



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ISABELA MENDES FECHINA

**“Para *socegar* os vassalos”: sociabilidades e perspectivas de ordem para religiosos da capitania de São Paulo (primeira metade do séc. XVIII)**

Brasília  
2025

ISABELA MENDES FECHINA

**“Para *socegar* os vassalos”: sociabilidades e perspectivas de ordem para religiosos da capitania de São Paulo (primeira metade do séc. XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Mestra em História.

Linha de pesquisa: História Social e suas Múltiplas Formas.

Orientador: Dr. Jonas Wilson Pegoraro.

Brasília  
2025

Dissertação de mestrado apresentada em 30 de julho de 2025 à Banca Examinadora constituída pelos professores:

---

Dr. Jonas Wilson Pegoraro (orientador)  
Universidade de Brasília - UnB

---

Dra. Camila Corrêa e Silva de Freitas  
Universidade de Pernambuco - UPE

---

Dr. Luiz Antônio Sabeh  
Universidade Federal de Uberlândia - UFU

Em memória de meu pai, Ricardo Fechina e de  
minha avó, Marinete Mendes,  
com amor e gratidão.

## **Agradecimentos**

Começo agradecendo a minha mãe Magda e a minha irmã Luísa, pelo apoio incondicional em tudo que eu almejo fazer e por me proporcionarem força e alegria a cada dia. Pela paciência durante a minha ausência em alguns períodos, e pelo carinho e atenção, sempre. Sem vocês seria impossível realizar esse trabalho. Meu mais verdadeiro obrigado vai para vocês, que são exemplo de resiliência para mim. Agradeço a minha família como um todo, em especial minha avó Erivan, por me dar inspiração; às minhas tias, em especial minha tia Mitoca (Mirtes) pela força e amparo; e a todas as minhas primas, pelas risadas. Sou muito grata por todas vocês.

Às minhas amigadas meu muito obrigado. Gratidão à Nicole e à Mariana, que são meu porto seguro e minhas confidentes; aos meus amigos Paulo e João Pedro, por serem aqueles a me falar “Respira!”, quando eu mais preciso; meus amigos e amigas que o curso de História e o Programa de Pós-Graduação em História me deram, de 2019 até 2025: Júlia, Ramon, Izabel, Emily, Luciana, Thalita, Geovanna, Fernando, Maria Clara, Antonio e Fabrícus. Obrigada por estarem comigo não somente nas dificuldades que a vida acadêmica inevitavelmente acarreta, mas sobretudo nas alegrias. Obrigada demais pela parceria.

Aos meus professores e professoras, meus maiores agradecimentos. Não há dissertação sem base teórica, sem apoio institucional, sem conselhos, dicas e perguntas desafiadoras. Primeiramente, agradeço ao meu orientador Jonas Pegoraro, que desde 2020, na iniciação científica, acreditou no meu potencial e me ajudou a crescer enquanto historiadora. Você brincava que eu “me orientava sozinha”, mas isso é longe de ser verdade; sem suas provocações nas reuniões de orientação e seus rabiscos em cada versão apresentada dos capítulos dessa dissertação, essa pesquisa estaria condenada à superficialidade.

Agradeço ao professor Luiz César de Sá, por, em 2019, ter elaborado uma disciplina de Introdução ao Estudo da História tão rica e tão complexa, mas ao mesmo tempo com um ambiente tão leve para que a turma trouxesse intrigantes pensamentos, até hoje lembro com carinho daquela disciplina que, acredito eu, fez de mim uma pesquisadora mais crítica e atenta anos depois. Aos professores André Honor e Luciana Gandelman, agradeço e parablenizo o esforço conjunto que fazem para manter o projeto de extensão da Oficina Permanente de Paleografia. Sem a “Paleo”, como apelidamos a Oficina, eu não teria acessado a riqueza que a documentação manuscrita objeto dessa pesquisa carrega; também não teria participado de

projetos ou me aproximado de pessoas tão queridas, que hoje chamo de amigas. Sou imensamente grata a vocês pelo apoio.

Não poderia deixar de agradecer aos professores José Inaldo Chaves e Tiago Luis Gil. Professor Inaldo, obrigada pela acolhida na realização do Estágio Docente, pela sua rica contribuição em minha banca de Trabalho de Conclusão de Curso, agradeço também por, junto à professora Vânia Moreira, ter me aberto os olhos para a questão indígena e sua centralidade na História em diferentes recortes temporais. Obrigada, professor Tiago, por mostrar que criatividade e inovação tem um papel enorme na nossa área; sua disciplina de Micro-História focada na leitura detalhada e orientada de basicamente um único livro é o exemplo da variedade de maneiras de se abordar a história e a historiografia. Além disso, preciso agradecê-lo pela disponibilidade em me ajudar de maneira tão atenciosa na confecção dos mapas dos conventos da capitania de São Paulo que enriqueceram em muito a minha dissertação.

Minha gratidão ao professor Luiz Antônio Sabeh e à professora Camila Corrêa e Silva Freitas pela excelente contribuição na banca de qualificação da minha dissertação. As indicações bibliográficas (com direito a envios de pdfs de textos e empréstimos interestaduais de livros), além das críticas e comentários extremamente atenciosos foram imprescindíveis para o preenchimento de lacunas fundamentais nessa pesquisa. Vocês são exemplos de como profissionalismo e carinho não precisam andar separados. Muito obrigada mesmo.

Agradeço imensamente à CAPES, pela bolsa de pesquisa, que me permitiu ir a São Paulo, pesquisar no Arquivo Público do Estado de São Paulo, e também a Belo Horizonte e a Santarém, para apresentar minha dissertação respectivamente no Encontro Regional da ANPUH-MG e no X Encontro Internacional de História Colonial. As discussões tidas nestes eventos, graças aos professores e Angelo Adriano Faria de Assis, Yllan de Mattos e Bruno Kawai, foram fundamentais para o desenvolvimento da minha pesquisa. Meus agradecimentos à CAPES vêm acompanhados de um apelo para que mais pós-graduandas e pós-graduandos possam ter a oportunidade de terem suas pesquisas valorizadas e incentivadas financeiramente.

Esse trabalho é fruto do incentivo de meu pai Ricardo e de minha avó Marinete, que sempre prezaram tanto pela educação. As memórias que tenho com vocês me dão saudades, mas também me preenchem de vontade de orgulhá-los. A vocês, dedico esta dissertação.

**Resumo:**

A pesquisa parte do princípio de que a correspondência com os governadores expõe tanto as estratégias dos religiosos para garantir proteção, graças, esmolas e autoridade, quanto os valores compartilhados em torno de justiça e hierarquia, mostrando que tais relações eram marcadas por interesses, conflitos e expectativas mutáveis e complexas. A presente dissertação analisa as relações entre religiosos do clero regular e os governadores da capitania régia de São Paulo na primeira metade do século XVIII. Tem-se como foco as dinâmicas sociais e de poder inseridas nas correspondências remetidas aos governadores, disponíveis no Arquivo Público do Estado de São Paulo. A hipótese do trabalho foi que a oposição entre “ordem” e “desordem”, expressa de variadas formas na documentação enviada pelos freis revela aspectos sociais e lógicas de justiça que configuravam a realidade colonial da capitania no período destacado. O trabalho, primeiramente, contextualizou a capitania régia de São Paulo e o papel da religião e do clero regular naquela, para depois analisar de casos em que religiosos se colocavam como denunciadores de violências, abusos, conflitos, e injustiças de caráter variado. Por fim, o trabalho examinou situações em que os próprios religiosos eram os acusados de cometerem as tais “desordens” e “desassossegos”. O estudo explora a complexidade das relações entre os frades dos conventos, entre eles e os poderes políticos, e as redes de sociabilidade baseadas em hierarquias coloniais.

**Palavras-chave:**

Capitania de São Paulo. Sociabilidades e religião. Ordem religiosa. Colonização.

**Abstract:**

This research begins from the principle that the correspondence between members of religious orders and governors exposes both the friars and brothers' strategies to gain protection, privileges and authority, and their shared values around justice and hierarchy. These social relations were marked by interests, conflicts and expectations that were both mutable and complex. This dissertation analyses the relationships between friars and brothers in the regular clergy and the governors and captains of the royal captaincy of São Paulo during the first half of the 18<sup>th</sup> century. The focus established for this study was the social and power dynamics within the correspondence sent by these clergymen to the governors, available at the São Paulo State Public Archives. The hypothesis of this work was that the dichotomy between "common order" and "disruption", expressed in various ways in the documentation sent by the friars and brothers, reveals specific social and juridical aspects and logic that framed the colonial reality of the captaincy in this historical period. This dissertation first presented the social and political context of the São Paulo royal captaincy and the role of religion and of the regular clergy in the colonial period during the first half of the 18<sup>th</sup> century. Then, cases in which the clergymen acted as the accusers of various violent, abusive or injustice situations were analyzed. Finally, situations in which the clergymen were accused of committing those "disruptions" were examined. This study puts an emphasis on the complexity of the relationships built between those friars and brothers of the regular clergy among themselves and among political powers, by also focusing on social networks based on colonial hierarchies.

**Keywords:**

Captaincy of São Paulo. Sociability and religion. Religious orders. Colonization.



## Sumário

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução .....</b>  | <b>10</b>  |
| <b>Capítulo I – Para conhecer os vassalos: religião e poder na capitania régia de São Paulo (séc. XVIII) .....</b>   | <b>20</b>  |
| <b>1.1. Cristandade colonial .....</b>   | <b>20</b>  |
| 1.1.1. Franciscanos e capuchinhos .....  | 32         |
| 1.1.2. Carmelitas.....   | 41         |
| 1.1.3. Recolhimentos femininos: franciscanos e carmelitas .....  | 50         |
| 1.1.4. Beneditinos.....  | 53         |
| <b>1.2. Colonização .....</b>  | <b>61</b>  |
| 1.2.1. Administração da capitania régia de São Paulo.....  | 68         |
| 1.2.2. Sociedade.....  | 76         |
| <b>Capítulo II – “Contra toda a razão e zelo das almas”: fugas, mentiras, violência, perseguição e maus costumes na visão do clero regular paulista (séc. XVIII) .....</b> | <b>84</b>  |
| <b>2.1. Fuga.....</b>  | <b>85</b>  |
| 2.1.1. Convento de Santa Clara da vila de Taubaté .....  | 86         |
| 2.1.2. Sujeitos.....   | 89         |
| 2.1.3. Ações.....  | 95         |
| <b>2.2. Desacato e mentira .....</b>   | <b>97</b>  |
| 2.2.1. Convento de Santo Antônio da vila de Santos e Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião.....   | 97         |
| 2.2.2. Sujeitos.....   | 100        |
| 2.2.3. Ações.....  | 104        |
| <b>2.3. Tumulto, violência e violação.....</b>   | <b>111</b> |
| 2.3.1. Sujeitos.....   | 113        |
| 2.3.2. Ações.....  | 113        |
| <b>2.4. Perseguição .....</b>  | <b>121</b> |
| 2.4.1. Hospício de São Bento da vila de Sorocaba .....   | 122        |
| 2.4.2. Sujeitos.....   | 126        |
| 2.4.3. Ações.....  | 129        |
| <b>2.5. Maus costumes .....</b>  | <b>130</b> |
| 2.5.1. Aldeia de São João .....  | 131        |

|   |            |
|---|------------|
| 2.5.2. Sujeitos.....  | 137        |
| 2.5.3. Ações.....   | 139        |
| <b>Capítulo III – “Para se evitar alguma descompostura”: perturbações, desordem, desconcertos, desaforos, conspiração, apostasia cometidas pelo clero regular paulista (séc. XVIII) .....</b> | <b>152</b> |
| <b>3.1. Perturbação ou Desordem .....</b>   | <b>153</b> |
| 3.1.1. Sujeitos .....   | 153        |
| 3.1.2. Ações .....  | 156        |
| <b>3.2. Desconcertos.....</b>   | <b>163</b> |
| 3.2.1. Sujeitos .....   | 163        |
| 3.2.2. Ações .....  | 164        |
| <b>3.3. Desaforos e conspiração .....</b>   | <b>168</b> |
| 3.3.1. Sujeitos .....   | 169        |
| 3.3.2. Freguesia de Nossa Senhora da Piedade e Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro .....   | 170        |
| 3.3.3. Ações .....  | 173        |
| <b>3.4. Apostasia e escândalo .....</b>   | <b>188</b> |
| 3.4.1. Sujeitos .....   | 189        |
| 3.4.2. Ações .....  | 194        |
| <b>3.5. “Índios e fregueses perturbados” .....</b>  | <b>210</b> |
| 3.5.1. Sujeitos .....   | 211        |
| 3.5.2. Santo Amaro.....   | 212        |
| <b>“Para socegar os vassalos”: considerações finais .....</b>   | <b>218</b> |
| <b>Fontes.....</b>  | <b>222</b> |
| <b>Referências .....</b>  | <b>227</b> |

## Introdução

Ao longo da primeira metade do século XVIII, os conventos, hospícios, mosteiros e aldeamentos franciscanos, carmelitas e beneditinos localizados na capitania régia de São Paulo, foram o cenário para algumas situações que deixaram seus frades aflitos. Nesses espaços, religiosos do clero regular de São Paulo foram “denunciantes” e “denunciados” em casos de fugas, injustiças, desacatos, tumultos, conspirações, escândalos – em outras palavras, “desordens”. Para solucionar suas contendas, freis como Agostinho de Santa Catharina, Seraphino de Santa Thereza, Antonio da Soledade, Constantino de Santa Maria, Bento da Porciúncula, José do Nascimento, Jerônimo da Rosa, Carlos da Conceição, Francisco das Chagas, Francisco da Purificação e o capelão João de Pontes remeteram cartas e ofícios aos governadores e capitães-generais queixando-se dessas “desordens”, em busca de auxílio ou recursos. Esses religiosos relatavam situações de seus cotidianos a essas autoridades e escreviam em suas correspondências suas visões idealizadas de mundo, perante as relações sociais conflituosas que construíam.

A relação entre religiosos do clero regular com os governadores e capitães-generais é um importante objeto de estudo para a compreensão do passado colonial. O objetivo dessa dissertação é aprofundar os conhecimentos sobre as ordens regulares e suas relações com o poder colonial representado pela figura do governador e capitão-general, mobilizando o conceito de sociabilidade. O caminho metodológico empreendido por este estudo foi a análise de correspondências remetidas por religiosos do clero regular, oriundos de diversos conventos da capitania régia de São Paulo. Nessas correspondências, os freis com frequência queixavam-se de perturbações, desassossegos e desordens. No presente trabalho, tais situações relatadas foram o meio de acesso às expectativas, prerrogativas e significados construídos socialmente sobre o que deveria ser a *ordem*<sup>1</sup>, como ela deveria ser obtida, e quem era responsável por mantê-la. São esses os aspectos que permitiram identificar as características da relação entre o clero regular e os governadores da capitania régia de São Paulo na primeira metade do século XVIII.

---

<sup>1</sup> O objetivo dessa dissertação não é apresentar um conceito fechado para “ordem” ou ordenamento social do universo cristão. Aqui, entende-se “ordem” como a maneira que um conjunto de elementos como a manutenção de relações sociais hierárquicas, de poder e de obediência eram idealizadas por cada frei para seus espaços de atuação. Por essa razão, optou-se pelo destaque em itálico do termo *ordem*.

O império ultramarino português<sup>2</sup>, frente ao gradual processo de colonização de seus amplos espaços, foi marcado por uma amálgama de fatores, entre eles as religiosidades. Ao lado das armas e conquistas dos espaços, a religião era utilizada como um dos aspectos para legitimação portuguesa nos territórios<sup>3</sup>. Neste sentido, concentrada na primeira metade do século XVIII, a presente pesquisa buscou investigar as dinâmicas sociais entre religiosos da capitania régia de São Paulo e os oficiais régios para quem remetiam suas correspondências, a saber: Rodrigo César de Menezes (1721-1727) e D. Luís de Mascarenhas (1739-1748). Sobre tudo, o foco de análise foram as situações por eles narradas e qualificadas como “falta de socego” ou “perturbações”<sup>4</sup> relatadas nas correspondências oriundas de variados conventos<sup>5</sup>.

Para encaminhar a reflexão, este trabalho foi estruturado em três capítulos. No primeiro, tem-se uma contextualização da capitania régia de São Paulo, com foco na primeira metade do século XVIII. Nesta parte, o objetivo foi descrever, com base na historiografia especializada<sup>6</sup>, as características administrativas e sociais da capitania que, ao longo de seu processo de colonização, se configurou de forma dinâmica. Na linha de argumentação proposta, as pesquisas trabalhadas auxiliam a melhor compreender as dinâmicas sociais que envolviam os sujeitos históricos que remeteram as correspondências ao governador-geral da

<sup>2</sup> Ver: BOXER, Charles R. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; BOXER, FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda. **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

<sup>3</sup> Ver: HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num Império Oceânico. Em: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Estampa. 1998. p.351-366.

<sup>4</sup> Optou-se por manter a grafia das palavras conforme o original na documentação, exceto quando comprometerem o entendimento do conteúdo.

<sup>5</sup> O acesso aos documentos foi possível pois foram digitalizadas e disponibilizadas pelo Laboratório de História Social da Universidade de Brasília.

<sup>6</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªEd. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994]; MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000; SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das., 2009; BACELLAR, Carlos de Almeida. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2020023>. Acesso em: 25 out. 2023; BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**, São Paulo. V. 17. n. 2. p. 251-294. jul-dez. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200013>. Acesso em: 14 fev. 2024; SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014; SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo Antônio do Brasil (1585-1652)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História e Cultura do Brasil), Universidade de Lisboa, 2007; ALMEIDA, Marcos Antonio de. Portugueses, baianos e pernambucanos: os franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil em época de transição. **Clio. Série História do Nordeste (UFPE)**, Recife, v.22, p.307-345. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24824/20097>. Acesso em: 24 out. 2023.

capitania, ou seja, os religiosos do clero regular de São Paulo. Na mesma perspectiva, o primeiro capítulo também dá ênfase na atuação das ordens religiosas na América portuguesa.

Por sua vez, o segundo capítulo apresenta parte da análise documental. Nele, foram examinados cinco casos em que religiosos queixaram-se aos governadores de situações de seu cotidiano nos conventos de Santa Clara da vila de Taubaté, de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião, de Santo Antônio da vila de Santos, no hospício de São Bento da vila de Sorocaba e na Aldeia de São João. Nesse capítulo, o elemento comum entre os casos foi o papel de “denunciante” adotado pelos freis, enquanto queixavam-se de outros sujeitos, em sua maioria autoridades locais e escravizados. Os casos investigados trazem situações de fugas, desacatos, mentiras, tumultos, violências, violações, perseguição e maus costumes, apresentados pelos religiosos do clero regular como “perturbações ao sossego” ou “desordens”<sup>7</sup>. Argumenta-se nesse capítulo que ao relatarem e julgarem as ações e motivações de outros sujeitos para a autoridade máxima disponível que era o governador da capitania, esses religiosos expressavam suas expectativas a respeito de lógicas de justiça, verdade, costume e ordem que não eram apenas individuais, mas pautadas em relações construídas socialmente.

No terceiro capítulo, deu-se prosseguimento à análise documental de mais cinco casos, também de situações descritas por religiosos dos conventos de Santo Antônio da vila de Santos, da Província de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Rio de Janeiro<sup>8</sup>, da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade e da vila de Santo Amaro. As questões de perturbação, desordem, desconcertos, desaforos, conspirações, apostasia, escândalos, perturbação de “índios e fregueses” narradas pelos religiosos analisadas nesse capítulo tiveram o seguinte elemento comum: religiosos estavam sendo denunciados como causadores de “desordens”. O objetivo do capítulo foi complexificar a categoria “religiosos”, investigando as rivalidades entre esses sujeitos de uma mesma ordem religiosa e também entre eclesiásticos, bem como os papéis que as autoridades políticas, sobretudo os governador e capitães-generais tiveram

---

<sup>7</sup> Adianta-se que na documentação, este termo é utilizado apenas uma vez. Contudo, para a presente pesquisa considerou-se as expressões “falta de *socego*”, “*perturbações*”, “*distúrbios*” entre outras utilizadas na documentação com o sentido de perturbação de uma ordem que deveria existir naquele espaço colonial, segundo os religiosos.

<sup>8</sup> A qual englobava os conventos de Espírito Santo, Ilha Grande, Rio de Janeiro, Santos, São Paulo, Mogi das Cruzes e Itu.

em cada caso. Foi possível observar as trajetórias de alguns religiosos, suas mudanças de postura em diferentes momentos e perante diferentes circunstâncias.

### **Corpus documental**

Antes de encaminhar a discussão aqui proposta, cabe uma pequena descrição do *corpus* documental estudado. Este abrange principalmente três grandes massas documentais dispostas no Arquivo Público do Estado de São Paulo, fotografadas no início da década de 2000 e disponibilizadas digitalmente pelo Laboratório de História Social, vinculada ao Departamento de História da Universidade de Brasília. Essas massas são, no geral, compostas por documentos ora fragmentários ora completos, de diversas tipologias e oriundos de várias vilas da capitania régia de São Paulo, e foram colocadas de forma subsequente<sup>9</sup> uma a outra, dentro do fundo “SEGOVC - Secretaria de Governo da Capitania”, no grupo “1G7 - Negócios eclesiásticos”, que inclui 7 grandes pastas<sup>10</sup>. As três primeiras foram transcritas e catalogadas, e serviram de base para a argumentação construída ao longo do presente trabalho.

Ao total, as três massas contabilizam 195 documentos, dispostos em 371 folhas/páginas. Entre o final de 2022 até meados de 2023, realizou-se a transcrição<sup>11</sup> paleográfica da documentação das Pastas 1 e 2, que foi revisada pela Oficina Permanente de Paleografia, projeto de extensão vinculado ao Laboratório de História Social da Universidade de Brasília. Em finais de 2023 e início de 2024, realizou-se a transcrição paleográfica da documentação da Pasta 3. Feitas as transcrições, foram elaborados três bancos de dados<sup>12</sup> para melhor descrever a tipologia das fontes da presente pesquisa, um específico para cada

---

<sup>9</sup> Segundo os arquivistas do Arquivo Público do Estado de São Paulo, a sequência em que foram colocados os documentos nas pastas em muito obedeceu às formas originais de arquivar os maços na secretaria de governo da capitania, quando chegavam as correspondências. Os documentos eram empilhados, e costurados quando se tratava de conjuntos, e colocados em baús.

<sup>10</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 - 1.1.19.

<sup>11</sup> Optou-se por utilizar a transcrição paleográfica diplomática, que, segundo Ana Regina Berwanger e João Eurípedes Franklin Leal, realiza “a interpretação do texto, explora o seu teor e conteúdo, analisa a língua e o estilo e verifica a autenticidade do documento”. Ver: BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. **Noções de Paleografia e de Diplomática**. 3. ed. Santa Maria: UFSM, 2008. p. 35. Nesse sentido, manteve-se a grafia original das palavras quando não prejudicavam a compreensão do texto, como é o caso de “socego”; utilizou-se “[a.b.]” para indicar ataques biológicos de qualquer matéria, no lugar de “[corroído]”, por exemplo; abreviações foram escritas todas por extenso, indicando em sublinhado os algarismos acrescentados (V.M. = Vossa Majestade); palavras ilegíveis foram indicadas em colchetes como “[ilegível]” e palavras de transcrição duvidosa estão escritas com “[?]” imediatamente ao lado (por exemplo: “convento[?]”).

<sup>12</sup> A ferramenta utilizada para a criação desses bancos de dados foi a Planilhas Google.

conjunto documental. Tais bancos de dados incluem as seguintes colunas: Documento; Página (seguindo a ordem em que foram fotografadas nos anos 2000, a qual foi conferida em 2024); Local (citado da forma como está no documento, ora mais ora menos completo; por exemplo: “São Paulo” ou “Convento da Nossa Senhora do Carmo de São Paulo”); Data; Remetente; Destinatário (este é quase sempre o governador-geral da capitania); Tipologia; Assunto; Observações (campo destinado à inserção de referências a outros conjuntos documentais, entre outras informações).

A primeira massa documental conta com documentos de 1624 a 1726, embora concentrem-se majoritariamente<sup>13</sup> entre 1722 e 1726, e intitula-se “Documentos diversos sobre vigários, conventos, do incidente ocorrido entre religiosos do convento de Santos e Conceição”. Essa pasta conta com 56 documentos, dispostos em 76 folhas. Destes documentos tem-se 27 ofícios e 12 bilhetes; 3 ofícios ou bilhetes; 2 ofícios ou informações; 2 relações; 2 requerimentos; 1 alvará, auto, carta de agradecimento, ordem, provisão, informação, bilhete ou recibo, 8 ofício ou recibo<sup>14</sup>. Desta massa, destacam-se variados ofícios remetidos por religiosos de conventos de toda a capitania régia de São Paulo ao governador e capitão-general, Rodrigo César de Menezes, queixando-se de situações de “*perturbações*” e falta de “*socego*” por eles vivenciadas.

A segunda massa documental intitula-se “Requerimentos, cartas e ofícios referentes a conventos e jesuítas. Declarações feitas por diversos religiosos e mais pessoas de que não pertenciam à seita jesuítica”, e possui 77 documentos dispostos em 116 folhas, de 1736 a 1769. Dos documentos produzidos entre 1736 e 1748, tem-se 17 documentos referentes a temáticas semelhantes às da Pasta 1, correspondendo a 10 ofícios; 1 pedidos de esmola; 3 requerimentos; 1 petição; 1 bilhete e 1 termo de memória de dívidas do convento do Carmo da cidade de São Paulo. Todos estes também foram remetidos de várias vilas da capitania régia de São Paulo, sobretudo por religiosos advindos de conventos; apenas dois são de fora da capitania, remetidos da cidade de Lisboa ao então governador do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, António Gomes Freire de Andrade.

---

<sup>13</sup> Dos 56 documentos dispostos nessa pasta, apenas 5 não correspondem ao período de 1722 a 1726, justificando o recorte cronológico adotado na presente pesquisa.

<sup>14</sup> Foi importante entender as principais características que configuram cada uma dessas tipologias. Para isso foi consultado: **Documentos manuscritos avulsos da Capitania de São Paulo: (1644-1830)**. São Paulo: EDUSC. 2000.

Já os documentos restantes<sup>15</sup> foram produzidos entre 1755 e 1769 e correspondem a: 17 certidões; 13 termos de denúncia que contemplam 4 depoimentos na cidade de São Paulo, 23 em Santos, 1 em Taubaté e 3 em São Sebastião, 7 em Guaratinguetá, 1 em Mogi das Cruzes, 2 em Jundiaí; 8 atestados; 6 documentos sem tipologia ou de difícil reconhecimento de suas tipologias; 2 requerimentos e 1 documento que complementa um deles; 3 Regimentos para os Confederados em Adoração Perene; 2 informes; 2 termos de remessa ou encerramento de um auto de denúncias; 1 resposta; 1 auto de denúncias; 1 Atestado de Irmandade; 1 devolutiva de requerimento.

Em sua maioria, os atestados são de capitães de variadas vilas confirmando terem recebido ordens do governador e capitão-general Luís António de Sousa Botelho Mourão para observar a entrada de desconhecidos nas vilas e suspeitarem se fossem padres jesuítas, ou para publicar bandos para coletar denúncias daqueles que fossem de irmandades ou confraternidades de jesuítas. Os termos de denúncias correspondem ao cumprimento dessa ordem, em que os juízes ordinários das vilas recolhiam denúncias de antigos frequentadores do Colégio dos jesuítas em São Paulo ou membros da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte que renunciavam tais vínculos<sup>16</sup>.

Finalmente, a terceira massa documental transcrita e catalogada intitula-se “Requerimentos, *offícios*, cartas referentes a jesuítas, conventos bispos vigários capitular, *parochos* e recolhimentos. Papeis de esmolas da Santa Cruzada. Diversas localidades.” Nesta pasta são contemplados documentos de 1768 a 1797, com a exceção de um documento que é um registro de provisões feitas entre 1709 e 1722 e foi utilizado num requerimento de um religioso chamado Ignacio Correa Leme, que solicitava concessão de privilégios semelhantes

---

<sup>15</sup> Como os termos de denúncia citados a seguir muitas vezes são dispostos em muitas folhas com os depoimentos dos denunciante em processos de denúncia que poderiam se estender por vários dias, às vezes acompanhados de termos de remessa ou autos, ficou dificultada a contabilização destes por tipologia. Por isso, optou-se por não contabilizar exatamente quantos documentos de 1755 a 1769 fazem parte da Pasta 2; sabe-se que o número está entre 52 e 60.

<sup>16</sup> A segunda parte da Pasta 2, portanto, apresenta documentos que diretamente referem-se à política pombalina de expulsão dos jesuítas. Apesar de riquíssima e muito interessante, o escopo dessa pesquisa abrange apenas a primeira metade da Pasta 2, com o intuito de melhor investigar as dinâmicas de ordem e desordem relacionada aos religiosos de conventos variados da capitania régia de São Paulo. Em outro momento, a documentação da segunda parte dessa massa será melhor trabalhada. Há extensa bibliografia sobre a temática, a título de exemplo ver: AMANTINO, Márcia. A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 170, v. 443, p. 169-191, 2009. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=893676&pasta=ano%20200&pesq=&pagfis=184135>. Acesso em: 24 out. 2023.



aos que haviam sido concedidos no início do XVIII. É importante pontuar os locais de produção da documentação utilizada na presente pesquisa.

Os documentos da primeira massa documental foram produzidos nos seguintes espaços<sup>17</sup>: Santos (23 documentos); Convento de Santo Antônio de Santos (5 documentos); Convento da Nossa Senhora do Carmo de São Paulo (2 documentos); Convento de Santa Clara de Taubaté (2 documentos); Convento da cidade de São Paulo (2 documentos); Convento de São Francisco de São Sebastião (1 documento); Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Lorena (1 documento); Mosteiro de São Bento de Santos (1 documento); Convento de Santos (1 documento); Arariguaba (1 documento); Santo Amaro (1 documento); São Paulo (1 documento); Rio de Janeiro (1 documento); Outros<sup>18</sup> (10 documentos).

Os documentos selecionados<sup>19</sup> da segunda massa documental foram produzidos nos seguintes espaços: Convento da Nossa Senhora do Carmo de São Paulo (2 documentos); cidade de São Paulo (2 documentos); Santos (1 documento); Convento de Santo Antônio de Santos (1 documento); Convento de São Francisco em Lisboa (1 documento); Convento da Nossa Senhora do Carmo Rio de Janeiro (1 documento); Hospício de São Bento de Sorocaba (1 documento); Araçatuba (1 documento); Convento de São Luís de Itú (1 documento); Lisboa (1 documento); Convento do Rio de Janeiro (1 documento); Convento de São Paulo (1 documento); Outros: 3 documentos<sup>20</sup>.

A etapa de cruzamento de fontes também foi essencial para a realização da presente pesquisa. Iniciado durante a confecção do banco de dados, o cruzamento das informações do *corpus* documental acima descrito foi feito utilizando os documentos digitalizados e disponibilizados na plataforma digital do Projeto Resgate, no *site* da Biblioteca Nacional. Os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino sobretudo das caixas de São Paulo e do Rio de Janeiro auxiliaram na complementação de informações sobre a trajetória e circulação dos religiosos e de sua relação com os poderes administrativos da capitania de São Paulo na

---

<sup>17</sup> Localidade não necessariamente significa “vila”, pois optou-se por mencionar os locais conforme está na documentação. Ou seja, por mais que o “Convento de Santo Antônio de Santos” estivesse na vila de Santos, optou-se por mantê-lo como um local separado.

<sup>18</sup> 5 destes não constam local de produção ou estão ilegíveis; 1 diz apenas “cidade”, 2 dizem “fazenda”, 1 diz “aldeia”, 1 de Porto Alegre, que é de 1810, portanto foge do escopo da pesquisa.

<sup>19</sup> Como mencionado, apenas a primeira metade dos documentos da Pasta 2 serão objeto de estudo da presente pesquisa, portanto, os locais de produção aqui citados referem-se a esta metade, que contém 17 documentos.

<sup>20</sup> 2 documentos ilegíveis ou em que não consta local de produção; 1 documento do “Conselho do Rio de Janeiro” que é de 1766, portanto, que foge do escopo da presente pesquisa.

primeira metade do século XVIII. Para a mesma finalidade, utilizou-se também da obra “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo”.

\*\*\*

Para além dos processos técnicos, cabe salientar alguns caminhos conceituais e teóricos construídos adotados pela presente pesquisa. Um dos conceitos que desde já merece melhores qualificações é o de sociabilidade colonial. Tem-se entendido sociabilidade colonial como conjunto de construções históricas, isto é, situadas nos tempos e nos espaços, e que permitem em certa medida alguma comparação. Aqui, este conceito apresenta-se como as múltiplas e complexas maneiras em que sujeitos mobilizavam relações sociais tendo como pressuposto básico a desigualdade, isto é, as hierarquias sociais de Antigo Regime tidas como necessárias e suas complexidades dentro de sociedades escravistas marcadas pela violência. Dentro dessa sociabilidade estaria, como busca-se observar na presente pesquisa, um conjunto de expectativas de comportamento determinados para cada sujeito de maneira relacional<sup>21</sup>. Ou seja, o que determinado frei em determinado convento da capitania régia de São Paulo entendia e esperava que um governador ou um outro religioso deveria agir em cada espaço de atuação, sempre de acordo com suas maneiras de se relacionar com aquele universo colonial hierárquico e escravista, em cada situação.

Apesar de a presente pesquisa não ter como objetivo adotar um conceito fechado para *ordem* e sim observar seus múltiplos sentidos que os religiosos remetentes da documentação

---

<sup>21</sup> Para a elaboração do conceito de sociabilidade adotado pela presente dissertação, utilizou-se, dentre muitos trabalhos: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005; HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político. Portugal – séc. XVII. Livraria Almedina: Coimbra, 1994; HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008; HONOR, André. **Universo cultural carmelita no além-mar**: formação e atuação dos carmelitas reformados na América portuguesa. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013; LARA, Sílvia Hunold. **Campos da Violência. Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1988; MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII)**: Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2018. p. 543-590; MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2ªEd.São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994]; PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022; SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

davam a ele, identifica-se que os religiosos e governadores compartilhavam um certo ideal de ordem, o qual era por eles apropriado, significado e posto em prática. Adotou-se como chave de leitura desse ideal de *ordem* o conceito de ordenamento corporativo explorado por Antonio Manuel Hespanha, observando as prerrogativas políticas perante a sociedade pautada em hierarquias rígidas, que, quando rompidas, eram classificadas pelos sujeitos como “desordens”<sup>22</sup>.

Ao final da pesquisa, tem-se o objetivo de apresentar a atuação do clero regular na capitania régia de São Paulo, bem como apontar reflexões significativas sobre a construção de uma sociabilidade colonial destes religiosos com os governadores-gerais. A correspondência entre esses dois grupos configura-se como objeto de estudo propício para atender esse objetivo. Nesse sentido, durante a análise dessa gama variada de ofícios e cartas dos religiosos remetidos aos governadores e capitães-gerais teve-se a seguinte hipótese: a forma como estes sujeitos mobilizavam uma dicotomia entre “ordem” e “desordem” em suas queixas sobre o cotidiano de seus conventos e espaços religiosos, apresenta-se como uma das formas de se acessar as dinâmicas envolvidas no longo processo de colonização das terras e gentes.

Isto é, os religiosos remetentes das correspondências, ao descreverem sujeitos que consideravam de “mal procedimento” ou “*fascinorosos*”, demonstravam, em contraposição, o que entendiam por bons comportamentos. Ainda, quando se decepçionavam com as atitudes de autoridades ou mesmo de outros religiosos, também possibilitavam o entendimento das expectativas que tinham perante eles. Durante o exercício de investigação de cada caso, foi possível observar as camadas que compunham a lente desses religiosos sobre sua realidade, bem como conhecer as redes de poder as quais estavam inseridos e perante as quais recorriam em situações que os desagradavam.

Embora a presente pesquisa dificilmente acessou as respostas dos governadores e capitães-gerais, o fato de eles serem as autoridades a quem os religiosos recorriam informa dois fatores principais. Primeiramente, que a relação entre os religiosos e os governadores era pautada na lógica de serviço e benefício. Em segundo lugar, que ambos compartilhavam de um mesmo senso de justiça e de como a justiça deveria ser realizada, algo que se tornava evidente a cada “injustiça” que os religiosos narravam, com a expectativa de que o governador revertisse a situação, evidentemente conforme as lógicas de merecimento, prudência e

---

<sup>22</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. **Imbecillitas**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008

hierarquia vigentes. Contudo, salienta-se que esses dois fatores não apontam necessariamente para posturas estáticas, homogêneas ou constantes; pelo contrário, o desenrolar de cada caso aponta para posturas voláteis de sujeitos históricos complexos.

Assim, tanto a contextualização da capitania régia de São Paulo na primeira metade do século XVIII como o conjunto de dez casos analisados na presente dissertação oferecem uma gama de reflexões sobre que sentido os religiosos, freis de variados conventos e irmãos de variadas ordens religiosas, atribuíam às “faltas de *socego*” de seus cotidianos. O trabalho aqui empreendido, ao reduzir e ampliar as escalas de análise para com a documentação e a historiografia, constrói a cada caso investigado um olhar crítico para as expectativas que tinham perante as relações sociais que construía entre si, entre eclesiásticos, com seus superiores e subordinados, com os escravizados de seus conventos e das vilas onde viviam, e com as autoridades administrativas desses espaços.

## Capítulo I – Para conhecer os vassalos: religião e poder na capitania régia de São Paulo (séc. XVIII)

Neste capítulo, apresenta-se uma contextualização sobre a cristandade colonial na capitania régia de São Paulo. Isto é, os sujeitos que compunham a comunidade de cristãos e os elementos que fundamentaram a sua construção. Nesse sentido, o capítulo estrutura-se em duas partes. Na primeira, discute-se a formação e estabelecimento da cristandade colonial na América portuguesa e em São Paulo, enfatizando a atuação dos franciscanos e capuchinhos, dos carmelitas, dos recolhimentos femininos e dos beneditinos. Na segunda parte, articulou-se os aspectos administrativos e políticos da capitania régia de São Paulo, bem como os aspectos sociais relativos a esse espaço, sobretudo no início do século XVIII. Para encaminhar essa contextualização, estabeleceu-se diálogos com a historiografia especializada para pensar qual o papel da religião na colonização da América portuguesa e da capitania de São Paulo, quais os possíveis papéis que tiveram as ordens religiosas neste recorte espacial, quem eram os vassalos “paulistas” e que relações sociais e políticas estabeleciam entre si e entre autoridades dentro de lógicas de sociabilidade hierárquicas e escravistas.

### 1.1. Cristandade colonial

O papel da religião na colonização da capitania régia de São Paulo configura-se como uma questão central da presente pesquisa. Para fundamentar adequadamente a investigação sobre a relação entre religiosos de ordens regulares e governadores e capitães-generais na capitania régia de São Paulo no início do século XVIII, abordada no conjunto documental objeto desta pesquisa, torna-se necessário o estudo destes dois elementos – religiosos de ordens regulares e governadores – como parte do que se entende aqui como cristandade em expansão e em reeducação nos espaços coloniais. A construção da sociabilidade entre os sujeitos históricos remetentes, destinatários e citados nas correspondências dos religiosos torna imprescindível tratar a religião<sup>23</sup> como conjunto de ideias e práticas que estruturavam o

---

<sup>23</sup> Na presente pesquisa “religião” foi objeto de uma abordagem histórica, e não fenomenológica. Agnolin traça a distinção destas duas possíveis abordagens. Na perspectiva histórica, segundo o autor, a religião é abordada “em função de uma cultura” (AGNOLIN, Adone. p. 133). Mais sobre a definição destas abordagens e do campo História das Religiões, ver: AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas. 2019.

corpo político e a atuação das pessoas no campo social. A seguir foram apresentadas algumas considerações a esse respeito.

Entender a construção da relação entre os religiosos – aqui entendidos como membros de cleros regulares em diferentes situações hierárquicas dentro de suas respectivas ordens, com destaque para os franciscanos, beneditinos e carmelitas – e governadores da capitania de São Paulo no século XVIII implica refletir sobre como, conforme apontam Federico Palomo e Aliocha Maldavsky, “a evangelização foi possivelmente um dos elementos que de maneira mais determinante definiu o caráter das experiências imperiais durante todo o período moderno”<sup>24</sup>. Ou seja, os aspectos políticos, sociais e culturais, os quais foram necessariamente negociados e adaptados pela realidade e pelo cotidiano das missões, assim como a lógica de contatos entre diferentes povos, só são verdadeiramente compreendidos considerando o elemento religioso em diferentes recortes espaciais e temporais.

Para discutir o papel da religião – sobretudo da atuação do clero regular – na colonização, especificamente considerando a construção do chamado império português, é interessante remontar as diretrizes emanadas do Concílio de Trento, cujas “fases” ocorrem durante as chamadas Reformas Religiosas na Europa. A primeira delas, composta por dez reuniões dos representantes da cristandade europeia ocorreu de 1545 a 1548 e caracterizou-se pela decisão dos conciliares em retomar as ações militares do imperador Carlos V contra os protestantes. Conforme explica Paolo Prodi, a lógica ali era reformar a Igreja através do Concílio para evitar rebeliões, deixando de lado questões mais dogmáticas. Contudo, a gravidade das divisões doutrinárias e a iminência da “heresia” exigiam que os conciliares lidassem com as controvérsias relacionadas ao dogma – dentre os temas estavam: as Escrituras, o pecado original, a doutrina da salvação, a doutrina dos sacramentos, entre outros. Ainda nessa fase, foi definida a estrutura do Concílio em que bispos (e generais das ordens e chefes de congregações monásticas) tinham voto individual e intransferível, enquanto teólogos e canonistas atuavam como consultores<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII)**: Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2018. p. 543-590. p. 543.

<sup>25</sup> PRODI, Paolo. **Christianisme et Monde Moderne**: cinquante ans de recherches. Paris: Hautes Études, Gallimard/Seuil. 2006. p. 42-51.

O segundo momento do Concílio de Trento ocorreu de 1551-1552 por vontade do papa Júlio III, presidente da fase anterior, e contemplou da décima primeira à décima sexta sessão. Prodi aponta que as reuniões desta segunda fase enfatizaram definições sobre os sacramentos, sobretudo a Eucaristia, reafirmando a presença real de Cristo e a transubstanciação, mas também passando pela temática da penitência e da extrema unção. Segundo o autor, “do ponto de vista da Reforma, esta fase é ainda mais negativa que a anterior: acreditava-se que a crise poderia ser remediada pela formulação de cânones como os da Idade Média, permanecendo à superfície dos abusos”<sup>26</sup>.

Já a terceira fase, de 1562 a 1563, incluiu da décima sétima à vigésima quinta reunião e contou com a maior participação de bispos. Reforma e doutrina foram assuntos complementares, enquanto o eixo das discussões envolveu principalmente o problema da residência e do sacramento da ordem, lidando inclusive com o problema da instituição dos bispos por Cristo e da origem do problema episcopal. Paolo Prodi argumenta que nesse momento, lidou-se, ainda, com a questão do dever dos bispos – administrar os sacramentos – e com os fundamentos da vida religiosa, modesta, que os bispos e cardeais deveriam conduzir, proibindo-os, por exemplo, de enriquecer suas famílias com rendimentos da Igreja e com a proibição de atos que se assemelhassem à transmissão hereditária. Nas últimas sessões de Trento, foram abordadas as reformas das ordens regulares sobre o noviciado e o recinto/clausura.

Conforme aponta Luiz Antonio Sabeh,

a partir do momento em que começou a trabalhar para reaver a gerência da evangelização, a Igreja tridentina exigia que a atividade missionária desempenhasse sua função de constante reeducação religiosa da cristandade, fosse para preservar o teor salvífico dos sacramentos questionados pelos protestantes fosse para fazer dessas instituições de salvação a pedra fundamental de uma reforma político-religiosa de construção de uma *societas perfecta*<sup>27</sup>.

As implicações das formulações advindas do Concílio de Trento no clero da América portuguesa dizem respeito às atribuições do Padroado régio e aos dados às novas dinâmicas

<sup>26</sup> *Ibidem*. p. 46. Trecho original em francês: “Du point de vue de la reforme, cette phase est encore plus negative que la precedente: on croit pouvoir remédier à la crise par la formulation de canons analogues à ceux pris tout au long du Moyen Âge, en restant à la surface des abus.” *Tradução da autora*.

<sup>27</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. p. 225.

às missões ultramarinas. A partir disso, conforme pontua Maria da Conceição Vilela Franco, surgiu a instituição Mesa de Consciência e Ordens:

criada no século XVI, responsável, entre outros assuntos, pela aplicação do Padroado aos territórios ultramarinos: examinando as indicações de sacerdotes para as paróquias e os cabidos das catedrais, as solicitações dos bispos para a criação de uma nova freguesia e as queixas dos fiéis a respeito de um pároco considerado relapso etc<sup>28</sup>.

No mesmo contexto surgiu também a Companhia de Jesus, com o intuito de manter e aprofundar a disseminação das ideias reformistas da Igreja Católica.

Lana Lage Lima explica como as reuniões do Concílio de Trento foram pautadas na promoção de um clero “mais austero em seus costumes, mais bem preparado intelectualmente, mais coeso enquanto corpo social hierarquizado e mais obediente a Roma”<sup>29</sup>. Tal processo envolveu a mobilização de bispos, justiças eclesiásticas e inquisitoriais a fim de punir condutas desviantes. A sistematização da reforma tridentina só ganhou forma sistemática na América portuguesa no século XVIII, apesar de evidentemente seus princípios orientadores se manifestarem desde o início da missão. Essa sistematização implicou, por exemplo, na criação de novas prelazias e bispados, na multiplicação e colação das paróquias, no reforço da hierarquia eclesiástica, na realização de visitas episcopais, na fundação de seminários diocesanos, no controle das ordenações, da pregação e da confissão, entre outros.

No século XVIII, essas e outras determinações embebidas das orientações tridentinas foram consolidadas nas chamadas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide, difundidas pelas paróquias por meio de cartas pastorais<sup>30</sup>. Este documento pode ser considerado um esforço para adaptar as Constituições de Lisboa (de 1536 mas com alterações publicadas em 1565), até então vigentes no território colonial, às condições da Igreja no Brasil Segundo argumenta Lage, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia “reconhecia as peculiaridades da Colônia e a dificuldade de se implantar nos trópicos uma legislação criada para região de condições tão

<sup>28</sup> FRANCO, Maria da Conceição Vilela. A Igreja e o Padroado: o clero secular e as ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: FLECK, Eliane; AMANTINO, Márcia. **Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVII**. Editora Oikos: São Leopoldo, 2023. pp. 17-46. p. 37.

<sup>29</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SALES SOUZA, Everton. (Org.). **A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: UNIFESP, 2011. pp. 147-177. p. 147.

<sup>30</sup> *Ibidem*. p. 148



diferentes como o Reino”, isto é, “seriam uma adaptação da legislação eclesiástica portuguesa às condições coloniais”<sup>31</sup>.

As implicações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia sobre o clero na América portuguesa nos meados do século XVIII incluíram ações que fortaleceram a estrutura eclesiástica colonial, visando sua disciplina, preparo e controle, enquanto enfraqueciam a autonomia das ordens religiosas, que, por exemplo, foram proibidas de estabelecer casas nas regiões das minas e foram impostas à submissão ao bispo. As recomendações sobre trajes clericais, exercício de ministérios fora dos conventos, circulação de freis, observação às regras, entre outros, foram reforçadas na forma do controle episcopal sobre o clero regular, mas não sem reação. Por exemplo, Lage pontua como os capuchos – franciscanos da reforma da estrita observância – da Província da Imaculada Conceição (Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo) provocaram uma série de insurgências, negando-se a submeterem-se ao poder diocesano<sup>32</sup> até 1738.

É interessante, ainda, salientar o papel dos religiosos nas sociedades coloniais. Conforme resumiu André Cabral Honor,

Em uma sociedade imersa no catolicismo, os religiosos ocupavam uma posição social de destaque regendo as normas de convívio social e preceitos morais. Uma proximidade com algum membro do clero poderia ser fator diferencial na obtenção de algum privilégio espiritual ou até mesmo temporal. Quem não fazia parte desses espaços privilegiados tentava atrair a simpatia do clero para si, da maneira que lhe fosse possível. Ao mesmo tempo, o clero regular buscava apoio na elite local para se sobressair perante as demais ordens na América portuguesa<sup>33</sup>.

