “Sobre a queixa que fizerão os officiaes da Camara do Pará dos Missionarios daquelle Estado”. 23 de dezembro de 1705. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 272.

AHU. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”. 19 de julho de 1704. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 401.

\_\_\_\_\_. “Carta anônima para o rei D. João V”. 15 de julho de 1735. *AHU*, Pará, cx. 18, doc. 1643.

\_\_\_\_\_. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. Pedro II”. 13 de março de 1705, anexa à “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. 28 de setembro de 1705. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 408.

\_\_\_\_\_. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”. 12 de fevereiro de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 449.

\_\_\_\_\_. “Consulta Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. 1 de julho de 1710. *AHU*, Pará, cx. 5, doc. 457.

\_\_\_\_\_. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”. 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 619.

\_\_\_\_\_. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”. 30 de agosto de 1722. *AHU*, Pará, cx. 7, doc. 621.

\_\_\_\_\_. “Carta dos officiais da Câmara de Belém do Pará, para o rei D. João V”. 18 de outubro de 1739. *AHU*, Pará, cx. 23, doc. 2122.

## Bibliografia

AMORIM, Maria Adelina. **A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas**. Tese (Doutorado em História). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012.

ARENZ, Karl Heinz. **Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)**. Revista Estudos Amazônicos. Belém, vol. V, n° 1, p. 25-78, 2010.

\_\_\_\_\_; SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Editora Açai, 2012.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Belém: Secult, 1999, facsímile da primeira edição, 1901.

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

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

\_\_\_\_\_. **'Duplicados clamores'. Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII)**. *Projeto História*. São Paulo. N° 33 (2006), p. 159-178.

\_\_\_\_\_. **O “senhor absoluto dos sertões”. O “capitão preto” José Lopes, a Amazônia e o Cabo Verde**. *Boletín Americanista*. Barcelona, Año LVIII, n° 58, 2008, p. 33-49.

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

FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FEIO, David Salomão Silva. **O nó da rede de “apaniguados”: oficiais das Câmaras e poder político no Estado do Maranhão (primeira metade do século XVIII)**. Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Belém: Universidade Federal do Pará, 2013.

FRAGOSO, Hugo, OFM. **A era missionária (1686-1759)**. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MATTOS, Yllan de. **Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686: comentário**. *7 Mares: Revista dos pós-graduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*. Rio de Janeiro, vol. 1, p. 112-123, 2012.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2009.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. **Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)**. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo/Secretaria Municipal de Cultura/Prefeitura do Município de São Paulo, 1998.

THOMPSON, Edward P. **La sociedade inglesa del siglos XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?** In: **Tradición, revuelta y consciencia de clase**. Barcelona: Crítica, 1979.

\_\_\_\_\_. **A formação da classe operária inglesa**. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

---

\_\_\_\_\_. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

---

#### SOBRE O AUTOR

**Frederik Luiz Andrade de Matos** é doutor em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com período sanduíche em Universidade de Lisboa; professor do Instituto Federal do Pará (IFPA), campus Óbidos.

---

Recebido em 13/05/2020

Aceito em 29/07/2020