A presente pesquisa, por ter como objeto a relação entre governadores e religiosos do clero regular na capitania régia de São Paulo, expressa nas correspondências remetidas por freis de variados conventos à secretaria de governo, exige uma reflexão com maior profundidade sobre a ideia de padroado. Como discutido neste capítulo, o papel político e social dos governadores da capitania de São Paulo é de relevante destaque, por esse encabeçar o poder político local, representando o poder do monarca do império, embora em uma instância mais acessível aos chamados vassalos da capitania. Ou seja, segundo a lógica do padroado régio, cabia ao monarca português proteger e expandir a fé católica nos territórios

---

<sup>31</sup> *Ibidem*. p. 151.

<sup>32</sup> *Ibidem*. p. 155 a 159.

<sup>33</sup> HONOR, André. **Universo cultural carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados na América portuguesa**. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013. p. 156.

ultramarinos, o que demandava dos governadores desses territórios o auxílio nesse processo. Isso explica, em grande medida, por que os religiosos daquela capitania recorriam a esse sujeito para lidar com suas demandas cotidianas e solucionar problemas.

O padroado na Época Moderna, conforme pontua António Manuel Hespanha, se constituiu enquanto um direito de caráter honorífico, oneroso e utilitário que podia competir a muitas entidades, além de serem transmitidos por sucessão<sup>34</sup>. O conjunto de prerrogativas cabíveis dentro do direito de padroado tornam-se palpáveis quando vislumbradas a partir da sua realização histórica, como foi o caso do padroado régio português. No contexto da associação “cruz e coroa”<sup>35</sup> por volta do século XVI, conforme explica Ágatha Gatti, sucessivas bulas papais:

outorgaram às Coroas ibéricas a prerrogativa de cuidar do estabelecimento da fé católica nos territórios por elas alcançados, organizando-os em novas circunscrições eclesiásticas, e dotando-os, concomitantemente, de uma estrutura necessária para acolher os cristãos, bem como de religiosos em número suficiente para promover a catequização dos nativos<sup>36</sup>.

Gatti explica que, com isso, as coroas ibéricas converteram-se em patronas do empreendimento religioso e missionário nos territórios em vias de colonização. Por isso, conforme a autora, instituições como a Ordem de Cristo, receberam em retorno alguns direitos por parte da Santa Sé, os quais coroa portuguesa buscou gradualmente transferir para si própria ou para instituições dela diretamente dependentes. Na América portuguesa, reforçando a contribuição de José Pedro Paiva, a autora entende que a conformidade entre monarquia portuguesa e Igreja católica se manifestava na ereção de igrejas, dotação de templos e mosteiros, nomeação e provimento do sustento de eclesiásticos, cobrança de

<sup>34</sup> HESPANHA, António Manuel. Os bens eclesiásticos na Época Moderna: benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. São Paulo: UNESP, 2000. pp. 87-104. p. 92 e 93. Ainda, Maria da Conceição Vilela Franco resume: “[...] o Padroado eclesiástico era dado sobre o benefício fundado e dotado pelos bens da Igreja ou dado que é dotado por ‘um leigo e é dado à igreja ou mosteiro’. O padroado leigo era o que pertencia a um leigo ou a algum clérigo, não por motivo de seu benefício ou da igreja, mas em virtude de seu patrimônio ou de sucessão. Enfim, o padroado misto poderia ser concedido, simultânea ou alternativamente, a um leigo e a um eclesiástico. O padroado de caráter secular dividia-se em hereditário, familiar gentílico. O padroado pessoal “era dado a alguma pessoa, independentemente de qualquer coisa determinada a que andasse anexo”, já o padroado real estava ligado ao solo ou à propriedade.” Ver: FRANCO, Maria da Conceição Vilela. A Igreja e o Padroado: o clero secular e as ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: FLECK, Eliane; AMANTINO, Márcia. **Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVII**. Editora Oikos: São Leopoldo, 2023. pp. 17-46. p. 27.

<sup>35</sup> Expressão discutida em: HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes. 1978.

<sup>36</sup> GATTI, Ágatha Francesconi. **Domínios da fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. p. 13.

dízimos, entre outros<sup>37</sup>. Adiante foi abordado como as ordens religiosas foram elementos centrais dentro da ótica de missionação e ação evangelizadora da Igreja Católica.

Contudo, as relações entre a Santa Sé e a monarquia portuguesa não se manifestaram a todo tempo como harmônicas e consoantes, e a Sagrada Congregação “De Propaganda Fide” foi uma expressão disso. Segundo Ágatha Gatti, a iniciativa da criação da Congregação em 1622 foi um “esforço da Santa Sé em recobrar para si o primado da política de expansão da cristandade mundial”, sobrepondo-se ao que até então as monarquias ibéricas entendiam como direitos – os padroados régios. Em síntese, o que ocorreu nesse momento foi

a busca, por parte da Santa Sé, de religiosos capazes de dar prosseguimento a esse projeto [de expansão da cristandade] [...] enviar e coordenar a atuação de um contingente de missionários que exercessem o ministério sob sua tutela impunha-se como pré-requisito. Todas estas incumbências, aliás, se constituíram como atribuições centrais da Propaganda Fide. Tal movimento significará, aos olhos de Portugal, a presença de vigários e missionários apostólicos completamente independentes de seu controle, que passarão a transitar por territórios defendidos pela Coroa portuguesa como pertencentes ao seu padroado régio. Sua presença se concentrará particularmente em espaços nos quais as estruturas instauradas pela colonização portuguesa – ou, se quisermos, os alicerces básicos para a instalação do domínio político – eram, no geral, sensivelmente frágeis [como as possessões portuguesas na Ásia]. Diante desse cenário, a Coroa portuguesa buscará encontrar vias e conceber estratégias para conter a crescente presença de religiosos “estrangeiros” que não reconheciam as prerrogativas do reino e a autoridade dos monarcas lusitanos no governo espiritual de suas possessões ultramarinas<sup>38</sup>.

Como resposta da monarquia portuguesa a essa “intromissão” da Santa Sé nos assuntos da missionação e do padroado, foi criada a Junta das Missões em 1655. Esse organismo não ocupou o mesmo espaço na administração central das demais juntas apesar de, tal como as demais, ter sido concebido como um organismo de especialização para lidar com um assunto sensível em um momento de crises e instabilidades. A Junta das Missões não se sobrepunha às outras instituições e sim, funcionava paralelamente aos conselhos e tribunais do reino, sempre em canal direto com os monarcas portugueses<sup>39</sup>. O objetivo da Junta das Missões era “encontrar maneiras de aumentar o número de missionários

<sup>37</sup> PAIVA, José Pedro. “A Igreja e o Poder”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). História Religiosa de Portugal. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores - Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.138-139. *apud*. GATTI, Ágatha Francesconi. **Domínios da fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. p. 14 e 15.

<sup>38</sup> GATTI, Ágatha Francesconi. **Domínios da fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. p. 18 e 19.

<sup>39</sup> *Ibidem*. p. 135 a 137.

portugueses disponíveis para as missões ultramarinas. Coordenar seu envio, bem como controlar sua atuação e os desdobramentos de seu trabalho”<sup>40</sup>. Segundo Ágatha Gatti,

Basta lembrarmos os não raros conselhos dados ao monarca para que Portugal enviasse o maior número possível de missionários para suas conquistas, medida que fragilizaria um dos principais argumentos empregados pela Santa Sé para o envio de vigários e missionários apostólicos. Mesmo dispondo que a ela [Junta das Missões], não cabia emitir pareceres e nem envolver-se em questões políticas, sua eficácia em arregimentar missionários, viabilizar sua viagem e seu sustento, e em certificar que os mesmos se dedicavam de maneira comprometida à catequização, garantiria desdobramentos positivos para o controle da atividade missionária de Portugal em seus territórios ultramarinos e, em última instância, para as tratativas de fundo político que tais questões suscitavam à Coroa lusitana. Os frutos decorrentes de uma histórica presença expressiva e comprometida de missionários atuantes sob a tutela de Portugal constavam, via de regra, dentre os argumentos mais sólidos presentes em memoriais, discursos e pareceres dedicados a defender as prerrogativas e os privilégios atrelados ao padroado português. Era prudente, portanto, demonstrar que essa preocupação se mantinha entre as prioritárias da Coroa portuguesa, tendo mesmo sido criada uma instituição estritamente dedicada a essa matéria<sup>41</sup>.

Palomo e Maldavsky pontuam que entre os elementos que contribuíram para a dimensão mais global das missões estão as formas de organização que as ordens religiosas nos vários contextos imperiais ibéricos, nos quais se criaram estruturas institucionais que atuaram em duas grandes dimensões. Por um lado, permitiram assegurar o governo dos religiosos ali presentes, a articulação de suas atividades e a interlocução com outros poderes – a presente pesquisa tem esse último como objeto. Por outro lado, serviram de modos pelos quais articulavam-se meios de comunicação que estabeleciam vínculos entre distintos espaços<sup>42</sup>.

Esses debates em torno do controle da atividade missionária implicam reiterar como “a atividade missionária se apresentou como uma das mais importantes ferramentas de construção da sociedade brasileira em função do seu imenso potencial de transformação de estruturas sociais e culturais”<sup>43</sup>, conforme explica Luiz Antonio Sabeh. Retrocedendo ao tempo para situar tais atividades na América portuguesa, tem-se que a missionação iniciou-se de maneira mais contundente com a vinda dos jesuítas em 1549, e foi ampliada a partir de 1580 com a permissão dada aos carmelitas, beneditinos e franciscanos (inclusive capuchinhos).

---

<sup>40</sup> *Ibidem*. p. 136.

<sup>41</sup> *Ibidem*. p. 139 e 140.

<sup>42</sup> MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII): Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos**. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2018. p. 543-590. p. 575

<sup>43</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 4.

Sabeh pontua que o período da União Ibérica (1580 a 1640) foi fundamental para retirar o privilégio jesuítico no processo de evangelização e formação social no espaço da América portuguesa, e fomentou uma reorganização administrativa que ofereceu bases teóricas para que missionários de variadas ordens religiosas atuassem até 1760. O período entre 1640 e 1760 foi marcado pela atividade missionária gerenciada não mais pelas Coroas Ibéricas, como explica o autor, mas pela Propaganda Fide<sup>44</sup>, cujos contornos políticos foram explicitados anteriormente.

Pontua-se que a atuação jesuítica<sup>45</sup> de muitas formas serviu de base para a expressão missionária dos carmelitas, beneditinos, capuchinhos e franciscanos na América portuguesa, portanto, é importante entender o significado dessas missões. Uma vez que, segundo pontua Camila Corrêa e Silva de Freitas,

a missão religiosa possibilitava a dominação cultural e política de seus habitantes. Isto porque a ação missionária deveria, ao propagar a fé católica, transmitir o modelo político e social vigente no reino, baseado nos valores cristãos europeus. Dessa forma, valores fundamentais na cultura católica moderna como 'hierarquia', 'ordem' e 'lei' poderiam ser incorporados pelos nativos, submetendo-os às leis e à autoridade do deus cristão, da Igreja católica e do rei. A missão, portanto, proveria uma educação religiosa e civil aos nativos, colaborando com a ocupação e o domínio português no território americano<sup>46</sup>.

Conforme explica Márcia Amantino, os primeiros religiosos da Companhia de Jesus que chegaram à América portuguesa logo movimentaram a lógica de que a posse de terras e o controle da população indígena escravizada eram as maneiras pelas quais se movimentava aquela sociedade. Aos poucos solicitaram ao reino a concessão de sesmarias para produção alimentícia para não somente se sustentar, mas dar autonomia ao seu projeto missionário. As fazendas e aldeamentos inacianos, conforme observa Amantino, configuraram-se como microcosmo da sociedade de Antigo Regime, e os religiosos em seu interior não somente executavam as tarefas relacionadas à propagação da fé e conversão dos povos indígenas, mas se estabeleciam em importantes rotas comerciais para escoar sua produção agrícola e criatória. Amantino pontua que:

---

<sup>44</sup> *Ibidem*. p. 7.

<sup>45</sup> A documentação trabalhada na presente pesquisa em pouquíssimas ocasiões foi oriunda de Colégios, contudo, é fundamental mencionar a atuação dos jesuítas na América portuguesa e na capitania de São Paulo, tendo como pressuposto que esta foi basilar para o estabelecimento e as formas de missionação das demais ordens religiosas no período colonial.

<sup>46</sup> FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII). **História e Cultura**, v. 03, p. 28-42, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.18223/hiscult.v3i2.1004>. Acesso em: 24 out. 2023. p. 30.

O complexo sistema de produção da Companhia de Jesus precisa ser analisado em suas especificidades locais e imperiais. Se, por um lado, as propriedades inicianas eram espaços agrários pautados por relações escravistas e lidavam com representações ligadas ao Antigo Regime europeu, adaptadas às realidades locais, por outro, mantinham relações sociais, políticas, econômicas e religiosas com variadas regiões do império português e mesmo com outras monarquias europeias<sup>47</sup>.

Na segunda metade do século XVIII, “contudo, apesar ou por causa de todo esse poder econômico”, conforme a autora, os jesuítas encontraram-se em uma conjuntura bastante diferente. Diversas categorias sociais passaram a pressioná-los em busca de minimizar o seu poder. As alegações contra os jesuítas eram de que estes não pagavam tributos à coroa e lucravam em demasia com seus produtos, controlavam a mão de obra indígena de forma predatória à geração de renda para os colonos e conseqüentemente para o rei, e que, por conta destes fatores, os jesuítas teriam deixado de comportarem-se como religiosos, tendo se transformado em comerciantes desleais e ambiciosos. Essas alegações se converteram em políticas de expulsão e confisco de bens da Companhia de Jesus<sup>48</sup>.

Os Colégios na América portuguesa, mas também os conventos, hospícios<sup>49</sup> e mosteiros, eram, portanto, mais do que espaços de missionação, lições e contemplação que levavam em consideração a concepção de educação como ferramenta salvífica em muito defendida no Concílio de Trento (1545-1563). Esses serviram como verdadeiras bases para todas as atividades sociais das vilas. Em determinados espaços marcados pela ausência ou ação diminuta de cleros seculares – lembrando que o bispado de São Paulo só foi consolidado em 1745 –, as missas e os sacramentos eram realizados e aplicados principalmente nos espaços acima destacados. Tais espaços recebiam esmolas e doações da Coroa além da redízima do dízimo do bispado da Bahia; chegavam a ganhar autonomia financeira que

---

<sup>47</sup> AMANTINO, Márcia. A Companhia de Jesus na América portuguesa. In: FLECK, Eliane; AMANTINO, Márcia. **Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVII**. Editora Oikos: São Leopoldo, 2023. pp. 149- 180. p. 161.

<sup>48</sup> *Ibidem*. p. 166 e 167.

<sup>49</sup> Conforme explicou André Honor, “Os hospícios eram criados no intuito de servir de apoio ao projeto missionário e doutrinário das ordens religiosas. Tratavam-se de casas de acolhimento de religiosos onde os frades passavam curtas temporadas quando necessitavam se deslocar para resolver questões naquela localidade [...] Apesar de destinados primordialmente aos membros da ordem, os hospícios também podiam acolher pessoas que de alguma forma contribuíssem para o aumento da religião. [...] Apesar de também abrigar religiosos de outras ordens, o hospício atendia principalmente às demandas da província na qual estava inserido”. HONOR, André. **Universo cultural carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados na América portuguesa**. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013. p. 29 e 30.

permitiam a ampliação de atividades docentes; às vezes serviam como hospitais; ofereciam educação formal; cuidavam dos órfãos, entre outros<sup>50</sup>.

**MAPA 1 – Colégios jesuítas (São Paulo, 1722-1748)**



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. Utilizou-se as coordenadas das cidades atuais, obtidas pelo Google Maps como base, por isso, a localização dos espaços é aproximada e com objetivo ilustrativo. Pelo mesmo motivo, alguns deles se sobrepõem. Contudo, nesta seção, estão apresentados mapas com os espaços separados por ordem religiosa, para uma melhor observação. Pontua-se que eles não esgotam todos os espaços – mosteiros, conventos, hospícios, colégios, etc. –, contemplando apenas os mencionados na documentação base deste trabalho, isto é: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

Seguindo o princípio de que os colégios fariam mais pelo Evangelho que todos os sermões juntos, muitas ordens religiosas também criaram seus colégios para formarem seus membros, para além dos espaços dos conventos, tradicionalmente relacionados a elas<sup>51</sup>. Segundo Sabeh,

As congregações que exerciam uma posição de vanguarda na Reforma Católica abriram as portas dos seus colégios aos estudantes leigos e, também lentamente, se

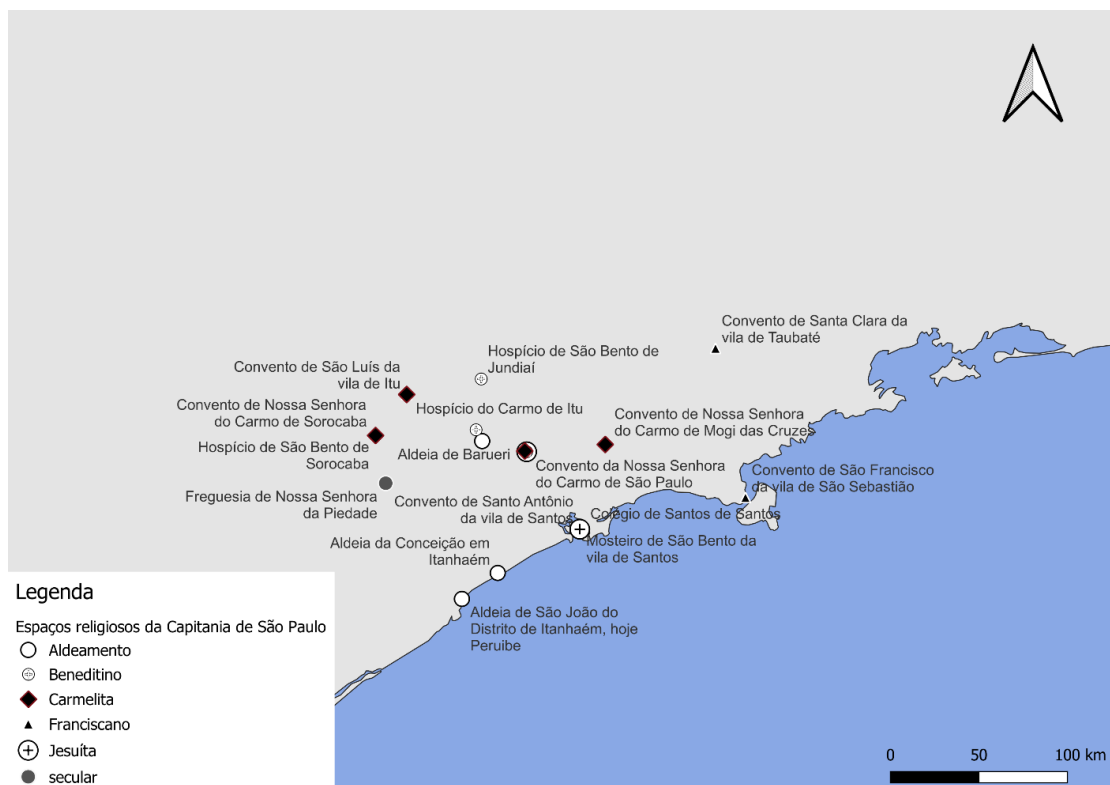
<sup>50</sup> SCHWARTZ, Stuart. B. Plantations and peripheries. In: BETHELL, Leslie. (org.). **Colonial Brazil**. Cambridge University Press. 1987. p. 67-144.

<sup>51</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 133 a 137.

consolidaram nesse campo. Nesse caso, a presença dos mendicantes nas colônias ultramarinas refletia tanto uma necessidade da empresa ultramarina, já que contribuía para a instalação dos colonos no Novo Mundo, quanto a execução, por parte das Coroas, de um programa político voltado à construção de uma monarquia que, se aspirava, fosse cristã e universal<sup>52</sup>.

A seguir, apresentou-se um breve panorama sobre a atuação das ordens religiosas franciscana, carmelita e beneditina na América portuguesa, com ênfase na capitania régia de São Paulo. Buscou-se intercalar as origens históricas das ordens, suas principais características e algumas considerações historiográficas a seu respeito, com a documentação analisada na presente pesquisa. Assim, destacam-se não apenas alguns dos religiosos que remeteram as correspondências ao governador, mas as interações que esses podiam estabelecer, seus múltiplos papéis sociais, e sobretudo, os conventos enquanto espaços que implicavam mais que a mera contemplação, funcionando como locais de sociabilidade e trabalho. Para melhor localização, é apresentado um mapa dos conventos, mosteiros, hospícios, recolhimentos e aldeamentos citados na documentação e apresentados nesta seção e nos próximos capítulos.

## MAPA 2 – Conventos, mosteiros, hospícios, recolhimentos e aldeamentos da capitania régia de São Paulo (1722-1748)



<sup>52</sup> *Ibidem*. p. 136.



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. Utilizou-se as coordenadas das cidades atuais, obtidas pelo Google Maps como base, por isso, a localização dos espaços é aproximada e com objetivo ilustrativo. Pelo mesmo motivo, alguns deles se sobrepõem. Contudo, nesta seção, estão apresentados mapas com os espaços separados por ordem religiosa, para uma melhor observação. Pontua-se que eles não esgotam todos os espaços – mosteiros, conventos, hospícios, colégios, etc.–, contemplando apenas os mencionados na documentação base deste trabalho, isto é: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

### 1.1.1. Franciscanos e capuchinhos

A ordem franciscana tem suas origens no século XIII, no formato de um movimento mendicante baseado na vida de Francisco de Assis, em que a realidade na vivência da pobreza em comunidade nas cidades que cresciam como consequência da ampliação demográfica e econômica dos centros europeus. A forma de vida franciscana, com os pilares da pregação e da caridade, torna-se institucionalizada entre 1209 e 1215, respondendo às novas exigências da vida urbana que a estabilidade monástica não fazia. Conforme Luis Filipe Marques de Sousa,

O franciscano e o franciscanismo tornavam -se neste contexto um apelo à conversão e à penitência. Os frades menores viviam no meio do povo, integrados na sociedade, trabalhando, meditando e orando com a comunidade cristã e fazendo a pregação em língua vulgar, idiomas nacionais. Por outro lado, Francisco sustentou o reconhecimento e a subordinação à hierarquia eclesiástica e ao poder Papal. Exemplos dessa subordinação foram, quando em frente da multidão e do bispo de Assis se despoja do seu legado familiar e quando se decide ir a Roma submeter-se à Cúria Pontifícia, ao Papa, para a aprovação da sua nova Ordem. Posteriormente, ao ver o crescimento e a expansão da Ordem, para lá das fronteiras da Porciúncula, atravessando os Alpes, espalhando -se pela Europa, repara que esta precisa de ser organizada hierarquicamente (1217). A primitiva fraternidade, aos poucos, ia -se transformando numa ordem clássica. Assim, surgem os conventos, as custódias e províncias, aparecendo os irmãos guardiães, custódios, comissários, ministros províncias e ministro geral. Instituíam-se a Ordem como estrutura, sempre respeitando a Regra e as decisões tomadas em Capítulo, onde se fazia a aprovação dos novos regulamentos da Ordem, das Províncias e das Custódias<sup>53</sup>.

A ordem franciscana atuou entre os povos indígenas na América portuguesa de forma tímida desde 1503, havendo, contudo, poucos registros a esse respeito. De forma oficial, essa ordem passou realizar missões na colônia a partir de 1585, sob solicitação da Coroa espanhola<sup>54</sup>, mas também a pedido do capitão-mor de Pernambuco, uma vez que Olinda seria

<sup>53</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**. 2007. Tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, 2007. p. 16.

<sup>54</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 140.

o local de instalação<sup>55</sup> desses frades, na Custódia de Santo Antônio do Brasil – dependente da Província de Santo Antônio de Portugal -, de onde partiriam para outras localidades. Assim, os franciscanos viveram uma irradiação de conventos e aldeamentos na Bahia, Paraíba, Alagoas, Pará, Espírito Santo e Rio de Janeiro, sempre acompanhados por colonos e indígenas na fundação de aldeamentos e de vilas.

O século XVII foi fundamental para a ocupação franciscana na capitania de São Vicente e, analisando a cronologia de fundação dos principais conventos, observa-se que essa, em muitos casos, acompanhou a formação das próprias vilas da capitania. Os casos dos conventos de Santo Antônio da vila de Santos (1639), São Francisco da vila de São Paulo de Piratininga (1639), da Imaculada Conceição de Itanhaém (1653) e da Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião (1658) representam essa correlação, enquanto os conventos de Santa Clara de Taubaté (1674) e de São Luís de Itu (1691) representam conventos que não estiveram diretamente atrelados às fundações de suas respectivas vilas. Ainda, pontua-se que faziam parte da Custódia da Imaculada Conceição os conventos do Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Itanhaém e São Sebastião, cuja sede custodial e posteriormente provincial era o convento do Rio de Janeiro. Esta Custódia funda o convento de Santa Clara de Taubaté em 1674, e em 1675 esta foi promovida à Província. Após isso, em 1691, funda-se o convento de São Luiz em Itu, como visto<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> É interessante conceituar alguns termos: Província é o conjunto de conventos que se acham sob as ordens de um mesmo superior Provincial, ou, em caso de ausência deste, de um Vigário Provincial. A Custódia ou o Comissariado é um conjunto de conventos antes de se formarem uma província, que tinham como superiores os Custódios ou Comissários. Dentro do convento, o superior é o Guardião, que tinha voto nos capítulos provinciais, isto é, as reuniões trienais. O Presidente era o substituto do Guardião em caso de ausência, às vezes também chamado de Vigário. O prelado era um superior local ou maior. O Visitador Geral era um religioso nomeado pelo Superior Geral para visitação canônica de todos os conventos da Província ou da Custódia. A Junta era uma reunião dos Superiores de uma Custódia, quando ainda não podiam celebrar Capítulos. O corista era um religioso clérigo enquanto o capucho era um religioso reformado da Ordem Franciscana, da mais estrita observância. Segundo: MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969. p. 75 e 76.

<sup>56</sup> MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969. p.84.

### MAPA 3 – Conventos e recolhimentos franciscanos e capuchinhos (São Paulo, 1722-1748)



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. Utilizou-se as coordenadas das cidades atuais, obtidas pelo Google Maps como base, por isso, a localização dos espaços é aproximada e com objetivo ilustrativo. Pelo mesmo motivo, alguns deles se sobrepõem. Contudo, nesta seção, estão apresentados mapas com os espaços separados por ordem religiosa, para uma melhor observação. Pontua-se que eles não esgotam todos os espaços – mosteiros, conventos, hospícios, colégios etc. –, contemplando apenas os mencionados na documentação base deste trabalho, isto é: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

O instrumento ou mecanismo de disciplinamento da ordem franciscana no Brasil, no século XVIII, foram os “Estatutos da Província de Santo Antônio do Brasil” de 1709, que oferecia uma delimitação entre os poderes eclesiásticos e temporais no ambiente das missões e auxiliava na mediação entre os frades e os poderes locais. Estudado por Herbert de Souza Cordeiro, tal estatuto permite conhecer melhor a organização e o funcionamento da ordem franciscana – e também seu segmento capuchinho – na América portuguesa, uma vez que esse pode ser considerado, conforme explica o autor “um instrumento de regulação da prática cotidiana dos frades”<sup>57</sup>. Ainda, a intelectualidade franciscana foi um elemento de destaque a respeito dessa ordem religiosa e que, embora não se expresse significativamente na documentação trabalhada, é um aspecto que cabe mencionar. Ainda nas primeiras missões,

<sup>57</sup> CORDEIRO, Herbert de Souza. **Frades no Sertão**: o estatuto da Província de Santo Antônio do Brasil e os casos de transgressão. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

por volta de 1597, da Custódia de Santo Antônio, um corpo de lentes foi criado “para estruturar a formação intelectual e moral visando estabelecer normas e evitar desordens dentro das fraternidades”<sup>58</sup>. Além disso, os conventos franciscanos sempre possuíam um acervo bibliotecário para dar suporte à formação intelectual dos estudantes religiosos. Esse aspecto se manteve tanto na colônia, como no reino, até as reformas pombalinas, apesar de no primeiro espaço, a veiculação de livros ter sido mais dificultosa.

A tônica dessa formação era a busca por um retorno às origens da ordem, ou seja, a um caráter mendicante em que os espaços dos franciscanos seriam dotados apenas de patrimônio adquirido por doações de devotos e de amigos da comunidade. É evidente que, em uma sociedade em constante busca por ascensão social legítima<sup>59</sup> – e com uma construção própria de legitimidade –, a educação dentro do espaço conventual, com incentivo à disciplina e à instrução moral mais elevada, se apresentava como um caminho interessante para muitas famílias coloniais<sup>60</sup>.

Esse fundo moralizante aparece nas elaborações de alguns freis – possivelmente capuchinhos – do Convento de Santo Antônio da vila de Santos. Por exemplo, quando o Frei Jerônimo da Rosa em dezembro de 1722, informou em ofício<sup>61</sup> ao governador e capitão-general que apesar de reconhecer como foi favorecido por ele, se despedia para ir ao Rio de Janeiro, expressando que teria saudades. Ainda, o religioso explicou como estava atendido o estado do convento e as coisas dos religiosos, argumentando que era necessário que o governador, com toda a eficácia possível, se comunicasse com o Vigário para que ele atuasse sem prejuízo e para que se conservasse a paz. Isso porque se o governador não ajudasse, o Frei Jerônimo da Rosa presumia que os frades iriam se desconcertar com fugas e outros excessos ainda piores. O Frei entendeu que, grande serviço, o Rodrigo César de Menezes faria se escrevesse ao Aires de Saldanha – governador e capitão-general do Rio de Janeiro –, porque juntos, ao seu ver, fariam com que todos ficassem bem e em paz.

<sup>58</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História e Cultura do Brasil), Universidade de Lisboa, 2007. p. 276 e 277. e SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 38.

<sup>59</sup> HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. **Tempo**, v. 11, n. 21, p. 121–143, jun. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042006000200009>. Acesso em: 02. dez. 2024.

<sup>60</sup> ALMEIDA, Marcos Antônio de. Portugueses, baianos e pernambucanos: os franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil em época de transição. **Clio**. Série História do Nordeste (UFPE), Recife, v.22, p.307-345. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24824/20097>. Acesso em: 24 out. 2023. p.318 a 321.

<sup>61</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 16. p. 24 e 25.

Ainda, do mesmo convento, o Frei Bento da Porciúncula em outubro de 1723 escreveu em resposta<sup>62</sup> a uma carta do governador e capitão-general – a qual não se teve acesso – que recebeu com grande pesar e para a qual decidiu responder. O Frei informou que inicialmente só se manifestaria por ordem dos ministros do Rei, mas o faria logo, dando depoimento e protestando falar a verdade, “como se deve aos príncipes e senhores”. Ele informou que no Dia de São Francisco das Chagas, isto é, 17 de setembro, chegou o Frei José do Nascimento do Rio de Janeiro e se recolheu na casa de seu irmão Manuel Álvares da Cunha. O Frei José recusou a ida de dois religiosos oferecidos pelo convento até a tal casa. Segundo o ofício do Frei Bento, o Frei José começou a sair pelas ruas da vila com um companheiro, um religioso que seria seu “comparente”, que fugiu do Convento de Santo Antônio em abril e que agora estava se escondendo na casa do Manuel Álvares. Depois disso, chegou outro corista, esse do Convento de Nossa Senhora da Conceição, que também estava fugindo, e que logo começou a andar de noite na vila com roupas de secular, algo ao que o Frei Bento indignadamente se opunha, pois para ele tal conduta fazia-se perder o crédito da religião. Mais detalhes desse documento e das reflexões que ele permite realizar, estão no terceiro capítulo dessa dissertação.

Ainda, nos documentos digitalizados e disponibilizados no Projeto Resgate, foi encontrado um requerimento<sup>63</sup> de 1745 do religioso Frei Gonçalo do Nascimento, guardião do Convento de Santo Antônio da vila de Santos, pedindo ornamentos, vestes sacerdotais e paramentos de altares para a Igreja, o qual foi indeferido. Também remetido do Convento de Santo Antônio da vila de Santos tem-se ofício<sup>64</sup> do Frei Caetano da Purificação, que em julho de 1722, comunicou ao governador e capitão-general uma situação de insolência e desacato sofrida pelo Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião. A relação dos franciscanos com a moralidade aparece de maneira semelhante em um ofício<sup>65</sup> oriundo do mesmo Convento de Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião, no qual o Frei Seraphino de Santa Thereza em 1723 relatou ao governador Rodrigo César de Menezes uma situação de tumulto na igreja.

Na ocasião, um capitão, Salvador Afonso, observou um moço saindo da missa com uma faca no bolso e, indignado, abordou-o na tentativa de prendê-lo. O moço questionou os

---

<sup>62</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 48. p. 69 e 70.

<sup>63</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 15\Doc. 1518 (1).

<sup>64</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14. p. 22.

<sup>65</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 30. p. 40 e 41.

motivos do capitão, o qual violentamente o ameaçou com uma faca e com ajuda de seus escravizados que carregavam armas de fogo. O Frei julgou a atitude de Salvador Afonso como de pouca justiça e razão, principalmente por estarem no ambiente sagrado, no qual se proibia que se prendessem pessoas. As pessoas saíram da igreja tumultuosamente, e o Frei e mais religiosos desceram do confessionário onde estavam para persuadir o capitão a desistir de sua fúria e deixar o moço ir embora, argumentando que o lugar não permitia tal comportamento e que não havia causa para prender o moço nem tomar sua faca. Ainda, o religioso argumentou ser incoerente a atitude de Salvador Afonso ao ameaçar um sujeito por ter uma faca sendo que ele mesmo, e seus escravizados carregavam armas na igreja, ou seja, cometiam o mesmo crime que o tal moço. Os religiosos recorreram aos escravizados do convento utilizando facas para conter a situação, e no meio da confusão aparentemente um escravizado fugiu com uma faca, enquanto as demais armas teriam ficado de posse de Seraphino.

O Frei contou que depois que se recolheu, o capitão retornou ao cruzeiro da igreja com uma espada e disse disparates, e para evitar “maiores ruínas”, o Frei deteve os religiosos escandalizados que queriam castigar Salvador Afonso em demasia, defendendo o respeito e a imunidade que se deve às igrejas. Ainda, segundo o religioso, havia ocorrido situação semelhante de desrespeito à imunidade da igreja em um outro momento, a qual além de não ter sido, em sua opinião, devidamente castigada, os religiosos fizeram um requerimento ao ouvidor-geral que estava em correição, para se “prosseguir nos abismos”, isto é, ir até os confins para resolver a situação. Isso justificava o contato do Frei com o governador para que se castigasse de forma comedida o capitão e demais homens, ou seja, para que houvesse “alguma *emmenda* nesses homens, e não / *queirão* com o nome de El Rey, que só quer o *socego* de seus va- / ssalos, oprimi-los com violência, e respeitar pouco ao sagrado”. Na visão do Frei Seraphino, havia maneiras razoáveis ou desmedidas de se aplicar os castigos em quem desrespeitasse o espaço da Igreja, algo discutido com mais detalhes no próximo capítulo.

Além disso, dentre os documentos disponíveis no Projeto Resgate, há um auto<sup>66</sup> de 1719 de um escrivão com várias testemunhas que falavam sobre terem sofrido açoites e castigos na mão de religiosos deste mesmo convento, que se vingavam do escrivão por este ter feito mal a um escravizado do convento. Ainda, há uma carta<sup>67</sup> de 1729 do governador e capitão-general Antônio da Silva Caldeira Pimentel dizendo que mandaria o Frei João de São

---

<sup>66</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 136 (1).

<sup>67</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 677 (1).

Domingos, do convento de Santo Antônio, para o Rio de Janeiro, cumprindo ordem do rei transmitida em Santos pelo guardião do convento, além de mencionar o mau procedimento deste Frei.

Para retomar as reflexões sobre a eficácia das ordens religiosas, Marcos Antônio Almeida explica que esta residiu justamente na combinação entre sua disciplina interna e sua autonomia econômica<sup>68</sup>. É possível identificar essa disciplina na maneira em que os conventos que se localizavam em cidades e vilas serviam de apoio aos missionários que iam para os interiores e outras vilas mais distantes para pregar missões e converter indígenas, dar assistência religiosa à população, atender solicitações etc. Porém, sempre se mantinham ligados aos seus conventos de origem, aos quais retornavam ao fim de suas tarefas pastorais, recebiam heranças e doações de particulares, podendo formar grande patrimônio além das dotações reais, daí sua autonomia econômica. Essa eficácia, conforme explica o Frei Venâncio Willeke, na segunda metade do século XVIII passou a ser vista com ainda mais desconfiança pelas novas políticas administrativas metropolitanas, razão para os processos de extinção das missões franciscanas e capuchinhas<sup>69</sup>.

Sobre a relação do Convento de Santo Antônio com as dinâmicas econômicas acima mencionadas é possível apontar o ofício<sup>70</sup> em que Frei Jerônimo da Rosa, em maio de 1722, expôs ao governador que os dizimeiros tinham costume de dar de esmola nos seus triênios, uma casa de um lavrador da comarca, além de alguns sítios mais longes. Como alguns dizimeiros eram mais pobres para dar esmolas, ou muito longes ou de difícil acesso, o Frei pontuou alguns capitães que, possivelmente tinham casas para doar. Dentre os que o Frei sabia que ajudariam estavam o capitão-mor Pedro Rodrigues, os capitães Martinho de Oliveira, e Francisco Tavares e um sujeito chamado Tomé Teixeira de Carvalho. Conforme o Frei Jerônimo, ele pôde ir ao sítio de qualquer um dos três primeiros usando uma canoa com apenas um escravizado, já que segundo ele, o convento não tinha tantos escravizados. Ele relatou que teve facilidade nessa condução. O último sítio possuía apenas caminho por terra. A parte final da carta conta com muitos trechos ilegíveis, mas supõe-se que se retoma a questão de como

---

<sup>68</sup> ALMEIDA, Marcos Antônio de. Portugueses, baianos e pernambucanos: os franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil em época de transição. *Clio. Série História do Nordeste* (UFPE), Recife, v.22, p.307-345. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24824/20097>. Acesso em: 24 out. 2023. p. 330.

<sup>69</sup> WILLEKE, frei Venâncio. Missões e missionários da província de Santo Antônio. *Revista de História*, [S. l.], n. 111, p. 85-100, 1977. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141>. Acesso em: 11 out. 2023. p. 88.

<sup>70</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 6. p. 13 e 14.

se dava os trâmites de esmolas em Santos e de como a casa era necessária aos religiosos, no mais, é difícil fazer maiores inferências.

Essa circulação de sacerdotes aparece na documentação como algo esperado pelos freis, não somente para prestação de contas, como previamente apontado, mas para expedições no geral. É o caso de um pequeno bilhete<sup>71</sup> do Frei Bartholomeu da Conceição, oriundo do Convento de São Luís da vila de Itu, que em 1745, mencionou ao governador e capitão-general, ter sido nomeado pelo padre visitador geral para ir em expedição e sugeriu que o governador escrevesse ao presidente comissário que assistia ao convento da cidade de São Paulo para que este mandasse dois sacerdotes na expedição. Isso foi mencionado em um bilhete<sup>72</sup> do Frei Francisco de Assis do Convento de São Francisco da vila de São Paulo de fevereiro de 1723, em que ele acusou recebimento de uma carta do governador e capitão-general e de uma Pastoral do Padre Frei Antônio da Piedade, a qual confirmava ter sido feita diligência no convento e ter sido logo remetida para Santos.

Documentos oriundos do Convento de Santa Clara da vila de Taubaté também permitem reflexões sobre a atuação dos franciscanos na sociedade da capitania régia de São Paulo. Como é o caso do ofício<sup>73</sup> de Frei Agostinho de Santa Catarina, que em julho de 1722 pedia esmola do governador para que este mandasse retornar ao convento um escravizado que havia fugido, e que supunha ter ido à vila de São Sebastião para a casa do sargento-mor que era o responsável por prendê-lo, mas não o fez. Pediu novamente ajuda para recuperar este escravizado do convento, porque o espaço estava em obras e este escravizado era o único carpinteiro do convento. Informou, ainda, que o sargento-mor ajudou o escravizado a fugir para a Bahia porque a esposa do escravizado era sua parente. Mais discussões sobre esse documento encontram-se no capítulo seguinte.

Há, também, uma relação<sup>74</sup> de bens deste convento, que se encontra sem data, mas possivelmente é do final do século XVIII, dada sua semelhança com outras relações do período. Nela, é informado que o convento teve como princípio de sua formação em 1674, quando foram mandados três religiosos – dois sacerdotes e um leigo – requeridos ao Padre Frei Jerônimo de São Brás pelos oficiais da câmara. Havia um sítio no local onde foi fundado, que era do capitão Manuel Vieira Sarmiento, que doou o espaço para fundar o convento, horta e

<sup>71</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 11. p. 13.

<sup>72</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 21 p. 30.

<sup>73</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 9 p. 16.

<sup>74</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13.Doc. 3. p. 8 e 9.



pomares. Originalmente o sítio tinha “cem braças de terras em quadras, das quais estão muradas *secenta* braças, ficando o restante, unida a uma pequena parte[?] comprada pelo síndico dos religiosos” para pasto dos cavalos que eram utilizados para os passeios das escolas.

Segundo este mesmo documento, em 1720, os oficiais da câmara concederam “duzentas braças de um capão próximo ao convento para o fim de *extrahirem* as lenhas e madeiras, com a condição de não impedirem ao povo as ditas lenhas, madeiras, e mais o que *houverem* para suas serventias”. Na data em que foi elaborada a relação, o convento contava com 4 sacerdotes, 1 leigo e 2 donatos. Entre os animais, o convento possuía dezesseis bois de carro, 2 touros, 6 bestas e 6 cavalos, além de dezoito animais cujo nome está ilegível. O convento possuía dezoito homens escravizados “para o serviço *delle e religiosos*” e 7 mulheres escravizadas. Segundo o documento, o convento recebia anualmente do reino, pela Real Junta do Rio de Janeiro, a ordinária que era de valor de quarenta mil réis.

Em busca de documentos complementares, encontrou-se um ofício<sup>75</sup> de Diogo Soares ao governador, de Santos em 1735, informando que em Taubaté os padres capuchinhos estavam incitando os indígenas a reclamar liberdade e salário por seus serviços. Supõe-se que se trate de religiosos que estavam no convento de Santa Clara da vila, mas não necessariamente que pertenciam a este, uma vez que o convento de Santa Clara era franciscano e não capuchinho. Ainda, nos documentos digitalizados e disponibilizados no Projeto Resgate, foi encontrado um requerimento<sup>76</sup> de 1745 do religioso Frei Gonçalo do Nascimento, guardião do convento, pedindo ornamentos, vestes sacerdotais e paramentos de altares para a igreja, o qual foi indeferido.

Pontua-se que há alguns conventos franciscanos que apresentam, dentro do conjunto documental trabalhado, somente relação de bens e um extrato que comumente acompanhava as relações. São dois os casos assim. Em julho de 1797 o Frei Antônio da Natividade, guardião do Convento de São Francisco da cidade de São Paulo, listou na relação<sup>77</sup> que o convento tinha onze sacerdotes, quatorze coristas, 1 leigo e 2 donatos; que não possuía bens de raiz, rendas, juros nem ações; e que possuía doze escravizados. Ainda, há um extrato<sup>78</sup> do mesmo período,

<sup>75</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.18. Doc. 37. Teve-se acesso somente à ficha descritiva do arquivo, e não ao documento na íntegra.

<sup>76</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 15\Doc. 1518 (1).

<sup>77</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 42. p. 136.

<sup>78</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 49. p. 151.

em que o Frei José de Jesus Maria Barbosa e Carvalho, do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, que informou não ter se servido do formulário enviado pelo governador porque o convento capuchinho não tinha fazendas nem terras, nem bens, porque eram proibidos de tê-los por fazerem votos de pobreza e que pelo mesmo motivo só tinham bens e posses para uso simples dos religiosos.

Algumas das situações acima mencionadas serão retomadas nos capítulos seguintes para discutir os seus possíveis significados para a sociabilidade colonial que construída nos espaços da capitania régia de São Paulo, sobretudo no que tange à relação destes religiosos do clero regular com os governadores e capitães-gerais. Aqui, o objetivo foi situar brevemente os conventos franciscanos e capuchinhos, a maneira como seus religiosos circulavam ou não nos espaços e algumas características econômicas destas ordens na capitania de São Paulo. Foi importante destacar alguns dos religiosos que escreveram ao governador e capitão-general sobre situações que vivenciaram, como o Frei Jerônimo da Rosa, Frei Bento da Porciúncula, Frei Caetano da Purificação, Frei Seraphino de Santa Thereza e Frei Agostinho de Santa Catarina.

### 1.1.2. Carmelitas

A ordem carmelita reformada foi fundada por dois espanhóis: Teresa de Ávila (1515-1582) e João de Cruz (1542-1591). Dotados de vasta obra mística, ambos fundaram o primeiro convento dos Carmelitas Descalços (1562) e preocuparam-se com o retorno da primitiva observância e das virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, por meio da humildade, castidade, pobreza, penitência e mortificação. As origens espanholas da ordem dos carmelitas e o período da União Ibérica configuraram como propício o momento de expansão das instalações de conventos e hospícios além-mar<sup>79</sup>. Na América portuguesa, estes instalaram-se primeiramente em Olinda, e de lá irradiaram-se para Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo<sup>80</sup>. Em 1685, ocorreu a Divisão do Vicariato do Estado do Brasil em duas vice-províncias: a Vice-Província do Rio de Janeiro englobando os conventos do Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Angra dos Reis, Santa Anna das Cruzes (Mogi das Cruzes) e Vitória; e a Vice-Província da Bahia

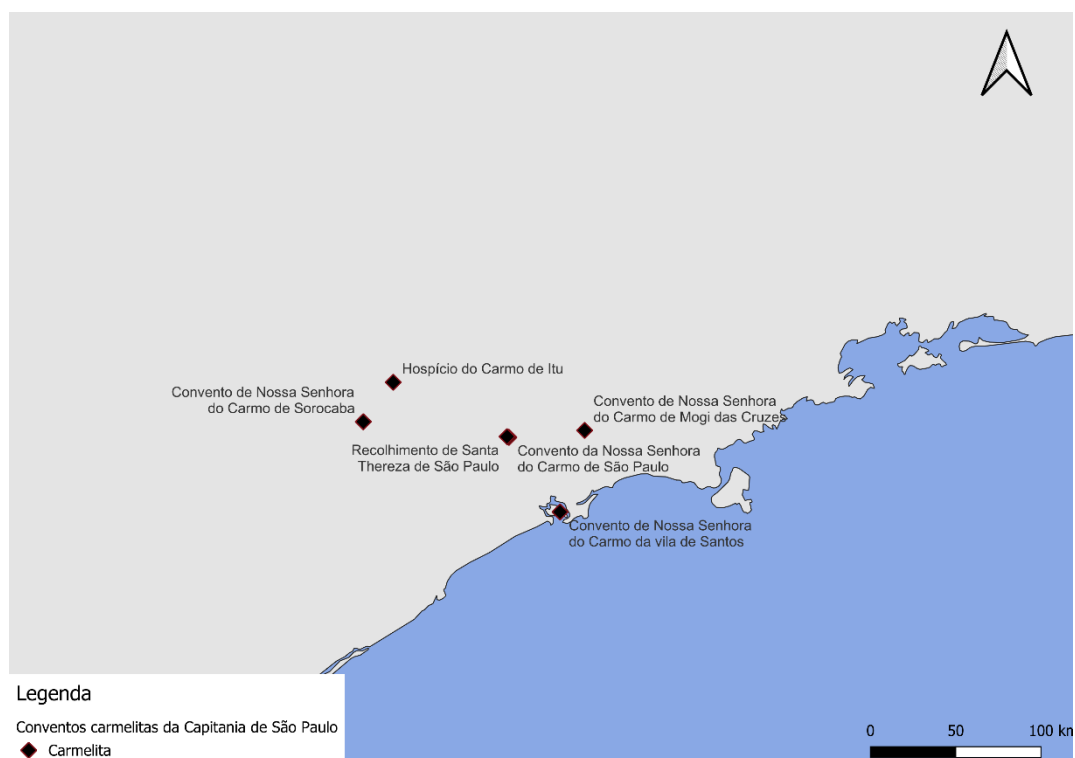
<sup>79</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. A ordem Carmelita. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 24, p. 54-61, dez., 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-75992011000200007>. Acesso em: 11. out. 2023. p. 57 e 58.

<sup>80</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 140.

e Pernambuco com os conventos de Olinda, São Cristóvão, cidade da Paraíba, Recife, Goiana, Bahia e Rio Real<sup>81</sup>.

No espaço paulista, os carmelitas instalaram conventos em Santos (1589), na cidade de São Paulo (1594), em Mogi das Cruzes (1629) e em Itu (1719)<sup>82</sup>. As construções possuíam características arquitetônicas robustas e sólidas, aos moldes da tradição monástica medieval. Estes espaços envolviam o claustro, celas, dependências de serviços, sacristia, capela conventual e um templo contíguo quando havia presença da ordem terceira<sup>83</sup>.

**MAPA 4 – Conventos e hospícios carmelitas (São Paulo, 1722-1748)**



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. Utilizou-se as coordenadas das cidades atuais, obtidas pelo Google Maps como base, por isso, a localização dos espaços é aproximada e com objetivo ilustrativo. Pelo mesmo motivo, alguns deles se sobrepõem. Contudo, nesta seção, estão apresentados mapas com os espaços separados por ordem religiosa, para uma melhor observação. Pontua-se que eles não esgotam todos os espaços – mosteiros, conventos, hospícios, colégios etc. –,

<sup>81</sup> HONOR, André. **Universo cultural carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados na América portuguesa**. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013. p. 80.

<sup>82</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. A ordem Carmelita. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 24, p. 54-61, dez., 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-75992011000200007>. Acesso em: 11. out. 2023. p. 57 e 58. A título de interesse, a partir das datas de fundação de cada vila, vê-se que esses conventos foram inseridos nas vilas em datas não muito próximas (Santos, 40 anos após fundação da vila; São Paulo, 24 anos após fundação da vila; Mogi das Cruzes 18 anos após fundação da vila e Itu, 62 anos após fundação da vila).

<sup>83</sup> *Ibidem*. p. 58.

contemplando apenas os mencionados na documentação base deste trabalho, isto é: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

Tal como para os franciscanos, as esmolas também constituíam parte fundamental para o sustento, a manutenção e o engrandecimento dos carmelitas nos trópicos. Estas tinham caráter esporádico, e poderiam advir de particulares ou da própria monarquia portuguesa. Os particulares doavam em vida, como parte de promessas, ou em morte, por meio de testamentos, em troca de rezas e em vistas de aumentar as boas ações que seriam contabilizadas no juízo final. As esmolas advindas da Coroa portuguesa eram solicitadas em pedidos, nos quais ressaltava-se os principais papéis exercidos pelos carmelitas na América portuguesa, ou seja, a catequização dos povos indígenas e a doutrinação da população nas vilas ou cidades. A dinâmica do Padroado se fez presente nessa lógica de esmolas, no sentido em que apresentava tanto a prerrogativa do monarca em disseminar a fé católica e expandir a cristandade, como a prerrogativa da Igreja, no formato específico do clero regular, em permitir e consolidar essa expansão<sup>84</sup>.

Dentre os documentos produzidos por freis carmelitas, tem-se alguns recibos e ofícios do Frei Francisco Pais da Purificação. Apesar de ele não especificar muito bem o espaço de onde escrevia ao governador e capitão-general, geralmente colocando “Fazenda” ou “Carmo”, é possível supor que este Frei escrevia de alguma fazenda dos carmelitas em Santos. O Frei Francisco Pais da Purificação, segundo as fichas do Arquivo Público do Estado de São Paulo, era Inspetor da Fazenda e escreveu quatro documentos dos conjuntos documentais analisados, o que justifica sua menção a vários lugares. Um destes documentos é um ofício<sup>85</sup> de julho de 1722 em que o Frei se desculpa ao governador pela fuga de um Padre Frei Matheus que teria sido cúmplice na prisão de um indígena “carijó”<sup>86</sup>, que está melhor analisado no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>84</sup> HONOR, André Cabral. Paga-se com rezas: o peditório dos carmelitas turônicos das capitanias de Pernambuco e Paraíba no século XVIII. *Sæculum – Revista de História*, João Pessoa, n. 32, p. 11, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/27072>. Acesso em 11 out. 2023. p. 14 a 25.

<sup>85</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 7. p. 15.

<sup>86</sup> Segundo John Monteiro, o termo “carijó” passou a ser adotado na região paulista ainda no século XVII para designar de forma generalizante povos guarani, reduzindo-os estrategicamente a algo genérico e padronizante. Já no século XVIII, o termo deixou de ter a conotação guarani e passou a significar a ideia de um indígena subordinado ou administrado. O autor sintetiza: “Em suma, o enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizava representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos.”: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2ªEd.São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994]. p. 204 e 205. Nesta dissertação, o uso do termo “carijó”

Este mesmo Frei escreveu uma resposta<sup>87</sup>, em setembro de 1722, alegando ter recebido carta do governador e capitão-general – a qual não se teve acesso – com determinações do rei sobre títulos de propriedades dos carmelitas e sobre pedir logo que os priores dos conventos de Santos e de Mogi mandassem os títulos das propriedades desses ditos conventos. Há um outro pequeno bilhete<sup>88</sup> do Frei Francisco Pais da Purificação de novembro de 1722 que acusa recebimento de carta do governador e capitão-general e o deseja votos de saúde. O último documento deste Frei é um ofício<sup>89</sup> ao governador no qual ele acusava recebimento de uma carta referente a um frade que teria existido no convento chamado Frei Bacellar, que seria irmão do antigo prior e teria ido para as minas sem licença do Frei Francisco Pais da Purificação. Um trecho interessante deste último documento é um no qual o Frei informou que incluiu a licença para o Frei Bacellar no ofício para o governador e capitão-general, por entender que os frades estavam em jurisdição do governador “que estando na outra, não *quizera* se fizesse de mim alguma queixa, mas Vossa Excelência de tudo me poderá livrar”, o que ajuda a entender a relação dos governadores com os freis e os limites de jurisdição entre eles.

Há também um requerimento<sup>90</sup> datado de janeiro de 1723, de um religioso do convento do Carmo de São Paulo, chamado Frei Manoel de Santa Joana, sobre uma petição que ele havia feito para ir às ordens, uma vez que ele não temia as distâncias da jornada e que era de grande vontade ir. A petição a que ele se referiu não está disponível, assim como a planta do Hospício do Carmo mencionada por Frei Antônio de Santa Rosa em um pequeno bilhete<sup>91</sup> sem data ao governador e capitão-general sobre o “estado em que se vê este pobre convento”, para solicitar que este colocasse “os olhos *nelles* religiosos atendendo à conservação do culto divino que neste convento se *cellebra*”.

Um outro documento escrito em um convento carmelita, especificamente no Convento do Carmo de Santos, em outubro de 1723, por José de Lima – sobre o qual não se tem maiores informações – é um pequeno bilhete. Nele, esse José de Lima confirmava que cabia ao governador mandar aos prelados das religiões que se tirassem notícias de cada um dos

---

sempre virá entre aspas, indicando ser a forma como os indígenas aparecem na documentação, geralmente sem indicativos dos seus povos de origem ou mesmo seus nomes.

<sup>87</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 11. p. 19.

<sup>88</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 13. p. 21.

<sup>89</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 40. p. 55.

<sup>90</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 17. p. 26.

<sup>91</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 44. p. 59.

conventos para a Academia Real da História Portuguesa<sup>92</sup>. Segundo o bilhete, José de Lima incluía essas notícias do convento, as quais infelizmente não se teve acesso.

Considerando a circulação dos religiosos, tratada brevemente na seção sobre os franciscanos, cabe apontar a atuação do Frei Francisco das Chagas, que em ofício<sup>93</sup> de 1743 justificou sua demora em visitar os conventos da capitania do Espírito Santo com a distância dos Goyases, em que o governador e capitão-general estava antes de ir para Santos, tal como o Frei. Menciona-se esse religioso agora porque ao buscar seu nome no catálogo do Projeto Resgate, foi possível identificar que em 1731 ele foi Vigário Prior e em 1743, foi Provincial do Carmo do Rio de Janeiro. Ao que os documentos indicam, ele tinha como prerrogativa visitar conventos variados e comunicar ao governador D. Luís de Mascarenhas das situações econômicas desses espaços e dos procedimentos dos religiosos. Isso aparece tanto em documentos do grupo “Negócios Eclesiásticos” como nos documentos do Projeto Resgate.

O Frei Francisco das Chagas informou ao governador e capitão-general que em janeiro de 1743, havia acabado de chegar do Rio de Janeiro onde foi visitar dois conventos. Ele alegou que se subordinava e sujeitava-se aos ditames do governador, o governo mais acertado da Província e de seus conventos, segundo o Frei, e jurava-lhe obediência<sup>94</sup>. Em outro documento<sup>95</sup>, de outubro de 1743, fica nítido que a responsabilidade deste Frei era prestar contas dos conventos que visitava ao governador e capitão-general. Nele, o religioso informou que no convento da cidade de São Paulo havia onze religiosos; no da vila de Santos, vinte e dois; na vila de Mogi, treze; no Hospício da vila de Itu, 5; e que para todos esses conventos não eram suficientes para cumprirem com as obrigações do coro, confissões, pregações, capelas e outras funções. Ele acrescentou que, na opinião dele, faltariam cinquenta religiosos no convento da cidade de São Paulo que serviriam também para assistir ao hospício de Itu; quarenta no de Santos; e vinte e cinco no de Mogi. Aparentemente, o Frei havia visitado os conventos do Rio de Janeiro, Ilha Grande e Espírito Santo, mas excluiu das contas os religiosos destes conventos, porque segundo ele, o governador somente havia pedido para dar conta

---

<sup>92</sup> A presente pesquisa não se preocupou em dar conta da temática da Academia Real da História. Há muitas produções sobre o assunto. Como indicação, ver: MOTA, Isabel Ferreira da. **A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no séc. XVIII**. Coimbra: Edições Minerva, 2003.

<sup>93</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 5 p. 6.

<sup>94</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 5 p. 6.

<sup>95</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 6. p. 7.

dos religiosos que assistiam os conventos da capitania de São Paulo. Supõe-se que todos estes conventos eram da ordem carmelita.

Este mesmo religioso aparece em consulta<sup>96</sup> do Conselho Ultramarino ao rei sobre uma carta na qual o Frei Francisco das Chagas queixava-se das desordens e abusos cometidos por vários religiosos e súditos cometidas contra ele. Um elemento interessante do documento é uma menção ao Frei Carlos da Conceição como conspirador, enquanto em documento de junho de 1723, este mesmo religioso assinou uma denúncia de que na freguesia de Lorena viviam:

muitos *sogeitos criminozos*, facinorosos, e absolutos, andando sempre armados com armas curtas de fogo, e outras mais *prohibidas*, e *tambem habitão nella* muitos soldados que *forão* da praça da cidade do Rio de Janeiro; que por fugirem do serviço de Sua *Magestade* que Deus guarde, *andão* por estas terrinhas vadiando, e fazendo mil *dezaforos*, e o mais do tempo não tem outro *officio* se não o andarem *bebados*<sup>97</sup>.

Uma análise mais aprofundada destes documentos encontra-se no próximo capítulo. Contudo, adianta-se que este mesmo Frei Carlos da Conceição estar como denunciante e como denunciado em dois documentos ajuda a pensar na complexidade desses sujeitos, que apesar de estarem nessa ampla categoria “religiosos”, de maneira alguma se comportam de forma homogênea e uniforme ao longo do tempo ou em todas as situações.

O Frei Francisco das Chagas também aparece em uma carta<sup>98</sup> na qual alegava ter recebido ordens para averiguar os procedimentos dos religiosos, com autorização e ajuda militar do governador do Rio de Janeiro, António Gomes Freire de Andrade, para garantir a execução de suas sentenças no caso de uma revolta de alguns religiosos incitados por um padre mestre. Ainda, o último documento no qual o Frei Francisco das Chagas aparece demonstra o retorno dele para Lisboa em 1759 junto a outros membros da mesma ordem religiosa, possivelmente como alvo das políticas pombalinas do final do século XVIII. A esse respeito sabe-se que, no reinado de D. Maria I, por exemplo, ficou proibida a aceitação de noviços<sup>99</sup>. Inclusive, no período pombalino tornou-se mais difícil conseguir o beneplácito real para fundar novas instituições religiosas, tendo sido realizadas devassas sobre os costumes

<sup>96</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1).

<sup>97</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 45 p. 60 a 63.

<sup>98</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1).

<sup>99</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História e Cultura do Brasil), Universidade de Lisboa, 2007. p. 276 e 277. e SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 38.

morais do clero em todo o reino; ainda, em 1788, “um edito real impunha a necessidade de se solicitar à rainha permissão para os jovens de ambos os sexos ingressarem na religião”<sup>100</sup>.

A respeito de outras menções a espaços carmelitas tem-se o Hospício do Carmo de Itu. No maço “Aldeamentos Indígenas” este hospício é citado em um documento<sup>101</sup> no qual o Frei presidente do convento fez um requerimento ao governador da capitania em 1735 solicitando fiança para conservar alguns indígenas “carijós” do hospício, que estavam distribuídos pelas fazendas vizinhas. No maço “Negócios Eclesiásticos” há um documento<sup>102</sup> de 1747 do Frei José de Jesus, do convento do Rio de Janeiro, em que ele acusava ao governador que havia recebido cartas dele ordenando a remessa de um religioso e comunicando que o hospício de Itu seria elevado à categoria de convento formal.

Há ainda dois ofícios de João Martins Claro, que não era religioso, ao governador e capitão-general, mencionando espaços carmelitas. João Martins Claro aparece como sargento-mor de São Paulo em documento<sup>103</sup> de 1705 que descreve seus feitos enquanto sargento-mor e como requerente<sup>104</sup> em 1724 solicitando uma chácara que era sua no sítio de Pinheiros. Os dois ofícios remetidos por ele são de abril de 1723, mas o primeiro foi escrito em Sorocaba e o segundo no Sítio de Pirajuí.

No primeiro, este sujeito escreveu ao governador para informá-lo que havia feito as diligências encomendadas, para as quais também fez aviso por via do Padre Comissário de Nossa Senhora do Carmo. A diligência feita era para averiguar a verdade de que os negros haviam chegado já defuntos à vila. Segundo João Martins Claro, ele havia despachado outro aviso para o governador sobre o mesmo assunto, por via do capitão Matheus de Mattos, e que logo se colocara a caminho ao exame destes negros, e que assim confirmou que estes já chegaram mortos, junto a ferramentas e armas. Com isso, o João Martins Claro seguiu para um povoado onde estavam os portadores do capitão Tomé e onde fizeram a entrega das armas encontradas. Há muitos trechos ilegíveis nesse documento, que impedem identificar os objetivos da comunicação do João Martins Claro com o governador e maiores análises do seu conteúdo e contexto, contudo, é interessante a forma como ele remete a correspondência por

---

<sup>100</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 75.

<sup>101</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Doc. 21.

<sup>102</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Doc. 16. p. 20 e 21.

<sup>103</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 66\Doc. 5049 (1).

<sup>104</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 447 (1).



via do Padre Comissário do Carmo de Itu, e como estes religiosos atuavam, em muitas ocasiões, como intermediários.

No segundo ofício, diretamente relacionado ao primeiro, ele explicou que partiu de Sorocaba até o sítio de seu genro – que possivelmente era o próprio capitão Matheus de Mattos –, viagem esta que durou três dias, mas que por ocasião de moléstias, ele teve que passar em Itu. Na vila de Sorocaba, em fazenda sua, João Martins Claro tirou a certeza do “*mao sossego* dos defuntos, [ilegível] ou *fogassas*” que “com o traidor *matarão* e lhe *roubarão* algum ouro que *trazião* por se acharem sós com esse Bastardo Matador”. João Martins Claro explicou que segundo Domingos Leme, que morava no Carmo da vila de Sorocaba, junto com um sujeito chamado Salomão ficaram esperando socorro que seus irmãos mandariam do povoado, mas que estes demoraram. Com isso, Domingos e Salomão teriam ido a caminho, mas não “*toparão* com o esperado socorro, nem novas, e os *fogaços* mortos, nem vivos”. Chegaram aos primeiros currais do capitão Bartolomeu Pais, onde reconheceram as vestes de um dos defuntos no corpo de um vaqueiro, e com isso se orientaram e deixaram os doentes em companhia de um escravizado do João Martins Claro chamado Domingos.

Feito esse resumo da situação, João Martins Claro inferiu que os doentes, com surrão, cartas e coisas, ou estavam nos currais levando boa vida e dando-se o descanso, ou estavam caminhando devagar, ou morreram. Segundo ele, isso só poderia se averiguar com a vinda do curraleiro ou com a chegada de Manoel. João Martins Claro seguiu para o encerramento de sua carta dizendo ao governador e capitão-general que assim que tivesse maiores informações, daria notícias. Ao final, ele refere-se ao documento anterior, dizendo que a enviou em maço do Padre Comissário do Carmo de Itu ao convento do Carmo da cidade, por acreditar que esta via religiosa seria a mais certa:

Se Vossa Excelência se não satisfazer do informe que mandei, por via *religiosa* segura, e *serta* para Vossa Excelência mesma pode Vossa Excelência mandar o que for servido que *faça* pois me acho mais *dezempedido* de *pes*, mãos e *lingua*, e capas[?] tudo que se oferecer do serviço[?] de Sua *Magestade* que Deus guarde Vossa Excelência e as ordens de Vossa Excelência *promptissima*<sup>105</sup>.

Novamente a questão dos freis tidos como intermediários qualificados e seguros aparece, sendo possível entender um dos múltiplos papéis que poderiam ocupar na sociedade colonial.

<sup>105</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 38. p. 51 e 52.

Finalmente, cabe mencionar um documento<sup>106</sup> oriundo da Ordem Terceira do Carmo da cidade de São Paulo, que é diferente dos demais até então apresentados, que são de freis da Ordem Primeira. Este foi o único documento encontrado com essa característica, e nele o Prior António Maria Jerônimo – o Subprior José Elias e mais seis irmãos da ordem<sup>107</sup> – informaram ao governador e capitão-general da capitania que a ordem terceira pretendia continuar na sua antiga posse que em fevereiro de 1745, data da carta, fazia sessenta e quatro anos e que fariam sua procissão do Senhor dos Santos Passos na segunda sexta-feira da quaresma, conforme sempre fizeram. Segundo o Prior, o Subprior e os demais assinantes do documento, poderia haver quem quisesse, como já quiseram anteriormente, usurpar a imagem desta ordem. Na opinião do Prior, se não fosse pela ação do General Luís Antônio de Sá Queiroga, tida por ele como prudente, que “abateu os *improvizos* assaltos que nos *hiam* fazendo”, “resultaria em grave ruína”, ocasionada por uns muitos ou poucos homens orgulhosos. Os irmãos da ordem terceira em questão, segundo o Prior, eram “obedientes, e humildes vassalos da Sua *Magestade* que Deus Guarde” e por isso recorreram ao tenente general, que “abateu a fúria com seu bom modo e capacidade”, deixando os irmãos “em *huma pas* e tranquilidade sossegados”.

O objetivo da carta do prior era pedir ajuda ao governador e capitão-general, que abrigasse “esta pobre *hordem* 3ª com seu *anparo*”, porque temiam que ocorresse alguma “violência ou perturbação assim antes como no dia da *porcissam* que qualquer pessoa nos possa fazer; estorvando-nos essa *devossam*; E assim conseguiremos *pas*, e *socego* para melhor servir ao mesmo senhor”.

Algumas das situações brevemente apontadas aqui, e outras também relacionadas a religiosos e a conventos carmelitas serão retomadas nos capítulos seguintes com maior aprofundamento. Maiores reflexões sobre as situações mencionadas pelo Frei Francisco Pais

<sup>106</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 7. p. 8 e 9.

<sup>107</sup> Das pessoas que assinam este ofício com o Prior tem-se: José Elias Moreira aparece como oficial da câmara na década de 1750 em: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 20\Doc. 2007 (1); Aleixo Garcia da Cunha aparece como alferes em 1769 em AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 27\Doc. 2512 (1); há um Manoel citado no documento mas seu sobrenome está ilegível; há várias menções a Inácio de Barros Rego, em uma delas, por exemplo, ele está como tabelião em 1736: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 12\Doc. 1146 (1); não foi encontrado o outro senhor que assinou o documento, Marcos Francisco, nos documentos do Projeto Resgate; Inácio Vieira Barros e Faxardo aparece no catálogo de Minas Gerais, já na década de 1780, mas sem menção ao seu cargo ou ofício: AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 118\Doc. 44 (1).; Francisco Rodrigues dos Santos aparece com ofício de “negociante” em um termo de assentada do Rio de Janeiro em 1745: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 16\Doc. 1580 (1).

da Purificação, Frei Antônio de Santa Rosa, Frei Francisco das Chagas, Frei Carlos da Conceição e outros serão apresentadas com mais detalhes.

### 1.1.3. Recolhimentos femininos: franciscanos e carmelitas

A respeito da instrução moral que os conventos poderiam trazer às famílias coloniais, não se pode deixar de mencionar os recolhimentos femininos. Apesar de não serem o foco da presente pesquisa, há alguns documentos dentre as massas trabalhadas que dizem respeito a esses espaços na capitania régia de São Paulo, especificamente o Recolhimento da Conceição da Divina Providência de São Paulo (1774)<sup>108</sup>, franciscano e o Recolhimento de Santa Teresa de São Paulo (1685)<sup>109</sup>, carmelita. Leila Mezan Algranti explica como “a prática do enclausuramento das mulheres foi utilizada, durante todo o período colonial, como dispositivo da dominação sobre as mulheres”<sup>110</sup> e que, fosse essa reclusão feminina doméstica ou institucional, deve ser sempre contextualizada, com intuito de não adotar representações reificadas de mulheres reclusas como “submissas” ou de mulheres independentes e “rebeldes”. Segundo a autora, as instituições femininas de reclusão permitem recuperar valores e imagens atribuídos pela sociedade às mulheres, mas também captar uma multiplicidade de figuras femininas, de vários grupos sociais.

Na sociedade colonial em construção, o casamento era visto como via de aumentar a população por meio das leis da Igreja Católica, e, para incentivá-lo, a monarquia portuguesa sempre que possível foi contra o surgimento de mosteiros, recolhimentos e conventos femininos. Portanto, segundo aponta Algranti, “a história da fundação das instituições religiosas femininas no período colonial é uma história de resistências dos colonos à política metropolitana de incentivo ao casamento e, em última instância, ao povoamento”, ainda mais em regiões tidas como periféricas, como foi o caso de São Paulo no início do XVIII<sup>111</sup>. Os recolhimentos na colônia não proporcionavam às recolhidas o status de freiras como faziam

<sup>108</sup> Na documentação trabalhada na presente pesquisa aparecem somente documentos destes dois documentos, por essa razão foram os únicos mencionados aqui.

<sup>109</sup> Algranti explica que a primeira menção ao recolhimento é de 1718 em resposta a um documento de 1715. Ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 85. Segundo relação de bens do recolhimento, a data de fundação é 1685. Ver: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 57. p. 162 e 173.

<sup>110</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 61.

<sup>111</sup> *Ibidem*. p. 61 a 64 e p. 73.

às mulheres das elites que se recolhiam nos conventos professos do reino, contudo, estes surgiram para suprir a falta destes espaços na América portuguesa e tornaram-se uma opção para as mulheres que gostariam de viver como religiosas, sem enfrentar os perigos e custos de viajar para Portugal<sup>112</sup>. Os recolhimentos femininos se consolidaram para “prevenir, controlar ou punir a conduta das mulheres. Zelavam pelos bons costumes em defesa da moral pública. Eram [...] protetores do ‘bem comum’<sup>113</sup>.”

Feitas essas breves considerações sobre espaços de clausura feminina<sup>114</sup>, retoma-se os documentos oriundos dos recolhimentos da Conceição da Divina Providência e de Santa Teresa. Datado de 1736, há um requerimento<sup>115</sup> dos cidadãos da cidade de São Paulo solicitando um traslado de ordem real para que o Recolhimento de Santa Teresa se tornasse um convento de freiras professas, já que segundo os cidadãos o rei já havia concedido licença para isso devido à representação que havia feito Rodrigo César de Menezes à instância dos superiores.

Há, no mesmo conjunto documental, um documento já trabalhado também por Leila Algranti<sup>116</sup>. Trata-se de um requerimento<sup>117</sup> de 1766 de João Martins de Afonseca e seus parentes, “pessoas todas principais da primeira nobreza desta capitania” a respeito de uma situação ocorrida entre sua filha Escolástica de Afonseca e uma escravizada Eclesiástica da Veiga, ambas recolhidas no Recolhimento de Santa Teresa. Na situação, Escolástica haveria dado “*bofetadas* na cara” de Eclesiástica, que se defendeu, retribuindo as “*bofetadas*” e se queixando ao Reverendo Vigário da Vara da cidade. Este Vigário, segundo consta o documento, teria ido ao recolhimento e puxado ele próprio as orelhas da Escolástica, ordenando a “*execuçam* de outro procedimento, *nam* só excessivo, execrando, mas também indigno”, no qual Escolástica deveria ser açoitada 24 vezes pelas mãos de uma negra, mesmo quando a Regente do Recolhimento, Marta Leite se mostrou contrária a esse castigo. Outro castigo atribuído à filha do suplicante foi a de passar três dias tendo como refeição apenas o jantar.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*. p. 70 e 71.

<sup>113</sup> *Ibidem*. p. 106.

<sup>114</sup> Para reflexões mais aprofundadas sobre os conventos e recolhimentos femininos como espaços de defesa da chamada “honra feminina”, ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993.

<sup>115</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 1. p. 1.

<sup>116</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 224-226.

<sup>117</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 14. p. 16 e 17.

Por esses e tantos procedimentos, o João Martins e sua família procuraram ao governador e capitão-general, para que este atendesse aos seus pedidos de aplicar “remédio *prompto*”, visto que se achava o “povo ofendido” e a cidade “escandalizada”, caso ficasse “impugne semelhante excesso”.

Algranti explica que o tom de indignação da família presente no discurso acima apresentado “são perfeitamente compreensíveis no interior dos valores da sociedade colonial. Uma escrava açoitar uma menina branca, e não ser punida, ao contrário, ela mesma executar o castigo porque a jovem havia batido numa escrava [...] eram fatos estranhos e inaceitáveis”<sup>118</sup> segundo a lógica escravista e hierarquizada que regia aquela sociedade. Essa situação escapa ao recorte cronológico estabelecido na presente pesquisa, mas em muito dialoga com as demais situações apresentadas e discutidas no segundo capítulo desta dissertação.

Finalmente, os demais documentos oriundos de recolhimentos são relações de bens e extratos que os acompanhavam. Para o Recolhimento da Conceição da Divina Providência de São Paulo, a relação<sup>119</sup> escrita pela regente Maria Caetana da Assumpção ao António Manuel de Mello Castro e Mendonça em 1798 informa que o recolhimento foi fundado pelo Luis Antonio de Souza Botelho Mourão por consentimento e presença do Governador do Bispado, Antonio de Toledo Lara e corregedor da comarca, José Gomes em 1774, sem confirmação expressa, mas com consentimento do rei. Segundo a relação, o recolhimento constava com vinte e três recolhidas, nenhuma educanda, nenhuma “servente ou escrava”, nenhum bem de raiz. Conforme a regente, não havia juro nem rendas, mas havia, quinze “Escravos, escravas casadas, para o serviço da casa de porta fora, 9 filhos destes de menor idade, 6”, além de 7 bois para carregar lenha.

Já segundo a relação<sup>120</sup> de bens do Recolhimento de Santa Teresa, informa-se que o recolhimento teria sido fundado pelo Bispo Dom José de Barros e Alarcão em 1685. Haveria de “profissão e coro” trinta e uma pessoas; trinta e uma religiosas professoras; 3 educandas; 4 moças serventes. Quanto aos bens de raiz, haveria 1 chácara nos subúrbios da cidade, com pastos de animais, que renderia um total anual de cinquenta mil réis, doada por João Domingos em pagamento do dote de suas filhas recolhidas no recolhimento, além de 1 outra

<sup>118</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 224.

<sup>119</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 53 e 54. p. 157 e 158.

<sup>120</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 57 e 58. p. 172 a 174.

chácara “vulgarmente chamada de Samambaia” a 1 légua de distância da cidade, doada por Manuel José Pereira de Andrade em pagamento de dote. Essa segunda chácara, de acordo com a relação, só se conservaria por ter alguns escravizados e 4 bois de carro, em que se conduzia lenha para o recolhimento, além de 5 ou 6 vacas. A relação também informa que, dentre os edifícios do recolhimento, existiriam vinte e seis moradas de casas, térreas e pequenas: por 2 delas se pagava aluguel de mil e seiscentos réis cada uma e as mais três com aluguel de oitocentos réis, 9 de mil cento e vinte réis e outras de mil duzentos e oitenta réis por mês quando têm alugadores que pagam.

Trata-se de uma das relações de bens mais detalhadas. Segundo ela, somadas as rendas das casas e os juros, obtinha-se setecentos mil réis, usados para as despesas da sustentação das religiosas, educandas e serventes e na reparação da Igreja e das casas. No documento, a regente informou que comumente as despesas excedem a receita. Segundo a relação, o recolhimento contava com treze escravizados menores – inclusive bebês – e dezessete escravizados maiores, dentre eles 9 eram homens e que “pouco serviço se tem *delles*, por passarem quase todo *anno* em consertar e reparar os edifícios”, as mulheres “servem dentro e fora do Recolhimento”. A regente encerrou a relação informando que o recolhimento não contava com frutos, visto que o milho, mandioca, feijão, açúcar e outros víveres eram o que se comprava com os aluguéis das casas.

#### 1.1.4. Beneditinos

A ordem de São Bento é uma das mais antigas, remonta do período medieval<sup>121</sup>. Segundo Souza, trata-se de uma comunidade regida pela regra escrita no século VI, a qual vai além de um sistema legislativo, visto que rege o bom comportamento e atua como instrumento civilizatório. A Regra de São Bento estabelece as formas de distribuição dos cargos e dos recursos da comunidade, estipula penalidades e coerções específicas para cada delito, visando manter uma coesão interna. Esta ordem difere-se das demais trabalhadas, por caracterizar-se como uma ordem monástica, e não mendicante<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Sobre a atuação da ordem beneditina durante a Idade Média e mudanças sofridas ainda no período, ver: VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: (séculos VIII a XIII) - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

<sup>122</sup> SOUZA, Jorge Victor de Araújo. **Para além do claustro**: uma História Social da inserção beneditina na América portuguesa, C. 1580 - C. 1690. 2011. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p. 33 a 36.

No século XVI em Portugal foi criada a Congregação beneditina, isto é, conforme Jorge Victor de Araújo Souza, “a reunião de vários mosteiros dispersos ao redor de uma única abadia e com o estabelecimento de estatutos comuns”, visando uma maior homogeneização de comportamentos e novas formas de pertencimento à comunidade religiosa<sup>123</sup>. As implicações dessa congregação foram vistas entre 1566 e 1590, com a profunda reforma que sofreram os mosteiros beneditinos de Portugal, em muito relacionadas ao Concílio de Trento. Em 1581, a ordem beneditina foi à América portuguesa pela primeira vez, e até 1798 concentraram-se apenas na assistência aos colonos e ergueram conventos e fazendas, as chamadas cercas, na Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e São Paulo. A esse respeito, explica Souza:

Expansão/congregação é binômio que melhor define a dinâmica da Ordem beneditina em Portugal no final do quinhentos. Um movimento centrípeto e centrífugo ocorria simultaneamente – expandir para congregar; congregar para expandir – e as ‘partes do Brasil’ serviam muito bem a este propósito<sup>124</sup>.

O mosteiro de São Paulo, segundo Souza, teve número ínfimo de doações recebidas em seus momentos iniciais, quando comparado aos das demais capitanias. Recebeu a primeira doação em 1598 pelo capitão-mor Jorge Correia e teve a primeira ermida fundada no ano seguinte pelo Frei Mauro Teixeira, monge que fazia parte da comitiva do governador Francisco de Souza. Conforme o autor, “o documento que pode ser considerado a ‘certidão de nascimento civil do mosteiro’ é a carta de sesmaria passada ao mosteiro pela câmara da Vila de São Paulo, em 1600, oferecendo chãos para instalação dos beneditinos”. Em São Paulo, a Ordem de São Bento não concorria com tantos outros poderes locais como em outras regiões. Na verdade, os poderes locais, representados pela figura da Câmara ao longo do XVII, ao oporem-se contundentemente aos jesuítas sobretudo a respeito do uso de mão de obra indígena, foram importantes doadores aos beneditinos, como se vê nas relações de bens trabalhadas nesta seção. A respeito dessas doações, explica Souza:

As doações aos religiosos não cessaram ao longo dos anos. Entretanto, no momento inicial de fixação da Ordem é que tais benefícios foram mais relevantes, por estabelecerem as bases para a territorialização empreendida pelos religiosos. [...] muitas destas doações não tiveram uma motivação exclusivamente de ordem devocional. No entanto, é incontornável, tratando-se de uma instituição religiosa, o fato dos vínculos envolverem crenças, rituais e sociabilidades típicas do catolicismo. Estes aspectos das tramas entre os religiosos e os demais vassallos também corroboraram na demarcação dos espaços da Ordem<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ibidem.* p. 38.

<sup>124</sup> *Ibidem.* p. 54.

<sup>125</sup> *Ibidem.* p. 92 a 96.

Na capitania de São Paulo, os beneditinos organizavam-se em “casas satélites” que não eram regidas por um abade, e sim por um “monge presidente”, e eram habitadas por poucos monges que cultivavam pequenas roças para subsistência, ao menos em seus anos iniciais. Casas assim foram fundadas em Parnaíba (1643), Santos (1650), Sorocaba (1660) e Jundiá (1668), acompanhando, nestes dois últimos, o processo de fundação das vilas.

**MAPA 5 – Mosteiros e hospícios beneditinos (São Paulo, 1722-1748)**



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. Utilizou-se as coordenadas das cidades atuais, obtidas pelo Google Maps como base, por isso, a localização dos espaços é aproximada e com objetivo ilustrativo. Pelo mesmo motivo, alguns deles se sobrepõem. Contudo, nesta seção, estão apresentados mapas com os espaços separados por ordem religiosa, para uma melhor observação. Pontua-se que eles não esgotam todos os espaços – mosteiros, conventos, hospícios, colégios etc. –, contemplando apenas os mencionados na documentação base deste trabalho, isto é: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

As ordens monásticas, desde o início da colonização portuguesa, demonstraram a intenção de acumular bens e de organizar uma rede de autoabastecimento, o que indicava a necessidade de terras para cultivo de roças e cercas, destinadas à criação de animais. Ainda, cárceres de escravizados, casas para pajens, cozinha, enfermarias para escravizados, depósitos



de lenha, oficinas diversas, senzalas, estrebarias, entre outros, também se concentravam nestes mosteiros e eram parte essencial da vida em claustro. Oliveira identifica essa presença no espaço paulista, nas moradias beneditinas de Nossa Senhora da Assunção (1730-1735), em São Paulo; Nossa Senhora do Desterro (1736-1741), em Santana de Parnaíba; e de Nossa Senhora da Visitação (1667), em Sorocaba<sup>126</sup>.

Tem-se registro das relações de bens de alguns espaços beneditinos<sup>127</sup> em 1797: Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo, escrita por Frei Fernando da Madre de Deus, abade de São Bento<sup>128</sup>; Hospício de Nossa Senhora do Desterro de Parnaíba, escrita pelo Frei Antonio de São José Faxardo, presidente do Hospício<sup>129</sup>; Hospício de São Bento da vila de Sorocaba escrita por Frei Francisco de Santa Maria Piedade[?], presidente do Hospício<sup>130</sup>.

Na primeira relação, o abade do mosteiro narra as origens do mosteiro. Segundo ele, em 1598 teria chegado o Frei Mauro Teixeira a mando do Padre Provincial para atuar como missionário, e assim recebido agasalho e lugar para habitação, onde fundou uma pequena capela com a invocação de São Bento e depois se retirou para a Bahia. Em 1619, segundo narrou o abade, Dom Francisco Sousa Marquês das Minas conduziu três monges da Bahia para São Paulo e com os oficiais da câmara lhes conferiu a mesma capela antiga e mais uma légua de terras. Na data de escrita da relação, segundo explicou o abade, o mosteiro tinha 5 monges conventuais sacerdotes e estava-se à espera de mais 3 que o Padre Provincial iria mandar para preencher o número de falecidos. O mosteiro também contava com 2 donatos. O abade em seguida passou a listar todos os bens de raiz que o mosteiro possuía, incluindo o nome das fazendas e casas, os doadores, e a situação da produção de cada uma delas, as rendas e juros que provinham destes espaços e os escravizados pertencentes a cada um deles.

Das fazendas e casas do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo tinham-se em torno de quarenta moradas e 3 fazendas, cada uma com suas respectivas rendas, mais ou menos escravizados e produções. Segundo o abade, o mosteiro tinha dezessete foreiros junto

---

<sup>126</sup> OLIVEIRA, Marcelo Almeida. Os conventos e/ou mosteiros na paisagem colonial brasileira: contribuição ao entendimento de seus espaços abertos ou suas cercas. **Revista de História da Arte e da Cultura**, Campinas, SP, n. 21, p. 72-86, 2021. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/rhac/article/view/13719>. Acesso em: 11 out. 2023. p. 76 e 77.

<sup>127</sup> A relação de bens do Hospício de Nossa Senhora do Desterro de Parnaíba e do Hospício de Sorocaba não apresentam data, mas segue o padrão das demais e foram armazenadas juntas, sendo possível supor que sejam do mesmo período.

<sup>128</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 43. p. 137-144.

<sup>129</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 44. p. 145 e 146.

<sup>130</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 45. p. 147.

à cerca, cujo foro rendia anualmente dezoito mil réis. Ele finaliza a relação citando os ganhos em dinheiro de juros que o Mosteiro recebia que somavam “1:291\$715 por créditos abonados com fiador ou hipoteca”. Finalmente, ele listou as quantias passadas em troca de missas por cada doador ou doadora. Há doações feitas no final do século XVII, mas também no início do XVIII. Estes doadores foram Manoel Fernandes Filho em 1722, Custódia Pais em 1727, capitão Francisco de Camargo em 1667, Matheus de Mattos em 1727, Salvador do Valle em 1660, José Ramos em 1714, Pedro Fernandes Aragones em 1656 e José Ramos em 1720, segundo listou o abade<sup>131</sup>.

Uma busca simples no Projeto Resgate pelos nomes desses principais doadores do Mosteiro de São Bento, da década de 1720, não permitiu encontrar mais do que Matheus de Mattos e José Ramos. Esse primeiro aparece como morador da vila de Parnaíba realizando requerimento<sup>132</sup> para vender um sítio chamado Pinheiros, próximo a São Paulo. Segundo consta no catálogo, o sítio estava no testamento de Fernando Pais de Barros, e que deveria ir para o primeiro clérigo descendente de João Martins Claro e que “como não há nem esperança de o haver”, pede ao rei que venda o sítio e compre uma propriedade mais rendosa. Esse João Martins Claro, como viu-se nas seções anteriores, remeteu algumas das correspondências analisadas na presente pesquisa. Já José Ramos aparece em requerimento<sup>133</sup> como morador de São Paulo em 1715, solicitando que o rei mandasse ao sindicante da comarca, Antônio da Cunha Sotomaior que lhe restituísse o dinheiro que cobrou do José Ramos por pensar que ele estava envolvido no descaminho dos quintos e falsificações do ouro, já tendo sido absolvido

---

<sup>131</sup> A transcrição desse trecho da relação está a seguir: Em 1722 Manoel Fernandes Velho para se cantar *huma* / Missa em dia de Santa Anna, e dizer mais 16 *an- / nualmente deo* 250\$000 que rendem *anualmente* = 12\$500 / Em 1727 Custodia Pais *deo* 100\$000 para dos juros se di- / zerem 15 Missas, que rendem *anualmente* = 5\$000 / Em 1667 O Capitam Francisco de Camargo *deo* 400\$00 / para se lhe dizer *huma* Missa em todas as segundas feiras / do *anno*, cuja quantia rende *anualmente* = 20\$000 / Em 1727 Matheus de Mattos *deo humas* terras, que se *vende- / rão* em São Roque por 64\$000 para se dizer / *huma* Missa *anualmente* no dia do mesmo Santo cuja / quantia rende de juros = 3\$200 / Em 1660 Salvador do Valle *deo humas* casas na Villa de / Santos a qual se *vendeo* por preço de 250\$000 / para se dizer *anualmente humas capella* de Missas, / cuja quantia rende de juros *anualmente* = 12\$500 / Em 1714 José Ramos *deo* 400\$000 para dos juros se / fazer *huma* festa a Nossa Senhora da Assumpção com / Senhor exposto, sermão, Missa cantada *annual- / mente*, cuja quantia rende de juros = 20\$000 / Em 1656 Pedro Fernandes Aragones *deo* 200\$000 para / dos juros se dizer *huma capella* de Missas *an- / nualmente*, o que se cumpre tendo-se esta *capella* per- / dido por *falencia* do *seo* devedor. / Em 1720 José Ramos *deo* mais 150\$000 para dos juros / se comprar azeite para a *lampada* do Santíssimo Sacramento / o que se cumpre não obstante perder-se este capi- / tal por *falencia* de *seo* devedor. /

<sup>132</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 447 (1).

<sup>133</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 116 (1).

por sentença da Relação da Bahia. Esse mesmo José Ramos aparece como contratador das Alfândegas do Rio de Janeiro e Santos em uma carta<sup>134</sup>.

Na relação de bens do Hospício de Nossa Senhora do Desterro da vila de Parnaíba, o presidente Frei Antônio de São José Fajardo inicia contando que o hospício surgiu como uma capelinha doada pelo capitão André Fernandes em 1643 em troca de missas mensais por sua alma. Segundo o presidente do hospício, no período de escrita da carta não havia mais monge, sacerdote, leigo nem donato no espaço. Dentre os bens do hospício estavam uma fazenda chamada Santa Quitéria comprada por 2 mil missas e que estava infrutífera e sem matos, e por isso foi trocada por outra igual na Freguesia de São Roque em 1795 como Coronel Policarpo Joaquim. Nessa fazenda colhe-se milho, feijão, arroz e existia um cavalo. O hospício tinha ainda mais 1 lote de terra comprada de João Fernandes e sua mulher, Colapsa Maria em 1748 e que no período era estéril, não rendendo nada. Um outro lote do hospício foi comprado de Antonio Leite e sua mulher, Maria Jorge em 1771 por cento e trinta e seis mil réis em Santo André, e estava arrendada, rendendo anualmente 6 mil réis. O hospício possuía também casas térreas, sendo 3 na cidade que serviam de quartel ao regimento de mexias e rendiam doze mil réis ao ano, e 1 na rua de Boa Vista que pertencia ao altar de Nossa Senhora da Conceição da igreja e que foi comprada com o dinheiro que Inês Dias doou para que fizessem festa da Nossa Senhora da Conceição, a qual rende onze mil réis ao ano. De juro, o hospício recebia 5 mil réis, os demais detalhes desse trecho estão ilegíveis. Dentre os escravizados havia um escravizado “para serviço *delle*” e na fazenda 7 “a excepção de *hum* aleijado”.

Finalmente, a última relação de bens de mosteiros e hospícios beneditinos a que se teve acesso foi a relação de bens do Hospício de São Bento da vila de Sorocaba. Nesta, o Frei Francisco de Santa Maria Piedade explicou que o hospício foi fundado pelo doador Baltazar Fernandes em 1674, e que, na data de escrita da relação, contava com apenas um religioso, o padre presidente. Devia-se realizar treze missas anuais dedicadas a esse doador. Dentre os bens de raiz, ele explica a existência de 1 légua de terras doadas pelo doador as quais rendiam anualmente dezesseis mil réis por meio dos vários foreiros que lá atuavam. Segundo o Frei, havia também 1 chácara, no limite das terras, que estava aforada a Jerônimo Pais de Almeida e rendia anualmente doze mil réis e uma fazenda de criação de uma légua no termo da vila de Itapetininga, distante a 1 quadra no bairro de Sarapuí. Nela havia cinquenta bois, cem vacas,

---

<sup>134</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 228 (1).

onze éguas, 2 potrinhos, 2 cavalos pastores e 4 cavalos do serviço e rendia 8 mil réis aproximadamente. Dentre as casas do Hospício tinha-se 1 morada térrea junto ao Mosteiro de São Bento, que servia de quartel e rendia novecentos e sessenta réis e 1 casa térrea em Sorocaba, na rua da Penha, que rendia quatrocentos e oitenta réis. No hospício havia 1 escravizado e 2 escravizadas e na fazenda, 1 escravizado.

Ao observar todas essas relações de bens e a maneira como funcionavam os mosteiros e hospícios beneditinos, pode-se concordar com Souza, que explica como a política do Padroado não se manifestou nas relações entre a ordem beneditina e a Coroa portuguesa da mesma maneira que nas demais ordens religiosas, uma vez que a Coroa não contribuiu financeiramente de forma direta para a instalação da ordem de São Bento na América portuguesa. Ainda, a ordem dos beneditinos sobrevivia no território americano mediante doações dos súditos que nele estavam, as quais incluíam, sobretudo, terras. Isso implicou numa certa independência dos beneditinos e de suas fazendas perante a metrópole<sup>135</sup>. A esse respeito, Souza salienta que nas constituições da Congregação beneditina, apelava-se para a formação de patrimônio da ordem, uma vez que ela não podia viver apenas de esmolas, o que se configura como uma diferença fundamental da Ordem de São Bento em relação às demais ordens religiosas, tidas, a princípio, como mendicantes que deveriam viver exclusivamente das esmolas<sup>136</sup>.

Essa evidente abundância dos mosteiros de São Bento na capitania régia de São Paulo acima apresentada permitem observar um cenário de profundas relações dos particulares da capitania com a instituição beneditina. Tais relações sociais, marcadas sobretudo por um aspecto econômico de troca de favores – terras, e bens, em troca de missas ou sepultamentos dignos –, colocavam os monges em um local não somente de riqueza, mas de destaque e prestígio social. Dessa forma, situa-se melhor a maneira como estes mosteiros eram vistos, tanto pelos irmãos neles residentes, como pela sociedade que os cercava, algo que deve ser observado nas dinâmicas de sociabilidade incutidas nas correspondências entre os beneditinos ou membros de outras ordens que os citam e os governadores destinatários de suas demandas.

---

<sup>135</sup> SOUZA, Jorge Victor de Araújo. **Para além do claustro**: uma História Social da inserção beneditina na América portuguesa, C. 1580 - C. 1690. 2011. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p. 52 a 55.

<sup>136</sup> *Ibidem*. p. 172.

Nesse sentido, retrocedendo no tempo anterior às datas das relações de bens, tem-se um documento que permite reflexões sobre estas dinâmicas sociais, remetido do Hospício de São Bento da vila de Sorocaba em abril de 1745 pelo Frei Antônio da Soledade ao governador e capitão-general D. Luís de Mascarenhas. Trata-se de uma carta<sup>137</sup> na qual o Frei explica inicialmente que no hospício moravam um presidente e dois monges. Segundo o Frei, no momento de escrita do documento, viviam “com tantos distúrbios, que me *perciza, pello* cargo que tenho a dar para a Vossa Senhoria Ilustríssima do *dezasocego* em que nos vemos”.

Na carta, o Frei Antônio da Soledade explica que o tabelião da vila de Sorocaba estava recolhido no hospício, temendo pela sua vida porque havia levantado um bastão para um homem chamado António Antunes<sup>138</sup> que o foi injuriar em sua casa. Essa informação, o Frei sabe “*pello* que dizem”. A parte seguinte da carta é bem interessante: o religioso coloca que, como o Antônio Antunes era “paulista, com grande séquito de parentes, se *achão* os mais *delles* armados, com *siladas* por todos os cantos, *reconhessendo* a todos os que passam; e sobretudo cercando nosso Mosteiro todo em roda com as mesmas *siladas*”. O Frei temia que este António Antunes e seus familiares e amigos iriam tentar retirar o tabelião de dentro do mosteiro ou mesmo o matar ali dentro. Na última parte da carta, o religioso explica que se valeu da justiça para guardar o Mosteiro para que não fizessem nenhum desacato a ele. Ele finaliza pedindo ao D. Luis de Mascarenhas que colocasse os olhos na situação, por serviço de Deus.

Tanto a situação descrita pelo Frei Antonio da Soledade como algumas outras que ou referem-se a mosteiros beneditinos ou foram escritos por freis desta ordem foram retomadas no capítulo seguinte com maiores detalhes. Adianta-se, contudo, que o lugar do hospício como refúgio inviolável escolhido pelo tabelião, a categoria de “paulista” e esse temor que o Frei indica, e mesmo a escolha do D. Luis de Mascarenhas como destinatário com a autoridade eficaz de evitar maiores problemas, são pontos chave na situação narrada, e que agregam complexidade às dinâmicas sociais que envolviam o mosteiro e os sujeitos moradores da vila de Sorocaba.

\*\*\*

---

<sup>137</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8. p. 10.

<sup>138</sup> Este senhor Antônio Antunes possivelmente é Antonio Antunes de Moura, que aparece como oficial da câmara de Sorocaba em 1747, como um dos assinantes de uma representação. Ver: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 19\Doc. 1847 (1).

As considerações sobre o papel da religião na construção do corpo político e social da colônia e a materialização deste papel nas formas como as ordens religiosas se instalaram no espaço da capitania de São Paulo elaboradas até aqui permitem encaminhar a discussão sobre como, nas palavras de António Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos, a Igreja atuou como uma instância de poder que beneficiou a implantação do império português. Isto é, como “um outro tipo de domínio distinto do domínio político formal e provavelmente mais presente, mesmo onde o poder político oficial não tinha condições para se implantar.” Tratando especificamente das ordens religiosas nesse processo, os autores explicam que:

tudo indica que esta forma de presença foi mais eficaz e socialmente mais visível, apesar da sua informalidade e inoficiosidade, do que o poder directo da coroa, exercido pelos seus magistrados e oficiais. Os padres, os missionários e as ordens religiosas (dominicanos, franciscanos, jesuítas) tinham uma presença contínua, que contrastava com o carácter temporário das comissões dos vice-reis, governadores ou capitães, justificando a rima popular goesa ‘vice-rei vai, vice-rei vem, padre paulista sempre tem’<sup>139</sup>.

## 1.2. Colonização

A capitania de São Paulo foi formada com a união das antigas capitanias de São Vicente e Santo Amaro, vendidas à coroa portuguesa em 1709. Naquele momento, a capitania passou a ser uma capitania régia, não mais governada por donatários<sup>140</sup>. Neste período inicial enquanto capitania régia, São Paulo integrava a região de minas, adquirindo o nome de São Paulo e Minas de Ouro. Gradativamente, a partir de 1720, as regiões das Minas, Goiás e Mato Grosso deixaram de fazer parte de São Paulo<sup>141</sup>. Entre 1748 e 1765, a capitania régia de São Paulo foi anexada à do Rio de Janeiro, algo que somente se desfez com a ação pombalina, que devolveu sua autonomia.

<sup>139</sup> HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num Império Oceânico. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Estampa, 1998. p. 361.

<sup>140</sup> A respeito de capitanias hereditárias ver: SALDANHA, António Vasconcelos de. **As capitanias do Brasil**. Antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico. 2ªEd. Lisboa: CNCDP, 2001. Por ter “demorado” para se tornar uma capitania régia, a capitania de São Paulo, conforme aponta a historiografia, tinha a “fama de rebeldes e maus vassalos” por parte de seus habitantes, a qual perdurou por bastante tempo. Sobre essa temática ver: Laura de Mello e Souza retoma muito bem esses debates em: SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**, [S. l.], n. 142-143, p. 261-276, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18902>. Acesso em: 29 fev. 2024. Ver também: SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 57, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30071>. Acesso em: 11 out. 2023.

<sup>141</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 89 e 90.

Dentre as vilas da que estavam no interior da capitania régia de São Paulo até o final do século XVIII tinha-se, por região<sup>142</sup>:

I- Vale do Paraíba: Guaratinguetá (1651), Jacareí (1653), Taubaté<sup>143</sup> (1645), Pindamonhangaba<sup>144</sup> (1705), Cunha (1785);

II- Capital e vilas limítrofes: cidade de São Paulo<sup>145</sup> (1560), Mogi das Cruzes<sup>146</sup> (1611), Santana de Parnaíba (1625), Atibaia<sup>147</sup> (1769), São Luís do Paraitinga<sup>148</sup> (1773), Bragança (1797);

---

<sup>142</sup> A divisão das vilas por região seguiu o formato apresentado em MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. Nele, a autora optou pela ideia de capitania-província, abrangendo até o ano de 1872, diferentemente da opção adotada aqui. Nota-se que excluiu-se as regiões de Mato Grosso, Minas Gerais e mesmo Rio de Janeiro, que tiveram ao longo do século XVIII suas relações jurisdicionais com São Paulo, muito bem descritas em SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. Contudo, preferiu-se essa organização das vilas da capitania de São Paulo porque são vilas que aparecem de maneira mais frequente na documentação trabalhada.

<sup>143</sup> Ver: ALVES, Maurício Martins. Formação de laços parentais entre cativos em Taubaté, 1680-1848. Cadernos de História (Belo Horizonte), v.8, p. 64-84, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1736/1880>. Acesso em: 29 fev. 2024. e ROSA, Domingos Sávio de Campos. **Confrontos e arranjos. Transgressões e vida cotidiana em Taubaté - 1860-1890**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

<sup>144</sup> Ver: LEAL, Silvia Kameyama Domingos. **Uso da cartografia e da geomorfologia na construção de mapas de potencial arqueológico para sítios pré-coloniais: um estudo de caso em Pindamonhangaba, estado de São Paulo** 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

<sup>145</sup> Ver: GLEZER, Raquel. **Chão de terra: um estudo sobre São Paulo colonial**. 1992. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

<sup>146</sup> Ver: DIAS, Madalena Marques. **A formação das elites numa vila colonial paulista: Mogi das Cruzes (1608-1646)**. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

<sup>147</sup> Ver: FRIEDMANN, Daniel Isaac. **A bem da república: justiça e governo no nascimento de uma vila colonial (Atibaia 1759-1799)**. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

<sup>148</sup> Ver: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra: família e compadrio entre os escravos de uma economia de abastecimento (São Luís do Paraitinga, 1773-1840). 2007, **Anais**. Florianópolis: UFSC, 2007. Disponível em: [https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar\\_CAP\\_23\\_2805460\\_CriandoPorcosEArandoATerra.pdf](https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar_CAP_23_2805460_CriandoPorcosEArandoATerra.pdf). Acesso em: 14 jun. 2024.

III- Litoral: São Vicente<sup>149</sup> (1532), Santos<sup>150</sup> (1545), Itanhaém<sup>151</sup> (1561), Iguape (1577), Cananeia (1600), São Sebastião (1636), Ubatuba (1637), Paranaguá<sup>152</sup> (1649), Sabaúna (1770), Guaratuba (1771), Antonina (1797);

IV - Caminho do sul: Sorocaba<sup>153</sup> (1661), Curitiba<sup>154</sup> (1693), Itapeva (1769), Apiaí (1771), Itapetininga (1771), Itapeva (1776), Piedade (Nossa Senhora da Piedade de Lorena) (1788), Lages (1774); Castro (1789)

V- Oeste paulista: Jundiaí (1655), Itu<sup>155</sup> (1657), Piracicaba (1774-1776), Mogi-Mirim (1769), Mogi Guaçu (1769), Porto Feliz (antiga freguesia de Araritaguaba) (1797), Campinas (1797).

---

<sup>149</sup> Ver: RIBEIRO, Fernando Victor Aguiar. Sertões fluidos: discussão sobre as espacialidades na porção meridional da América portuguesa: o caso da Capitania de São Vicente. **Revista Espacialidades**, [S. l.], v. 10, n. 01, p. 46–82, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/17678>. Acesso em: 16 fev. 2024.

<sup>150</sup> Ver: BARBOSA, Ney Caldato. **A vila de Santos: gênese e morfologia urbana entre os séculos XVI-XVIII**. 2024. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-09052024-115915/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

<sup>151</sup> Ver: MENDONÇA, Regina Kátia Rico Santos de. **Escravidão indígena no Vale do Paraíba: exploração e conquista dos sertões da capitania de Nossa Senhora de Itanhaém, século XVII**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08032010-105039/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

<sup>152</sup> Ver: PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

<sup>153</sup> Ver: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.

<sup>154</sup> Ver: CHAGAS, Paula Roberta. **Usos cotidianos do parentesco espiritual: Curitiba na transição do século XVII para o XVIII**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

<sup>155</sup> RIZZI, Emerson Luís. Rastreado a ilegitimidade em uma vila colonial: a vila de Itu. 2006, **Anais**. São Paulo: USP, 2006. Disponível em: [https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar\\_CAP\\_5\\_1590934\\_RastreadoAllegitimidadeEmUmaVilaColonial.pdf](https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar_CAP_5_1590934_RastreadoAllegitimidadeEmUmaVilaColonial.pdf). Acesso em: 14 jun. 2024.



### MAPA 6 – Capitania de São Paulo, séc. XVIII



Fonte: Capitania de São Paulo 1709-1720. (Detalhe de mapa extraído de SIMONSEN, R. História Econômica do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. Encarte entre as páginas 254-255. As datas de fundação das vilas foram acrescentadas ao mapa original, bem como as localidades de São Francisco (1660) Guaratinguetá (1651), Lapa (1806) e Parnaíba (1625). Além disso, no original, Desterro (1726) possui se nome atual, ou seja, Florianópolis. *Apud*: PEGORARO, Jonas Wilson. **Ouvidores régios e centralização jurídico-administrativa na América portuguesa: a comarca de Paranaguá (1723-1812).** Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. p. 48.

O movimento de erigir cada uma dessas vilas esteve estreitamente relacionado aos movimentos de apresamento dos povos indígenas nas idas aos sertões ou mesmo de antigos aldeamentos<sup>156</sup>. O significado colonial de erguer formalmente uma vila não necessariamente representava uma evolução demográfica ou econômica de povoados. Para São Paulo, conforme explica John Manuel Monteiro, fundar vilas significava ocupar efetivamente um local, instituindo nele câmara municipal, registro de notas e juizado de órfãos, além de claro, instituições eclesiásticas, cujo papel fundamental era de criação, garantia e transmissão dos direitos de propriedade, que incluíam evidentemente terras e força de trabalho indígena<sup>157</sup>. Para o contexto pombalino, Vânia Moreira postula que “pode-se interpretar o processo de

<sup>156</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** 2ªEd. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994]. p. 101 e 110 a 113. Para pensar os aldeamentos indígenas, ver: Projeto VIP - Vilas Indígenas Pombalinas em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/vip/sobre-o-projeto/>.

<sup>157</sup> *Ibidem*. p. 107-110.

secularização das antigas missões indígenas e sua elevação à condição de vilas e lugares como um claro aprofundamento do poder da Coroa, por meio da ocupação política do território”<sup>158</sup>.

Ainda, é possível observar como muitas dessas vilas foram fundadas junto à descoberta das minas. É interessante mencionar o papel desempenhado pelos paulistas nesse contexto e as configurações políticas a ele relacionadas. Nesse sentido, a conjuntura econômica nos finais do XVII estava num cenário desfavorável devido à queda dos produtos coloniais, dentre eles o açúcar, e que uma das ações da monarquia portuguesa para mitigar essa situação foi incentivar oficialmente a busca por metais preciosos, remetendo cartas às autoridades e aos principais sertanistas paulistas para que se empenhassem nesse empreendimento. Contudo, apesar de almejar que particulares buscassem as minas, o reino também pretendia ter controle da situação, enviando representantes régios para acompanhá-los de perto<sup>159</sup>.

A atuação dos paulistas em outros empreendimentos coloniais, inclusive em conflitos ocorridos antes das descobertas do ouro, não era desconhecida pela metrópole<sup>160</sup>. Por esse motivo, Carla Maria Carvalho de Almeida e Mônica Ribeiro de Oliveira entendem que os paulistas desenvolveram uma cultura própria e peculiar de estabelecer negociações para obtenção de mercês, demonstrando uma clara percepção e consciente utilização da economia da graça. Segundo elas, estes sujeitos passaram a oferecer explicitamente seus serviços em troca de recompensas previamente negociadas, “levando às últimas consequências os mecanismos de estabelecimento das relações políticas comuns ao Antigo Regime”<sup>161</sup>.

Não se deve esquecer que, parte intrínseca dessa ocupação política do território era a premissa ideológica da salvação, a qual era o princípio norteador da evangelização na

---

<sup>158</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/download/130782/88555>. Acesso em 02 nov. 2023. p. 243.

<sup>159</sup> ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de., OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João., GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil Colonial**, volume 2 (ca. 1580-ca. 1720). 1ªEd. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. pp. 267-334. p. 282 a 286.

<sup>160</sup> Dentre os conflitos coloniais com atuação dos paulistas que a metrópole reconhecia, as autoras destacam o combate ao quilombo dos Palmares e a guerra do Açú. Ver: ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de., OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João., GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil Colonial**, volume 2 (ca. 1580 – ca. 1720). 1ªEd. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. pp. 267-334. p. 288 e 289.

<sup>161</sup> *Ibidem*. p. 289.

propagação da fé para além das fronteiras da Europa<sup>162</sup>. Entendendo o batismo, por exemplo, como instrumento de inclusão dos povos nativos dentro da ordem colonial, é possível identificar a transformação destes de “bons cristãos” a “bons súditos”, e o estabelecimento de formas de domínio duradouras e os projetos de “conquista espiritual” nos territórios possibilitaram a incorporação destes pelos ibéricos<sup>163</sup>. Nesse sentido, Federico Palomo e Aliocha Maldavsky observam como as missões se transformaram em um interessante e complexo dispositivo de disciplinamento desempenhado pelas instâncias eclesiásticas como um marco das políticas confessionais promovidas pelas monarquias ibéricas. Os autores apontam como foram intensas e frequentes as articulações entre as missões e os poderes diocesanos<sup>164</sup>.

Não é à toa que, conforme Beatriz Piccolotto Siqueira Bueno, a rede eclesiástica precedia a civil, inclusive em termos jurídicos. Era por meio da Igreja, da oficialização de ermidas, que institucionalizava-se povos dispersos: “a elevação de uma comunidade ao estatuto de capela curada significava a ascensão de uma região inóspita a núcleo reconhecido pela Igreja e também a garantia de visita de um pároco (cura)”<sup>165</sup>. Criavam-se, portanto, espaços de poder pautados por elementos jurídicos e administrativos que continham uma lógica própria de funcionamento, que pressupunha a sociedade como um corpo, “em que a disposição dos órgãos e as funções estavam definidas pela natureza. Assim, era da natureza das coisas que os súditos seguissem os ditames dos governadores, que tivessem que governar em vista do bem comum”<sup>166</sup>.

Tanto a administração tida como central, como a local tinham suas prerrogativas sobre o “fazer justiça”, isto é, manter o equilíbrio e a ordem social, dando a cada um o que lhe era

<sup>162</sup> SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um Novo Mundo**: A Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil. 2014. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 18.

<sup>163</sup> MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII)**: Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2018. p. 543-590. p. 553.

<sup>164</sup> *Ibidem*. p. 562.

<sup>165</sup> BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**, São Paulo. v. 17. n. 2. p. 251-294. jul-dez 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200013>. Acesso em: 14 fev. 2024. p. 252.

<sup>166</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 48. Ver também: PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 16.

de direito<sup>167</sup>. A justiça, nesse sentido, era a principal atividade do poder da monarquia portuguesa, aplicada por várias instituições que foram criadas – Desembargo do Paço, Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, Mesa da Consciência e Ordens, Casa da Suplicação, Conselho Ultramarino, Conselho da Fazenda<sup>168</sup>. A centralidade dessas instituições não se dava apenas na atividade administrativa, mas também no que seria “jurisdição”, a essência da ordem e do “bom governo”, segundo argumenta Pedro Cardim<sup>169</sup>.

Aos poucos a monarquia lusa foi inserindo oficiais e instituições para o território da América, seguindo o modelo do reino, apesar das peculiaridades. Foi o caso das capitanias hereditárias, sistema no qual eram doados lotes de terra para donatários particulares, encarregados de promover o povoamento, realizar a exploração econômica e exercer o governo, o comando militar e os poderes da justiça. Contudo, observando as capitanias comparativamente, havia uma flexibilidade política, jurídica e administrativa entre elas, derivadas das adaptações em cartas de doação e confirmação dos poderes e jurisdições de cada capitão<sup>170</sup>.

Como pontuam António Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos,

o império português não se estrutura sobre um modelo único de administração, antes fazendo conviver instituições muito variadas (instituições municipais e senhoriais de tipo europeu, capitanias-donatarias, feitorias-fortalezas, situações político-institucionais desenhadas, caso a caso, em tratados de paz, de vassalagem e de protectorados, simples enquadramento táctico a partir de redes de relações comerciais, da acção dos missionários ou mesmo da presença de aventureiros portugueses, etc.) em territórios também eles múltiplos, de acordo com as intenções e oportunidades de ocupação<sup>171</sup>.

É interessante, portanto, pensar a capitania régia de São Paulo, e as capitanias donatarias que a originaram, como inseridas dentro de uma lógica de colonização na qual havia tarefas específicas para a monarquia e para os seus vassallos, que assumiam determinadas prerrogativas que os constituíram como elite colonial. Dentro dessa lógica de colonização, tinha-se a dinâmica de serviço-benefício, que moldou a maneira como os tais

<sup>167</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 239.

<sup>168</sup> *Ibidem*. p. 266.

<sup>169</sup> CARDIM, Pedro. “Administração” e “governo” uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 47.

<sup>170</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 253 e 254.

<sup>171</sup> HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num Império Oceânico. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal**: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Estampa. 1998. p. 353.

vassallos agiam nos variados e múltiplos espaços coloniais em troca de mercês por parte do reino. A distribuição de mercês, na forma, por exemplo, de sesmarias, era “a forma de construir uma elite detentora de recursos [...], engajada e comprometida com o processo de ocupação e que fornecesse os quadros para administração colonial”<sup>172</sup>, como se discutiu adiante. Era essa dinâmica de distribuição de mercês, de troca de favores, que constituía a relação política entre os membros do corpo social. Ao mesmo tempo, segundo Ricupero, tal dinâmica colonial possibilitava uma espiral crescente de status social que envolveu grandes e pequenas personalidades, uma vez que as remunerações eram sempre proporcionais à importância do serviço e à noção de qualidade da pessoa que o realizava<sup>173</sup>.

O objetivo aqui foi situar essas lógicas e apresentar alguns elementos que configuraram a colonização portuguesa no espaço da capitania de São Paulo, permitindo uma melhor compreensão das motivações, ações e expectativas de ações dos sujeitos históricos remetentes e destinatários da documentação estudada. Isto é, a maneira como determinados religiosos se relacionavam com os governadores e capitães-gerais da capitania não podem ser entendidas de maneira isolada das possibilidades e prerrogativas que estes sujeitos tinham naquele universo, que era embebido de distribuição de recompensas, de expectativas de recebimento dessas recompensas e de lógicas muito específicas de ascensão e prestígio social. A seguir, essas dinâmicas podem ser observadas historicamente, pensando no caso específico da administração colonial da capitania régia de São Paulo e o papel de seus governadores e capitães-gerais.

### **1.2.1. Administração da capitania régia de São Paulo**

Quando São Paulo tornou-se Capitania de São Paulo e Minas do Ouro em 1709, foi empossado o governador e capitão-general Antônio de Albuquerque Coelho (1710-1713). Sucederam-no D. Brás Baltazar da Silveira (1713-1717); D. Pedro Almeida Portugal (1717-1720). Após a necessidade de criação da capitania de Minas Gerais, autônoma em relação a São Paulo, esta passou a ser governada por Rodrigo César de Menezes<sup>174</sup> (1721-1727), seguido

---

<sup>172</sup> RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial. Brasil (c. 1530 - c. 1630)**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 23.

<sup>173</sup> *Ibidem*. p. 48.

<sup>174</sup> Ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Morrer em colônias: Rodrigo César de Menezes, entre o mar e o sertão. O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 284-326.

de Antônio da Silva Caldeira Pimentel (1727-1732), D. António de Távora (1732- 1738), D. Luís de Mascarenhas (1739-1748), Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão<sup>175</sup> (1765- 1775).

Cabe destacar que entre o governo de D. Luís de Mascarenhas e o de Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão, ocorreu o período em que a capitania de São Paulo perdeu sua autonomia e passou a ser dependente do Rio de Janeiro. Neste momento, São Paulo ficou sob jurisdição do governador Antônio Gomes Freire de Andrade, que governou a capitania do Rio de Janeiro entre 1733 e 1763, o qual ainda necessita mais estudos acerca de sua administração, por apresentar resquícios do período donatário<sup>176</sup>.

Enquanto donatárias, as capitanias de São Vicente e Santo Amaro, e os limites entre elas historicamente foram alvo de conflitos de jurisdição interessantes de serem mencionados. Pontua-se que Pero Lopes de Sousa e seus herdeiros, em contraposição a Martim Afonso de Sousa e seus herdeiros, não fundaram nenhuma cidade em suas terras. Contudo, alguns sesmeiros, querendo subtrair-se à jurisdição de Martim Afonso, atribuíram-se estar sob a jurisdição de seu irmão Pero Lopes, ainda que muitos possuidores de terras solicitassem confirmação aos dois donatários. Jorge Pimentel Cintra aponta que, soma-se a essa problemática a querela Monsanto-Vimieiro:

D. Izabel de Lima de Sousa e Miranda, neta de Pero Lopes de Souza e herdeira única, falecendo sem descendentes, deixou todos os lotes (Itamaracá, Santo Amaro e Santana) em testamento a Lopo de Souza, neto de Martim Afonso e seu primo em segundo grau. No entanto, D. Luis de Castro, conde de Monsanto, também neto de Martim Afonso, contestou a validade desse testamento, pois estaria contrariando a lei de sucessão das capitanias hereditárias, especificada na própria carta de doação. Ao morrer Lopo de Souza sem sucessores, as terras foram herdadas por sua irmã, D. Mariana de Souza Guerra, condessa de Vimieiro<sup>177</sup>.

A condessa não pediu confirmação de sua capitania de São Vicente, e em 1618 o rei nomeou Martim de Sá capitão-mor por três anos, ao mesmo tempo em que o conde de Monsanto intitulava-se donatário de São Vicente, e iria tomar posse de São Paulo, Itanhaém e Cananeia também, inclusive com declaração do governador-geral. A condessa de Vimieiro e o

<sup>175</sup> Ver: BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Autoridade e conflito no Brasil colonial**: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo, 1765-1775. São Paulo: Alameda, 2007.

<sup>176</sup> Sobre esse período ver: RIBEIRO, Mônica da Silva. **“Se faz preciso misturar o agro com o doce”**: a administração de Gomes Freire de Andrada, Rio de Janeiro e Centro-Sul da América portuguesa (1748-1763). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

<sup>177</sup> CINTRA, Jorge Pimentel. Os limites das capitanias hereditárias do sul e o conceito de território. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, v. 25, n. 2, p. 203–223, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n0208>. Acesso em: 13 jun. 2024. p. 213 e 214.

conde de Monsanto recorreram ao provedor da Fazenda algumas vezes para solucionar a querela demarcando as terras. A seguir, as vilas de São Vicente, São Paulo e Santa Ana de Mogi ficaram pertencendo ao conde de Monsanto, e a condessa de Vimieiro optou que a vila de Nossa Senhora de Itanhaém ficasse como cabeça de suas terras. A capitania São Vicente passava a corresponder às terras sob jurisdição de Monsanto, enquanto a capitania de Itanhaém passava a corresponder às terras sob jurisdição de Vimieiro<sup>178</sup>.

Contudo, os conflitos de jurisdição estavam longe de serem solucionados. Em 1679 o conde da Ilha do Príncipe, que recebera essas terras por dote de casamento com D. Mariana de Faro e Sousa, irmã do conde de Vimieiro, reivindicou tudo que anteriormente pertencia à sua família e estava nas mãos dos Monsanto. E foi o que aconteceu em 1694, quando D. Pedro II mandou pagar ao conde da Ilha as redízimas devidas a ele das rendas da capitania. Com isso, o conde de Monsanto passou a não ser mais bem-vindo nas vilas de São Vicente, Santos e São Paulo. Quem sucedeu o conde de Monsanto foi o marquês de Cascais, que ficou como senhor da capitania de Santo Amaro, cujos rendimentos eram inferiores, por isso, em 1709, a opção por vendê-la foi adotada. O comprador foi José de Góis de Moraes, que ao contrário do marquês de Cascais, estava sempre presente na capitania.

Os moradores de São Paulo ofereceram a mesma quantidade – quarenta mil cruzados – e se esse donatário aceitasse a proposta, a capitania ficaria sob jurisdição real, suprimindo a figura donatarial. Contudo, com a descoberta do ouro, o Conselho Ultramarino opinou que a capitania se tornasse régia, e para isso, a comprasse do donatário, o que aconteceu em 1711, desligando cinquenta léguas das de Itamaracá, que haviam constituído a doação original. Para Maria Beatriz Nizza da Silva, Carlos de Almeida Prado Bacellar, Eliana Réa Goldshimidt e Lucia Maria Bastos Pereira das Neves,

Pode parecer estranho que a compra ao marquês de Cascais pela Coroa sempre apareça na historiografia como a da Capitania de São Vicente e não como a da Capitania de Santo Amaro. [...] Na prática, as duas capitanias se confundiram e suas denominações foram sendo alteradas com o tempo. Já nada era como em 1534: a Capitania do Rio de Janeiro existia em terras que tinham sido doadas a Martim Afonso de Sousa; para o sul tudo se misturava. E assim, só com a constituição da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro a parte administrativa começou a ser clarificada com o abandono da figura dos donatários, mais jurídica do que real, sobretudo na segunda metade do século XVII<sup>179</sup>.

<sup>178</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.), BACELLAR, Carlos de Almeida Prado, GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das (orgs.). **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 17.

<sup>179</sup> *Ibidem*. p. 17-19.

Fosse a capitania hereditária/donatária ou régia, os capitães encontravam-se cercados por alguns oficiais – ouvidores, tabeliães e alcaides – que formavam uma rede governativa. A partir da criação do Governo Geral<sup>180</sup> do Estado do Brasil em 1548 há um duplo movimento de criar um centro administrativo que prolongasse a ordem jurídico-administrativa metropolitana e de retomar alguns dos amplos poderes conferidos previamente aos donatários. Destacam-se nesse processo a instalação das câmaras municipais, compostas por juízes ordinários cujas prerrogativas envolviam aplicar a lei e fiscalizar demais oficiais.

No reino, conforme Jonas Wilson Pegoraro, as justiças municipais agiram como a primeira instância jurídica na qual o povo se socorria com suas demandas nas comunidades medievais portuguesas, dentro da lógica de que os juízes seriam eleitos pelos moradores do lugar que julgariam os casos segundo os costumes da terra<sup>181</sup>. Esse poder, segundo Joacir Navarro Borges,

focalizava o aspecto mais social, pois lidava com os problemas cotidianos da população local, tendo de oferecer soluções práticas para demandas como abastecimento de gêneros, ordenamento urbano, amanho agropastoril da terra, ordenamento jurídico, atividade judiciária, manutenção da ordem, enfim, todo o necessário para melhor regulação da vida comunitária<sup>182</sup>.

Complementavam-se, portanto, poder régio e poder local, os quais participavam da mesma estrutura de legislativa criada pela monarquia portuguesa<sup>183</sup>. O mesmo se dá com relação ao poder que se tinha no reino e aquele que se constituiu na América portuguesa. “Em todos esses casos, poder local, nobreza da terra, oficiais diversos e o governador-geral, ‘todos juntos’, negociaram e deliberaram sobre várias questões a respeito da governação do Estado

---

<sup>180</sup> Sobre o destaque dos governadores-gerais, Francisco Carlos Cardoso Cosentino afirma que eram “socialmente bem qualificados, fidalgos de origem, comendadores, conselheiros régios, alguns titulados, qualificação essa mais elevada que os governadores de capitania e, particularmente, os capitães-mores. [...] Os governadores-gerais exerciam um ofício régio superior com funções delegadas de jurisdição inferior. Era um ofício de natureza superior por exercer alguns poderes próprios do ofício régio, e suas funções são de qualidade inferior, pois estas eram exercidas por delegação temporária e tinham suas decisões submetidas, em última instância, ao monarca.”. Ver: COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. Hierarquia política e poder no Estado do Brasil: o governo-geral e as capitanias, 1654-1681. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 515-543, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X016031007>. Acesso em: 21 mai. 2024. p. 523 e 524.

<sup>181</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 257 a 259.

<sup>182</sup> BORGES, Joacir Navarro. **Das justiças e dos litígios**: a ação judiciária da Câmara de Curitiba no século XVIII (1731-1752). 2009. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009. p. 43.

<sup>183</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 259.



do Brasil”<sup>184</sup>. Logo, por que as correspondências dos religiosos eram endereçadas ao governador e capitão-general? Que destaque um sujeito com esse cargo tinha dentro dos quadros de governo coloniais e da complexa estrutura de poder do império português?

As nomeações, e as variadas entidades responsáveis por ela em negociação com o reino, tinham efetivas consequências ao nível do perfil social dos escolhidos. O gradual aumento da intervenção dos monarcas nos processos de decisão reorientou socialmente os critérios de seleção, sobretudo para os governadores e governadores-gerais, para os quais era exigida experiência e autoridade social, mas não tanto muitos atributos sociais, para facilitar sua predisposição para a dependência<sup>185</sup>. Dessa forma, o estatuto social dos pais, local e data do nascimento, interferiam nas escolhas, e criavam múltiplas zonas intermédias na hierarquia nobiliárquica, com algum espaço de mobilidade. O número de homens nascidos na América portuguesa que foram nomeados como governadores foi significativo, apesar de que seus estatutos sociais não eram idênticos entre si<sup>186</sup>.

As elites que se configuraram na América portuguesa dos séculos XVII e XVIII inseriam-se em hierarquias próprias e procuravam ascender aos signos de distinção definidos pelo centro do império. Inclusive, o acesso a honras – de cavaleiro de ordem familiar, foro de fidalgo da casa real, cartas de brasão de armas etc. – foi mais restrito e raro no século XVIII. Ainda, a escolha por meio de “concurso” e consulta do Conselho Ultramarino diminuiu gradualmente, seguindo uma regra de que quanto mais importante era a capitania, mais cedo desapareceram os concursos. Por exemplo, em São Paulo, o último concurso realizado foi em 1730, correspondendo a alterações nos modelos de decisão da administração central<sup>187</sup>. Nesse sentido, Nuno Gonçalo Monteiro destaca que:

No equilíbrio local e regional dos poderes que se estabelecia nos territórios atlânticos da Coroa portuguesa, os governadores representavam a parcela mais ‘imperial’ dos protagonistas. Por isso se foi impedindo cada vez mais as elites locais de chegarem aos governos das conquistas, deixando-lhes quando muito algumas capitanias secundárias para as quais faltavam candidatos<sup>188</sup>.

<sup>184</sup> COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. Hierarquia política e poder no Estado do Brasil: o governo-geral e as capitanias, 1654-1681. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 515-543, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X016031007>. Acesso em: 21 mai. 2024. p. 519.

<sup>185</sup> CUNHA, Mafalda Soares. Governo e governantes do Império português no Atlântico (século XVII). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 69-92. p. 75.

<sup>186</sup> *Ibidem*. p. 83.

<sup>187</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p.93-115. p. 98 a 102.

<sup>188</sup> *Ibidem*. p. 113.

Este quadro manifesta-se na capitania régia de São Paulo, em que entre 1721 e 1748 e entre 1763 e 1811, dos quatorze governantes que atuaram na capitania: 6 foram oriundos da 1ª nobreza, 5 foram fidalgos, 1 foi nobre e 1 foi brasileiro<sup>189</sup>. Entendido o destaque desse cargo dentro da sociedade colonial e das dinâmicas administrativas do império português, é interessante pontuar algumas das atribuições que tinham os governadores e capitães-gerais: visitar fortalezas e armazéns da capitania junto ao provedor da fazenda; realizar levantamentos sobre o estado das instalações e reportar ao governador-geral do Estado do Brasil; passar em revista os habitantes da capitania, obrigando-os a servir militarmente, quando aptos; subordinar-se diretamente ao governador-geral do Estado do Brasil; responsabilizar-se pela defesa e segurança da capitania; avisar ao governador-geral quando vagassem ofícios na Justiça ou Fazenda para provimento do cargo; não tomar parte na administração da Fazenda Real da capitania; evitar subornos; advertir oficiais da Fazenda e Justiça quando não cumprissem suas obrigações, e em caso de reincidência, avisar ao governador-geral; favorecer os oficiais das câmaras no que fosse benéfico para a administração, respeitando sua autonomia; não consentir que fosse dada apelação ou agravo em qualquer pleito que viesse à Relação do Estado do Brasil, exceto causas de Fazenda<sup>190</sup>.

É possível pensar essas atribuições historicamente, refletindo, por exemplo, sobre a questão do ouro, que mobilizou os governadores no final do século XVII e início do XVIII. Uma das principais preocupações desses governadores acima destacados, era a questão das minas, como é o caso de Artur de Sá e Menezes, que governava o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais no período e reportou ao rei como a mineração foi dificultosa em 1698 porque os mineiros passavam por grande fome na região, tendo que abandonar seus trabalhos, quando não vinham a falecer<sup>191</sup>. Na mesma perspectiva, em 1704, segundo carta estudada por Laura de Melo e Souza, o então governador do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, D. Álvaro da Silveira de Albuquerque também refletiu sobre as consequências dos movimentos em torno do ouro, quando escreveu ao governador-geral:

mostrando extrema contrariedade ante a multidão de gente que afluía para as Minas, e desabafando: “Estas minas perdem todo este Brasil, e fora muito útil que Deus

---

<sup>189</sup> *Ibidem*. p. 114.

<sup>190</sup> SALGADO, Graça (Org.). **Fiscais e meirinhos**: a administração no Brasil colonial. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 243 e 244.

<sup>191</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. p. 38 e 39.

acabara, e se fosse no nosso tempo, ficariam este restante que na falta com mais algum sossego”. Antonil também ressaltaria o aspecto negativo das minas, renunciando a fisiocracia: “... e depois de descobertas as minas de ouro, que serviram para enriquecer a poucos e para destruir a muitos, sendo as minas do Brasil os canaviais e as malhadas, em que se planta o tabaco”<sup>192</sup>.

Dessas dinâmicas relacionadas à economia aurífera decorriam tanto as tensões e conflitos em disputa por ouro, como a ampliação do número de vilas nas idas aos sertões e na formação de pequenas fazendas para abastecimento das populações<sup>193</sup>. Ou seja, com a ampliação do interesse metropolitano em certas regiões em detrimento de outras, redefiniam-se os papéis que cada localidade colonial iria ter no cenário econômico e social<sup>194</sup>. No entanto, ao contrário do que se imagina, a descoberta do ouro nas Minas não implicou em decadência ou abandono da economia paulista<sup>195</sup>. O aumento populacional no período aponta para uma economia dinâmica, e não para uma crise<sup>196</sup>. Mediar esses aspectos cabia, entre outros atores sociais, aos governadores e capitães-gerais da capitania.

Aquelas preocupações iniciais dos governadores Artur de Sá e Menezes e D. Álvaro da Silveira de Albuquerque não se manifestam tanto nos discursos sobre o mesmo tema datados do final do século XVIII. Ou seja, segundo Souza:

A percepção inicial de que a Metrópole se prejudicava pensando se beneficiar desdobra-se no desvelamento gradativo da verdadeira natureza da economia mineradora e na conscientização do estado de pobre da capitania de Minas, que passa a ser o foco principal das atenções. Pressionado, talvez, pelo Morgado de Mateus, então governador de São Paulo e ocupado em levantar dinheiro e tropas

<sup>192</sup> *Ibidem*. p. 49 e 50.

<sup>193</sup> A respeito das disputas por ouro, pode-se apontar, por exemplo, a chamada Guerra dos Emboabas (1707-1709). Sobre o assunto, ver: SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 57, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30071>. Acesso em: 11 out. 2023. p. 92.

<sup>194</sup> BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.17. n.2. p. 251-294. jul.- dez. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200013>. Acesso em: 25 out.2023. p. 270.

<sup>195</sup> Há um longo debate historiográfico a respeito disso. Renato de Mattos situa as narrativas sobre a “decadência” e comenta sobre as idas e vindas dessa chave de leitura na historiografia brasileira. Ver: DE MATTOS, Renato. Problematizando a “decadência” paulista: a complexa inserção de São Paulo nas redes mercantis do Império português (1765-1808). **HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local**, Medellín, v. 6, n. 11, p. 126-151, Jan. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n11.42040>. Acesso em: 20 fev. 2024. Na presente dissertação, utilizou-se autores que se enquadram numa perspectiva de renovação dessas narrativas, como Marcílio e Monteiro, os quais relativizam essa suposta “decadência” com dados que apresentam uma São Paulo colonial mais dinâmica e complexa, econômica e demograficamente.

<sup>196</sup> MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p. 70.

para as guerras do Sul, Luís Diogo Lobo da Silva revela ao colega de cargo a “palheta dourada” que todos acreditavam “ouro maciço”<sup>197</sup>.

Nesse sentido, conforme explica Carlos de Almeida Bacellar, “a capitania de São Paulo, a partir de princípios do século XVIII, teve sua economia agrícola de certa maneira reavivada, pois havia, na região das minas, um crescente mercado consumidor de gêneros básicos”<sup>198</sup>. A produção de mantimentos cresceu e sofreu um redirecionamento, deixando de ser majoritariamente escoada pelo porto de Santos no intuito de abastecer o Rio de Janeiro, e passando a voltar-se ao mercado mineiro<sup>199</sup>.

Retoma-se, portanto, a questão da ampliação das vilas nesse período, processo que necessariamente passava pelo aumento da concessão de títulos de sesmaria. Segundo Bacellar,

O segundo momento de grande expansão da concessão de cartas de sesmarias, 1720-1749, coincide com o auge da mineração. [...] O conseqüente crescimento do tráfego pelo chamado Caminho de Goiás levou o governador Rodrigo César de Menezes a conceder, ao longo do extenso trajeto dessa estrada, diversas sesmarias. Muitos dos agraciados eram ocupantes de cargos na administração da capitania, e muito provavelmente não tinham qualquer interesse em explorar uma sesmaria em local tão ermo<sup>200</sup>.

Desses apontamentos faz-se necessário entender que a questão da terra associada à questão do trabalho indígena foi essencial para o processo de ocupação territorial colonial do Oeste paulista. O negócio açucareiro enfrentava dificuldades geográficas para se estabelecer em vários locais, fazendo com que uma multiplicidade de posseiros<sup>201</sup> – com poucos ou nenhum escravizado – permanecesse às margens dos grandes engenhos.

<sup>197</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. p. 50 e 51.

<sup>198</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2020023>. Acesso em: 25 out. 2023. p. 3.

<sup>199</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 102.

<sup>200</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2020023>. Acesso em: 25 out. 2023. p. 3.

<sup>201</sup> Há duas categorias para as posses dessas terras: roceiros e posseiros. A primeira era aquela que possuía um “pequeno roçado, onde plantavam milho, mandioca, feijão, e levavam sua vida. Esgotada a fertilidade desse roçado, deslocavam-se para outro [...]”, muito baseados nas práticas indígenas de manutenção de roças dentro e fora de aldeamentos, “não tinham qualquer acesso a uma terra titulada, documentada com papéis que dessem segurança jurídica.” A segunda era composta por aqueles poderosos que “Tomavam posse de uma grande gleba, para posteriormente solicitar uma sesmaria, quando então alegavam que ali estavam há muitos anos, ou décadas, cultivando.” Ver: BACELLAR, Carlos de Almeida. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2020023>. Acesso em: 25 out. 2023. p. 4 e 5.

Tendo em vista essas reflexões, retoma-se a ideia da importância da figura dos governadores e capitães-generais, destinatários da maioria das correspondências remetidas pelos religiosos. Não somente os papéis políticos e administrativos desempenhados por eles no cotidiano da capitania régia de São Paulo eram relevantes, mas também o prestígio e destaque social garantido a eles. O cargo mais alto e as principais responsabilidades nos assuntos de administração e manutenção da ordem eram de incumbência dos governadores e capitães-generais, justificando que os religiosos – mas não somente, como se viu adiante – o entendessem como a maior autoridade disponível para atendê-los. Como bem sintetiza Rodrigo Ricupero, recuperando a perspectiva de Florestan Fernandes:

O vassalo era, “em última instância, o verdadeiro sustentáculo do império no Brasil”, e a afinidade de interesses entre a Coroa e os seus vassallos seria tão grande que a riqueza e o poder de ambos cresciam num mesmo sentido. “O colono de status senhorial não só era o vassalo e o representante da Coroa na Colônia: ele era, simultaneamente, a base material visível e a mão armada invisível da existência do Império Colonial”<sup>202</sup>.

Dessa forma, justifica-se porque o governador e capitão-general tinha tamanho destaque e importância política, administrativa e simbólica e porque era o destinatário das correspondências dos religiosos da capitania. Compreende-se, portanto, que naquela sociedade corporativa, a “cabeça” era o governador, falta agora conhecer as configurações sociais do corpo político da capitania.

### 1.2.2. Sociedade

Pensar a sociedade que se configurou na capitania régia de São Paulo na primeira metade do século XVIII em termos demográficos é um grande desafio. A ausência de censos e contagens/listas nominativas ou mapas de população – até o ano de 1765 justifica essa dificuldade, e mesmo este censo desenvolvido no governo de Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão é uma documentação que suscita uma série de complicações às historiadoras e aos historiadores que a trabalham<sup>203</sup>. Neste segmento, pautou-se pelo estudo de Maria Luiza Marcílio complementado por algumas atualizações de Ana Silvia Volpi Scott, Sergio Odilon

<sup>202</sup> FERNANDES, Florestan. **Círculo Fechado**. 2ªEd. São Paulo: Hucitec, 1977. p. 34, apud RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial no Brasil (c. 1530 - c. 1630)**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 59.

<sup>203</sup> MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p. 16.

Nadalin e Paulo Teodoro de Matos. Ressalta-se, contudo, que se tratam de informações mais relativas à segunda metade do século XVIII, pela razão acima explicada.

As primeiras contagens da população brasileira, que se deram entre 1765 e 1797, muito em razão dos objetivos da metrópole portuguesa que eram, principalmente, de duas ordens: militar e econômica. Isto é, buscava-se conhecer os homens adultos aptos para pegar em armas para disputar as fronteiras do extremo-sul – para a qual a capitania de São Paulo tinha papel estratégico – e da Amazônia, ao mesmo tempo em que almejava-se servir à política de povoamento e ocupação das terras, numa lógica de contrapor a expansão territorial espanhola<sup>204</sup>.

Segundo Marcílio,

O crescimento demográfico da capitania de São Paulo pode ser mais bem conhecido com os resultados dos primeiros recenseamentos regionais realizados no século XVIII (depois de 1765). As estimativas grosseiras existentes para épocas mais recuadas, anteriores às contagens da população, são-nos úteis como ‘ordens de grandeza’, como meios de reflexão e de compreensão do fenômeno populacional da época<sup>205</sup>.

As dificuldades em estimar para períodos mais recuados, e mesmo para períodos com recenseamentos mais elaborados, derivam das dinâmicas próprias do que a Demografia Histórica nomeou em estudos clássicos como “regime demográfico primitivo”<sup>206</sup>. Este regime seria caracterizado por parcelas importantes da população preocupando-se mais com sobrevivência e possibilidades temporárias de posse de terra, e que, portanto, migravam e se locomoviam. Nesse sentido, os domicílios eram construídos provisoriamente, visto que os moradores estavam em constante mobilidade geográfica, e esse processo exigia agricultura para autoconsumo e abastecimento de mercados internos que se formavam<sup>207</sup>. Outra característica desse regime, especificamente para o período colonial é a quantidade significativa de filhos “ilegítimos” a serem considerados nas taxas de natalidade e fecundidade, frutos ou não de violências, e as crianças “expostas”, isto é, abandonadas<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> *Ibidem*. p. 33 e 34.

<sup>205</sup> *Ibidem*. p. 70.

<sup>206</sup> Nesse trecho, Scott e Nadalin citam Germaine Veyret-Vernet (1952), que se referia a populações europeias, africanas, asiáticas e americanas, e que os autores consideram interessante implementar o conceito para a América portuguesa “pré-transicional”, isto é, com população de crescimento lento. Ver: SCOTT, Ana Sílvia Volpi e NADALIN, Sérgio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023. p. 34 a 41.

<sup>207</sup> SCOTT, Ana Sílvia Volpi e NADALIN, Sérgio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023. p. 36 a 38.

<sup>208</sup> Mais sobre essa temática ver: BACELLAR, Carlos; CAVAZZANI, André e SCOTT, Dario. “Não aceitar o que se ofereceu”: uma abordagem quantitativa acerca das crianças expostas no Brasil Escravista. In: SCOTT, Ana Sílvia

A partir dessas “estimativas grosseiras” a que se refere Marcílio, a autora cita a população paulista absoluta de 1690 como de 15 mil habitantes. Em seguida, ela explicitou que a população paulista absoluta para 1765, que era de 78.855 habitantes, em comparação com a do Brasil, que era de 2.566.000 habitantes. Portanto, a população absoluta da capitania de São Paulo em 1765 correspondia a 3,92% da população brasileira. A autora atribuiu o auge da mineração ao aumento populacional ocorrido entre 1690 e 1765<sup>209</sup>.

Considerar apenas o censo de 1765 para o presente estudo não foi suficiente, por uma razão fundamental: Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão não contabilizou os escravizados da capitania, nem as crianças menores de sete anos. Em 1767, o governador e capitão-general deu-se conta da importância de conhecer a população escravizada e instruiu para que fossem contabilizados os escravizados e escravizadas dos grupos domésticos, algo que, no entanto, não ocorreu em todas as vilas. Apenas em 1797 foi dada uma maior homogeneização aos modelos de listas nominativas, razão pela qual, na presente pesquisa, foram considerados os dados relativos a 1765, 1767 e 1797 apesar da disparidade cronológica com relação ao recorte temporal desta dissertação<sup>210</sup>.

Segundo Marcílio, a distribuição por sexo da população livre, e da população escravizada da capitania de São Paulo – excluída a população da cidade de São Paulo era:

- Em 1765: 23.936 homens; 21.720 mulheres;
- Em 1787: 52.379 homens livres; 56.171 mulheres livres; 17.537 homens escravizados; 14.954 mulheres escravizadas;

A autora atribui o desequilíbrio de gênero ao medo do recrutamento. Famílias escondiam os homens e ocorriam fugas temporárias com o mesmo intuito: não ser levado para as guerrilhas do sul<sup>211</sup>. Em termos etários, a população livre da capitania de São Paulo, excluída a população da cidade de São Paulo configurava-se, segundo Marcílio, da seguinte forma:

#### **Tabela 1 – População livre da capitania de São Paulo, excluída a população da cidade de São Paulo (1765)**

---

Volpi e NADALIN, Sergio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023. p. 81-102

<sup>209</sup> MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p. 71.

<sup>210</sup> *Ibidem*. p. 44 e 45.

<sup>211</sup> Mais sobre essa temática em: MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p. 78 e 79.

| Grupo etário            | Quantidade de habitantes |
|-------------------------|--------------------------|
| 0-14 anos               | 20.814                   |
| 15-64 anos (maioridade) | 23.508                   |
| 65 anos ou mais         | 1.334                    |
| Total                   | 45.656                   |

Fonte: MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p.81

**Tabela 2 – População livre da capitania de São Paulo, excluída a população da cidade de São Paulo (1798)**

| Grupo etário            | Quantidade de habitantes |
|-------------------------|--------------------------|
| 0-14 anos               | 47.214                   |
| 15-64 anos (maioridade) | 57.822                   |
| 65 anos ou mais         | 3.514                    |
| Total                   | 108.550                  |

Fonte: MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p.81

Para a população escravizada da capitania de São Paulo, a configuração etária dava-se da seguinte forma, segundo Marcílio:

**Tabela 3 – População escravizada da capitania de São Paulo, excluída a população da cidade de São Paulo (1798)**

| Grupo etário            | Quantidade de habitantes |
|-------------------------|--------------------------|
| 0-14 anos               | 11.383                   |
| 15-64 anos (maioridade) | 20.346                   |
| 65 anos ou mais         | 762                      |
| Total                   | 32.491                   |

Fonte: MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000. p.81

Os dados mostram uma população jovem como um todo, e uma velhice muito mais escassa entre a população escravizada, devido às condições precárias de vida. A autora chama atenção também para a contínua entrada de escravizados e escravizadas jovens na capitania, que mantinha o quantitativo desse grupo etário estável, apesar da provável baixa fecundidade devido à disparidade de gênero e, novamente, às precárias condições de vida, sanitárias e de



alimentação<sup>212</sup>. A título de comparação e contextualização, para o período a região das Minas nas primeiras décadas do século XVIII, Carla Maria Almeida e Mônica Ribeiro de Oliveira resgatam alguns dados:

Russel-Wood calcula que entraram aproximadamente '2.600 escravos por ano em Minas Gerais, entre 1698 e 1717m aumentando para 2.500-4.000 no período de 1717-1723 e para 5.700-6.000 de 1723 a 1735' Nesse contexto, o papel do Rio de Janeiro como porta de entrada de africanos para a região ganharia, ao longo do século XVIII, cada vez maior projeção. Segundo Manolo Florentino, entre 1715 e 1727 saíam anualmente do Rio de Janeiro para as Minas cerca de 2.300 cativos. Na década de 1730 aumentara em 40% o volume de escravos africanos importados pelo Rio de Janeiro, grande parte deles direcionados para as Minas<sup>213</sup>.

Em cenários coloniais como o da capitania régia de São Paulo no início do século XVIII, com domicílios voltados à produção agrícola de subsistência e abastecimento interno, essas famílias de pouca posse “esforçavam-se, na medida do possível, para adquirir seu primeiro – e na maior parte das vezes o único – escravo”<sup>214</sup>, aponta Carlos Bacellar. Geralmente, a adesão à mão de obra escravizada, além de possibilitar uma melhoria no status familiar, garantia um retorno palpável em termos de excedentes para consumo e comércio. Isso, sobretudo para domicílios compostos por senhores que chegavam à faixa dos 40 anos de idade e, ao ver seus filhos deixarem o lar, viam na possibilidade de possuir ao menos um escravizado ou escravizada uma esperança de melhores condições de vida na velhice, conforme explica o autor<sup>215</sup>.

Bacellar estuda o que ele classificou como escravidão miúda para o espaço de Sorocaba entre XVIII e XIX, isto é, o uso de mão de obra escravizada de maneira restrita em pequenas unidades agrícolas e no comércio local. Esse autor concorda que é impossível e inviável se propor um modelo único de sistema escravista brasileiro. Com isso, ele aponta que, para o caso de Sorocaba, por exemplo, a aquisição de escravizadas mulheres em idade produtiva (de 8 a 50 anos) para domicílios que tinham de 1 a 5 escravizados (que era o padrão domiciliar na vila) era mais elevada que a de escravizados homens. A explicação que Bacellar dá para esta configuração é tripla: o preço das escravizadas era inferior ao dos escravizados; estas tinham sua mão de obra utilizada para fins mais diferenciados, para além da lavoura (atividades de

<sup>212</sup> *Ibidem*. p. 82.

<sup>213</sup> ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de., OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João., GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil Colonial**, volume 2 (ca. 1580-ca. 1720). 1ªEd. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. pp. 267-334. p. 298.

<sup>214</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A escravidão miúda em São Paulo. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: Colonização e Escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 239-254. p. 245.

<sup>215</sup> *Ibidem*. p. 240 a 245.

ganho, costura, afazeres domésticos); os senhores tinham a expectativa de quando essas mulheres escravizadas atingissem idade fértil, poderiam gerar filhos que também participassem da rotina de lavoura e artesanato<sup>216</sup>.

Para pensar a cidade de São Paulo, em contraposição aos dados trazidos até então que se referem ao restante das vilas da capitania, é interessante destacar que apenas 14% dos habitantes da América portuguesa viviam em cidades. 45,8% das cidades entre 1770 e 1810 tinham menos de 5 mil habitantes. A cidade de São Paulo estava entre o percentual de 20,8% das cidades que possuía média/grande dimensão nos finais do século XVIII e início do XIX. Em 1806, a cidade de São Paulo contava com 40,1% de população branca e 34,8% escravizada, o que incluía não somente africanos e seus descendentes escravizados, mas também podia incluir indígenas. Afinal, deve-se lembrar que no império português, apesar de suas inúmeras e complexas classificações e categorias sociais, o indivíduo tido como “branco” era concebido como naturalmente livre, enquanto “pardos”, “pretos”, ou “mulatos”, conforme a documentação do período colonial, faziam referência à passagem pela escravidão<sup>217</sup>.

A ocupação das mulheres da cidade de São Paulo em 1798 também merece atenção. Em uma amostra de 143 mulheres – 165 famílias foram recenseadas –, 30% viviam de suas costuras; 14,7% de suas vendas/negócio; 13,3% de suas rendas/bordados; 9,1% do jornal/serviço dos escravos; 8,4% de fiar; 8,4% de suas quitandas; 3,5% de tecer. Tais dados, trabalhados por Liz e mencionados por Mattos, ajudam a pensar a atuação feminina em negócios, serviços, e tarefas mecânicas com alguma remuneração<sup>218</sup>.

Considerando os dados acima discutidos, é possível uma maior compreensão a respeito das configurações sociais da capitania régia de São Paulo. Ressalta-se que os dados aqui trabalhados se referem à segunda metade do século XVIII, enquanto a presente pesquisa tem como recorte as datas limites das correspondências – de 1722 a 1748. Contudo, entende-se que, para os objetivos dessa dissertação, ter os dados acima como fatores a se observar e não como verdades constantes e atemporais, é de grande importância. Isto é, estes fatores

---

<sup>216</sup> *Ibidem*. p. 239 a 243.

<sup>217</sup> MATTOS, Paulo Teodoro de. As cidades da América Portuguesa em finais do Antigo Regime: uma leitura sociodemográfica. In: SCOTT, Ana Silvia Volpi e NADALIN, Sergio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023. p. 57-79. p. 67 a 71.

<sup>218</sup> O autor utiliza dados trabalhados por Isa Maria Moreira Liz (2020-2022). Ver: MATTOS, Paulo Teodoro de. As cidades da América Portuguesa em finais do Antigo Regime: uma leitura sociodemográfica. In: SCOTT, Ana Silvia Volpi e NADALIN, Sergio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023. p. 57-79. p. 74.

permitem conhecer, com aproximações e distanciamentos, as relações sociais que eram construídas na capitania régia de São Paulo, com as quais interagiam, formavam, observavam e tensionavam os religiosos e governadores, remetentes e destinatários das correspondências aqui estudadas. Ainda, permite-se um olhar para elementos que informaram a produção da documentação a que se tem acesso, entre eles, a escravidão como eixo estruturante da sociedade e a instabilidade de viver nos “sertões”, para dizer alguns.

\*\*\*

Com o intuito de compreender a religião como conjunto de ideias e práticas que estruturavam o corpo político e a atuação das pessoas no campo social, o objetivo deste primeiro capítulo foi triplo. Em primeiro lugar, foi apresentado um panorama sobre a atuação e o papel político e social das ordens religiosas na América Portuguesa, com ênfase na capitania régia de São Paulo. Abordaram-se desde as prerrogativas para suas entradas, com foco na salvação e evangelização dos territórios, até as formas de manutenção ao longo do tempo. Buscou-se compreender melhor os processos de instalação dos conventos, hospícios e mosteiros, o que se esperava dos religiosos neles presentes, suas relações com os demais atores sociais e as questões levantadas nas correspondências com os governadores e capitães-generais.

Em segundo lugar, discutiu-se a colonização da capitania de São Paulo e sua passagem de donatarial para régia e o funcionamento da administração neste espaço e para as gentes ali atuantes. A análise abarcou as dinâmicas econômicas, as prerrogativas políticas envolvidas e as concepções de justiça presentes na capitania régia, especialmente entre os séculos XVII e XVIII. Observou-se como se construiu o prestígio e a autoridade dos governadores e capitães-generais, justificando seu papel como instâncias de maior poder político e de atuação mais imediata, com fácil acesso para os religiosos que a eles remetiam correspondências, principalmente ofícios.

Finalmente, para dimensionar a sociedade na qual estavam inseridos os sujeitos remetentes e destinatários da documentação – os religiosos e os governadores –, optou-se por uma perspectiva demográfica. Isso permitiu descrever e situar a sociedade da capitania régia de São Paulo ao longo do século XVIII, caracterizada, em resumo, por uma relativa paridade de gênero, uma produção agrícola voltada para a subsistência e marcada pela

mobilidade entre vilas, impulsionada por diversos fatores. Além disso, essa sociedade era também caracterizada pela escravidão indígena e africana, que se fazia presente nos espaços religiosos, como conventos, mosteiros, hospícios, colégios e recolhimentos.

Nesse sentido, retoma-se que a ideia de sociabilidade aqui adotada. Esta engloba as múltiplas e complexas maneiras em que sujeitos mobilizavam relações sociais em determinados espaços, tendo como pressuposto básico a desigualdade como necessária nas hierarquias sociais e suas complexidades dentro de sociedades escravistas, como a da capitania régia de São Paulo. Dentro dessas relações estavam os conventos, hospícios e mosteiros de onde os religiosos remetiam suas correspondências.

Dentro das dinâmicas de sociabilidade, tem-se como objeto da presente pesquisa a relação entre religiosos do clero regular com os governadores e capitães-generais da capitania régia de São Paulo. Para encaminhar a interpretação da documentação, estipulou-se que o relato destas situações do cotidiano na capitania régia de São Paulo, entre 1722 e 1748, descritas pelos religiosos do clero regular como “desordens”, “falta de *socego*”, “distúrbios” e “*perturbações*” em suas correspondências aos governadores configuram-se como chaves de leitura para o conjunto de expectativas de comportamento determinados para cada sujeito e que, portanto, moldavam a relação entre eles. No capítulo seguinte, enfatizou-se às interações dos religiosos do clero regular paulista com outros grupos e sujeitos que disputavam e atuavam no espaço colonial, em especial os governadores e capitães-generais.

## Capítulo II – “Contra toda a razão e zelo das almas”: fugas, mentiras, violência, perseguição e maus costumes na visão do clero regular paulista (séc. XVIII)

Ao longo deste capítulo, buscou-se examinar as múltiplas histórias contidas na vasta documentação consultada e analisada. Foram apresentados estudos de cinco casos nos quais as situações foram classificadas, explícita ou implicitamente, pelos religiosos<sup>219</sup> como “desordens”<sup>220</sup>. Para encaminhar a discussão proposta, foi feita a seguinte divisão:

- I. os espaços religiosos onde ocorreu cada situação;
- II. os sujeitos envolvidos;
- III. as ações praticadas, apresentando e discutindo as perspectivas dos religiosos da capitania régia de São Paulo.

A investigação proposta versa sobre as relações entre religiosos do clero regular e os governadores e capitães-generais<sup>221</sup>, a partir a compreensão dos variados significados que “distúrbios”, “desordem”, “perturbação” e demais sinônimos assumiram em cada momento e situação. Dentre as instituições e autoridades identificadas naquele universo, o que levava esses religiosos a buscar a intervenção dos governadores? Assumindo o papel de “denunciantes” das “desordens”, os religiosos esperavam a existência de que *ordem* para aqueles espaços? Que reflexões o conteúdo destas correspondências permite realizar sobre a sociabilidade colonial?

Ao buscar informações adicionais em outros acervos<sup>222</sup> sobre os conventos de origem dos religiosos e sobre os demais sujeitos envolvidos, empreendeu-se um esforço para extrair indícios dos aspectos da relação entre os religiosos e os governadores da documentação. O cruzamento documental visou compreender de forma mais ampla as dinâmicas de sociabilidade em que estes religiosos estavam inseridos. Assim, pressupõe-se a possibilidade

<sup>219</sup> Essa dissertação utiliza o termo “religiosos” para membros do clero regular, isto é, membros de ordens religiosas como franciscanos, beneditinos e carmelitas; e “eclesiástico” para membros do clero secular.

<sup>220</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 10. p. 18; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14. p. 22; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 30. p. 40 e 41; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8. p. 10; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 21. p. 29.

<sup>221</sup> A apresentação dos governadores e capitães-generais Rodrigo César de Menezes e D. Luis de Mascarenhas estão ao final do capítulo. Para fins de fluidez na redação, optou-se por utilizar o termo “governadores” ao fazer referência a eles em alguns casos.

<sup>222</sup> A saber: Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo; Arquivo Público do Estado de São Paulo (Grupo Negócios Eclesiásticos e Grupo Aldeamentos Indígenas).

de existência de uma *ordem*<sup>223</sup> esperada por estes religiosos, a partir do que estes descreviam como “desordem” aos governadores e capitães-generais em suas correspondências. Para além de refletir esse pressuposto, a documentação analisada ampara uma discussão sobre o que cada frei esperava de cada sujeito em determinada situação, seja de um escravizado, capitão, sargento, de outros religiosos ou do próprio governador destinatário, que realizasse suas próprias ações. Com isso, o capítulo abordou assuntos como escravidão, violência, corrupção, justiça, violações dos espaços sagrados, administração de aldeamentos indígenas, entre outros, por meio das “denúncias” dos Freis Agostinho de Santa Catharina, Caetano da Purificação, Seraphino de Santa Thereza, Antônio da Soledade e Constantino de Santa Maria.

Por fim, destaca-se que os casos aqui analisados têm um fator em comum: os religiosos do clero regular da capitania de São Paulo aparecem como “denunciante”<sup>224</sup>. Os religiosos dos casos aqui apresentados relatam problemas, injustiças e desordens nas ações de outros sujeitos, sobretudo das autoridades coloniais. Dessa forma, buscou-se construir um panorama dos entendimentos dos religiosos a respeito das dinâmicas sociais nas quais estavam envolvidos em seu cotidiano.

## 2.1. Fuga

Em 30 de julho de 1722 o Frei Agostinho de Santa Catharina relatou uma situação de fuga de um escravizado do Convento de Santa Clara da vila de São Francisco das Chagas de Taubaté ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes, com auxílio do sargento-mor Manuel Gomes Marzagão, em direção a São Sebastião. A principal questão para o Frei franciscano foi a ajuda fornecida pela autoridade colonial ao escravizado. Soma-se a isso, o fato do escravizado ser o único carpinteiro capaz de concluir as obras do espaço religioso, gerando grandes problemas “para este pobre convento” na visão do Frei. Não obstante, o caso tem um contorno peculiar: a esposa de Manuel Gomes Marzagão era parente do escravizado.

---

<sup>223</sup> O objetivo dessa dissertação não é apresentar um conceito fechado para “ordem” ou ordenamento social do universo cristão. Aqui, entende-se “ordem” como a maneira que um conjunto de elementos como a manutenção de relações sociais hierárquicas, de poder e de obediência eram idealizadas por cada frei para seus espaços de atuação. Por essa razão, optou-se pelo destaque em itálico do termo *ordem*.

<sup>224</sup> Utilizou-se o termo “denunciante” e “denúncias” entre aspas ao longo dessa dissertação porque a documentação trabalhada não se trata propriamente de processos-crime com denúncias oficiais, e sim de ofícios, cartas e bilhetes nas quais os religiosos apresentavam queixas sobre o seu cotidiano conflituoso e violento que tinham o teor de denúncias. A fim de não cometer uma imprecisão terminológica, optou-se pelo uso de aspas.

### 2.1.1. Convento de Santa Clara da vila de Taubaté

Para apresentar o Convento de Santa Clara da vila de Taubaté, foram utilizados os seguintes documentos: uma certidão e uma relação de bens; essa de 1727 e aquela de 1797 ou 1798.

Em um período de maior controle das atividades do clero regular na Europa e nas colônias<sup>225</sup>, o governador e capitão-general foi instruído a ordenar a elaboração de formulários para preenchimento por parte dos conventos e espaços religiosos. Em obediência às ordens do governador, religiosos de conventos, hospícios e mosteiros elaboraram relações de bens que continham:

- I. pequeno histórico sobre os anos de fundação do espaço religioso, citando os principais doadores e os primeiros membros;
- II. enumeração dos religiosos que habitavam o espaço na data de elaboração da relação;
- III. listagem dos bens de raiz que tinha o espaço; os animais; os escravizados – às vezes com distinção por idade e gênero;
- IV. declaração os juro e ações<sup>226</sup>.

Portanto, estes documentos permitem acessar, com a devida cautela, o universo material desses espaços religiosos.

Segundo a relação, o Convento de Santa Clara da vila de Taubaté foi fundado em 1674 com a vinda de dois sacerdotes e um leigo, requeridos ao Padre Frei Jerônimo de São Brás pelos oficiais da câmara a um local onde se achava um sítio, que pertencia ao capitão Manuel Vieira Sarmento, que o doou para se fundar o convento, junto à horta e pomares<sup>227</sup>. A relação de serviço e benefício é evidente em “transações” como esta, presentes desde a fundação destes espaços, mas constantes no período colonial, no sentido em que oficiais da câmara

---

<sup>225</sup> É exemplar o contexto pombalino com suas políticas e discursos antijesuíticos. Sobre isso ver: MAXELL, Kenneth. **O Marquês de Pombal**. Lisboa: Editorial Presença, 2001. e AMANTINO, Márcia Sueli. Quando a igreja e a coroa se uniram para julgar a Companhia de Jesus: a reforma de 1758 e a sua devassa no Rio de Janeiro. **NOMOS**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC, Fortaleza, v. 39, n. 2, p.299-315, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50893>. Acesso em: 16 jan. 2025.

<sup>226</sup> As relações de bens foram discutidas de maneira mais ampla no capítulo 1 desta dissertação. BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Docs. 42 a 54 e 57 a 59. O formulário base que fornecia o governador da capitania é o documento BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 61. Especificamente as relações de bens do convento de Santa Clara de Taubaté e de São Francisco de São Sebastião foram arquivadas em pasta diferente das demais, respectivamente: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 3. p. 8 e 9. e BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 4 p. 10.

<sup>227</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 3. p. 8 e 9.

doavam aos conventos com expectativas de receberem missas por suas almas tendo em vista sua salvação. Ainda, conforme o documento, constavam no Convento de Santa Clara da vila de Taubaté em 1797/98: 4 sacerdotes, 1 leigo, 2 donatos; 16 bois de carro; 2 touros; 18 animais de nome ilegível; 6 bestas; 6 cavalos; 18 escravizados “para o serviço do convento” e dos religiosos e 7 escravizadas. Menciona-se que o convento recebia anualmente da Coroa, através da Real Junta do Rio de Janeiro, ordinária de valor de quarenta mil réis. Fala-se, portanto, de um espaço religioso de considerável posse e renda.

Reitera-se, portanto, que as rendas dos conventos eram provenientes de duas fontes:

através da Coroa portuguesa, quando fundava uma igreja, provendo-a de um dote anual e através dos leigos quando deixavam em testamento missas encomendadas pela sua alma, além disso uma porcentagem das taxas que o pároco recebia na administração dos sacramentos deveria também compor as rendas das fábricas<sup>228</sup>.

Os conventos, portanto, recebiam certa renda para sepultarem e realizarem as missas aos falecidos que desejassem, mediante esmolas. Dentre os trinta e sete testamentos transcritos para estudo filológico de Amanda Valéria de Oliveira Monteiro, em 11 os falecidos declaravam o desejo de serem sepultados no interior do Convento de Santa Clara, de forma mais ou menos próxima à igreja do convento, o que significava maior ou menor proximidade a Deus<sup>229</sup>. Solicitavam, para além do local de sepultura, quantas orações e a quais santos se deveria orar no momento do enterro e também com o passar dos anos. Em troca, doavam “esmolas como de costume”. A título de exemplo, cita-se o testamento de Bernardo Bonfilio, de 1681:

[M]euCorpo sera emterrado noComuento desanta clara [no]auito desaõ francis[co] deque sedara aesmola Custumada= ãmeaCompanharaõ [to]das asCruzes dasComfrarias= Por minha alma mando que seme digaõ s[em] missas Vinte ao Anjo deminha guarda Vinte anossa senhora doRozairo, Vinte missas amorte epaixaõ de nossosenhor lezu christo Vinte aosanto do [meu] [n]ome 1745 eVinte anossa senhora de Bellem= Declaro que sou natural de genova filho deloaõ Andre Bõfilho, edesua maý lasinta Bõfilho filho legitimo matrimonio.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> ZANON, Dalila. A missa e a fábrica: tentativas de controle dos espaços das igrejas pelos bispos coloniais paulistas (1745-1796). *História* (São Paulo), v. 28, n. 2, p. 79–106, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742009000200005>. Acesso em: 16 fev. 2024.

<sup>229</sup> MONTEIRO, Amanda Valéria de Oliveira. **Minha alma no caminho da salvação**: edição semidiplomática de testamentos do Arquivo Histórico Municipal Felix Guisard Filho – Taubaté/SP (1651-1700). 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. 128 e 129.

<sup>230</sup> *Ibidem*. p. 553. Amanda Monteiro trabalha com uma forma de transcrição paleográfica diferente da adotada na presente dissertação, visto que seu objetivo é realizar uma análise filológica. Aqui, optou-se por citar a documentação da mesma forma que a autora.



Ainda com o intuito de situar o Convento de Santa Clara, apresenta-se uma certidão que faz parte de um conjunto documental composto por 16 documentos – entre requerimentos, ofícios, instrumentos e certidões –, na qual consta que em 1727 o convento foi alvo de ações do governador Rodrigo César de Menezes. Essa certidão:

passada pelo comissário delegado, Frei José do Desterro, do provincial do convento de Santa Clara, da vila de Taubaté, Frei Fernando de Santo António, na qual consta que o ajudante, Fernando Pereira de Castro, por ordem do governador da praça de Santos (António Gaioso Nogueirol), entrou naquela vila com um destacamento de soldados para levar à obediência do prelado Frei Fernando de Santo António, os religiosos do convento de Santa Clara. Diz também, que um dos moradores da vila de Jacaré [...], o juiz dos órfãos Manuel Pedro Barbosa avisou os religiosos, que se tinham ali refugiado, de que os soldados os procuravam. Daí resultou uma revolta pelo que o dito comissário foi obrigado a mandar sair da referida vila o juiz dos órfãos. Os distúrbios continuaram, sendo acusados o dito ajudante de levar ordens falsas e contra o mesmo foi apresentada queixa ao coronel regente (Domingos Rodrigues da Fonseca Leme)<sup>231</sup>.

O pregador guardião do convento, Frei Inácio de Santa Catarina Noronha, também emitiu certidão<sup>232</sup> idêntica à anterior tratando do mesmo incidente. Há outros conventos envolvidos neste aparente levante de religiosos, ocorrido entre 1726 e 1727. Contudo, adianta-se que em todos, as autoridades coloniais ordenaram a ida de soldados aos conventos para levar os freis “à obediência”. Ou seja, essa ocasião permite pensar em como o poder temporal – representado na figura dos governadores, juízes, comissário delegado, ajudante e soldados – poderia ser acionado para solucionar problemas ocorridos em espaços religiosos. Ainda, aponta-se como ações dos religiosos dos conventos aqui trabalhados não eram lineares nem homogêneas.

Tanto a relação de bens acima, como a certidão apresentam-se como documentos que permitem observar alguns aspectos sobre o Convento de Santa Clara. Aqui, são destacados quatro: I. a considerável riqueza do convento; II. a presença de pessoas escravizadas em seu interior ao longo do século XVIII; III. os conflitos entre autoridades do âmbito administrativo e religioso; IV. as prerrogativas das instâncias do poder temporal em colocar os religiosos em obediência.

Nem o convento franciscano nem a vila em que este estava eram “excepcionais” no quesito posse de escravizados, estando diretamente inseridos na lógica escravista. Chama-se atenção a isso para evitar interpretar o ofício remetido pelo Frei como inserido dentro de uma

<sup>231</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 604 (1). Doc. 9. O conteúdo está muito ilegível, porém, a ficha de catalogação do Projeto Resgate oferece essas informações a seu respeito.

<sup>232</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 604 (1).Doc. 10.

lógica social diferente da vila a que ele pertencia. Segundo Maurício Martins Alves, os inventários *post-mortem* contradizem a interpretação clássica de que era pequena a atividade mercantil na vila de Taubaté no século XVIII, e apontam para “um forte crescimento do plantio de cana-de-açúcar, com acentuada presença de cativos africanos”<sup>233</sup>. Esta contribuição como a relação de bens acima destacada relativizam o ambiente de um “pobre convento”, descrito pelo Frei Agostinho.

Quanto às disputas entre autoridades e a relevante questão da obediência é interessante refletir sobre a maneira como as autoridades do âmbito administrativo eram acionadas para “levar à obediência” os religiosos. Ao mesmo tempo, religiosos recorriam a esse poder temporal quando se viam diante de “desordens”. Percebe-se, portanto que não necessariamente recorria-se a superiores de dentro das ordens religiosas ou dos bispados, quando existentes, para a solução de problemas<sup>234</sup>. Este é um ponto latente da documentação trabalhada na presente pesquisa, em que as autoridades recebiam as queixas e relatos por parte dos religiosos. No caso da certidão citada, vê-se uma série de ações por parte dessas autoridades sendo realizadas a pedido do Provincial do convento: pedido de entrada de soldados; entrada e expulsão de juiz de órfãos; emissão de queixas ao coronel, entre outras.

### 2.1.2. Sujeitos

O ofício sobre a fuga diz:

Excelentíssimo Senhor (Convento de Santa Clara)<sup>235</sup>

Como já me *valy* do amparo de Vossa Excelência para me = / mandar vir hum *molato* que fugiu deste con- / vento, e dizem estar em a *villa* de Sam *Sebestião* / em *caza* do Sargento Mayor a quem Vossa Excelência mandou *hordem* / para o prender; agora torno a rogar, e pedir a Vossa Excelência / *pello* amor de Deus queira remeter a ordem a ou- / trem para que o prenda, por que o Sargento Mayor o não / fará por ser a *molher* do dito mulato parenta / sua: Vossa Excelência nos faça esta *esmolla* por que a *fas* / a este pobre convento, que para conseguir com as / obras o não pode fazer *pella* falta do mulato / que hera único carpinteiro que tinha este pobre / convento; *tambem* tive notícia, que *dis* o mu- / lato quer *hir* para a Bahia por mandado do

<sup>233</sup> ALVES, Maurício Martins. Formação de laços parentais entre cativos em Taubaté, 1680-1848. **Cadernos de História**, v. 8, n. 9, p. 64-84, 29 abr. 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1736>. Acesso em 29 jul. 2024. p. 66. Ver também: ALVES, Maurício Martins. **Formas de viver**: formação de laços parentais entre cativos em Taubaté, 1680-1848. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro. 2002.

<sup>234</sup> Não era o caso da capitania de São Paulo até 1745, data de criação do bispado. Antes disso, as paróquias da capitania estavam subordinadas ao bispado do Rio de Janeiro. Sobre isso ver: ZANON, Dalila. Os bispos paulistas e a orientação tridentina no século XVIII. **Questões & Debates**, S. I., v. 36, n. 1, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2694>. Acesso em: 4 dez. 2024.

<sup>235</sup> Em parênteses está escrito em letras mais claras, possivelmente acrescentadas no próprio arquivo, não fazendo parte do texto original.

mesmo / Sargento Mayor o Marzagão a ganhar com que se possa forrar ponha Vossa Excelência os olhos de piedade / que Deus e nosso Padre São Francisco gratificarão esta / *esmollam* e esta *Sancta Comunidade* não *seca-* / *rão*[?] de rogar a Deus por Vossa Excelência o qual Guarde a Vossa Excelência / *pellos annos* de seu *dezejo*.  
 Convento de Santa Clara / 30 de Julho de 1722 /  
 De Vossa Excelência /  
 Seu *umilde* servo e orador. /  
 Frei Agostinho de Santa Catharina<sup>236</sup>

Quatro são os sujeitos envolvidos nesse caso: o governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes<sup>237</sup>; o escravizado carpinteiro; o Frei Agostinho de Santa Catarina e o sargento-mor Manuel Gomes Marzagão.

O governador e capitão-general pode ser entendido como figura política central na sociedade que se construía na capitania de São Paulo, nomeado pelo rei com a prerrogativa de “manter a ordem”<sup>238</sup>. Argumenta-se que o Frei Agostinho de Santa Catarina estava inserido em hierarquias escravistas tradicionalmente construídas e reforçadas. Ainda, esse religioso buscava os auxílios políticos que uma autoridade como o governador da capitania poderia oferecer ao “pobre convento” no qual atuava. Ou seja, os religiosos de conventos, ao remeterem as correspondências das mais diversas ao Rodrigo César de Menezes, viam nele o responsável por “fazer justiça”, dar a cada um o que era de direito, zelar pelo bem comum e pela *ordem*.

Infelizmente não foram encontrados mais documentos que permitissem conhecer melhor a trajetória do escravizado carpinteiro, que não foi nomeado no documento. Contudo, é possível problematizar e refletir sobre o papel desse sujeito utilizando os indícios de informações presentes na documentação.

Nesse sentido, chama atenção, por exemplo, a atividade desempenhada pelo escravizado: carpinteiro que vinha trabalhando nas obras da igreja, o espaço de manifestação do sagrado, que teve sua concretização interrompida pelo desejo de liberdade. Segundo André Honor, “os gastos com ornamentos eram fundamentais para o bom andamento da fé católica. Não se tratava apenas de uma questão de embelezamento dos templos, mas na necessidade

<sup>236</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 10. p. 18.

<sup>237</sup> Recorda-se que ele foi apresentado ao final do capítulo.

<sup>238</sup> No capítulo 1 há mais considerações sobre a atuação política e administrativa dos governadores e capitães-generais, que embasam essa afirmação. Sobre nomeações ver: CUNHA, Mafalda Soares da. Governo e governantes do Império português do Atlântico (século XVIII). In: BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de governar**: ideias e práticas políticas no Império português, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Alameda, 2005. p. 69-92.

de transformá-los em ambientes persuasivos”<sup>239</sup>. Dessa forma, justifica-se a preocupação do Frei Agostinho em enfatizar que “para conseguir com as / obras o não pode fazer *pella* falta do mulato / que *hera* único carpinteiro que tinha este pobre / convento/”. Essa preocupação com o espaço físico sagrado das igrejas também se manifesta em um requerimento à Coroa, do religioso Frei Gonçalo do Nascimento, guardião do Convento de Santa Clara da vila de Taubaté em 1745<sup>240</sup>. Nele, o Frei pedia ornamentos, vestes sacerdotais e paramentos de altares para a igreja, o qual foi indeferido. Ou seja, cuidar do espaço físico das igrejas e conventos era prerrogativa destes freis.

A questão da especialização de escravizados na América portuguesa também é um ponto de investigação. O Frei Agostinho via-se preocupado com a fuga do escravizado principalmente porque ele desempenhava o trabalho especializado da carpintaria. Tendo em vista o caráter estamental e escravista da sociedade colonial, existiam possibilidades específicas aos que tinham passagem pela escravidão, como é o caso do carpinteiro do convento de Taubaté. A esse respeito, Roberto Guedes argumenta que “por seus ofícios, trabalhadores especializados eram estimados socialmente” e que “se egressos do cativeiro investiam nos ofícios mecânicos é porque pensavam que poderiam ascender socialmente”<sup>241</sup>. Somadas as possibilidades de alforria na Bahia, a rede de pessoas mobilizada para conquistar tal liberdade e as habilidades específicas adquiridas no ofício de carpintaria, o escravizado mencionado na documentação aqui trabalhada construía para si uma série de ferramentas de ascensão social, ou de melhoria nas condições de vida.

Para dar dimensão a essa questão, para um contexto posterior (cem anos após a fuga do carpinteiro do convento franciscano de Taubaté), Guedes informa que:

Carpinteiros e músicos podiam ter estima social por causa de seus ofícios, não só entre forros e descendentes de escravos, mas também perante membros da elite local. Basta prestar atenção às palavras do capitão-mor da vila, que, em novembro de 1822, escreveu ao governador, referindo-se a certos trabalhadores pardos habilidosos. Um deles tinha “o atributo de bom carpinteiro, e hábil mestre de engenhos”, sendo “muito necessário” na vila. Outros dois eram músicos e alfaiates, “por seus ofícios, dignos de todo o acolhimento” social<sup>242</sup>.

<sup>239</sup> HONOR, André Cabral. Paga-se com rezas: o peditório dos carmelitas turônios das capitanias de Pernambuco e Paraíba no século XVIII. *Sæculum – Revista de História*, João Pessoa, n. 32, p. 11, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/27072>. Acesso em: 15 fev. 2023. p. 17.

<sup>240</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 15\Doc. 1518 (1).

<sup>241</sup> GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). *Topoi (Rio de Janeiro)*, v. 7, n. 13, p. 379–423, jul. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007013004>. Acesso em 7 mai. 2025. p. 411 e 413.

<sup>242</sup> *Ibidem*. p. 410.

Não há motivos para pensar que a especialidade de carpinteiro seria menos valorizada no contexto narrado pelo Frei Agostinho. Para pensar a especialização de escravizados em espaços religiosos é possível fazer uma aproximação cautelosa, chamando atenção para o trabalho de Robson Pedrosa Costa, que teve como objeto de estudo os mosteiros, hospícios e casas beneditinas do Rio de Janeiro no século XVIII. Segundo o autor

Os monges estavam sempre atentos a cativos que demonstravam alguma habilidade específica ou inclinação artística. Um cativo com determinado talento era logo enviado para aprender um ofício. Isso porque, a necessidade beneditina de mão de obra especializada era fora do comum. Havia muitas demandas nas diversas propriedades urbanas e rurais, além do próprio mosteiro. Oficinas eram construídas e ampliadas constantemente, enquanto um número significativo de cativos era treinado nas mais variadas profissões<sup>243</sup>.

Os ideais beneditinos giravam em torno do trabalho coletivo e do bem comum, “todos eram doutrinados para entender que todos faziam parte de uma grande família”<sup>244</sup>. Conforme o autor, reparos e grandes obras pensando nesse coletivo faziam parte do cotidiano desses religiosos e, para tal, exigiam mão de obra especializada<sup>245</sup>. Em grande medida isso também é válido para os espaços franciscanos. Segundo Costa, “os beneditinos foram paulatinamente investindo na formação de escravizados, revelando-nos um número surpreendente de cativos artífices”<sup>246</sup>. O autor evidencia como os religiosos de São Bento no Rio de Janeiro criaram um sistema complexo de gestão escravista, com estratégias de reposição e ampliação da população escravizada a partir de doações, heranças, estímulo à procriação, formação de

<sup>243</sup> COSTA, Robson Pedrosa. “Uma eugenia astuciosa”? Maternidade, casamento e miscigenação em propriedades beneditinas, séculos XVII e XVIII. **Varia Historia**, v. 41, p. e25026, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-87752025v41e25026>. Acesso em: 7 maio. 2025. p. 26.

<sup>244</sup> *Ibidem*. p. 27.

<sup>245</sup> Muitas obras arquitetônicas no Brasil colonial eram orientadas por documentos como o “risco”, “instruções” e “contratos”. Ao analisa-los, Beatriz Piccolotto Bueno observou uma complexa cadeia produtiva em etapas, envolvendo por vezes diversas gerações de oficiais mecânicos. [...] Mestres-pedreiros, mestres-carpinteiros, mestres-tapeiros, mestres-ferreiros, mestres-marceneiros e entalhadores, além de pintores e escultores foram assim contratados e supervisionados.” Segundo a autora, “A documentação primária – “contratos”, “instruções”, “apontamentos”, “condições de arrematação”, “recibos de receitas e despesas” – elucida uma complexa cadeia produtiva, uma divisão técnica e social do trabalho, um sistema peculiar de funcionamento em que os “mestres” de ofício brancos parecem estar no topo de uma hierarquia que não exclui mestiços e escravos alforriados. Mas, se os mestres projetavam as obras e se responsabilizavam pela sua empreita, a execução cabia aos “oficiais mecânicos”, e o trabalho pesado, aos escravos.” Ver: BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Sistema de produção da arquitetura na cidade colonial brasileira – Mestres de ofício, “riscos” e “traças”. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. São Paulo, v. 20, n. 1, p. 321–361, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/39816>. Acesso em: 7 maio. 2025. p. 326 e 339.

<sup>246</sup> COSTA, Robson Pedrosa. “Uma eugenia astuciosa”? Maternidade, casamento e miscigenação em propriedades beneditinas, séculos XVII e XVIII. **Varia Historia**, v. 41, p. e25026, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-87752025v41e25026>. Acesso em: 7 maio. 2025. p. 27.

trabalhadores especializados que contribuía para a formação de laços duradouros, companheirismo, confiança e hierarquização interna<sup>247</sup>.

Feitas essas aproximações entre os espaços beneditinos no Rio de Janeiro e o convento franciscano de Taubaté, é possível supor que o Convento de Santa Clara de onde fugiu o escravizado carpinteiro não contava com esse alto nível de especialização porque, caso o fosse, possivelmente o Frei não ficaria tão aflito com a fuga de um de seus vários carpinteiros capazes de concluir a obra do convento. Observa-se que o trabalho mecânico exercido pelo escravizado era visto como uma especialidade importante para aquele espaço religioso, tendo em vista suas habilidades em fabricar os ornamentos necessários para o culto da fé no convento de Santa Clara.

Apesar de não terem sido encontrados documentos que apontem para a trajetória do franciscano Frei Agostinho de Santa Catharina para melhor apresenta-lo, é admissível fazer alguns apontamentos sobre sua perspectiva na forma como ele recorreu ao governador da capitania. Ao refletir sobre a exigência do Frei ao governador pela prisão do escravizado carpinteiro do convento sem interferências do sargento Marzagão, uma abordagem possível é destacar o papel da religião como orientadora daquele universo colonial em que estavam inseridos esses sujeitos. Vê-se que em alguma medida o Frei Agostinho colocava-se como responsável por essa orientação.

Uma vez que se pode entender religião como como conjunto de ideias e práticas que estruturavam o corpo político e a atuação das pessoas no campo social, no momento em que o Frei recorreu à autoridade do governador, ele se colocou no lugar de mantenedor da estratificação escravista, e seu posicionamento aponta para um sentido marcadamente político da colonização<sup>248</sup>. Guardadas as devidas proporções<sup>249</sup>, entra-se em acordo com Caio Boschi, quando o autor argumenta que “a manutenção da ordem se impunha como premissa

---

<sup>247</sup> *Ibidem.* p. 31 e 32.

<sup>248</sup> Ver capítulo 1 desta dissertação.

<sup>249</sup> Caio Boschi trabalha mais o clero secular nas minas setecentistas, uma vez que o clero regular era restringido nessa localidade. Portanto, a argumentação do autor é construída em torno da ação de autoridades coloniais, eclesiásticas e irmandades leigas em torno da sociedade que se construía em Minas Gerais no século XVIII enquanto a argumentação da presente dissertação versa sobre o clero regular na capitania de São Paulo no mesmo recorte temporal. Ver: BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder:** irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

básica da dominação política; por isso, o sossego dos povos só se alcançava na razão direta da segurança, defesa e conservação do território”<sup>250</sup>.

Em um universo idealizado de *ordem*, o Frei se posicionava enquanto mantenedor do espaço sagrado – seja de seu convento ou de sua vila – deixando evidente seu ponto de vista de que: o escravizado carpinteiro do convento tinha a função de trabalhar nas obras da Igreja; o sargento-mor tinha a função de prender escravizados fugidos, a mando do governador e capitão-general; e este último tinha o papel de mandar prender escravizados fugidos e de auxiliar os conventos. Ou seja, caberia às autoridades coloniais a manutenção dessa *ordem*. Por isso, a desordem, na visão do religioso, se manifestava quando ocorria ruptura destes papéis.

Ainda, cabe apresentar o sargento-mor Manuel Gomes Marzagão, “denunciado” pelo Frei Agostinho. Alguns documentos<sup>251</sup> permitem tal apresentação. Um deles é um regimento datado de 1720 do governador e capitão-general para o sargento-mor e juiz da vila de São Sebastião, que deveria executar o seguinte: servir o posto de sargento-mor enquanto o governador e capitão-general da capitania do Rio de Janeiro não mandasse o contrário. Isso porque os juízes e vereadores da câmara do Rio de Janeiro aceitaram sua demissão inadvertidamente, sem autoridade para tal. Isso explicaria, portanto, o sargento ter casa na vila de São Sebastião onde pudesse abrigar o escravizado carpinteiro, como supôs o Frei no ofício remetido.

Conforme Graça Salgado, as prerrogativas de um sargento-mor, eleito pela câmara, envolviam substituir o capitão-mor em casos de impedimento ou ausência por até seis meses e visitar e ordenar as companhias de todos os lugares do termo<sup>252</sup>. Tratava-se de um cargo relacionado à defesa, havendo, portanto, para o Frei Agostinho, uma situação de quebra de expectativas perante a autoridade, na figura do sargento-mor, diante de um não cumprimento de seu dever naquela sociedade escravista. Ainda, indignou-se o religioso ao apontar que o sargento-mor estaria auxiliando o escravizado a ir à Bahia em busca de sua alforria. A noção de urgência para resolução do conflito foi construída pelo teor da correspondência remetida

---

<sup>250</sup> BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder:** irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986. p. 100.

<sup>251</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 149 (1) e AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 154 (1).

<sup>252</sup> Dentre as funções dos capitães-mores estavam, conforme aponta a autora, aprovar nomeações de cargos de alferes e sargentos-de-companhia feitos pelos capitães de companhia, nomear os postos de ajudante de ordenança, indicar nomes para postos de sargento-mor e capitão-de-companhia. Ver: SALGADO, Graça (Org.). **Fiscais e meirinhos:** a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985. p. 166 e 312.

pelo Frei, em que se apelou “pelo amor de Deus” que o governador da capitania emitisse outra ordem de prisão do escravizado em forma de esmola, porque o “pobre convento” e a “santa comunidade” rogariam a Deus em nome do governador, caso fossem ajudados.

### 2.1.3. Ações

O ato de fuga do escravizado carpinteiro para “ganhar com que se possa forrar”, como indicou o Frei Agostinho, exige reflexões sobre algumas das possibilidades de libertação de escravizados na América portuguesa: fuga, ganho e manumissão – provavelmente por coação. Eduardo França Paiva estudou as alforrias e coações na capitania de Minas Gerais no século XVIII – contexto diferente do estudado, contudo, passível de comparações cautelosas – e observou como estas foram “resultados de acordos diretos entre as partes envolvidas”. Segundo ele, “as coações foram muito comuns na Capitania e, provavelmente, em outras áreas mais urbanizadas da Colônia, como Recife, Olinda, Salvador e Rio de Janeiro”<sup>253</sup>. Isso permite delinear uma explicação sobre a intenção do escravizado carpinteiro de fugir para a Bahia. Principalmente para a segunda metade do século XVIII, o autor explica que as coações se tornaram cada vez mais um costume arraigado entre escravizados e seus descendentes, que desde jovens podiam armar estratégias para efetivá-la<sup>254</sup>. O documento trabalhado parece indicar um conjunto de estratégias do carpinteiro nesse sentido, incluindo também a mobilização de uma importante rede que envolvia sua esposa, mencionada pelo Frei Agostinho como parente do sargento-mor.

Para pensar a estratégia<sup>255</sup> da fuga, é interessante a abordagem de Waldomiro Silva Júnior. Este autor buscou analisar a gênese da tradição legal relativa à escravidão negra nas Américas castelhana e portuguesa e a sua conformação entre o início do século XVI e a primeira metade do século XVIII. Sua hipótese é que a articulação entre prática social e processo legislativo pautava a criação das leis escravistas nos impérios ibéricos, por esse

<sup>253</sup> PAIVA, Eduardo França. Coações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 133, p. 49–57, 1995. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/1876>. Acesso em: 2 jul. 2024. p. 51.

<sup>254</sup> *Ibidem*. p. 53.

<sup>255</sup> Aqui, o uso de “estratégia” assemelha-se à utilização do conceito por Giovanni Levi: “Todavia, a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais da realidade social não pode ser avaliada somente com base nos resultados perceptíveis: durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais.” Em: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista em Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 45.



motivo, o estudo da fuga e da alforria lhe são muito caras. Se valendo dos estudos de Silvia Lara<sup>256</sup>, ele explica que “apesar de algumas tentativas locais nesse sentido, a fuga não chegou a ser enquadrada na ordem legal lusitana como um crime propriamente, isto é, um ato passível de punição pelas esferas da *res publica*” e que “as normas repressivas editadas no universo luso-brasileiro não se destinavam a acabar com as fugas, mas a ‘controlá-las e limitá-las a um nível aceitável para o funcionamento geral do ‘sistema’”<sup>257</sup>. Isso justifica a “denúncia” feita pelo Frei Agostinho de Santa Catharina contra o escravizado que fugiu, porém não somente contra ele, mas especialmente contra o sargento-mor que o auxiliou. Portanto, permite a reflexão de que fugas de escravizados em sociedades coloniais eram indesejadas, porém em grande medida esperadas e corriqueiras, além de passíveis de combates por parte das elites e/ou autoridades.

Para o Frei Agostinho expectativas foram rompidas para com o sargento-mor, que ao invés de prender o escravizado carpinteiro conforme mandara o governador e capitão-general, e conforme o religioso esperava, o auxiliou em sua fuga para a vila de São Sebastião com destino à Bahia para conquistar liberdade. Nesse sentido, a parentela da esposa do sargento com o escravizado também agrega complexidade às dinâmicas sociais em que se inseriam esses sujeitos, fazendo com que suas condutas fossem carregadas de desvios diante dos papéis e cargos a eles legados.

Como visto, em uma sociedade estamental e escravista como a que se constituía em Taubaté durante o século XVIII, moldavam-se relações sociais complexas em torno da escravidão. Aqui, a análise do ofício emitido pelo Frei Agostinho de Santa Catharina ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes em 1722, intercalado a outros conjuntos documentais e análises historiográficas possibilitou uma discussão sobre sociabilidade na qual as autoridades eram, ao mesmo tempo convocadas para a resolução de conflitos – no caso do governador – e denunciadas – no caso do sargento-mor Marzagão. Como visto, as fugas de escravizados eram esperadas, porém indesejadas, sobretudo quando se

---

<sup>256</sup> LARA, Silvia Hunold. Campos da Violência. **Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1988.

<sup>257</sup> SILVA JUNIOR, Waldomiro Lourenço da. **A escravidão e a lei: gênese e conformação da tradição legal castelhana e portuguesa sobre a escravidão negra na América, séculos XVI-XVIII**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 98.

tratava de escravizados que exerciam trabalho especializado como de carpintaria, necessária para a conclusão das obras do espaço sagrado do Convento de Santa Clara.

## **2.2. Desacato e mentira**

Em ofício de 7 de dezembro de 1722, o Frei Caetano da Purificação comunicou ao governador e capitão-general uma situação de insolência e desacato sofrida pelo convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião. Segundo o relato, até o momento de produção da carta ainda estava com sangue na portaria do convento. Destaca-se que o local onde ocorreu a insolência e o desacato era o Convento de Nossa Senhora do Amparo em São Sebastião, enquanto o local de onde escreveu o Frei Caetano era o Convento de Santo Antônio da vila de Santos<sup>258</sup>. Ambos os espaços eram franciscanos.

O ofício remetido pelo Frei Caetano da Purificação, no que tange a “desordem” funciona como caminho para se observar as dinâmicas sociais de vilas vizinhas na capitania régia de São Paulo e a relação entre os religiosos desses conventos e o governador da capitania. Aqui, levantou-se alguns pontos de análise: I. a circulação de informações entre conventos; II. a adesão ou não da categoria “corrupção” para entender a “desordem” para o Frei Caetano; III. os significados de mentir, de encobrir a verdade ou de não cumprir ordens em casos como este. Antes, contudo, foi interessante conhecer, na medida do possível, os espaços onde ocorreram as situações e os sujeitos que aparecem nesta documentação, isto é, o Frei Caetano da Purificação; o filho do sargento-mor e também juiz ordinário Thomé Gomes; e o sujeito que, de acordo com o Frei, disse a verdade na devassa, José Álvares.

### **2.2.1 Convento de Santo Antônio da vila de Santos e Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião**

São muitas as correspondências remetidas pelos freis do Convento de Santo Antônio da vila de Santos. Por isso, preocupou-se primeiramente em conhecer a atuação desse convento na vila de Santos e suas especificidades. Em seguida, realizou-se a análise dos casos a partir das correspondências remetidas pelo Frei Caetano da Purificação<sup>259</sup>, e pelo Frei Jerônimo da Rosa<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Ver mapas de conventos no capítulo 1.

<sup>259</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14. p. 22.

<sup>260</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 16. p. 24 e 25.

Não há relações de bens do Convento de Santo Antônio da vila de Santos, como há de vários outros conventos, hospícios e mosteiros da capitania régia de São Paulo, que informem sobre a genealogia destes espaços, mas principalmente sobre sua continuidade e sua situação ao longo do século XVIII<sup>261</sup>. Portanto, recorreu-se principalmente à historiografia para apresentar esse convento.

Segundo Luis Filipe Marques de Sousa, “a partir da fundação da Custódia dos Capuchos de Santo Antônio do Brasil, 1585, assiste-se a um pulular de conventos e missões que acompanham o avanço, pelo litoral, da conquista e fixação da colonização portuguesa naquele território”<sup>262</sup>. O início da fundação do Convento de Santo Antônio em Santos data de 1639, como “resposta às necessidades da população e da câmara local. Os franciscanos ocuparam o vazio deixado pelos jesuítas, que estavam em conflito com as lideranças locais”<sup>263</sup>.

Lembra-se que Santos era cercada por fortificações, ampliadas no século XVIII com a intenção de proteger os acessos às minas e o porto. As Fortalezas da Bertioga e da Barra Grande são mencionadas em outros documentos<sup>264</sup> do conjunto documental estudado, por exemplo. Segundo Ney Caldato Barbosa, “o Convento dos Franciscanos e o Mosteiro dos Beneditinos foram propositadamente excluídos da área fortificada por estarem muito periféricos, preservando sua integridade”<sup>265</sup>. Realizando um trabalho de análise espacial e

---

<sup>261</sup> No capítulo 1 situou-se os espaços franciscanos na capitania de São Paulo a partir de algumas relações de bens.

<sup>262</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo Antônio do Brasil (1585-1652)**. 2007. Tese (Mestrado em História), Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007. p. 42.

<sup>263</sup> BARBOSA, Ney Caldato. **A vila de Santos: gênese e morfologia urbana entre os séculos XVI-XVIII**. 2024. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. p. 360. Mais sobre esse tema ver: MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªEd.São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994].

<sup>264</sup> BR SAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 26 p. 34: ofício do governador da praça de Santos, Antônio Gaioso Noguerol remetido em março de 1723 possivelmente ao governador e capitão-general de São Paulo, Rodrigo César de Menezes ou ao Aires da Saldanha, governador e capitão-general do Rio de Janeiro, relatando sobre as condições da viagem até a fortaleza da Bertioga. BR SAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 36 p. 48: ofício remetido por Manoel Timotheo Correa de Goes, provedor da Fazenda Real da praça de Santos, em abril de 1723, ao governador e capitão-general da capitania de São Paulo, Rodrigo César de Menezes, relatando andamento da construção da fortaleza da Bertioga. BR SAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 38.p. 50 e 51: ofício de João Martins Claro, sujeito que aparece em alguns outros documentos mencionados no capítulo 1, remetido do Sítio de Pirajuí ao Rodrigo César de Menezes em abril de 1723, relatando as dificuldades envolvidas em viagem à fortaleza da Bertioga, como fugas de escravizados. BR SAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 39. p. 52 e 53: ofício de Manoel Timotheo Correa de Goes de abril de 1723, remetido ao Rodrigo César de Menezes, discutindo o preço da construção da Fortaleza da Bertioga e as dificuldades enfrentadas na construção como as águas violentas do rio.

<sup>265</sup> BARBOSA, Ney Caldato. **A vila de Santos: gênese e morfologia urbana entre os séculos XVI-XVIII**. 2024. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. p. 191.

arquitetônica, o autor explica que a configuração de Santos era semelhante às demais vilas do período em que praças se posicionavam frente a uma igreja, evidenciando a importância dos espaços religiosos na organização do ambiente urbano. Contudo, diferentemente de outras vilas, Santos não contava com grandes elevações de relevo, ficando os edifícios de grande importância também alocados nas praças<sup>266</sup>.

Ainda situando as relações entre espaço físico e religião para a vila de Santos, Barbosa sintetiza:

os templos atuaram como agente modelador e estruturador do lugar, conferindo uma razão e uma forma de ser. A razão de ser atribuiu um conceito predominantemente religioso e ritualístico aos espaços das cidades, enquanto a forma de ser atribuiu maior referência aos locais sagrados, o *têmenos* [o local reservado para práticas religiosas, na Antiguidade Clássica] rituais e cultos, muitas vezes cercado por uma delimitação que o separava do restante do território, e raros elementos da simbologia cristã nas áreas comuns. Em Santos, essa característica se manifesta na disposição dos Conventos do Carmo, Santo Antônio e do Mosteiro de São Bento, os quais exibem uma organização espacial distintiva que assume a forma geométrica de um triângulo. Esse arranjo arquitetônico, para além de estabelecer uma harmonia estética com o ambiente urbano circundante, possui uma dimensão sagrada que remete a um dos pilares fundamentais da fé católica, a Santíssima Trindade<sup>267</sup>.

Essa consideração ajuda a entender não somente a configuração dos espaços de manifestação e realização do sagrado visualmente, mas também em termos de importância e valorização para os freis, sobretudo em momentos em que estes espaços sagrados são desrespeitados, como no caso de desacato aqui trabalhado, e em outros mencionados no presente capítulo.

Ademais, o Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião, local onde ocorreu o caso de desacato e insolência referido pelo Frei Caetano da Purificação, foi fundado em 1658<sup>268</sup>. Pontua-se também que a relação entre Santos e São Sebastião era antiga, o que ajuda a explicar a relação dos Conventos de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Amparo que aparece no documento trabalhado a seguir. Segundo Jorge Pimentel Cintra,

Com o passar do tempo, uma vez distribuídas as terras mais próximas, as sesmarias iam-se situando em pontos cada vez mais afastados e, mais adiante, os núcleos podiam desenvolver-se até ganhar independência, sendo então elevada à categoria de vila. Por exemplo, São Sebastião, que se situava na Capitania de Santo Amaro, a mais de 100 km de Santos pela costa, foi desmembrada de Santos [em 1636]. No auto de sua criação lê-se: ‘nesta povoação de São Sebastião da terra firme [para distinguir

---

<sup>266</sup> *Ibidem*. p. 211.

<sup>267</sup> *Ibidem*. p. 280.

<sup>268</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**. 2007. Tese (Mestrado em História), Universidade de Lisboa, 2007. p. 272.

da ilha de mesmo nome], Termo e Jurisdição da Vila de Santos, da Capitania de São Vicente<sup>269</sup>.

A vila de Santos, desde o final do século XVII, rivalizava com São Sebastião, com relação à economia, conforme explica Gilvan Leite de Oliveira. Ambas “estavam empenhadas na produção de gêneros agrícolas, enquanto Santos, apesar da existência da atividade agrícola em seu entorno, sempre esteve voltada para o comércio, o qual tinha no seu porto um importante viabilizador e mesmo sua razão de ser”<sup>270</sup>. O governador do Rio de Janeiro, Arthur de Sá e Menezes em 1698, destacava esse potencial de Santos como uma localidade de intercâmbios definidos com outras regiões e como porto subalterno ao do Rio de Janeiro, apesar de não se configurar como uma vila de riquezas abundantes.

### 2.2.2. Sujeitos

O Frei Caetano da Purificação não teve seu nome encontrado nos catálogos do Arquivo Histórico Ultramarino disponíveis pelo Projeto Resgate. Conforme permite apontar o ofício, o juiz Thomé Gomes, era Thomé Gomes Marzagão, filho do sargento-mor da vila de São Sebastião, que auxiliou a fuga do escravizado carpinteiro em Taubaté, no caso analisado anteriormente<sup>271</sup>. Essa relação de parentesco se confirmou em consulta à Genealogia Paulistana<sup>272</sup> e aos Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo<sup>273</sup>. Contudo, vale pontuar que o único Thomé Gomes citado nos catálogos do Projeto Resgate é um Thomé Gomes Moreira, conselheiro<sup>274</sup> em Lisboa em 1735 e contratador envolvido nos

<sup>269</sup> CINTRA, Jorge Pimentel. Os limites das capitanias hereditárias do sul e o conceito de território. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 203–223, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/139695>. Acesso em: 2 ago. 2024.

<sup>270</sup> OLIVEIRA, Gilvan Leite de. **A todo pano**: contribuição para o estudo do processo de consolidação do porto de Santos como via marítima da capitania de São Paulo (1788-1822). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. p. 37 e 38.

<sup>271</sup> Ver subseção “2.1. Fuga”.

<sup>272</sup> Feita pelo advogado e genealogista Luís Gonzaga da Silva Leme entre 1903 e 1905. Disponível em: <http://www.arvore.net.br/Paulistana/Gayas.htm>. Acesso em: 20 mai. 2025.

<sup>273</sup> Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. Anexo I p. 250-254.

<sup>274</sup> Ver: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 13\Doc. 1245 (1).

negócios de baleias<sup>275</sup> em Santos a partir de 1735. Quanto ao José Álvares, mencionado no ofício, não há maiores informações sobre ele<sup>276</sup>.

Na obra “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo”, há um outro ofício também remetido pelo Frei Caetano da Purificação, datado de 26 de outubro de 1722, portanto, dois meses antes do relato sobre o desacato. Esse ofício cuja versão acessada foi apenas a transcrição em “Documentos Interessantes”, parece tratar do mesmo ocorrido retomado posteriormente<sup>277</sup>. O religioso, na ocasião de outubro, remeteu a correspondência do Convento de Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião, o que teria sofrido o desacato que relatou meses depois já estando em Santos. Cabe uma breve análise a respeito desse documento, o qual auxilia a situar os ocorridos relatados em um segundo momento pelo mesmo franciscano Frei Caetano da Purificação.

O início do relato do religioso ao governador Rodrigo César de Menezes mostra otimismo do Frei com o recém iniciado governo de Menezes. Destacou o frade a benevolência, amor comum, e caráter afável aos que o buscam desconsolados, e como o governador era digno do geral aplauso que recebia. Fazendo-se uso de recursos discursivos em latim, comparando o governador “César” de Menezes ao “César” romano, o Frei destinou um parágrafo de sua correspondência para exaltar o governador em seu recente tempo de governo. Em seguida, informou que se via obrigado a informar ao governador sobre os últimos ocorridos, os quais o Frei classificou como “barbaridades com que alguns deste povo, perdido o temor a Deus, obram com quem o não conhece”, como se não “houvesse governadores que zelam a *Ley* Divina, intentando perder o respeito a seus Ministros e *inviolando* o Convento”, “obrando o que querem contra as *Leys* Humanas e Divinas”<sup>278</sup>.

Antes mesmo de narrar as tais “barbaridades”, o Frei fez outra analogia. O religioso indicava que a solução para os ocorridos que vivenciava no convento era o uso de alguma violência para castigar esses que agiam contra as leis. Para fazer essa defesa, Frei Caetano da Purificação usou uma passagem bíblica em latim na qual Jesus Cristo, no cenáculo, mandou

---

<sup>275</sup> Ver: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 16\Doc. 1553 (1).

<sup>276</sup> Há 52 menções a José Álvares com vários sobrenomes no Projeto Resgate para a capitania régia de São Paulo, contudo, como no ofício o Frei Caetano não informa mais nomes, torna-se impreciso dizer de qual José Álvares se tratava o documento.

<sup>277</sup> Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. Anexo I p. 250-254.

<sup>278</sup> Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. Anexo I p. 251.

que seus discípulos comprarem espadas, ainda que fosse a troco de venderem suas túnicas, para prevenir a “justa defesa” do Colégio Apostólico e para defender os discípulos na ocasião de maiores conflitos. Disse ele: “e assim digo que importa termos espadas para defender a *caza* de Deos, quando o *odio* desta gente *hé* tão refinado que lhe não tem temor, nem aos Ministros de El-Rey, e ainda a huns pobres franciscanos que não tem mais armas que a Santa pobreza”<sup>279</sup>.

Em seguida, o Frei relatou as situações que, em sua perspectiva, violavam o convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião. A primeira delas é a que mais relaciona-se com o que o Frei retomou no ofício analisado a seguir, por ter o juiz Thomé Gomes Marzagão como um dos sujeitos citados. Ou seja, a primeira situação narrada pelo Frei Caetano da Purificação em outubro de 1722 está diretamente relacionada ao caso de desacato, retomado em dezembro do mesmo ano. O religioso apontou que seu Prelado<sup>280</sup> havia ido à Matriz pregar a palavra de Deus, quando se encontrou com homens que agiam a mando do juiz Thomé Gomes, – Antonio Moreira, João Pereira, Domingos da Motta, Thomaz Horado e um escravizado chamado Batista de André Nobre. Esses homens, em sua visão, não eram Ministros da Justiça, e sim, “amotinadores do povo e de discórdias”, foram à São Sebastião e, no cruzeiro da igreja, tentaram prender um escravizado vindo de Taubaté.

O Frei Caetano da Purificação usou o termo “*molato*” para falar desse sujeito, contudo não se sabe a condição dessa pessoa a partir do documento, se era livre, liberto ou escravizado, mas é possível supor alguma passagem pela escravidão. Em outro ponto do ofício, o Frei descreve que esse sujeito veio de Taubaté, por causa desconhecida. É difícil dizer com toda a certeza que se tratasse dos mesmos sujeitos do caso anterior, visto que nenhum dos ofícios cita o nome desse sujeito, embora seja uma hipótese plausível tendo em vista o trânsito de pessoas entre essas vilas, a relação de parentesco entre o sargento, o juiz, e o escravizado carpinteiro, bem como a circulação de informação entre religiosos, sobretudo de conventos de mesma ordem religiosa. Se fosse o caso, tentaria o filho Juiz, amenizar a situação criada pelo pai sargento?

O Frei reiterou que o escravizado estava recolhido na igreja sem ser criminoso, mas como o juiz Thomé Gomes era “ambicioso” tentou esfaquear o rapaz na portaria do convento,

<sup>279</sup> *Ibidem*. p. 252.

<sup>280</sup> Prelado segundo Bluteau é um “superior na Ordem Echlesiastica secular, ou regular”. BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z)**. Lisboa, 1789. p. 234.

e que se não fosse a pressa com que agiu o Frei Caetano, poderia ter ocorrido uma morte. Seria esse o desacato que deixara uma mancha de sangue na portaria até dezembro? O Frei questionou a ação dos homens, que alegaram que foram mandados pelo juiz, ao que o religioso afirmou que deveriam buscar o governador e capitão-general, o que possivelmente foi feito entre outubro e dezembro, pela forma com que o Frei Caetano retomou o assunto meses depois.

Manuel Gomes, o sargento-mor, foi citado novamente, como a razão dos ocorridos na vila de São Sebastião. O restante do ofício é de bastante difícil entendimento, pela linguagem utilizada pelo religioso. Ao que parece, o escravizado de Taubaté já tinha ido à casa do Reverendo Vigário, e sua esposa à casa do capitão Domingo Lopes, sobre o qual não foram encontradas mais informações<sup>281</sup>.

O final da correspondência de outubro indica algo que o Frei retomou na correspondência de dezembro de 1722: a forma como o Thomé Gomes ameaçou que caso o escrivão fosse ao convento “tomar fé do sangue”, ele o privaria do ofício. Também ficou evidente como o juiz tinha dinheiro para livrar os homens que haviam agido contra o escravizado a seu mando. Segundo o documento de dezembro, foram emitidas ordens por parte do governador e capitão-general. Verifica-se no ofício, a preocupação do religioso franciscano em relatar o cumprimento dessas ordens e em certa medida dar notícias do andamento dos casos, mesmo ele não remetendo sua correspondência do convento onde o incidente ocorreu – em São Sebastião – e sim de um onde autoridades responsáveis pelo caso vinham passando – Santos. Isso indica uma mobilidade dos sujeitos entre as vilas, bem como de informação entre os conventos franciscanos.

---

<sup>281</sup> Na íntegra: bem se tem visto pois duas que Vossa Excelência lhe escreveu acerca do nosso mulato de *Taubathé*, por sua *cauza* o não temos havido à mão, porque temos noticia o quer para si, porque *huma cauza* obra com a outra manda dizer a Vossa Excelência, pois a realidade *hé que* o mulato *tem no da sua mão*, pois apos da outra banda em *caza* do Reverendo Vigário e sua *molher* a tem *depozitada* em *caza* do Capitam Domingos Lopes para que nós a não prendamos; e assim estas e outras *couzas* estão obrando como absolutos, pois o filho mandou dizer ao Escrivão que se fosse ao Convento tomar *fée* do sangue o havia de privar do *officio* e que tinha dinheiro para livrar os homens do que *tinhão* obrado por seu respeito; e assim movido deste zelo *christianissimo* e reconhecendo em Vossa Excelência o *prompto* socorro e zelo do serviço de *Deus* e de Sua *Magestade Santissima* e de *Nosso Padre São* Francisco, nos receba debaixo de seu patrocínio. Em: Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. Anexo I. p. 254.



### 2.2.3. Ações

O ofício datado de dezembro de 1722 se iniciou em tom de resposta, no qual o Frei informou que havia recebido ordem de remeter algumas cartas a respeito da situação. O Frei indicou que logo o sargento-mor mandou seu filho, Thomé Gomes, que era juiz, tirar devassa sobre o ocorrido. Contudo, ao invés dessa autoridade chamar como testemunhas pessoas que estiveram presentes na situação, ele chamou parentes dos agressores e outros homens mais distantes da vila, que não presenciaram o ato. Isso, disse o Frei, “somente para que não / juraçem, contra aquelles, que elle tinha manda- / do”. O religioso, possivelmente franciscano, relatou também que caso alguma testemunha jurasse a verdade do que ouvira, o juiz “a descompunha de palavras, ameaçando- / as com *prisões*”, o que teria ocorrido com um homem chamado José Álvares. É interessante que nesse momento da carta, o Frei emite uma opinião, dizendo que “hé tal a terra, que se / prendem os homens por falar a verdade”.

Dando continuidade, o Frei Caetano indicou que o sargento-mor já estava na vila de Santos a caminho de São Sebastião, e supunha que o sargento levava a devassa que a pedido do governador e capitão-general para entender se houve homiziado<sup>282</sup> ou não. Isto é, tinha-se como objetivo verificar se alguém encobriu a verdade ou furtou-se à ação da justiça ou não. Assim, segundo o religioso, seria possível que o governador visse “o / pouco cuidado, que põem em seguir as suas ordens, esta *hé* a realidade que querem *escuresser com prezença / de Vossa Excelência*”.

Chama atenção que as opiniões do Frei Caetano da Purificação não diziam respeito necessariamente ao desacato e à insolência sofrido pelo Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião, mas às ações dos oficiais da justiça e da defesa com relação aos ocorridos. Graça Salgado explica que era prerrogativa dos juízes ordinários: proceder contra os que cometessem crimes no termo da sua jurisdição; atuar como juiz dos órfãos onde não existisse este oficial; dar audiências em conselhos; vilas e lugares; conhecer dos feitos crimes “cometidos por escravos, cristãos ou mouros, até a quantia de quatrocentos réis, despachando sem apelação e agravo com os vereadores”; conhecer dos feitos das injúrias verbais e despachá-los com os vereadores na câmara; conhecer dos feitos das injúrias verbais “feitas a pessoas de maior qualidade, suas mulheres e oficiais da Justiça, despachando-os por

---

<sup>282</sup> No dicionário de Raphael Bluteau, homiziar significa “esconder-se por medo daqueles com quem se fazia, ou contraía homizio; e depois, esconder-se da justiça por crime”. Grafia atualizada. Ver: BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p.683.

si só e dando apelação e agravo às partes”; e sobretudo, tirar, por si só, devassas (particulares) sobre mortes, violentação de mulheres, incêndios, fuga de presos, destruição de cadeias, moeda falsa, resistência, ofensa de justiça, cárcere privado etc., e “tirar inquisições e devassas (gerais) dos juízes que o antecederam, assim como as de todos os oficiais de Justiça [...]”<sup>283</sup> além de executar penas pecuniárias aplicadas pelo sargento-mor da comarca aos oficiais da ordenança que faltassem com suas obrigações<sup>284</sup>.

O Frei Caetano fez referência à prerrogativa dos juízes ordinários em tirar devassas, criticando o juiz por não ter recolhido juramentos de pessoas envolvidas no momento do desacato e insolência ocorridos no convento de São Sebastião, e sim de pessoas com algum parentesco com os agressores, tornando a devassa corrompida. Semelhante argumentação por parte dos sujeitos históricos a respeito do exercício da justiça aparece em documentos trabalhados por Jonas Pegoraro, em se tratando das ações dos ouvidores régios em São Paulo na primeira metade do século XVIII:

em carta de 09 de maio de 1700, o ouvidor Antonio Luis Peleja já havia solicitado ao rei uma ampliação de seus poderes na ouvidoria, querendo agir sobre as devassas que o juiz ordinário já tivesse tirado. Em sua concepção, os ouvidores, ele e seus sucessores, para ‘melhor administração da justiça’ deveriam tirar ‘as devassas de todos os cazos q. [1p.il.] forem de devassa e provados tiverem pena de morte’. Isto porque na vila de São Paulo ‘todos são parentes, amigos ou inimigos, e com qualquer destes efectos juntos à sua imparcialidade se não inquirira o verdadeiro do facto e não he justo onde o recurso he tão difícil q. se sentenceis os Reos em cazos capitaes’<sup>285</sup>.

Para o Frei Caetano da Purificação ocorreu um desvio para com a norma, ou a ruptura com a expectativa de uma determinada imparcialidade por parte do juiz ordinário. Dentro dessa norma, era dever do juiz ouvir juramentos preferencialmente dos “homens bons” que presenciaram ou ouviram dizer sobre o desacato, muito mais do que no ato de “desrespeito ao que merece cortesia, respeito; irreverência”<sup>286</sup> e de “desaforo; atrevimento; arrogância”<sup>287</sup>

<sup>283</sup> SALGADO, Graça. **Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 130 e 131.

<sup>284</sup> *Ibidem*. p. 207.

<sup>285</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Zelo pelo serviço real: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII)**. 2015. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2015.

<sup>286</sup> Significado de desacato em: BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 383.

<sup>287</sup> Significado de insolência em: BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 724.

cometidos contra o convento. Argumenta-se isso a partir do teor do ofício estudado que detalha muito mais as ações “indevidas” da autoridade em contraste com o sujeito José Álvares, punido por dizer a verdade, do que os pormenores do ocorrido no convento. A atitude, portanto, de encobrir a verdade por um interesse “próprio” bem como de indicá-la como errada apontam para uma possível chave de leitura: a “desordem” entendida como corrupção.

Falar de corrupção em sociedades de Antigo Regime e na Época Moderna implica discutir as dimensões do poder público e privado. Essas devem ser entendidas sempre em relação ao modelo político em voga no período, o qual era corporativo e elitista, em que a comunidade política assumia caracterização e retórica cristã. A distribuição de riquezas mediante merecimento cimentava os laços de dependência, e era dever de quem detém o poder apropriar-se deste bem comum – a riqueza da sociedade – e distribuí-lo. Portanto, definir corrupção dentro dessas lógicas simplesmente como apropriação do público em benefício do privado é um tanto quanto perigoso, visto que esta apropriação era tida como necessária para a realização das bases do modelo político corporativo. Contudo, isso não significa dizer que os agentes históricos como o Frei Caetano ou o juiz ordinário Thomé Gomes não separassem corretamente as dimensões pública e privada, ou que as misturassem demasiadamente pois eram “incapazes” de realizar tal separação, embora seja uma abordagem comum<sup>288</sup>. Em síntese,

A análise das tensões e controvérsias por meio da retórica que constrói o fenômeno da corrupção permite considerá-la, não como distorção, mas como componente funcional do modelo, ainda que os atores históricos acusem seu caráter desvirtuado. Pretendemos compreender como aquela comunidade tentava elaborar sua forma política legítima. Legitimidade que, obviamente, não decorria de imperativos ético-jurídicos da modernidade, pautados pela moralidade e impessoalidade dos agentes públicos, mas por preceitos morais assentados em lógicas de serviço e benefício<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Segundo Fábio Faversani, pensando nas dinâmicas da sociedade romana antiga e pensando a possibilidade ou não da categoria “corrupção” indicou que: “A separação clara entre público e privado seria um dado de sociedades capitalistas, enquanto, nas demais, predominariam fronteiras bem opacas, marcadas pelo domínio de diversas lógicas patrimonialistas, em que não se haveria de falar de corrupção, mas de troca de favores, [...]”. Ver: FAVERSANI, Fábio. A corrupção dos antigos e a nossa: apontamentos para o estudo da corrupção romana. **PHOÏNIX**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 83–95, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/32327>. Acesso em: 31 jul. 2024. p. 84.

<sup>289</sup> CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. “Corrompendo seus ofícios”: as peitas nas Ordenações Afonsinas (século XV). Em: **I Encontro De Corruptione** (2021), 2021, Brasília. I Encontro De Corruptione. Brasília: Selo Calíandra, 2021. v. 1. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/9786586503760>. Acesso em: 14 ago. 2024. p. 76 e 77.

Estudar a corrupção historicamente implica entender a forma como o interesse privado – como o do Frei Caetano em relatar a falta de imparcialidade do juiz ou a do juiz ordinário em ouvir apenas testemunhas específicas – consegue se transformar em interesse público – interesse da justiça e da defesa da capitania de São Paulo, circunscritas na figura do destinatário governador e capitão-general –, algo que geralmente envolve conflitos políticos. Cabe entender o caráter interpretativo da corrupção no Antigo Regime, isto é, as maneiras como uma mesma ação pode ser entendida como corrupto ou como virtuosa a depender do caso e dos agentes históricos envolvidos. Aqui, a ação do juiz em ouvir testemunhas específicas foi tido pelo religioso como corrupta porque ele escolheu como testemunhas pessoas que não estavam presentes na ocasião de desacato ou que não ouviram dizer sobre ele, e também pessoas que tinham como parentes os agressores envolvidos no caso. Para o Frei, o ideal esperado de um juiz era a ação virtuosa de ouvir os “homens bons” da vila.

O vocabulário de Antigo Regime, conforme explicou Adriana Romeiro,

registrava uma rica gama de comportamentos ilícitos, identificados por palavras como abusos, violências, excessos e ilicitudes, que recobriam, por sua vez, práticas como contrabando, venda de cargos e sentenças, favorecimento de particulares, entre outras. Tais práticas ultrapassavam a dimensão meramente econômica para abarcar também aspectos mais estritamente políticos, como eram o abuso de autoridade, a falta de lealdade ao rei ou o atropelo das jurisdições. É, portanto, legítimo o uso do conceito de corrupção para a sociedade da Época Moderna, não como sinônimo de práticas tidas então por delituosas, mas como sinônimo dos seus efeitos desagregadores sobre a República e, é claro, desde que se leve em consideração a sua íntima relação com uma visão orgânica da sociedade, concebida como análoga ao corpo humano<sup>290</sup>.

Nesse sentido, a ambiguidade na forma como os agentes históricos podiam lidar com cada caso, ou seja, a oscilação na interpretação de determinado ato como corrupto ou virtuoso, é um fator fundamental a ser observado, uma vez que indica camadas de análise. Atitudes como vingança, nepotismo, parcialidade ou imparcialidade, violência, etc., que, a um primeiro olhar aparentam indicar um ato inerentemente “errado”, a depender do caso, podem ser narrados nas fontes como atitudes honrosas, desde que feitas de forma orientada para o bem comum, logo, para a realização do modelo político. Ainda, uma verificação das redes de pessoas envolvidas no caso, sua sociabilidade, os argumentos mobilizados pelos agentes históricos para acusações e defesas de algum sujeito supostamente corrupto ou disruptivo,

---

<sup>290</sup> ROMEIRO, Adriana. A corrupção na Época Moderna - conceitos e desafios metodológicos. *Tempo*, v. 21, n. 38, p. 216–237, jul. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2015v213810>. Acesso em 19 mai. 2025. p. 221.

entre outras questões, dependem de um olhar atento às ambiguidades. Tais ambiguidades, inclusive, permitem construir historicamente o problema da corrupção, dentro de contextos específicos cujas fontes podem utilizar ou não a palavra “corrupção”, mas que operam seus sentidos de variadas formas.

Dessa forma, não se trata de identificar a existência ou não de corrupção em cada caso em uma lógica de “comprovar” um ou outro ponto de, mas de identificar como as dimensões do público e do privado no período são mobilizadas e como dialogam com o modelo político, e como se operava a ambiguidade nas interpretações dos atos. Isso significa que superadas, ou ao menos, pensadas essas dificuldades, torna-se possível fazer análises de casos que valorizem as relações entre as pessoas envolvidas, e delas com o modelo político, de forma mais complexa. Permite-se, assim, construir um conjunto lexical referente a práticas tidas como corruptas – que corrompem algum aspecto específico do modelo ou até mesmo o modelo em si –, identificar dinâmicas de poder envolvidas no ato de acusar alguém de corrupto, visto que este pode ser poderosa arma política; identificar complexas relações entre o público, o privado e o doméstico que perpassam as relações sociais e podem ser tidas como corruptas ou virtuosas; entre outros. Conforme Romeiro,

Se a noção do bem comum remete ao ideal do bom governo, assentado em “bem comum/justiça/governo justo/saúde do corpo místico”, a noção de bem particular alude à corrupção: “bem particular/injustiça/tirania/corrupção do corpo místico”. [...] a oposição entre o governante virtuoso e o tirano, sendo este aquele que, ou pela forma de aquisição, ou pelo exercício do poder, violenta as regras de um governo justo, dando lugar à violência e à prevalência do interesse particular sobre o interesse público<sup>291</sup>.

Considerando o caráter ambíguo das atitudes, a forma como podiam ser taxadas de virtuosas ou corruptas a depender das suas motivações, bem como a ideia de corrupção do corpo político e da *ordem*, retoma-se o que disse o Frei Caetano da Purificação:

o sargento mor, mandou pelo / Juiz Thome Gomes seu filho tirar a devaça juran- / do *nella* os parentes dos mesmos agressores e / chamando para jurar, os homens mais distantes / da Villa deixando de chamar as testemunhas que / se acharão presentes ao *dezacato*, somente para que não / juraçem, contra *aquelles*, que *elle* tinha manda- / do, e se alguma testemunha jurava verdade do que / ouvira, a descompunha de palavras, ameaçando- / as com *prisões*, se não [ilegível] a sua vontade / como *suçedeo* a *hum homen* chamado Joseph Alva- / res por jurar verdade que *he* tal a terra, que se / prendem os homens por falar verdade.  
O Sargento Mor já está nesta *Villa* de Santos de ca- / minho para essa cidade e suponho que leva a *devaça* / onde Vossa Excelência, que não vai como man- / dou se tirasse, pois mandando se tire da in- / solência e *desacato*, que *fizerão* ao Convento de Nossa / Senhora como testemunha o sangue, que ainda hoje / na portaria se

<sup>291</sup> *Ibidem*. p. 229 e 230.

conserva; atiram[?] [a.b.] / *he homiziado, ou não, nesta verá Vossa Excelência o / pouco cuidado, que põem em seguir as suas ordens, esta *hé* a realidade que querem *escuresser com prezença / de Vossa Excelência*<sup>292</sup>*

Acrescentando ao que foi discutido sobre a possibilidade de adotar a perspectiva da “desordem” como corrupção, também é possível interpretar o ofício do Frei Caetano a partir das lógicas de justiça no Antigo Regime, da importância do que seria a verdade, e, portanto, da mentira ou do encobrimento da verdade como desordem. Ter em mente essa reflexão funciona como um caminho para se pensar a relação entre os remetentes – religiosos do clero regular da capitania de São Paulo – e destinatários – governadores e capitães-generais – da documentação trabalhada na presente pesquisa, possibilitando o levantamento de perguntas para cada caso. O que, nessa perspectiva, poderia informar o olhar do Frei Caetano ao narrar essa situação em que, ao seu ver, um juiz, a mando de um sargento, privilegiou mentiras no lugar de verdades ao tirar a devassa?

Marcelo Tadeu Santos estudou a maneira como o poder do monarca era compreendido em suas atribuições de justiça, e a maneira como a graça e a mercê eram articuladas na construção da legitimidade do monarca enquanto garante da paz e da justiça, a partir de sermões do jesuíta Antônio Vieira no Maranhão entre 1653 e 1662. Em um sermão específico, proclamado em 1654 em São Luís, disse o padre:

a verdade é filha legítima da justiça, porque a justiça dá a cada um o que é seu. E isto é o que faz, e o que diz a verdade: ao contrário da mentira. A mentira, ou vos tira o que tendes, ou vos dá o que não tendes; ou vos rouba ou vos *condemna*. A verdade não; a cada um dá o seu como a justiça. E porque o céu *n’aquella* terra a justiça, por isso influi e nasceu *n’ella* a verdade. Influi uma virtude, e nasce outra<sup>293</sup>.

Percebe-se lógica semelhante nas declarações do franciscano Frei Caetano da Purificação em recorte espaço-temporal bastante distinto. Ao não ouvir as testemunhas devidas, o juiz Thomé, aos olhos do Frei Caetano, estava homiziando – encobrindo – a verdade, portanto tirando das pessoas o que elas tinham, e não dando a quem cometeu insolência e desacato ao convento o que lhes era de direito. Essa direta relação entre verdade, justiça e ordem, em oposição à desordem e caos, nos parâmetros do Antigo Regime são objetos de ampla discussão por Hespanha. Conforme este autor,

<sup>292</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14. p. 22.

<sup>293</sup> VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Vol. IV, p. 163. *Apud*. SANTOS, Marcelo Tadeu dos. **A majestade do monarca**: justiça e graça nos sermões de Antônio Vieira (1653-1662). 2010. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de Brasília, Brasília, 2010. p. 72.

Honestidade, honra e verdade, palavras centrais na linguagem política e jurídica da época, remetiam para esta ideia corrente de que o comportamento justo era o que guardava a proporção, o equilíbrio, o modo (moderação) ou a verdade do mundo, das pessoas, das coisas. Viver honestamente – que passava por ser um dos preceitos básicos do direito [...] era aderir à natureza das coisas, da ordem natural do mundo. Ser honrado era respeitar a verdade das coisas e esta era a sua natureza profunda, à qual devia corresponder a sua aparência. Por isso que o comportamento manifestava a natureza, a honestidade e a verdade eram as qualidades daquele que se portava como devia, como lhe era pedido pela sua natureza<sup>294</sup>.

Explica-se, portanto, como era tida como “condenável (mesmo penalmente), por isso, toda a forma de “falsidade” e porque cabia também ao Frei Caetano da Purificação condená-la. Além disso, fica evidente o equívoco que era, para o religioso, ameaçar pessoas que testemunhavam a verdade. Em se tratando do papel das testemunhas, segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707):

e nos testemunhos que tirarem [nas devassas] perguntarão sempre às testemunhas a razão que tem de saberem o que *testemunhão*, se é de vista, certa sabedoria, ou fama, ou por indícios, e as circunstâncias do tempo, lugar e qualidade dos indícios e mais cousas necessárias para se saber a verdade. E tanto que alguma, ou algumas testemunhas dignas de crédito, e sem suspeita, perguntadas geralmente, derem em alguma pessoa particular, logo o juiz poderá perguntar as mais testemunhas, não somente em geral, mas também em particular pela tal pessoa<sup>295</sup>.

Apesar de tais regras servirem para o bom funcionamento das devassas na perspectiva eclesiástica/religiosa, aponta-las ajuda a pensar em como na visão do Frei Caetano, o juiz Thomé estava impedindo o acesso à verdade, ao contrário do que era sua prerrogativa<sup>296</sup>. Nesse sentido, é possível entender que o juiz realizou, por um lado, o ato de ouvir pessoas dignas de crédito, no sentido de que necessariamente faziam parte do grupo de “homens bons”, membros de elites. Contudo, por outro lado, o juiz ouvira pessoas com suspeita, que segundo o religioso eram ao mesmo tempo, próximas aos agressores e distantes do lugar onde teria ocorrido o desacato e a insolência. Os indícios que essas pessoas supostamente escolhidas pelo juiz Thomé tiveram para testemunhar, não eram “de vista”, como deveriam

<sup>294</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. **Imbecillitas**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 28 e 29.

<sup>295</sup> Livro V. Título 39. Número 1059 e 1060. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p. 363. Para uma contextualização maior desse conjunto de regras ver capítulo 1.

<sup>296</sup> Não é o intuito aqui inferir que o Frei Caetano da Purificação ou o juiz Thomé tivessem conhecimento pleno da literatura jurídica aqui citada, mas que esta era contemporânea a estes sujeitos, e, portanto, fazia parte de um mesmo campo de ideias, regras e normas que lhes era, no mínimo, familiar. O mesmo pode-se dizer sobre o Sermão proclamarado por Antônio Vieira acima citado, dos quais certamente não presenciaram os sujeitos históricos aqui estudados, mas cujas ideias expressas ajudam a entender os significados de justiça e verdade em determinado recorte espaço-temporal, no caso, a América portuguesa durante a Época Moderna.

ser, segundo entendia o religioso, e segundo constam as normas para as devassas do período. Além disso, explica-se o problema de ameaçar prender aqueles que falassem a verdade do que “viram, ou souberam, ou ouviram dizer”<sup>297</sup>, como ocorreu com o José Álvares, segundo o relato.

Com isso, destaca-se como o ofício do Frei Caetano da Purificação remetido ao governador e capitão-general suscita, ao mesmo tempo, reflexões sobre os significados de corrupção, justiça e verdade nos termos daquela sociedade colonial, como também de que forma a ruptura das expectativas com relação ao funcionamento dessa justiça e ao recolhimento ou não de testemunhos verdadeiros, configuravam-se como uma desordem para o remetente. O objetivo aqui, foi apontar para essa perspectiva de leitura em um caso em que, novamente, a palavra “desordem” não foi sequer utilizada, mas construída no conteúdo da documentação em que a desobediência às ordens do governador e capitão-general ocorreu, segundo o religioso, por parte do sargento-mor e do juiz ordinário. Essa perspectiva permite apontar para os possíveis significados de “homiziar” a verdade e “escurecer a realidade”, para utilizar as palavras do Frei Caetano da Purificação.

Foi possível, sobretudo, pensar a sociabilidade colonial que se construía entre vilas vizinhas da capitania de São Paulo, de Santos e de São Sebastião. A partir do relato do religioso, observou-se que os sujeitos estavam envolvidos em perspectivas e expectativas de justiça específicas, tendo em vista o caráter corporativo, as relações de serviço e benefício esperadas e as prerrogativas dos cargos de cada autoridade.

### **2.3. Tumulto, violência e violação**

O Frei Seraphino iniciou seu relato informando que, no dia 19 de março de 1723, festa de São José, um capitão chamado Salvador Afonso viu um moço saindo da missa no Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião<sup>298</sup> com uma faca no bolso e, indignado, tentou abordá-lo para prendê-lo. O rapaz, por sua vez, questionou os motivos da autoridade, exigindo que ele apresentasse a razão para tal prisão e a ordem que o autorizava a agir dessa maneira, resistindo à prisão e fazendo com que o capitão perdesse a faca que carregava. Porém, conforme apontou o religioso, Salvador Afonso, com grande violência, ameaçou o moço, com a ajuda de seus escravizados armados com armas de fogo, tentou forçá-lo a se

<sup>297</sup> Maneira como escrevia-se em devassas. O juiz fazia as perguntas e geralmente um escrivão anotava as respostas das testemunhas acompanhadas das maneiras como elas conheceram as informações que relatavam.

<sup>298</sup> Sobre esse convento ver o capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.



submeter. O Frei julgou a atitude do capitão como injusta e sem razão, uma vez que a motivação para a prisão, segundo ele, não era outra, senão a vingança: “fazia só a fim de vingar a má vontade que / segundo se diz lhe tem, e assim se deve *prezu-* / *mir pella* pouca justiça, e *rezão* com que procedia”<sup>299</sup>.

Dando prosseguimento ao relato, o Frei Seraphino informou que soube da situação no momento em que as pessoas começaram a sair da igreja tumultuosamente, fazendo com que os religiosos descessem do confessionário onde estavam para persuadir o capitão a desistir de sua fúria e deixar o moço ir embora. O argumento utilizado pelos religiosos envolvidos foi de que o lugar onde estavam – a igreja do convento – não permitia tal comportamento e que não havia razão para prender o moço nem tomar sua faca. Ainda, o Frei informou que viu o “mal procedimento e cortesia” do Salvador Afonso, o que o fez julgar como incoerente a atitude dele ao ameaçar um sujeito por ter uma faca sendo que ele mesmo, e seus escravizados, carregavam também carregavam outras armas na igreja. Segundo o relato, os religiosos, a partir da autorização do Frei Seraphino, recorreram aos escravizados do convento utilizando facas para conter a situação. Foi relatado que no meio da confusão um escravizado fugiu com uma das armas, enquanto as demais teriam ficado sob posse do Frei Seraphino.

Um tempo depois que o religioso se recolheu, o capitão retornou ao cruzeiro da igreja portando uma espada, e disse disparates prometendo cólera ao espaço religioso. A atitude do Frei Seraphino diante disso foi de buscar impedir que os religiosos castigassem o capitão em demasia para “evitar maior sina”. Isso porque, segundo o Frei, em ocasião anterior de semelhante desrespeito à imunidade da igreja, o restante dos religiosos não castigara o sujeito que cometera o delito, fazendo com que a situação ficasse suscetível à repetição. Nessa ocasião prévia, conforme o relato, teria sido apenas feito um requerimento ao ouvidor geral quando este esteve atuando na correição na vila de São Sebastião.

O Frei Seraphino explicitou seu contentamento com o “sucesso” da atitude tomada por ele e pelos demais religiosos do Convento de Nossa Senhora do Amparo, e opinou ao governador e capitão-general que seria interessante que ocorresse alguma “emenda nesses homens” que não querem bem o nome “de *el Rey*, que só quer o *socego* de seus vassalos”. Ou seja, para o ele, esses homens como o capitão vinham oprimindo os vassalos do rei e desrespeitando o sagrado, portanto, em sua visão, era necessária uma punição. No

---

<sup>299</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 30. p. 40 e 41.

encerramento do ofício, o Frei acrescentou que, quando o governador e capitão-general solicitasse mais informações para averiguar a situação, encontraria muito mais apontamentos, que o religioso optou por omitir para “não parecer mais apaixonado contra o Capitão”.

### 2.3.1. Sujeitos

Poucas ou nenhuma informação tem-se sobre os sujeitos envolvidos nesse caso, o Frei Seraphino de Santa Thereza e o “moço”. Já sobre o capitão Salvador Afonso há algumas informações. Tratava-se possivelmente de Salvador Afonso de Medeiros Prêto que aparece em ofício feito pelo sargento-mor Manuel Gomes Marzagão no sexto volume da “Memória Histórica de São Sebastião”<sup>300</sup> (1959) como um entre quatro capitães da vila. O autor, Antônio Almeida, também cita ofício de dezembro de 1722 redigido por Salvador Afonso ao Rodrigo César de Menezes sobre estar vago o posto de capitão-mor, e, sem saber se já haviam proponentes, indicou três nomes.

### 2.3.2. Ações

Algumas informações são necessárias antes de analisar o ocorrido no Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião nesse caso. Cabe situar o tópico da violação do espaço sagrado da igreja. Para encaminhar a discussão a esse respeito, apresenta-se as recomendações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) acerca da imunidade da igreja, bem como aspectos sobre a sua violação da igreja<sup>301</sup>. Destaca-se que possivelmente o Frei Seraphino de Santa Thereza tinha algum conhecimento a respeito dessas regras, mas que esse não necessariamente era o caso do capitão Salvador Afonso.

Segundo as normativas, qualquer igreja, capela, ermida, mosteiro garantia imunidade aos delinquentes que neles se abrigassem. O que significava que não poderiam ser presas nem tiradas pela justiça secular pessoas que pudessem ser condenadas a penas de mortes naturais ou cíveis, amputação de membro ou outras penas de sangue que viessem a se abrigar nestes espaços. As Constituições previam algumas exceções, isto é, pessoas a quem não se concedia a imunidade da igreja caso viessem a se abrigar nos espaços religiosos. Era o caso dos: hereges,

---

<sup>300</sup> ALMEIDA, Antônio Paulino de. Memória histórica de São Sebastião (VI). *Revista de História*, São Paulo, v. 18, n. 38, p. 419–444, 2015. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1959.107504. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107504>. Acesso em: 19 dez. 2024. p. 434 e 435.

<sup>301</sup> Para uma contextualização mais detalhada das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, ver capítulo 1.

blasfemos, feiticeiros, apostadores, ladrões públicos, pessoas que destruíssem campos, lavouras e colheitas; pessoas que roubassem ou esbulhassem a igreja de seus bens; pessoas que já estando abrigadas na igreja, cometessem crimes ou delitos graves em seu interior; escravos, ainda que cristãos, que estivessem fugindo de seus senhores para se livrarem do cativeiro; judeus, mouros ou quaisquer infiéis; leigos que cometerem crimes pertencentes ao foro eclesiástico ou foro misto que a justiça eclesiástica tiver prevenção; clérigos ou pessoas eclesiásticas com privilégios do foro, ainda que tenham cometidos delitos graves; pessoas que cometerem delitos em que não for estabelecida pena de morte, ou qualquer pena de efusão de sangue<sup>302</sup>.

O ofício remetido pelo Frei Seraphino de Santa Thereza não permite identificar se o moço que saía da igreja do convento pertencia a alguma dessas categorias de pessoas a quem não deveria ser concedida a imunidade da igreja. Contudo, o documento evidencia o reconhecimento do religioso a respeito da necessidade de respeito a essa imunidade, ao menos na situação relatada e na situação antecedente mencionada brevemente por ele. Isto é, o Frei Seraphino reconhecia que o espaço do convento não era apropriado para que a autoridade secular, na figura do capitão, viesse a prender o rapaz. Pelo teor do documento, não parecia um caso de dúvida se deveria ou não ser concedida a imunidade da igreja ao moço, pois, ao que o ofício indica, essa garantia de imunidade já era tida como dado pressuposto pelo Frei. Para ele, o capitão agia incorretamente ao tentar prender o moço na igreja, ainda mais motivado por uma suposta vingança.

Embora não seja o caso relatado, as constituições ainda previam o que deveria ser feito em caso de dúvida para a concessão ou não da imunidade. Indica que, deveria ser procurado o Vigário Geral ou Vigário da Vara, em sua ausência, os seus visitadores e em sua ausência, ministros, coadjutores ou curas da igreja. “E havendo algum *summario* de culpas”, este deveria ser mostrado ao juiz para julgar a imunidade. Se não houver sumário de culpas, três ou quatro testemunhas deveriam ser perguntadas para o representante da Igreja e o Juiz secular decidir sobre o ponto. Sem a realização desses procedimentos, os juízes e demais autoridades seculares ficavam proibidos de retirar o delinquente da igreja, sob pena de excomunhão, e também ficavam impedidos de acorrenta-lo ou negar o que comer e beber<sup>303</sup>.

<sup>302</sup> Livro IV. Título 33 e 34. Número 1059 e 1060.VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p.270 a 273.

<sup>303</sup> Livro IV. Título 34. Número 1059 e 1060.VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p. 273 a 275.

Ainda, pode ser feita uma outra reflexão no que tange o tema da imunidade da igreja. O religioso comentou que o “moço” estava saindo da missa carregando uma faca, o que, faria com que supostamente ele fosse um delinquente, sobretudo aos olhos do capitão que o atacou. Segundo as constituições, aqueles delinquentes que estivessem sob imunidade da igreja, “abrigados” ali, deveriam agir “honesta e decentemente”, porque “se todos são obrigados a estar na Igreja com toda a devoção, honestidade e decência, com muito mais razão o devem ser os que a *buscã* por *refugio*, valendo-se da sua imunidade, para que seu privilegio não seja ocasião de a profanarem”<sup>304</sup>. As constituições informam algumas regras como não fazer banquetes, não jogar jogos nem ter conversas profanas, não comer, beber e dormir na capela-mor, entre outras.

Ao que tudo indica, o que o Frei Seraphino e demais religiosos acompanhados de escravizados do convento esperavam do governador era que este evitasse a violação da igreja que poderia ser causada pela querela entre Salvador Afonso e o moço. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, a violação da igreja ocorria em cinco casos, desde que ocorridos dentro do espaço religioso<sup>305</sup>: homicídio, efusão de sangue (humano), efusão de sêmen (humano), cópula conjugal ilícita, enterro de herege ou excomungado denunciado; enterro de pagão infiel ou criança filha de pais não-cristãos não batizada. A violação da igreja fazia com que ficasse proibida a celebração dos ofícios divinos, exceto pregação, na igreja violada<sup>306</sup>.

Retomando a análise, percebe-se que são centrais na argumentação do Frei Seraphino de Santa Thereza os temas do castigo e da necessidade de uma justa motivação para agir. Portanto, cabe uma discussão acerca do pano de fundo para esses temas que é a violência, a qual também tange, de alguma forma, aspectos circunscritos nas demais correspondências estudadas. Aborda-se também, a questão do armamento de escravizados, um tópico central nesse caso e em outros a serem discutidos nessa dissertação.

Nas sociedades escravistas da Época Moderna, a violência, em termos gerais, apresentava-se em todas as relações sociais. Conforme Silvia Lara, é interessante questionar as especificidades dessa violência, de que forma essa aparece nas dinâmicas do cotidiano, “nas

<sup>304</sup> Livro IV. Título 35. Número 1059 e 1060. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p. 275 e 276.

<sup>305</sup> O que não inclui apenas a capela, e sim todos os espaços pertencentes à Igreja.

<sup>306</sup> Livro V. Título 67. Número 1059 e 1060. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p.419 a 423.

relações de luta e resistência, acomodatamentos e solidariedades vividos e experimentados por aqueles homens e mulheres coloniais”<sup>307</sup>. Nos casos aqui estudados, a violência aparece nas mais variadas relações sociais. De acordo com Lara,

Ainda que atenuada ou questionada, ela era parte importante da dominação dos senhores sobre seus escravos no interior das unidades produtivas. A violência do senhor era vista como castigo, dominação. A do escravo, como falta, transgressão, violação do domínio senhorial, rebeldia. De modos diferentes sempre estiveram presentes no mundo colonial, fazendo-o funcionar, produzir ou não<sup>308</sup>.

É possível estender a abordagem acima ao considerar os conventos como unidades produtivas, o que não seria nenhum exagero considerando não somente que esses produziam para sua subsistência, como também para manter relações comerciais, como apresentado no capítulo 1. Nessa perspectiva, a figura dos religiosos se assemelha com a do “senhor” com a qual trabalhou Lara, portanto, as violências aplicadas pelos religiosos, em muitos sentidos eram tidas pelos membros do clero regular remetentes da documentação como dominação e castigo, enquanto as dos escravizados, como faltas, e mesmo excessos. Contudo, como no documento apresentado acima, os escravizados também atuavam a mando dos religiosos na defesa do espaço sagrado do convento ou da igreja, perseguindo de forma armada os invasores e contendo as situações de tumulto.

A esse respeito, a historiografia tem indicado a complexidade de lidar com a questão do uso de armamento por escravizados, sobretudo por seu caráter dual, isto é, tido como legítimo ou ilegítimo a depender dos objetivos a cada circunstância. Ana Paula Pereira Costa trabalha documentação de Minas Gerais no século XVIII, portanto de um contexto com alguma semelhança ao trabalhado na presente pesquisa, na qual o armamento particular de escravizados era feito por senhores que necessitavam de guarda pessoal em situações diversas para resolver suas diligências. Segundo a autora, esse armamento era algo corriqueiro e encarado como fulcral, além de ser visto como símbolo de poder pessoal e demonstração de prestígio para aqueles que almejavam se consagrar como elite local<sup>309</sup>. No caso aqui trabalhado, os religiosos do Convento de Nossa Senhora do Amparo da vila de São Sebastião armavam seus escravizados com facas para a resolução de conflitos, o que não deve ser

<sup>307</sup> LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.

<sup>308</sup> *Ibidem*. p. 21.

<sup>309</sup> COSTA, Ana Paula Pereira. Legitimidade e ilegitimidade no armamento de escravos: milícias privadas, negociação e criminalidade na sociedade mineira setecentista. **Revista de História Regional**, v. 23, n. 1, 2018. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/10877>. Acesso em: 10 jan. 2025. p. 76.

entendido como prática excepcional ou surpreendente. Esse armamento, segundo Costa, exigia a mobilização de algum nível de confiança mútua e negociação entre os sujeitos, tendo em vista os riscos em realizá-lo<sup>310</sup>.

Ainda, a autora aponta como a legislação para o controle das armas, criada e disseminada em bandos nas Minas e mesmo em São Paulo em várias ocasiões, destinada à população livre, mas sobretudo à população escravizada, pode ser interpretada como uma preocupação das autoridades locais. Essas temiam que, portando armas, os cativos tivessem mais força para se rebelar contra o domínio escravista, de forma individual ou coletiva<sup>311</sup>. A respeito do caráter legítimo ou ilegítimo à atitude de armar a população escravizada, Costa sintetiza:

Em determinados momentos o uso de armas, sobretudo por parte dos escravos, se apresentava como um grande problema na medida em que esses instrumentos se constituíam em elementos de definição da condição social, além de tornarem a rebeldia escrava contra os senhores bem mais ameaçadora. Porém, em outras ocasiões, e isso desde o início da ocupação da capitania mineira, senhores necessitavam armar seus escravos para garantirem sua defesa, a de suas propriedades e para prestarem serviços ao Rei. Assim, dentro deste contexto, a posse de armas e a possibilidade de mobilizar homens para lutar eram fatores fundamentais no processo de definição do poder e conquista do território. E a coroa contava com o poderio bélico de seus vassalos para manter a ordem e defender os interesses imperiais. Não por acaso todos os segmentos sociais armavam-se independentemente dos controles governamentais<sup>312</sup>.

Soma-se à questão da violência uma outra camada de complexidade quando a necessidade do castigo é direcionada a outros sujeitos, como as autoridades políticas. É o caso da defesa que o Frei Seraphino fez ao governador e capitão-general: que punisse o capitão Salvador Afonso para que os religiosos e seus escravizados não precisassem fazê-lo. A lógica de punição como necessária, desde que feita de maneira comedida e pela autoridade responsável, vincula-se, novamente, à construção que se tinha de justiça. Isso aparece em dois momentos da argumentação do religioso franciscano: quando ele julga a motivação do capitão Salvador Afonso de prender o moço como “sem razão”, porque essa era vingança; e quando ele opta por omitir detalhes da situação para não parecer “mais apaixonado contra o capitão”.

---

<sup>310</sup> *Ibidem*. p. 85.

<sup>311</sup> Forem repetidas algumas leis com este mesmo intuito. A autora trabalha uma “ordem régia datada de 28 de março de 1714 aprovou um bando lançado pelo governador das Minas e São Paulo D. Brás Baltasar da Silveira no qual ficou estipulada a proibição do uso indiscriminado de armas de fogo.” Para detalhes ver: COSTA, Ana Paula Pereira. Legitimidade e ilegitimidade no armamento de escravos: milícias privadas, negociação e criminalidade na sociedade mineira setecentista. **Revista de História Regional**, v. 23, n. 1, 2018. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/10877>. Acesso em: 10 jan. 2025. p. 78.

<sup>312</sup> *Ibidem*. p. 80 e 81.

Para ambos, é válido retomar como a motivação para as ações era tida como tão importante quanto as ações em si. Isto é, atitudes motivadas por interesses e sentimentos pessoais, como a vingança, não se configuravam como justos, visto que a justiça deveria ser mobilizada sempre para o bem comum<sup>313</sup>. Contudo, assinala-se que a questão do armamento de escravizados era uma via de mão dupla, no sentido de que por um lado, havia uma preocupação senhorial e das autoridades com relação à possibilidade de rebeldias por parte dos escravizados caso estivessem armados, por outro, este armamento era feito para que senhores garantissem sua defesa, de suas propriedades e para prestação de serviços ao rei, o que exigia algum nível de negociação e mesmo confiança nessa dinâmica.

Essa lógica da construção do que seria um castigo justo nos termos setecentistas foi trabalhada por Silvia Lara, embora a autora privilegiasse o tópico nas relações entre senhores e escravizados. Para o caso aqui trabalhado, é válida a aproximação. Lara estudou a obra do jesuíta italiano Jorge Benci, residente na Bahia, publicado em 1705 cujo título é “Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos”. Segundo a historiadora, a argumentação do jesuíta pressupunha como a relação “senhor-escravo” era um complexo de obrigações recíprocas e que, entre elas estava o castigo, o qual: “não devia ser indiscriminado mas sim medido e justificado. E para que efetivamente pudesse evitar os ‘erros’ dos escravos, devia inspirar temor [...]”<sup>314</sup>. Nesse sentido, a punição do capitão, na visão do Frei Seraphino de Santa Thereza, não deveria ser desmedida, para não aproximar a postura dos religiosos e do governador à do capitão movido por paixões, embora devesse acontecer para evitar “maior sina”, evitar outras situações de desrespeito.

Em contrapartida, é necessário pontuar a maneira como dentro de uma mesma lógica de construção do que seria um “castigo não discriminado”, os mesmos religiosos também agiam na contramão do que, supostamente, defendiam. A título de exemplo, em um convento também franciscano e de uma vila vizinha, o de Santo Antônio da vila de Santos, há um auto de devassa de 1719 no qual oito testemunhas falavam sobre como escrivão da vara da vila de Santos, Antonio Freire Agostim, havia sofrido açoites e castigos na mão dos frades deste convento, que se vingavam do escrivão por este ter feito mal a um escravizado do convento<sup>315</sup>.

<sup>313</sup> Sobre isso, ver o caso anterior. Capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

<sup>314</sup> LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988. p. 49.

<sup>315</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 136 (1). Ver discussão sobre o papel das testemunhas nas devassas na subseção “2.2. Desacato e mentira”.

Ou seja, anos antes do tumulto causado pela vingança do capitão Salvador contra o moço relatado pelo Frei Seraphino no seu convento em São Sebastião, açoites foram cometidos pelos freis do convento vizinho, em uma lógica de punição motivadas por vingança contra um escrivão.

No auto remetido ao rei em junho de 1719 pelo juiz de fora da vila de Santos, Matias da Silva, exigia-se que o padre guardião do Convento de Santo Antônio da vila fosse castigado porque ele e mais religiosos do convento haviam açoitado o escrivão da na portaria da igreja, após o terem puxado pelo cabelo e proferido palavras de desacato. O auto e os testemunhos indicaram que em maio de 1719, o escrivão estava andando de noite e avistou Bartholomeu, que dizia ser escravizado do Frei José de Santa Brígida, guardião do Convento de Santo Antônio. Antônio Freire, o escrivão, repreendeu Bartholomeu por estar na rua, e disse lhe ter dado “umas vergastadas”.

Com isso, Bartholomeu pegou uma pedra para atirar no escrivão. Quando chegou domingo, dia da missa, dois frades chamaram Antônio Freire para o convento, onde o pegaram e puxaram pelos cabelos da portaria até o capítulo com outros religiosos. Lá, o Frei José de Santa Brígida e mais religiosos tiraram a casaca e a espada do escrivão e o fizeram ajoelhar. Segundo o auto, o Frei José perguntava ao escrivão o motivo de ter agredido seu escravizado, Bartholomeu, e se alguém havia lhe ordenado fazê-lo, na noite anterior. A resposta foi a seguinte: fizera por tê-lo visto fora de hora durante a noite. Então, o Frei José, guardião do convento, pediu que um leigo desse “disciplinadas” nas costas do escrivão, chamando-o de “mameluco”, “bastardo” e “desavergonhado”, o que aponta para uma possível miscigenação<sup>316</sup>. As testemunhas, em sua maioria homens de negócio e mercadores de loja aberta, confirmaram a versão do escrivão.

Da mesma forma que no ofício do Frei Seraphino de Santa Thereza, o auto da situação ocorrida entre o escrivão, o escravizado e o guardião do convento também permite reflexões sobre a aplicação de castigos, a violência em espaços religiosos e a violação da igreja, aspectos necessariamente imersos em lógicas hierárquicas e escravistas. Ainda, é significativo como o comportamento dos sujeitos que aparecem nesses dois documentos, que relatam ocorridos em conventos e em recortes temporais próximos, é bastante diferente e dinâmico<sup>317</sup>. Isto é, as

---

<sup>316</sup> Não foi possível identificar outros documentos sobre esse sujeito.

<sup>317</sup> Casos semelhantes a este do auto da devassa de 1719 são discutidos no capítulo 3 desta dissertação. Ver, por exemplo a subseção “3.4. Apostasia e escândalo”.



ações do escravizado Bartholomeu do Convento de Santo Antônio foram diferentes das dos escravizados do convento de Nossa Senhora do Amparo; o mesmo pode se dizer sobre a postura dos religiosos, Frei José, guardião do convento em Santos, e Frei Seraphino, religioso do convento em São Sebastião com relação a aplicação de castigos e à motivação vingativa.

O relato do Frei Seraphino de Santa Thereza permite uma análise sobre os significados das ações e das intenções dos sujeitos mencionados. Agir com razão ao prender ou castigar, onde e como fazê-lo eram aspectos de importância para os envolvidos na trama, assim como as intenções e motivações que os levaram a essas ações. Se o moço estivesse sob imunidade da igreja ou não, o fato dele estar armado, poderia levar a uma violação da igreja. Na mesma lógica, a atitude do capitão em atacá-lo também poderia levar à mesma violação, e ainda era motivada por vingança, ou seja, “sem razão”, na visão do religioso. Ao capitão, segundo argumentou o Frei Seraphino, cabia a aplicação de castigo, desde que não aplicados de forma desmedida.

Para complementar a discussão, apresenta-se uma análise de um outro documento, o único encontrado dentre os disponibilizados pelo Projeto Resgate que faz menção a este convento<sup>318</sup>. Trata-se de uma certidão passada por Fernando Pereira de Castro, ajudante de infantaria, ao governador da praça de Santos, António Gaios Nogueirol, que lhe havia ordenado que fosse à vila de São Sebastião em companhia do delegado visitador, Frei Manoel de Maria Magdalena, religioso franciscano, para levar os religiosos do Convento de Nossa Senhora do Amparo à obediência. O ajudante de infantaria informou que os religiosos do convento haviam se levantado, negando obediência ao prelado. Para combater essas desobediências, Fernando Pereira, Frei Manoel e outros vinte e dois soldados e dois sargentos estiveram de 30 de junho a 11 de julho de 1726 deixando os religiosos obedientes.

É interessante observar que há mais outra certidão com a mesma temática anexada próxima a esta. Segundo esse documento, o ajudante de infantaria Fernando Pereira de Castro seguia a ordem do António Gaios Nogueirol para ir a determinadas vilas para pôr em obediência religiosos de conventos franciscanos. Nesse movimento foram vinte soldados e dois sargentos ao Convento de Santa Clara de Taubaté, do qual os religiosos, sabendo da visita dos soldados, fugiram para Guaratinguetá “uns vestidos de trajes seculares, levando consigo parte dos escravos, roupas e paramentos”. O Frei mencionado, Frei Manuel de Jesus Maria

---

<sup>318</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 19\Doc. 1890 (1) folha 42 a 45.

Magdalena, possivelmente atendia ao Convento de Santa Clara, depois foi levado a acompanhar Fernando Pereira de Castro partindo da vila da Conceição de Itanhaém e indo à vila de São Sebastião. O motivo do levante desses religiosos franciscanos é desconhecido, porém, juntamente ao documento sobre o açoite sofrido pelo escrivão de Santos pelas mãos dos religiosos, e ao relato do Frei Seraphino de Santa Thereza, ajuda a compreender a possibilidade de inconstância e os conflitos entre esses e autoridades do governo temporal<sup>319</sup>.

#### 2.4. Perseguição

Em abril de 1745 o Frei Antônio da Soledade do hospício de São Bento de Sorocaba escreveu uma carta ao governador e capitão-general. Nela, o religioso explicava que no hospício moravam um presidente e dois monges. No momento de escrita do documento, viviam “com tantos distúrbios, que me *perciza, pello* cargo que tenho a dar para a Vossa Senhoria Ilustríssima do *dezasocego* em que nos vemos”. Consta na carta que o tabelião da vila de Sorocaba estava recolhido no hospício, temendo pela sua vida porque havia levantado um bastão para um homem chamado Antônio Antunes que o foi injuriar em sua casa. Essa informação era sabida “*pello* que dizem”. A parte seguinte da carta é bem interessante: o religioso coloca que, como o Antônio Antunes era “paulista, com grande séquito de parentes, se *achão* os mais deles armados, com *siladas* por todos os cantos, *reconhessendo* a todos os que passam; e sobretudo cercando nosso Mosteiro todo em roda com as mesmas *siladas*”<sup>320</sup>.

Uma série de reflexões podem ser realizadas a partir do conteúdo da carta remetida pelo Frei Antônio. Os significados que o religioso atribuiu aos “distúrbios” e “desassossegos” que o hospício beneditino vinha sofrendo, a questão da imunidade da igreja cedida ao tabelião que fugia de sujeitos armados, bem como a conotação possivelmente negativa do termo “paulista” que o frei adotou para se referir ao homem que perseguia o tabelião são alguns dos tópicos a serem discutidos. Para encaminhar tais reflexões, utilizando mais documentação e abordagens historiográficas, realizou-se uma investigação sobre o hospício de São Bento da vila de Sorocaba; sobre o remetente e o destinatário da carta, bem como demais sujeitos mencionados em seu conteúdo; e sobre os possíveis significados das ações por eles realizadas, conforme o relato do Frei Antônio da Soledade.

<sup>319</sup> Casos semelhantes foram mencionados anteriormente, na subseção “2.1. Fuga”.

<sup>320</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8. p. 10.

### 2.4.1. Hospício de São Bento da vila de Sorocaba

A data de fundação do hospício de São Bento da vila de Sorocaba é um pouco nebulosa. Segundo Jorge Victor Araújo de Souza, a partir da narrativa histórica de Affonso de E. Taunay, “História antiga da Abadia de São Paulo (1598-1772)”, a data de fundação do espaço foi 1660, a partir da doação feita por Baltazar Fernandes.

Segundo o documento de doação, os beneditinos deveriam fabricar um dormitório, com quatro celas, despensa, cozinha e refeitório. Em contrapartida, Baltazar doava ‘sua terça, que diretamente lhe couber por sua morte, assim de bens móveis como o de raiz e peças do gentio da terra para o serviço da igreja’. Isto seria dado aos religiosos após a morte do doador, todavia de imediato ele se comprometia em oferecer ‘um moço também do gentio da terra para serviço da sacristia, e assim uma moça cozinheira para o serviço dos reverendos padres’, além de ‘doze vacas, um touro, um moinho, uma vinha e casas’. Também oferecia ‘para os padres fazerem suas lavouras um pedaço de terras que começará uma roça, que ora se planta mandioca para sustento dos ditos padres’. Naquelas imediações, doações tão generosas só poderiam vir de um homem que possuía quatrocentos índios e plantações de algodão e trigo<sup>321</sup>.

A presente pesquisa não teve acesso ao documento de doação do hospício, e sim a uma relação de bens de 1797 ou 1798. Nela, o presidente do hospício à época, Frei Francisco de Santa Maria, registrou 1674 como data de fundação do espaço, derivado de doação de Baltazar Fernandes, e prosseguiu para a descrição dos bens que o hospício tinha ao final do século XVIII<sup>322</sup>. Estes documentos permitem atribuir ao hospício de São Bento da vila de Sorocaba a característica de ter alguma riqueza historicamente construída, embora a quantidade de religiosos habitando o hospício seja bem diminuta (em 1797/98, tinha-se apenas 1 religioso).

A esse respeito, quinze anos antes do envio da carta do Frei Antônio da Soledade, portanto, em 1730, o hospício de Sorocaba também foi mencionado em um outro documento. Trata-se de uma carta na qual o governador e capitão-general Antônio da Silva Caldeira Pimentel (que governou a capitania de São Paulo entre 1727-1732) informou ao rei que havia solicitado aos religiosos do hospício as escrituras, licenças e concessões de terras que tivessem, além da ordem régia para fundação do espaço, ao que, segundo o governador, só foram entregues depois de muita pressão e “repúdios” dos oficiais da câmara da vila aos

<sup>321</sup> SOUZA, Jorge Victor de Araújo. **Para além do claustro: uma História Social da inserção beneditina na América portuguesa, C. 1580 - C. 1690**. 2011. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p. 95 e 96. Utilizando TAUNAY, Affonso de E. **História antiga da Abadia de São Paulo (1598-1772)**, São Paulo, Tip. Ideal H. L. Canton, 1927.

<sup>322</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 45. p. 147. Detalhes estão no capítulo 1.

beneditinos. Questionando a legitimidade das posses desses religiosos, sobretudo das terras, ele prosseguiu a carta ao rei indicando que os religiosos que habitavam no hospício de Sorocaba, mas também os conventos beneditinos de Jundiá e Parnaíba, eram “mercadores e tratantes, e não Monges de *hum* tão grande Patriarca”. A sugestão que o governador Antônio Pimentel deu ao rei foi a de que os religiosos beneditinos que estavam divididos entre Sorocaba, Jundiá e Parnaíba deveriam se recolher no Mosteiro da cidade de São Paulo, e que fosse aplicado “a essas tais e quais rendas que os três sobreditos tiverem” “o zelo da honra de Deus”, visando os interesses reais e o “socego público”. E que, se estivessem “de pesar em equilíbrio”, que se extinguissem também os conventos da própria cidade de São Paulo, que ao ver do governador, eram a oficina de “todas as *perturbações* da República”<sup>323</sup>.

Ainda, uma outra menção ao hospício de São Bento de Sorocaba está em uma relação de várias cartas de Antônio da Silva Caldeira Pimentel ao rei a respeito das “contendas das Câmaras da vila de Sorocaba com os religiosos da Ordem de São Bento a respeito das terras”, de 1728, conforme a descrição do Projeto Resgate<sup>324</sup>. Infelizmente, o documento em si está ilegível, mas possivelmente relaciona-se ao anterior, no qual oficiais da câmara da vila estavam descontentes com o uso das terras dos religiosos e recorriam para obtê-las. Os mesmos oficiais da câmara de Sorocaba remeteram representação ao Conselho Ultramarino em 1734 solicitando envio de um vigário colado à vila, além de algumas isenções como a da côngrua, dada a “muita pobreza” da vila e a “humildade” dos seus moradores<sup>325</sup>.

Essas menções ajudam a pensar nas disputas com relação à vida material dos hospícios e mosteiros, especificamente do hospício de São Bento da vila de Sorocaba, e em como essas podiam mobilizar uma rede de autoridades interessadas. O argumento das “*perturbações*” com relação ao espaço religioso dos beneditinos das vilas de Sorocaba, Jundiá, Parnaíba, e mesmo da cidade de São Paulo, por parte do governador e capitão-general, aponta para uma instabilidade na relação entre estes sujeitos. Isto é, até aqui foram trabalhados documentos em que os religiosos recorriam ao governador para solucionar suas contendas, embora seja fundamental indicar que, em muitos casos, o governador tinha outros interesses em mente, e

<sup>323</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 719 (1).

<sup>324</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 643.

<sup>325</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 10\Doc. 1042. A discussão sobre a temática dos religiosos como promotores de desordens está no capítulo 3.

podia ver os religiosos como um obstáculo<sup>326</sup>. Nesse sentido, é possível apontar um aspecto diferente sobre a relação com os religiosos e o governo, de Rodrigo César de Menezes – nos casos trabalhados anteriormente – a Antônio da Silva Caldeira Pimentel.

Cabe salientar que o recorte temporal da carta do Frei Antônio da Soledade é distinto, não somente dos casos discutidos até aqui, mas também dos documentos acima que abordam o espaço do hospício de Sorocaba. A carta foi remetida em 8 de abril de 1745, portanto dias antes do desmembramento do bispado do Rio de Janeiro em mais quatro partes – dois bispados, um em Mariana e um em São Paulo; e duas prelazias, uma em Goiás e a outra em Cuiabá – via decreto régio. A confirmação da criação destes bispados por bula papal foi realizada meses depois, em dezembro de 1745. O remetente da carta era o governador à época em que a capitania de São Paulo era anexada à do Rio de Janeiro, D. Luís Mascarenhas<sup>327</sup>.

Seu governo, segundo Dalila Zanon, foi marcado por uma atenção redobrada às minas de Cuiabá.

Foi para lá que D. Luís Mascarenhas enviou a seguinte ordem, “Por me constar que nas minas de Cuiabá se acham alguns clérigos e frades sem emprego algum, e estes fiados no seu caráter, e por não ter em que se ocupar costumam andar perturbando o sossego público, e cometer vários absurdos e excessos...”; para atalhar esses abusos enviava um ouvidor para que ‘faça praticar naquelas minas as mesmas ordens do dito senhor, que nas Gerais se observam, a respeito dos ditos clérigos e frades.’ Ou seja, expulsar todos os clérigos desocupados da região<sup>328</sup>.

A iniciativa para a criação do bispado tem relação, segundo a autora, com a efetivação das reformas tridentinas, uma vez que, “a sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação das dioceses, nas frequentes e prolongadas vacâncias dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular”<sup>329</sup>. Após a publicação das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, as aspirações tridentinas passaram a ser traduzidas mais fortemente na colônia ao longo de todo o século XVIII, e a criação do bispado de São Paulo é um dos aspectos

---

<sup>326</sup> O argumento de que os religiosos estavam agindo como mercadores foi um aspecto recorrente em outros documentos de autoridades do século XVIII para contrapor suas atividades, e, inclusive, fomentar sua expulsão, como foi o caso exemplar dos jesuítas. Sobre este assunto ver: AMANTINO, Márcia Sueli. Quando a igreja e a coroa se uniram para julgar a Companhia de Jesus: a reforma de 1758 e a sua devassa no Rio de Janeiro. **NOMOS**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC, Fortaleza, v. 39, n. 2, p.299-315, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/50893>. Acesso em: 14 jan. 2025.

<sup>327</sup> ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1999. p. 35 a 37.

<sup>328</sup> *Ibidem*. p. 36.

<sup>329</sup> *Ibidem*. p. 44.

dessa maior intervenção da monarquia portuguesa nos assuntos eclesiásticos<sup>330</sup>. A autora sintetiza:

A criação da diocese de São Paulo em 1745 insere-se neste conjunto de mudanças e de controle. Por parte do Estado, havia uma preocupação em controlar a região aurífera e centralizar a administração civil na capitania do Rio de Janeiro. A centralização da administração de toda a região Sul da Colônia na cidade do Rio fazia parte da estratégia da Coroa para manter os territórios do Sul que haviam sido ocupados pelos portugueses e que estavam sendo ameaçados pelos espanhóis. Na esfera administrativa da Igreja, o desmembramento da região mineradora do bispado do Rio de Janeiro trouxe, sem dúvida, um alívio para os prelados cariocas. Constituindo-se como uma região de grande afluxo de pessoas e de clérigos, necessitava de um controle constante por parte dos bispos<sup>331</sup>.

Ao analisar cartas das visitas pastorais e a documentação disponível em “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo”, Dalila Zanon indicou que desde os governos de Rodrigo César de Menezes até os momentos imediatamente precedentes à criação do bispado de São Paulo, ocorreram apontamentos sobre a “indisciplina dos eclesiásticos como um problema que atingia a capitania” embora os governadores admitissem que “as autoridades civis não dispunham de autoridade suficiente para manter sob controle o corpo eclesiástico”<sup>332</sup>. Novamente, a prerrogativa das autoridades coloniais – entre civis e eclesiásticas – em levar à obediência aos religiosos (seculares ou regulares) é evidente. Zanon acrescenta que:

A irreverência dos sacerdotes frente aos representantes da Coroa na capitania estava atingindo estado alarmante, segundo o governador. No entanto, não era somente face ao poder civil que os eclesiásticos deixavam a desejar, a postura dos mesmos em relação às suas funções religiosas estavam sendo esquecidas. [...] O mau exemplo dos sacerdotes, causando escândalos, poderia levar toda a população da capitania a tomar semelhantes atitudes irreverentes<sup>333</sup>.

Estas considerações sobre o espaço do hospício de São Bento de Sorocaba e sobre o recorte temporal da carta remetida ao governador D. Luis de Mascarenhas pelo Frei Antônio

<sup>330</sup> Ver mais sobre essa temática no capítulo 1.

<sup>331</sup> ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1999. p. 49.

<sup>332</sup> Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII. *apud*. ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1999. p. 22 e 23.

<sup>333</sup> ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1999. p. 23.

da Soledade em 1745 orientaram a análise das ações destes sujeitos e dos demais citados no documento. Antes, contudo, cabe entender mais sobre quem foram cada um destes personagens.

#### 2.4.2. Sujeitos

Não foram encontrados outros documentos que mencionassem o Frei Antonio da Soledade, remetente da carta de 1745. Quanto ao destinatário, tratava-se de D. Luis de Mascarenhas<sup>334</sup>, governador e capitão-general da capitania de São Paulo entre 1739 e 1748. Em maio do último ano de seu governo, a capitania foi anexada ao Rio de Janeiro até 1765. Anos antes, a capitania de São Paulo foi dividida em 1748, com a criação da capitania do Mato Grosso e a capitania de Goiás. D. Luis de Mascarenhas foi destinatário de outras treze correspondências remetidas por religiosos e eclesiásticos<sup>335</sup>.

Por não ser mencionado o nome do tabelião, consultou-se os Livros de Registro Geral de Mercês da Secretaria de Governo da Capitania<sup>336</sup>. Neles, consta que José Francisco Paiva foi nomeado escrivão em março de 1745 pelo governador e capitão-general, o qual lhe concedeu o cargo por seis meses. Ele já havia exercido esse ofício em 1743, primeira vez que seu nome é citado nos Livros de Registro. José Francisco Paiva também foi mencionado em certidão de 1756, quando tornou-se escrivão na vila de Parnaíba<sup>337</sup>.

Finalmente, tem-se indícios de que o sujeito Antonio Antunes era Antonio Antunes de Moura, que aparece como oficial da câmara de Sorocaba em representação de 1749, na qual ele vários outros oficiais explanavam como o fato de a vila de Sorocaba ser atendida por juízes de fora da vila de Itu era problemático<sup>338</sup>. Segundo esses oficiais, aconteciam ferimentos e mortes que exigiam amparo mais rápido, e que uma vez que a vila de Itu tinha uma certa distância de Sorocaba, os juízes ordinários de Sorocaba não conseguiam atender seus moradores com facilidade. A assinatura dessa representação é marcada por fórmulas como “suplicamos para amparo de seus vassalos [...] em Câmara com juristas dos republicanos”, “de Vossa *Magestade* humildes e obedientes vassalos”, o que aponta para a complexidade ao

<sup>334</sup> Este governador está melhor apresentado ao final do capítulo.

<sup>335</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Docs. 1 ao 7, 11 a 16.

<sup>336</sup> Livros de Registro Geral de Mercês da Secretaria de Governo da Capitania, Livro 1.4.12. folha 166, página 338 do pdf fornecido pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo.

<sup>337</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 22\Doc. 2124 (1).

<sup>338</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 19\Doc. 1847 (1).

papel de Antonio Antunes, que anos antes foi caracterizado pelo religioso beneditino como causador de injúrias, e como um “paulista com grande séquito de parentes”<sup>339</sup>.

Cabe uma breve discussão sobre a genealogia<sup>340</sup> da conotação negativa de “paulista” ao século XVII, em que os escritos de jesuítas espanhóis salientavam sua “percepção de que os paulistas não temiam a Deus e não se submetiam ao rei”<sup>341</sup>. Nota-se que o Padre Antonio Vieira foi um dos primeiros a utilizar “paulista” para referir-se aos moradores de São Paulo<sup>342</sup>. A primeira expulsão dos jesuítas, da cidade de São Paulo principalmente, pelos moradores e pelos oficiais da câmara em 1640 agravou essa infâmia aos paulistas, que mantiveram-se sendo considerados “rebeldes indômitos, violentos, pouco respeitosos da sua condição de cristãos e súditos” embora, concomitantemente, fosse valorizado o aspecto de “guerreiros” por parte de autoridades coloniais. Isso sobretudo aos finais do século XVII com as guerras contra indígenas classificados como “tapuias”, e mesmo contra os africanos e descendentes aquilombados nos Palmares<sup>343</sup>. Um papel semelhante teve a chamada Guerra dos Emboabas<sup>344</sup> (1707-1709), a qual alimentou a imagem negativa atribuída aos paulistas. Conforme argumentou Alberto Luiz Schneider, “A fama (ou a infâmia) dos moradores de São Paulo foi positiva ou negativamente tratada conforme a conveniência, os interesses e os

<sup>339</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8. p. 10.

<sup>340</sup> Sobre as matrizes que embasaram formulações historiográficas que reificaram ou colocaram-se em oposição às ideias sobre os “paulistas”. Ver: SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**, São Paulo, n. 142-143, p. 261–276, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18902>. Acesso em: 22 jan. 2025.

<sup>341</sup> SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, n. 57, p. 84-107, 2016. Disponível em: [http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider\\_AL\\_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora\\_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf](http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider_AL_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf). Acesso em: 22 jan. 2025. p. 85.

<sup>342</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**, São Paulo, n. 142-143, p. 261–276, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18902>. Acesso em: 22 jan. 2025. p. 267.

<sup>343</sup> SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, n. 57, p. 84-107, 2016. Disponível em: [http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider\\_AL\\_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora\\_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf](http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider_AL_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf). Acesso em: 22 jan. 2025. p. 87 e 88. Mais sobre o conflito de Palmares e o papel dos paulistas, ver: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. As guerras pelos mercados de escravos. In: **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>344</sup> Sobre esse conflito ver: BOXER, Charles. Paulistas e Emboabas. In: **A Idade do Ouro no Brasil**. 3ªEd. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2000. p. 87 a 110.



compromissos de governadores, memorialistas e cronistas históricos. Predomina, porém, a hostilidade”<sup>345</sup>.

Das obras impressas que reiteram a construção de imagem negativa dos paulistas, tal como indicada pelo comentário do Frei Antonio da Soledade no ofício aqui estudado, tem-se a “História del Paraguay”, publicada em 1757, do jesuíta francês Pierre-François-Xavier Charlevoix (1682-1761) e “História geográfica, eclesiástica e civil”, de 1755, do beneditino francês José Vaissette<sup>346</sup> (1685-1756). Tais escritos retomaram as percepções sobre os paulistas de “Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Uruguai e Tape” de 1639, de Antônio Ruiz de Montoya; de “Historia e Provincia e Paraguaría e Societatis Jesu”, publicada em 1673, por Nicolau del Techo; e também de “Insignes Misioneros de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay”, do mesmo autor. O que essas obras parecem ter em comum é que “as virtudes da paisagem dos campos de São Paulo, como o clima e a fertilidade da terra, são contrabalançadas pelos vícios dos homens: a libertinagem e a rusticidade dos paulistas [...]”<sup>347</sup>.

Fica evidente como o termo “paulista” adotado pelo Frei Antonio da Soledade, em diferentes momentos históricos entre os séculos XVII e XVIII era carregado de ambiguidade. Sobre essa característica do termo, Laura de Mello e Souza sintetizou:

Sertanista empenhado em defender os interesses da Coroa; patriarca milionário que encarna à perfeição o modelo do grande proprietário rural, senhor de domínios fechados sobre si mesmos ou homem rude, afeito à vida dura e simples dos matos e destituído de cabedais? Ou ainda homem rebelde, independente até do rei quando se tratasse de seus interesses particulares, e falto de qualquer escrúpulo moral ou religioso quando o assunto era o assalto de aldeamentos e a escravização de gentios? Paulista virou, indicam registros e historiadores, sinônimo de bandido [...]”<sup>348</sup>.

<sup>345</sup> SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, n. 57, p. 84-107, 2016. Disponível em: [http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider\\_AL\\_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora\\_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf](http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider_AL_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf). Acesso em: 22 jan. 2025. p. 92 e 93.

<sup>346</sup> Mais sobre os discursos desses dois autores, ver: KOBELINSKI, Michel. A negação e a exaltação dos sertanistas de São Paulo nos discursos dos padres Pierre-François-Xavier de Charlevoix, D. José Vaissette e Gaspar da Madre de Deus (1756-1774). **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 5, n. 8, p. 49-69, 2011. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/295>. Acesso em: 22 jan. 2025.

<sup>347</sup> SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, n. 57, p. 84-107, 2016. Disponível em: [http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider\\_AL\\_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora\\_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf](http://biblio.fflch.usp.br/private/S/Schneider_AL_Ospaulistaseosoutrosfamaeinfamianarepresentacaodosmora_doresdacapitaniadeSaoPaulonasletrasdosseculosXVIIeXVIII.pdf). Acesso em: 22 jan. 2025. p. 94.

<sup>348</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**, São Paulo, n. 142-143, p. 261-276, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18902>. Acesso em: 22 jan. 2025. p.262.

Com isso, tem-se uma síntese das trajetórias dos sujeitos envolvidos no caso aqui estudado. Ainda, foi interessante realizar uma discussão sobre o termo “paulista” utilizado pelo Frei Antonio da Soledade para se referir ao Antonio Antunes na ocasião dos distúrbios que sofria o hospício em Sorocaba. Cabe agora, interpretar as ações desses sujeitos, apresentadas no ofício remetido pelo religioso ao governador D. Luis de Mascarenhas.

### 2.4.3. Ações

O Frei Antonio da Soledade iniciou sua carta ao governador e capitão-general situando que na vila de Sorocaba existia um hospício de monges beneditinos no qual ele habitava junto com o presidente do hospício e outros dois monges. Logo em seguida, encaminhou-se para o fato de estarem naquele momento com “tantos distúrbios”, que se viu necessitado, pelo cargo que tinha, em relatar ao governador sobre os “*dezascegos*” que vinham experimentando. O próximo parágrafo de sua carta é destinado à narração desses eventos.

Segundo o Frei, o tabelião da vila de Sorocaba, José Francisco Paiva, estava recolhido no hospício para assegurar sua vida. Ou seja, recebia, na ocasião, imunidade, por estar no espaço religioso. Como visto anteriormente, segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no que tange o assunto da imunidade das igrejas, não poderiam ser presas nem tiradas pela justiça secular pessoas que pudessem ser condenadas a penas de mortes naturais ou cíveis, amputação de membro ou outras penas de sangue que viessem a se abrigar nestes espaços<sup>349</sup>.

O tabelião estava escondido no hospício porque fugia do Antonio Antunes de Moura, que tinha ido até a sua casa proferir injúrias, segundo o relato do religioso, que sabia desse ocorrido “*pello que dizem*”, isto é, não presenciou o fato. Logo em seguida, o beneditino trouxe algumas características sobre Antonio Antunes “que *hé* Paulista, com grande séquito de parentes”, muitos deles armados, com “*siladas*” por todos os cantos. Essa descrição se assemelha a de uma espécie de milícia armada composta por familiares de Antonio Antunes, que vinham “*reconhessendo* a todos que passam”. O Frei foi enfático ao informar ao governador que o grupo liderado por Antonio Antunes estava realizando um cerco em todo o

---

<sup>349</sup> Ver discussão feita em “2.3. Tumulto, violência e violação” e Livro IV. Título 33 e 34. Número 1059 e 1060.VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p.270 a 273 e Livro IV. Título 34. Número 1059 e 1060.VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p. 273 a 275.

mosteiro/hospício utilizando as mesmas “*siladas*”. Para o religioso, como o grupo não havia conseguido colocar as mãos no tabelião José ainda, a qualquer momento poderiam tentar tirá-lo do mosteiro ou mata-lo ali dentro, desconsiderando a imunidade da igreja.

Na finalização da carta, o Frei explicou que sentiu a necessidade de se valer da justiça para “guardar” o mosteiro, para que essas pessoas lideradas por Antonio Antunes não fizessem desacatos ao espaço. Por isso, ele pediu ao governador que colocasse os olhos na questão e fornecesse algum auxílio “por serviço de Deus” e do rei.

Apesar de o grupo de pessoas lideradas por Antonio Antunes possivelmente contar com autoridades, inclusive do âmbito da justiça, e mesmo que o tabelião tivesse cometido algum crime, o que não fica explícito pela carta do religioso, não era permitido que o hospício fosse invadido para prendê-lo. O que o Frei Antonio estava reivindicando era o respeito à imunidade da igreja, ameaçada por um cerco de sujeitos armados. Conforme visto anteriormente, as Constituições do Arcebispado da Bahia previam exceções aos criminosos que recorressem à imunidade da igreja, portanto, supõe-se que, para o beneditino defender essa imunidade, o tabelião possivelmente não fazia parte dessas exceções. A ameaça possivelmente era considerável, numericamente falando, pois tratava-se de um hospício composto por três religiosos e um presidente – o Frei Antonio da Soledade não contabilizou os escravizados na carta –, enquanto o grupo de Antonio Antunes era “um grande séquito de pessoas”.

O caso analisado permite reiterar a maneira como era visto o governador e capitão-general da capitania de São Paulo por parte dos religiosos de clero regular das vilas da capitania. No geral, seu papel era tido como de protetor dos espaços religiosos e das pessoas que neles viviam. Para os religiosos desses conventos e hospícios espalhados pela capitania, recorrer ao governador era recorrer à maior autoridade disponível e acessível para aplicar penas viáveis a quem os ameaçava e para impedir maiores problemas. A relação construída entre religiosos e governadores, pelo que a documentação tem permitido observar, era pautada na confiança, por parte desses membros do clero, no poder político do governador.

## 2.5. Maus costumes

O caso aqui apresentado é diferente dos demais por um motivo. O documento trabalhado não é oriundo de um convento, e sim de uma aldeia: a Aldeia de São João, no distrito da Conceição, da vila de Itanhaém. Segundo documentos catalogados pelo Arquivo

Público do Estado de São Paulo como parte do grupo “Aldeamentos Indígenas”, o Frei Constantino de Santa Maria colocava-se como administrador da Aldeia desde 1721. Trata-se de um ofício remetido por um religioso de ordem regular desconhecida, remetido em fevereiro de 1723 ao governador e capitão-general. Na correspondência, o religioso agradecia ao governador por não ter consentido que uma menina – possivelmente indígena – fosse enviada à casa de um particular, visto que esse era um sujeito que mantinha relações conjugais fora do casamento, não frequentava a missa, entre outros fatores. Para o Frei, portanto, o governador havia livrado “o seu anjo das garras do leão”<sup>350</sup>.

Em momento anterior, somente teve-se acesso a esse ofício de 1723 remetido pelo Frei Constantino de Santa Maria e catalogado como parte do grupo “Negócios Eclesiásticos”. Sozinho, esse documento apresenta informações escassas para constituir quem eram os sujeitos citados e em que dinâmicas estavam envolvidos com relação à Aldeia de São João. Contudo, em visita ao Arquivo Público do Estado de São Paulo, foi possível digitalizar outros documentos assinados pelo Frei Constantino, agrupados em “Aldeamentos Indígenas”<sup>351</sup> e construir um panorama mais amplo sobre a Aldeia de São João e sobre a atuação do Frei com relação aos seus habitantes.

Nesta seção, foram feitas reflexões a respeito da circulação de indígenas aldeados entre vilas paulistas, orquestrada a partir das demandas de autoridades coloniais, especificamente governadores, sargentos e religiosos, e como essa circulação gerava inúmeras implicações aos envolvidos. O desafio aqui foi a realização de uma leitura a contrapelo da documentação assinada pelo Frei Constantino para identificar os interesses e motivações indígenas, muito menos evidentes pela tipologia, argumentação e teor desses documentos. Ainda, a partir do cruzamento das informações desses documentos, foi possível construir uma reflexão sobre sociabilidade colonial e sobre a relação entre os religiosos do clero regular paulista – nesse caso administrador de uma aldeia, e não circunscrito a um convento ou mosteiro – e o governador e capitão-general, no caso, Rodrigo César de Menezes.

### **2.5.1. Aldeia de São João**

Os ofícios remetidos pelo Frei Constantino de Santa Maria são oriundos da Aldeia de São João, no distrito de Conceição, da vila de Itanhaém. Esse aldeamento, conforme

<sup>350</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 21. p. 29.

<sup>351</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Docs. 6, 10, 15, 17 e 18.

apresentou John Monteiro, foi o “único aldeamento no litoral vicentino [...] surgido junto à vila de Itanhaém na década de 1560, sendo fundado e habitado por índios carijó”<sup>352</sup>. Dentre os espaços que atuaram como aglomerações que “rapidamente começaram a substituir as aldeias independentes, transferindo para a esfera portuguesa o controle sobre a terra e o trabalho indígena”<sup>353</sup>, estavam os aldeamentos de São Miguel, de Nossa Senhora dos Pinheiros e de Nossa Senhora da Conceição e a Aldeia de São João.

Segue mapa com esses aldeamentos:

**MAPA 7 – Aldeamentos da capitania de São Paulo (1722-1748)**



Fonte: Mapa produzido pela autora, construído na plataforma QGIS, a partir de tutoriais do Atlas da América Lusa, acessível em: GIL, Tiago. "Utilização de dados e tabelas na criação de cartografia digital". In: CLIOMATICA - Portal de História Digital e Pesquisa. Disponível em: [http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal\\_de\\_Hist%C3%B3ria\\_Digital](http://lhs.unb.br/cliomatica/index.php/Portal_de_Hist%C3%B3ria_Digital). Data de acesso: 21 de junho de 2024. BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pastas 1.1.13 a 1.1.15.

Outras correspondências remetidas pelo Frei Constantino permitem apontar algumas características da aldeia de São João. Seu discurso enfatizava que era comum retirar moradores

<sup>352</sup> “Carijó” era o termo utilizado na documentação colonial para se referir a grupos indígenas guaranis, e não o nome de um grupo étnico existente. Ver: MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras. 2022 [1994]. No capítulo 1 e no capítulo 3 há mais reflexões sobre esse termo.

<sup>353</sup> MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras. 2022 [1994]. p. 52.

– indígenas – da aldeia para direcioná-los a outros espaços como os das minas, Santos e o Rio de Janeiro, geralmente a pedido de governadores e outras autoridades. O religioso mencionou isso em resposta ao governador e capitão-general, Rodrigo César de Menezes em março de 1722, na qual este comunica o envio de uma lista dos indígenas da aldeia<sup>354</sup>. Nessa carta de resposta, o Frei explicou que as aldeias ficavam pobres porque os indígenas homens eram levados para outras regiões, onde permaneciam ou morriam, e suas “pobres mulheres” ficavam em “desamparo”, sem ter quem fosse pescar, e mesmo sem ter o que vestir. Por isso, ao final do documento, o remetente pediu ao governador, que colocasse “seus olhos de piedade”, visto que faltavam muitos indígenas devido às mortes, e explicou que remetia 3 indígenas segundo a ordem desse mesmo governador. Uma dessas pessoas enviadas chamava-se Jerônimo Dias, o qual foi descrito como o capitão-maior da aldeia. Para o Frei, a escolha por remeter o indígena Jerônimo passou pela aprovação do Padre Provincial, que não vira outro capaz, e que não iria remeter outros que eram casados, nem a esposa de Jerônimo, por essa estar “incapaz e doente”.

Em abril do mesmo ano de 1722, o Frei Constantino de Santa Maria remeteu outro ofício fazendo menção ao mesmo pedido pela lista dos indígenas da aldeia e destacando os que nela faltavam. Nesse ponto, ele lamentava como essa diminuição populacional deixava as mulheres remanescentes da aldeia “necessitadas e sem ter o que vestirem pela falta de seus maridos”. O religioso mostrava-se contrário à constante retirada de indígenas do aldeamento. A esse respeito, ele comentou que recentemente o governador de Santos havia lhe solicitado o envio de outros indígenas para irem à vila, fazendo com que não restassem na aldeia “mais do que quatro mulheres”, para o que o governador de Santos explicava que de dois em dois meses faria o revezamento daqueles indígenas que fossem a Santos e prometia seu retorno à aldeia<sup>355</sup>.

Em momento seguinte, o Frei explicou ao governador e capitão-general uma prática que, em sua visão, era mais proveitosa que a retirada dos indígenas da aldeia. Segundo o religioso, ele e seus antecessores não “mandavam nem alugavam” indígenas mais do que até a cidade de São Paulo, e que as distâncias mais longas eram percorridas por esses indígenas induzidos por outros homens que os levavam. Ele concordava com a prática dos seus antecessores de mantê-los mais por perto e no máximo enviá-los a São Paulo. Para o Frei

---

<sup>354</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 6.

<sup>355</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 10.

Constantino, o motivo para essa preferência era o seguinte: os religiosos traziam os indígenas para a doutrina por meio da missa, também os levavam ao convento e os instruíam a irem à cidade “conduzirem as esmolas”. Na cidade, supostamente, o governador pagava a todos sem falta, conforme o religioso podia comprovar com um rol de esmolas, o qual infelizmente a presente pesquisa não teve acesso.

Esses dois documentos apontam para as dinâmicas sociais e econômicas da aldeia de São João com relação à circulação dos indígenas, algo essencial para a compreensão dos pressupostos do ofício a respeito da garota indígena remetida a particular. Esses homens, ao irem para vilas mais distantes como Santos, e Rio de Janeiro, e também às minas no Cuiabá e nos Cataguases a pedido de governadores ou capitães para trabalharem para particulares, no geral não retornavam, gerando pobreza à aldeia. Enquanto isso, na perspectiva do Frei Constantino, se os indígenas fossem instruídos pelos padres para recolherem esmolas apenas na cidade de São Paulo, gerariam retorno econômico à aldeia de maneira dupla: pelas esmolas, e pelo seu retorno para trabalhos de manutenção da aldeia e subsistência de suas famílias.

A partir da documentação e em comparação cautelosa com os estudos de Suelen Siqueira Júlio sobre as condições das mulheres indígenas no período colonial na capitania do Rio de Janeiro, foi possível assinalar uma semelhança na argumentação dos religiosos a respeito da dita “pobreza” dos aldeados e aldeadas. A autora indica que

o ato de retratar as “mulheres e filhas”, “mulheres e filhos” e, ainda, os anciãos da aldeia como criaturas vulneráveis, “expostas a desmandos” e dependentes do trabalho masculino servia como forma de tentar obter maiores salários ou de forçar a devolução de homens retidos – ou que se deixavam ficar – nas propriedades dos colonos. Na intenção de reforçar as denúncias e os pedidos apresentados, nada melhor do que usar a imagem do “sexo frágil”, bem como de crianças e velhos famintos, à espera de seus “provedores”. Desse modo, embora o trabalho dos varões pudesse de fato fazer falta – já que eles eram os principais fornecedores de carnes, através da caça e da pesca –, não devemos dar demasiado crédito à ideia de que os demais habitantes das aldeias eram totalmente incapazes de assegurarem seu sustento enquanto os homens adultos estavam ausentes. Aliás, não podemos sequer esquecer que os homens não eram os únicos a saírem das aldeias para prestar serviços fora. Era como índios e índias que os governadores do Rio de Janeiro seiscentista se referiam aos aldeados, em seus apelos para que os colonos devolvessem aqueles que já tivessem cumprido dois meses de serviço<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> JÚLIO, Suelen Siqueira. **Gêntias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2022. p. 268.

A lista<sup>357</sup> “da gente desta Aldeia” mencionava todos os moradores por nome, se são casados ou viúvos, se tinham ou não filhos, e as idades dos filhos. O cálculo aproximado a partir das informações fornecidas pelo Frei Constantino de Santa Maria foi o seguinte.

- Número de homens moradores da aldeia: 38
- Número de mulheres moradoras da aldeia: 53
- Número de meninas<sup>358</sup>: 30
- Número de meninos: 30

Ao final, à parte da lista, o religioso apontou as pessoas que eram moradoras da aldeia, mas que estavam nas minas dos Cataguases “com a carregação de Domingos Teixeira”. Eram 9 homens, e destes, 3 eram casados e deixavam suas mulheres na aldeia. Dentre esses casados estava Jerônimo Dias, mencionado no ofício anterior como capitão da aldeia, e sua mulher Marta Moreira, descrita como “incapaz e doente”. O sobrenome “Dias” é recorrente na lista de pessoas, e possivelmente correspondem ao núcleo familiar de Jerônimo e Marta. Ainda, o número de viúvas mencionadas também merece destaque, por ser algo sobre o qual o Frei se queixava nos ofícios anteriores. Dentre o número aproximado de 55 mulheres adultas, 12 foram descritas como viúvas.

Há três momentos em que o Frei Constantino de Santa Maria fez descrições mais detalhadas sobre as pessoas citadas, ao invés de apenas mencionar seus nomes, situação conjugal e idade de seus filhos. Isso ocorreu primeiramente ao citar Izabel Dias que:

tem *huma* filha por nome Domingas / Dias esta *hé* casada com *hum indio* por nome / Domingos Pereira e tem *dous* filhos hum por nome Boni- / facio que terá sete ou oito *annos* e Antonio que terá / *dous annos* e de Indio anda colera[?] das minas / com as cargas de Domingos deixara morador de [ilegível] / e não vem a *dous annos* a Aldeia e a mulher esta / *ca padecendo* sem ter com que vir a missa<sup>359</sup>.

Em segundo momento, o religioso mencionou:

Manoel da Silva e sua mulher Luiza e uma filha para as minas do Cuiabá e remeteu na companhia de / Antonio Cardoso *tambem* na mesma companhia / se foi *hum indio* por nome Inacio da Silva *viuvo* / que de cá *fugio* e o bastardo *hé* da Aldeia que tem *ca* / sua mãe e Antonio Cardoso em cuja companhia foram *hé* mo- / rador *ca* desta terra e tem *ca* sua mulher e seu sogro / e sogra<sup>360</sup>.

<sup>357</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.6. Doc. 15. Fl. 1-5.

<sup>358</sup> Se os filhos dos casais não eram descritos como “solteiros” ou “casados”, interpretou-se como crianças. A maioria das crianças contabilizadas tinham as suas respectivas idades descritas, por exemplo: “João de Lara e sua mulher Angela Gonçalves / estes tem *dous* filhos machos hum por nome Lourenço / que *podera* ter quatro *annos* e Antonia que tem oito meses / que de peito /”.

<sup>359</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.6. Doc. 15. Fl. 4.

<sup>360</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.6. Doc. 15. Fl. 4.



Os dois casos ajudam a entender o argumento que o Frei construiu ao longo dos documentos acima de que, ao saírem da aldeia para irem para as minas, seja dos Cataguases ou de Cuiabá, os indígenas deixavam suas esposas suscetíveis a doenças, pobreza, e mazelas, que as impediam de cumprir seus deveres religiosos, como ir à missa. Semelhante ocorre no terceiro momento do ofício, no qual o Frei Constantino citou:

Manoel Peres bastardo de fora casado na Aldeia / com *huma india* bastarda por nome Maria Gonçalves / este não *obedesse* a Aldeia e nem quer vir a missa / e até a mulher a levou esta tem sua mãe por nome Luzia Gonçalves e assistem no bairro e não obedecem<sup>361</sup>.

Suelen Siqueira Júnior fornece informações sobre a circulação de indígenas – ainda crianças – de São Paulo ao Rio de Janeiro. Analisa a autora que:

Muitas vezes separadas de seus progenitores, crianças indígenas eram figuras relativamente comuns nas casas dos colonos. Josefa Álvares e João da Silva, “índios do gentio da terra”, foram tirados de São Paulo ainda pequenos e criados em casas particulares no Rio de Janeiro. Por volta dos seis anos de idade, João passou a viver na casa do vigário da freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Iguaçu, sendo depois repassado para um capitão, enquanto Josefa, então com cinco anos, continuou com o padre, onde ainda vivia, já adulta. Em momento algum são evocados os termos “escravidão”, “administração” ou “serviço”, mas sabemos que o ato de “criar” esses pequenos indígenas era uma oportunidade largamente utilizada de explorar sua mão de obra, sob o argumento de que, em troca, recebiam “proteção”, abrigo e instrução cristã<sup>362</sup>.

Para além dos interesses do Frei Constantino em manter a tutela dos indígenas aldeados, os comentários acima permitem a leitura dos interesses desses indígenas. Suas fugas, sua “desobediência” e seus casamentos fora das premissas católicas, indicadas pela descrição da existência de “bastardos”, apontam para uma agência que escapava certos parâmetros tidos pelos religiosos e pelas autoridades coloniais. A esse respeito, Siqueira Júlio explica que os aldeamentos vêm sendo retratados pela historiografia como espaços dinâmicos, dos quais “muitos índios saíam não só para prestar serviços aos colonos, mas também em busca de objetivos que escapavam ao controle das autoridades.”<sup>363</sup> Contudo, infelizmente permanece uma lacuna a respeito do que os indígenas da documentação aqui trabalhada tinham como preferências diante de todas as dificuldades a eles impostas.

<sup>361</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.6. Doc. 15. Fl. 3.

<sup>362</sup> JÚLIO, Suelen Siqueira. **Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2022. p.264.

<sup>363</sup> *Ibidem*. p. 276.

Obediência, atendimento aos deveres religiosos, boa saúde, e boa fortuna são colocados pelo religioso como consequências da manutenção dos indígenas aos seus cuidados, realizando tarefas sob sua tutela, como irem à cidade de São Paulo pedir esmolas. O papel do governador, na visão do Frei, era de garantir essa manutenção, na medida do possível, a partir do momento que tivesse acesso à lista fornecida e a todos esses relatos. Ao conhecer essa realidade pela perspectiva do Frei Constantino de Santa Maria e com base em seus interesses, torna-se melhor situado o ofício que ele remeteu ao Rodrigo César de Menezes agradecendo-o por ter impedido que uma menina indígena moradora da aldeia por ele administrada fosse para casa de um particular.

### **2.5.2. Sujeitos**

O Frei Constantino de Santa Maria, pelo que consta nos documentos remetidos ao governador, tornou-se administrador da aldeia em 1721. Já o sujeito que ele menciona como “João Lenta” não foi encontrado em outros documentos, impedindo conhecer sua trajetória ou ocupação. Ainda, foram mencionados outros sacerdotes que o informaram sobre as ações do João Lenta. Segundo esses outros religiosos, João nunca frequentava a missa nem se confessava.

O religioso também não informou ao governador e capitão-general o nome da menina que seria remetida à casa de João Lenta, contudo, como visto anteriormente, a circulação de indígenas moradores da aldeia era uma prática recorrente. O Frei citou, no mesmo documento que aborda a menina, “as índias e bastardos” na casa do mesmo sujeito, o que indica que a chegada da menina não era uma particularidade. Outro sujeito mencionado foi um vigário que lhe havia concedido licença para batizar uma filha de João Lenta.

Para melhor encaminhar a análise do caso aqui abordado, cabe uma consideração a respeito de alguns temas que circunscrevem a lógica de tutela com relação aos indígenas por parte dos religiosos no período colonial. Isso porque essa lógica concerne aspectos importantes das relações entre religiosos e governadores na capitania de São Paulo em meados do século XVIII, cujo um meio de acesso é o caso narrado pelo Frei Constantino de Santa Maria.

A partir de 1640, já havia legislação<sup>364</sup> proibindo a escravidão indígena, contudo, conforme muitos estudos permitem apontar, e segundo sintetiza Suelen Siqueira Júlio:

Medidas de liberdade à parte, o fato é que, explorados por senhores de engenhos, mestres de açúcar, ordens religiosas, bem como por gente de “qualquer qualidade e condição que seja”, muitos homens e mulheres indígenas chegaram aos séculos XVIII e XIX sob o jugo – aberto ou disfarçado – da escravidão. A persistência do cativo indígena deve ser encarada não apenas como uma simples desobediência a certas determinações legais: ela era parte do “uso e costume da terra”. Mais do que um pensamento, tal “costume” estava profundamente arraigado na estrutura da economia colonial<sup>365</sup>.

A permanência de estruturas escravistas com relação aos povos indígenas no período colonial, em muitos casos, se deu por meio da instituição da tutela, materializada na forma da “administração”<sup>366</sup> pelos particulares. João Lenta seria um administrador particular, e a menina indígena uma “administrada”, caso o governador e capitão-general consentisse. Conforme Ludmila Freitas, que estudou as questões relativas à escravidão indígena para a câmara municipal da vila de São Paulo entre 1629 e 1696:

a legislação indigenista assegurou a liberdade indígena durante todo o período colonial. A escravização dos brasis era legal, somente quando capturados em guerra justa. Na historiografia caracterizavam-se as disposições legais portuguesas como oscilantes e contraditórias, porém sempre houve uma distinção entre os índios considerados aliados (os aldeados e convertidos), para os quais a liberdade era um direito, e aqueles, considerados inimigos (*hostis à ação colonizadora*), e, portanto, passíveis de escravização legal. No conceito de liberdade estavam inclusos a cristianização e a transformação do índio em força produtiva para a empresa colonial. A obrigatoriedade da prestação de serviço não violava seu estado de liberdade, uma vez que o trabalho era, em tese, remunerado, e, como todo e qualquer vassalo, o índio tinha obrigações para com o reino de Portugal<sup>367</sup>.

<sup>364</sup> A título de exemplo: Carta Regia de 5 de dezembro de 1613 — liberdade dos índios do Brasil em Angola. D. FILIPE II (1598-1621), Livro 1613-1619. Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/1/19/p100>. Acesso em: 13 jun. 2025.; Carta Regia de 5 de outubro de 1628 — providencias a bem da liberdade dos Indios do Brasil D. FILIPE III (1621-1640), Livro 1627-1633. Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/6/41/p152>. Acesso em: 13 jun. 2025. Mais sobre esse tópico ver: FREITAS, Ludmila. **A Câmara Municipal da vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no século XVII (1628-1696)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Campinas. Campinas, 2006.

<sup>365</sup> JÚLIO, Suelen Siqueira. **Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial**. 2022. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2022. p. 252.

<sup>366</sup> Conforme explica Siqueira Júlio, “A administração esteve presente nas mais diversas áreas da América portuguesa, variando de intensidade no tempo e no espaço e sobrevivendo à sua proibição legal em 1758.” (p. 262).

<sup>367</sup> FREITAS, Ludmila. **A Câmara Municipal da vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no século XVII (1628-1696)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Campinas. Campinas, 2006. p. 171.

Cabe agora discutir as ações dos sujeitos envolvidos no caso narrado pelo administrador da Aldeia de São João.

### 2.5.3. Ações

O Frei Constantino de Santa Maria remeteu ofício ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes em fevereiro de 1723. O início do documento indica que se tratava de uma resposta à carta do governador sobre o assunto e também faz referência a outra correspondência também remetida pelo religioso em janeiro de 1723. A análise dos ocorridos foi feita em ordem cronológica, portanto, primeiro lidou-se com o ofício de janeiro e depois com o de fevereiro.

O ofício do Frei Constantino de Santa Maria começa com uma exposição sobre sua confusão a respeito dos despachos do governador. Ao que o documento permite entender, o Frei não havia compreendido como deveria proceder com relação ao envio da menina ao João Lenta; se havia de fato uma autorização do governador para tal. Segundo o religioso, o João alegava ter despachos do governador para recebimento da menina, enquanto o Frei alegava ter cartas em que o governador o ordenava a conservar a menina sob seus cuidados até que recebesse despachos para remetê-la. O religioso expressava dúvida e preocupação com relação ao envio dessa menina à casa do particular, visto que o marido da mãe da garota andava em companhia do sargento-mor senhor general de Aguiar, e como “vendo estar a menina / em casa de João Lenta não sei o como / levarão e *hé* desgostar a maior parte / da Aldeia que todos são parentes”. A esse respeito, o Frei sentia-se obrigado a explicar ao governador como era uma “lástima tirar *huma* menina do *gre- / mio* da igreja onde se cria para a levar / *para* sua casa quem nunca ensina dou- / trina”.

Esse documento permite inferir alguns aspectos centrais sobre a situação. Ao que o Frei Constantino de Santa Maria deixa nas entrelinhas, a menina estava inserida em uma rede de relações familiares com uma autoridade que, de forma semelhante aos demais da aldeia – todos parentes, segundo ele –, não viam com bons olhos o comportamento de João Lenta. Além disso, a preocupação com o ensino da doutrina também era relevante para o religioso, ou pelo menos o era para a construção de sua argumentação desfavorável ao João. O Frei, portanto, identificava que essa questão certamente seria considerada pelo governador. Uma vez que, dentro das lógicas que pautavam aquela sociedade, a missão catequética, e aqui inclui-se os aldeamentos, “apresentava, assim, como uma via que, jurídica e moralmente,

justificava o domínio do território pelos portugueses”, e a “missão religiosa possibilitava a dominação cultural e política de seus habitantes. Isto porque a ação missionária deveria, ao propagar a fé católica, transmitir o modelo político e social vigente no reino”<sup>368</sup>.

Nesse sentido, o papel dos aldeamentos, segundo Camila Corrêa e Silva de Freitas permite compreender sobre as missões no século XVI a partir de entendimentos de sujeitos como Manuel da Nóbrega era configurar-se como espaço de moradia e trabalho para os indígenas administrados pelos religiosos, no qual regulavam-se suas vidas cotidianas a partir das normas da cultura europeia. Ao ensinar as lógicas de obediência às leis do reino, pretendia-se tornar mais efetiva a conversão, mantendo os indígenas isolados da influência tanto de sujeitos não catequizados como de “maus cristãos” portugueses ou reinóis<sup>369</sup>.

Dadas as devidas proporções, no século XVIII a realidade com que o Frei Constantino lidava no aldeamento por ele administrado era em grande medida diferente, mas o seu entendimento a respeito do papel do ensino da doutrina e do seu próprio papel dentro daquele conflito com relação ao local onde a garota – possivelmente indígena – deveria ir, se assemelhava à consideração acima. A lógica de tutela e de proteção aos convertidos perante aqueles “maus cristãos” é evidente na argumentação construída por ele.

Além disso, observa-se a seguinte questão: disputava-se o destino de uma mulher jovem. Portanto, não se tratava apenas da tutela existente na relação administrador de aldeia e sujeito aldeado, mas também da relação de tutela dos homens sobre as mulheres, sobretudo para a proteção do que se constituía a honra feminina em sociedades de Antigo Regime. Conforme explica Leila Algranti,

nas sociedades cristãs ibéricas e nas suas colônias americanas a honra feminina destacava-se como elemento fundamental nas relações entre os sexos. De acordo com os preceitos morais cristãos, todas as mulheres possuíam igualmente este bem que era a honra. [Porém] o ideal da mulher honrada não se aplicava a todas elas. [...] A honra era, obviamente, um bem atribuído pelo código de valores dos grupos dominantes aos homens e mulheres<sup>370</sup>.

Por esse motivo, mulheres escravizadas eram consideradas sem honra, o que apontava para a lógica de que, mulheres com passagem pela escravidão ou descendentes de pessoas

<sup>368</sup> FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII). **História e Cultura**, v. 03, p. 28-42, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.18223/hiscult.v3i2.1004>. Acesso em: 12 fev. 2025.p. 30.

<sup>369</sup> *Ibidem*. p. 32.

<sup>370</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 121.

com passagens pela escravidão, não fossem lidas como mulheres “cuja virtude merecesse qualquer atenção”<sup>371</sup>.

As intenções por trás da preocupação do Frei Constantino de Santa Maria com o destino da menina não foram facilmente acessadas, o que não impediu que reflexões fossem feitas a respeito de seus argumentos nos ofícios remetidos ao governador e capitão-general. Isto é, não é possível identificar se o Frei percebia a jovem como uma menina cuja honra deveria ser protegida ou se ele a entendia como apenas mais uma das suas “administradas” e, portanto, suscetível à corrupção moral por um homem de maus costumes. Salienta-se que a garota tinha parentes com alguma autoridade política dentro da aldeia, portanto, possivelmente havia uma convergência dessas percepções por parte do religioso. Contudo, o relato do Frei permite refletir sobre a construção da honra, feminina ou masculina, como uma construção ao mesmo tempo e necessariamente “pública” e “privada”, apesar das distinções entre esses dois âmbitos ser ambígua nas lógicas do Antigo Regime. Algranti explica que

era o olhar do outro, sempre penetrante, que a sociedade atribuía a uma pessoa que determinava se ela era ou não honrada. Em função dessa exterioridade, as pessoas criavam sua auto-imagem. A honra era assim uma questão tanto pública como privada [...] A opinião pública funcionava como árbitro da honra individual, que era preciso defender para se manter a reputação. Manter a honra significava, antes de mais nada, manter as aparências<sup>372</sup>.

Os pontos elencados pelo religioso em janeiro, são essenciais para a compreensão da retomada do assunto que ele fez em fevereiro. No segundo ofício sobre o mesmo tópico, o Frei primeiramente agradeceu ao governador e capitão-general porque este “livrou o seu anjo das garras do leão”, ou seja, impediu que a menina fosse para a casa de João Lenta. Nessa correspondência, o religioso deu prosseguimento a mais algumas críticas ao dito sujeito. Ele alegou que como a aldeia era perto da casa do particular, dois sacerdotes informaram ao Frei que o homem nunca frequentava a missa nem confessava, e que somente pela desobriga da quaresma, com temor da excomunhão que fazia promessas e petições, o que deixava nítido que na casa dele “não se conhece a Deus como consta e é patente a todos”.

O Frei Constantino de Santa Maria prosseguiu o ofício em agradecimento ao governador explicando como o João Lenta se empenhava em tirar a garota de sua aldeia, em sua perspectiva, “pois via o quanto eu a defendia pela Igreja de Deus”. Nas palavras do

---

<sup>371</sup> *Ibidem*. p. 122.

<sup>372</sup> *Ibidem*. p. 112.

religioso, o particular queria conseguir o seu intento, isto é, “levar a sua avante contra toda a razão e zelo das almas”. O Frei acrescentou que João Lenta era um dos únicos homens que não se perseguia por ali, porque não conseguiam “as índias e bastardos em sua casa”. Segundo o religioso, quando foi necessária a ajuda do governador e capitão-general, este lhe perguntou qual a idade de João Lenta, ao que o Frei respondeu que parecia ser de 48 ou 49 anos e “bem disposto”. Essa interação entre o Frei e o governador aponta para uma espécie de negociação sobre o que se passava entre a aldeia e a cidade, e sobretudo, sobre como deveriam ser tuteladas as pessoas indígenas entre esses ambientes.

Ainda caracterizando o João Lenta e suas atitudes para o governador, o religioso apontou que ele tinha “uma bastarda sua concubina de porta a dentro a vista de sua mulher”. Segundo seu relato, alguns meses antes, por volta de dezembro de 1722, o próprio Frei Constantino havia, com licença concedida pelo Vigário, batizado uma filha de João, nascida do relacionamento ilegítimo. Ao final do ofício, advertiu ao governador e capitão-general para que não se enganasse “com alguns homens desta fé lá, que apregoam vinho e são uns vinagres”<sup>373</sup>.

Ao mesmo tempo em que agradecia ao Rodrigo César de Menezes por não ter permitido que a menina saísse da aldeia para a casa de João Lenta, o Frei Constantino da Santa Maria deixava nos relatos sobre as situações do seu cotidiano, juízos de valor que apontam para os conflitos envolvidos na circulação intensa de pessoas indígenas entre a administração das aldeias, as casas de particulares e os mundos do trabalho em capitanias vizinhas. A preocupação do religioso com relação à menina não era, portanto, meramente com relação à honra dela, e aos perigos que um homem cujos costumes – adúlteros e de pouca fé – estavam distantes dos esperados para a cristandade em construção e em educação. O Frei preocupava-se sobretudo com o controle do trabalho indígena na aldeia que ele administrava, trabalho esse que era de produção e reprodução das lógicas escravistas.

No caso analisado, a relação entre o religioso administrador da Aldeia de São João e do governador e capitão-general era de gerir o controle do trabalho indígena e da manutenção da tutela dos aldeados e aldeadas. Em alguns momentos, para o religioso, era duplamente

---

<sup>373</sup> Vinho quando azeda, torna-se vinagre. No dicionário de Raphael Bluteau, “vinagre” também é utilizado como adjetivo, “ele é um vinagre” significa “ele é azedo” e “ele é desbrido”, ou seja, desagradável, violento, que demonstra insolência. Ver: BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L-Z)**. Lisboa, 1789. p. 526.

prejudicial a saída de pessoas da aldeia e era necessário argumentar a esse respeito com a maior autoridade da capitania. Em outros momentos, para possibilitar a existência dessa argumentação, o religioso fornecia as informações e os recursos exigidos pelo governador – sobre a quantidade de famílias na aldeia, sobre suas idades, e onde tinham ido trabalhar, como visto. Ou seja, a documentação remetida pelo Frei Constantino da Santa Maria evidencia a relação de serviço e benefício entre esse religioso e o governador da capitania, relação essa que estava imbricada numa gama de valores sociais, econômicos, religiosos, construídos socialmente.

\*\*\*

No interior destas situações relatadas, tem-se os governadores e capitães-gerais mencionados, que agora serão apresentados. Esse cargo era obtido pelos “homens bons” por meio de nomeação régia. Retomando o que foi pontuado no primeiro capítulo, nota-se que as nomeações, e as variadas entidades responsáveis por ela em negociação com o reino, tinham efetivas consequências ao nível do perfil social dos escolhidos. O gradual aumento da intervenção dos monarcas nos processos de decisão reorientou socialmente os critérios de seleção, sobretudo para os governadores e governadores-gerais, para os quais era exigida experiência e autoridade social, mas nem tanto atributos sociais, para facilitar sua predisposição para a dependência<sup>374</sup>. Dessa forma, o estatuto social dos pais, local e data do nascimento, interferiam nas escolhas, e criavam múltiplas zonas intermédias na hierarquia nobiliárquica, com algum espaço de mobilidade. O número de homens nascidos na América portuguesa que foram nomeados como governadores e capitães-gerais foi significativo, apesar de que seus estatutos sociais não eram idênticos entre si<sup>375</sup>. Cabe, portanto, uma breve

---

<sup>374</sup> CUNHA, Mafalda Soares. Governo e governantes do Império português no Atlântico (século XVII). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 69-92. p. 75.

<sup>375</sup> *Ibidem*. p. 83.



apresentação<sup>376</sup> das trajetórias de Rodrigo César de Menezes<sup>377</sup> (1721-1727) e D. Luis de Mascarenhas<sup>378</sup> (1739-1748).

A começar por Luis de Mascarenhas, o último governador da capitania de São Paulo antes da perda de sua autonomia ao Rio de Janeiro. Uma das principais questões de seu governo era o desafio de defender as terras da região do Mato Grosso das disputas com os castelhanos, bem como defender as minas no Goiás. A esse respeito, segundo William Funchal,

O governador de São Paulo contava com o apoio político do vice-rei, entretanto, essa relação presumidamente estava desgastada devido às dificuldades de Mascarenhas em expedir as demandas da capitania, mais do que isso, fazer com que elas se harmonizassem com os projetos do governo, isto é, com os planos geopolíticos em negociação com os espanhóis. Ainda que estivesse em uma posição desfavorável, o governador não deixou de tecer duras críticas à metrópole, dizendo que se não havia no reino pessoa capaz de defender os interesses de Portugal junto à Corte de Madri, o que diria fazer o mesmo no Brasil diante da indisciplina dos colonos em invadirem as possessões castelhanas<sup>379</sup>.

Ainda, foi durante o governo de D. Luis de Mascarenhas que D. João V assinou o decreto da criação do bispado de São Paulo em abril de 1745, desmembrando-o do Rio de Janeiro e fazendo com que a cidade de São Paulo fosse a sede. O papa Bento XIV erigiu a diocese por meio de bula emitida em dezembro do mesmo ano e iniciou o processo de decisão do novo bispo. Saiu escolhido D. Bernardo Rodrigues Nogueira como primeiro bispo de São Paulo<sup>380</sup>. Conforme Dalila Zanon,

A delimitação das paróquias da diocese de São Paulo – preocupação presente na atuação dos bispos paulistas – fazia parte das condições estruturais que favoreceriam a desobriga quaresmal dos fiéis. Obrigatórios para todos, os sacramentos da confissão e da eucaristia na época da Páscoa foram preceituados pelo Concílio de Trento e mereceram grande destaque nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. No decurso de suas administrações, os três primeiros prelados paulistas procuraram traçar os limites entre as diversas unidades eclesiais do bispado, a fim de permitir que os párocos confeccionassem o rol dos fregueses que estariam

<sup>376</sup> Optou-se por apresentar primeiramente D. Luis de Mascarenhas, sobre quem foram encontradas poucas informações e também porque ele é destinatário em apenas um dos casos analisados na presente dissertação. Em seguida, apresentou-se Rodrigo César de Menezes.

<sup>377</sup> Destinatário dos ofícios remetidos pelos Freis Agostinho de Santa Catarina (2.1), Caetano da Purificação (2.2), Seraphino de Santa Thereza (2.3) e Constantino da Santa Maria (2.5), respectivamente: BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 10. p. 18; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14. p. 22; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 30. p. 40 e 41; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 21. p. 29.

<sup>378</sup> Destinatário do ofício remetido pelo Frei Antônio da Soledade (2.4): BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8. p. 10.

<sup>379</sup> FUNCHAL, William de Andrade. **Governo local em uma capitania sem governador (São Paulo, 1748-1765)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, 2016. p. 59.

<sup>380</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 120.

sob sua supervisão espiritual, bem como assegurar que todos os fiéis fossem desobrigados na quaresma<sup>381</sup>.

Em 1746, também durante o governo de D. Luis de Mascarenhas, o governo metropolitano instituiu a Junta das Missões na capitania de São Paulo. Nela, reuniam-se “autoridades seculares e eclesiásticas dos dois cleros, a saber: governador, bispo, padres superiores das ordens regulares, deão do cabido, chanceler da Relação onde ela existia, procurador da Coroa e procurador dos índios”<sup>382</sup>. Como discutido no capítulo 1, as Juntas das Missões eram um instrumento antigo de controle das atividades missionárias que, segundo Ágatha Gatti, não se sobrepunham às outras instituições e sim, funcionavam paralelamente aos conselhos e tribunais do reino, sempre em canal direto com os monarcas portugueses<sup>383</sup>. O objetivo inicial da Junta das Missões era “encontrar maneiras de aumentar o número de missionários portugueses disponíveis para as missões ultramarinas. Coordenar seu envio, bem como controlar sua atuação e os desdobramentos de seu trabalho”<sup>384</sup>. Contudo, no século XVIII, vê-se uma preocupação maior com as atividades missionárias dos cleros regulares, resultando inclusive na expulsão da Companhia de Jesus após uma série de atritos com os colonos<sup>385</sup>.

Por sua vez, Rodrigo César de Menezes nasceu em 11 de julho de 1675 e faleceu no início de julho de 1739. Sua família contava com muitos membros de elites administrativas no reino e no império. A título de exemplo, seu pai, Luís César de Menezes foi alcaide-mor de Alenquer, alferes-mor de Portugal, governador do Rio de Janeiro e capitão general de Angola e da Bahia. Seu avô por parte de sua mãe, D. Mariana de Lencastre, era Rodrigo de Lencastre, comendador de Coruche, casado com D. Ignes de Noronha. Seu irmão mais velho foi D. Vasco

---

<sup>381</sup> ZANON, Dalila. Os bispos paulistas e a orientação tridentina no século XVIII. **História: Questões & Debates**, [S. l.], v. 36, n. 1, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2694>. Acesso em: 8 maio. 2025.p. 220.

<sup>382</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 123 e 124.

<sup>383</sup> GATTI, Ágatha Francesconi. **Domínios da fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. p. 135 a 137.

<sup>384</sup> *Ibidem*. p. 136.

<sup>385</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 124.

Fernandes César de Menezes, I Conde de Sabugosa, que ocupou os cargos de vice-rei da Índia de 1721 a 1727 e depois, vice-rei do Brasil entre 1720-1735<sup>386</sup>.

Para sustentar o argumento de que laços de parentesco eram fundamentais na construção de redes de poder, na formação e na administração do império português, Maria de Fátima Gouvêa, Gabriel Almeida Frazão e Marília Nogueira dos Santos estudaram o lado materno da família de Rodrigo César de Menezes, os “Lencastre”. Aqui não cabe destrinchar toda a genealogia, apenas reafirmar o entendimento de que o poder, no período colonial, se apresentava necessariamente como algo “relacional” justamente por se movimentar e funcionar em cadeias de reação<sup>387</sup>. No caso da família Lencastre e também a família de César de Menezes, observa-se a presença política de parentes com cargos políticos no Brasil, em Angola e na Índia. Esse fator além de os colocar em contato direto com o trato negreiro, podia proporcionar “para além dos vencimentos: privilégios mercantis, viagens marítimas em regime de exclusividade, isenção de taxas e de direitos alfandegários” sobretudo em finais do século XVII<sup>388</sup>.

Após a necessidade de criação da capitania de Minas Gerais, autônoma em relação a São Paulo, esta passou a ser governada por Rodrigo César de Menezes. Em seu governo foram descobertas as minas de Cuiabá. Em 1733, ele deixou o Brasil para governar Angola até 1738<sup>389</sup>. Conforme retoma Marcos Aurélio Pereira, Rodrigo César de Menezes aparece na historiografia<sup>390</sup> como “bom soldado com exemplar participação na guerra de sucessão espanhola” e tendo o seu governo em Angola, iniciado a partir de 1733 até 1738, considerado como “prudente e certo”. Essa visão, conforme aponta o autor, não é constante. Para o período entre 1721 e 1727, tempo em que ficou na América portuguesa, Laura de Mello e Souza

<sup>386</sup> PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres**: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. p. 145.

<sup>387</sup> GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 5, n. 8, p. 96–137, jan. 2004. p. 100 a 102.

<sup>388</sup> *Ibidem*. p. 108.

<sup>389</sup> PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres**: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. p. 110.

<sup>390</sup> Laura de Melo e Souza trabalha principalmente as perspectivas da historiografia portuguesa em oposição à historiografia paulista. Segundo a autora, a primeira destacava seus acertos e sua prudência, enquanto a segunda via no “governador-fidalgo” alguém que reduziu a autonomia dos paulistas, estabelecendo o aparelho do Estado nos sertões. Ver: SOUZA, Laura de Melo e. *Morrer em colônias: Rodrigo César de Menezes, entre o mar e o sertão*. In: **O sol e a sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 284 a 326.

identifica outra perspectiva historiográfica na qual ele é tido como um “tirano que teria governado com as mãos de ferro”<sup>391</sup>. Segundo Pereira, algumas foram as acusações ao Rodrigo César de Menezes. No geral, elas versavam mais sobre suas formas de governo do que sobre suas negociatas:

As primeiras acusações e suspeitas sobre Rodrigo César faziam menção ao contrabandista Inácio de Almeida Jordão que enviara remessas de produtos manufaturados à Costa da Mina. Também, se dizia esteve envolvido com Sebastião Fernandes do Rego que falsificava moedas. De volta ao reino, em 1729, teve suas contas questionadas. O rei mandou o juiz de fora Roberto Car Ribeiro tirar devassa de sua atuação no governo da capitania. Antes que suas contas fossem aprovadas, Rodrigo César foi agraciado, de novo, com um governo ultramarino: Angola, o domínio mais importante no fornecimento de escravos do império. Em Angola, o governador importou suprimentos da Bahia e, ao mesmo tempo, procurou aumentar o tráfico de escravos, negociando com os chefes africanos locais. Também, causou indignação o recebimento de um navio de mercadorias inglesas que fez uma passagem em Angola. Já na partida de Lisboa para Luanda, atrasou a viagem para que Jerônimo Lobo Guimarães embarcasse dois mil rolos de tabaco. Em Angola, o tabaco seria trocado por escravos e esses remetidos às Minas para extração de diamantes. [...] Por fim, morrendo na colônia, foi sepultado no Rio com todas as exéquias de um governador. Deixava mais de 150.000 cruzados em bens<sup>392</sup>.

Os autores são enfáticos em apontar que o envolvimento de Rodrigo César de Menezes em situações de contrabando, falsificações, e em amizades com comerciantes estrangeiros não abalou de forma completamente prejudicial a relação deste governador com a Coroa portuguesa. Para Pereira, “o que se percebe é que inexistia uma política clara e definida de punir os governantes envolvidos em comércios ou outras redes de interesse que concorressem [...] direta ou indiretamente com a Coroa.” No mesmo sentido, Souza sintetiza:

Nas palavras do próprio Rodrigo César, quando o rei o proveu no governo da capitania de São Paulo, ordenou-lhe que “o fosse criar de novo”. Foi o que se empenhou em fazer, desmontando com a paciência e a habilidade possíveis os arranjos locais entre poderosos havia muito habituados à soltura. O seu papel de executor obediente das ordens reais enfureceu a memória paulista [...] Na África deixou boa lembrança, contemporizando com os líderes locais e reforçando o esquema defensivo de Angola, posto a nu com a investida holandesa cem anos antes. Um e outro governo indicam que o militar de carreira se tornara, no Império, um bom administrador. Se o que incomodou os historiadores paulistas foram ações que consideraram prepotentes e arbitrárias quando, na verdade, eram constitutivas do mando na época, aquilo que

<sup>391</sup> SOUZA, Laura de Melo e. Morrer em colônias: Rodrigo César de Menezes, entre o mar e o sertão. In: **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 284 a 326. *Apud*. PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. p. 146.

<sup>392</sup> PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. p. 147.

poderia, de fato, desabonar Rodrigo César de Meneses foi deixado de lado: sua aptidão para bem roubar enquanto bem servia<sup>393</sup>.

Reitera-se as incumbências do cargo de governador e capitão-generais, conforme listou Graça Salgado: visitar fortalezas e armazéns da capitania junto ao provedor da fazenda; realizar levantamentos sobre o estado das instalações e reportar ao governador-geral do Estado do Brasil; passar em revista os habitantes da capitania, obrigando-os a servir militarmente, quando aptos; subordinar-se diretamente ao governador-geral do Estado do Brasil; responsabilizar-se pela defesa e segurança da capitania; avisar ao governador-geral quando vagassem ofícios na Justiça ou Fazenda para provimento do cargo; não tomar parte na administração da Fazenda Real da capitania; evitar subornos; advertir oficiais da Fazenda e Justiça quando não cumprissem suas obrigações, e em caso de reincidência, avisar ao governador-geral; favorecer os oficiais das câmaras no que fosse benéfico para a administração, respeitando sua autonomia; não consentir que fosse dada apelação ou agravo em qualquer pleito que viesse à Relação do Estado do Brasil, exceto causas de Fazenda<sup>394</sup>.

Nota-se como o cargo de governador e capitão-general colocou Rodrigo César de Menezes e D. Luis de Mascarenhas em uma posição de grande poder político e simbólico. Afinal, eles eram nomeados pelo rei a partir das trajetórias de suas famílias em vários espaços do império. Ainda, torna-se evidente a construção de seus papéis como as principais instâncias de poder político e de atuação direta na resolução dos conflitos relatados pelo clero regular da capitania régia de São Paulo.

Como o próprio termo “clero regular” indica, tratava-se de um grupo de religiosos submetidos e obedientes a regras específicas. Além da obediência às normas de suas respectivas ordens — franciscana, carmelita, beneditina — os frades também estavam inseridos em uma sociedade altamente estamental e hierarquizada, na qual deveriam submeter-se à autoridade do rei português e de seus representantes. Essa relação de obediência se revela tanto na forma quanto no conteúdo das correspondências analisadas.

---

<sup>393</sup> SOUZA, Laura de Melo e. Morrer em colônias: Rodrigo César de Meneses, entre o mar e o sertão. In: **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 284 a 326. p. 302.

<sup>394</sup> SALGADO, Graça (Org.). **Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 243 e 244.

Observa-se que todos os remetentes religiosos se colocavam em atitude de reverência diante dos governadores e capitães-generais: faziam votos por sua saúde, prometiam orações pelo seu bem-estar e demonstravam confiança tanto nas ações já tomadas quanto naquelas que esperavam que fossem realizadas. Os temas abordados nos ofícios e cartas frequentemente diziam respeito às “desordens” que, segundo a perspectiva dos frades, somente poderiam ser resolvidas por intervenção direta das autoridades, sobretudo a mando do governador e capitão-general. Obediência, portanto, é a palavra-chave que define a relação construída entre os religiosos e os governadores e capitães-generais da capitania.

Os casos analisados nesse capítulo possibilitaram reflexões a respeito da relação entre religiosos e governadores da capitania de São Paulo. O caminho para acessar as características e pressupostos que moldavam e construíam essa relação foram as correspondências dos religiosos do clero regular da capitania aos governadores, Rodrigo César de Menezes e D. Luis de Mascarenhas. Relatadas as situações de fugas, desacatos, insolências, violências, violações e disputas, classificadas sob a ideia de “desordem”, foi possível observar que os Freis Agostinho de Santa Catarina, Caetano da Purificação, Seraphino de Santa Thereza, Antônio da Soledade e Constantino da Santa Maria viam nos governadores os agentes coloniais responsáveis por solucionar suas queixas. Dessa forma, cada estudo de caso permitiu o levantamento de questões relativas às hierarquias escravistas e ao ordenamento social por outro prisma – o dos religiosos –, não menos complexos, próprios daquela sociedade.

Ao descreverem e julgarem em “denúncias” as ações e motivações de seus irmãos de fé, de autoridades coloniais e de demais sujeitos, esses religiosos também expressavam seus desejos e necessidades a respeito de lógicas de justiça, verdade, costume e *ordem* que não eram apenas individuais, mas pautadas em relações construídas socialmente. Assim, formular um conceito fechado para *ordem* não se configurou como o caminho metodológico mais produtivo para este trabalho, uma vez que em cada caso um aspecto diferente para o ordenamento social e a realização da justiça foram apresentados pelos Freis Agostinho de Santa Catarina, Caetano da Purificação, Seraphino de Santa Thereza, Antônio da Soledade e Constantino da Santa Maria.

Assim, as fugas, desacatos, mentiras, tumultos, violências, violações, castigos, perseguições e maus costumes que apontavam, ganham sentidos políticos não somente ao serem relatados aos governadores e capitães-generais, mas também ao serem praticados por outras autoridades coloniais, por motivações que muitas vezes escapavam as prerrogativas de

seus cargos. A forma como narravam os freis, a maneira como se colocavam em cada situação, e como julgavam os sujeitos nelas envolvidos permitem apontar características importantes a respeito das sociabilidades coloniais, nas quais não somente esses religiosos estavam inseridos, mas também construía e tensionavam.

A depender dos sujeitos e de suas motivações, as ações nos ambientes coloniais destacados nos casos poderiam ser bem ou mal vistas pelos religiosos. Imersos em um ambiente não virtuoso, como o universo colonial, os freis denunciavam e julgavam aspectos da moralidade ali constituídos. Esses religiosos identificavam como ilegítimas as ações motivadas por vingança ou paixões. Ao mesmo tempo, castigos e/ou outras formas de violência poderiam ser justificadas, dadas as complexidades e ambiguidades existentes. Isso diz respeito à sociabilidade colonial, isto é, às dinâmicas sociais e relacionais que os sujeitos históricos de cada caso mobilizavam e tensionavam, com relação (ou em contrariedade) ao que era esperado de suas funções naquela sociedade colonial, hierárquica, estamental e escravista. Dentre algumas das dinâmicas apresentadas aqui, destacaram-se:

- I. O desejo de liberdade de um escravizado e a dinâmica de parentela do sargento-mor para com o escravizado mobilizaram esses sujeitos a agir na contramão do que esperava o Frei Agostinho de Santa Catarina.
- II. O ato de um juiz não ouvir os juramentos preferencialmente dos “homens bons” que presenciaram um desacato foi motivo de insatisfação do Frei Caetano da Purificação, que se queixou de uma desordem que pode ser lida como “corrupção”.
- III. O que se apresentava como injusto em situações de violência e violação nem sempre se apresentava da mesma maneira, haja vista tanto o tumulto gerado na igreja relatada pelo Frei Seraphino de Santa Thereza com a entrada de um capitão armado como a busca por abrigo em um hospício beneditino diante de uma perseguição por homens taxados pelo Frei Antonio da Soledade como “paulista com grande séquito de parentes”, causador de grandes “*perturbações*”.
- IV. A necessidade de observar a inconstância e os conflitos entre religiosos e autoridades coloniais temporais, como visto especialmente a partir do caso relatado pelo Frei Seraphino, e em documentos utilizados para melhor interpretá-lo.
- V. A evidente perspectiva de tutela do Frei Constantino de Santa Maria com relação aos indígenas aldeados e aldeadas sob sua administração diante de lógicas de

escravização particular que fugiam dos seus interesses não somente missionários, mas também laborais e de manutenção das condições de vida no aldeamento.

Finalmente, um dos aspectos que os casos aqui trabalhados têm em comum é o papel dos religiosos como “denunciantes” das situações vividas, nas quais, no geral, eles mesmos e outros religiosos citados foram tratados como responsáveis pela mediação da ordem, dos ofícios e espaços sagrados. Enquanto isso, outros sujeitos, muitas vezes outras autoridades coloniais, foram tratados de duas formas: ora como obstáculos para essa manutenção, ora como os responsáveis por ela. Tendo em vista que não foram acessados documentos diretos que permitissem observar a resposta dos governadores aos freis, o simples fato de serem eles as autoridades acionadas pelos religiosos para solucionar seus conflitos aponta para a ideia de que eram vistos por eles como responsáveis pela manutenção de uma *ordem*. Contudo, essa percepção pode ser contrastada, uma vez que há casos que a documentação permite acessar em que esses e outros religiosos foram os sujeitos “denunciados”. Esses casos serão abordados no capítulo seguinte, com o intuito de complexificar a categoria “religiosos” e suas ações no tempo e nos espaços da capitania de São Paulo.



### Capítulo III – “Para se evitar alguma descompostura”: perturbações, desordem, desconcertos, desaforos, conspiração, apostasia cometidas pelo clero regular paulista (séc. XVIII)

A proposta deste capítulo é analisar a correspondência entre religiosos de conventos de variadas vilas da capitania régia de São Paulo para o seu governador e capitão-general, com destaque para ofícios nos quais os religiosos “denunciam” outros membros do clero regular ou secular. De forma semelhante ao capítulo anterior, a investigação aqui realizada preocupou-se em intercalar o conteúdo da documentação selecionada com historiografia que ajude a compreendê-lo. Contudo, o intuito aqui está em demonstrar a heterogeneidade da categoria “religiosos”, apontando para seus comportamentos que não correspondiam às prerrogativas que tinham em cada caso, segundo julgavam seus próprios “irmãos”.

Teve-se como hipótese a possibilidade de inferir a existência de uma *ordem*<sup>395</sup> esperada por estes religiosos nas relações de sociabilidade colonial construídas na capitania régia de São Paulo durante a primeira metade do século XVIII a partir do que estes descreviam como “desordem” ao governador e capitão-general em suas correspondências. De que maneira o clero regular de São Paulo apresentava-se como um corpo heterogêneo? Que reflexões o conteúdo desta correspondência permite realizar sobre a sociabilidade colonial?

Primeiramente, abordou-se, quando possível, a trajetória dos sujeitos remetentes e citados nas correspondências; depois, optou-se por descrever cada espaço onde ocorreu cada situação e finalmente, investigou-se as ações e motivações dos agentes em cada caso, com auxílio da historiografia especializada. Adverte-se, contudo, que alguns dos casos não contam com descrição do espaço por terem sido trabalhados nos capítulos anteriores, para os quais optou-se por apenas sinalizar onde estas informações estão inseridas na presente dissertação.

Isto é, os religiosos remetentes da documentação aqui selecionada colocaram-se, em cada caso apresentado, como responsáveis por apontar problemas, injustiças e desordens nas ações de outros religiosos ou eclesiásticos, buscando auxílio do governador e capitão general. Por meio da análise de casos como os apresentados a seguir, buscou-se construir um

---

<sup>395</sup> O objetivo dessa dissertação não é apresentar um conceito fechado para “ordem” ou ordenamento social do universo cristão. Aqui, entende-se “ordem” como a maneira que um conjunto de elementos como a manutenção de relações sociais hierárquicas, de poder e de obediência eram idealizadas por cada frei para seus espaços de atuação. Por essa razão, optou-se pelo destaque em itálico do termo *ordem*.

panorama das expectativas dos religiosos para com as dinâmicas sociais em que estavam envolvidos em seu cotidiano.

### 3.1. Perturbação ou Desordem

Em ofício de outubro de 1723, o Frei Bento da Porciúncula relatou situação ocorrida a partir do dia das chagas de São Francisco, isto é, dia 17 de setembro daquele ano. No dia em questão, chegara à vila de Santos o Frei José do Nascimento, vindo do Rio de Janeiro. Ao contrário de outros casos até então analisados, este conta com mais de um documento relatando a mesma ocasião de pontos de vista diferentes. Isso porque o Frei José do Nascimento também remeteu ofício ao governador e capitão-general sobre o mesmo ocorrido, datado de 28 de setembro de 1723, com detalhes a mais a serem considerados. Para dar encaminhamento a esta análise, foi necessário, primeiramente, apresentar os sujeitos remetentes da documentação. Em seguida, foram intercaladas as colocações dos frades sobre a “perturbação” e a “violência” ocorridas na vila de Santos, situando também os demais personagens mencionados nos ofícios. Por fim, discutiu-se as possíveis interpretações desses argumentos à luz das expectativas de uma determinada *ordem*, com o objetivo de refletir sobre a relação entre os religiosos do clero regular de São Paulo e os governadores e capitães-generais.

#### 3.1.1. Sujeitos

Há apenas um pequeno ofício<sup>396</sup> (ou bilhete) remetido em novembro de 1723 no qual o Frei Bento da Porciúncula brevemente comunicou que os capuchos tinham confiança nos seus próprios serviços e prometiam não faltar com “pronta obediência” ao governador e capitão-general, Rodrigo César de Menezes. Na pequena correspondência remetida do Convento de Santo Antônio da vila de Santos<sup>397</sup>, ele comunicava que toda a comunidade, isto é, todos os irmãos do convento, ficavam em oração pela saúde e bom sucesso deste governador. O documento não permite identificar maiores informações sobre este Frei, mas

<sup>396</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 51. p. 73.

<sup>397</sup> Sobre o Convento de Santo Antônio da vila de Santos ver Capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

permite confirmar a comunicação entre os conventos e o governo da capitania, da qual comentou-se anteriormente<sup>398</sup>.

Em relação ao Frei José do Nascimento, além do documento já mencionado, há outro ofício por ele enviado ao governador, datado de julho de 1723 — portanto anterior aos acontecimentos de setembro daquele ano. Esse religioso também aparece em uma relação<sup>399</sup> de habitantes da capitania de São Paulo elaborada pelo secretário de governo, José Inácio Ribeiro Ferreira, em 1776.

O primeiro documento foi enviado do mosteiro de São Bento da vila de Santos, onde Frei José relata ter chegado recentemente, entregando ao governador da praça de Santos, Antonio Gaioso Nogueirol<sup>400</sup>, uma carta do monarca, bem como apresentando uma petição e despacho, que teriam sido encaminhados a Rodrigo César de Menezes<sup>401</sup> — embora nenhum desses documentos tenha sido localizado. No mesmo ofício, Frei José informou ao governador que se recolheu devidamente ao seu Prelado<sup>402</sup> e reiterou que não pretende cumprir as ordens reais contidas na carta patente que se encontrava em sua posse. Dando prosseguimento, o Frei José do Nascimento explicou:

O dito Senhor lhe fiz pate- / nte a carta e que a tinha em *meo* poder; a- / firma tinha Vossa Excelência lá trinta soldados, e / como Vossa Excelência não deu comprimento que também / *elle* não dava, e *hinda que* Vossa Excelência lhe *manda-* / *ce* ordem que não tinha que me constar e pelo / despacho que o dito Senhor me *pos* colherá Vossa Excelência / o meu *receyo* de não vir para baixo assim / que Vossa Excelência me mandava, eu *ouvera* de ser / o portador mas sabe Deos como estou que / desta *omição* e das mais *pesso* a Vossa Excelência *huma* e / *muitas* vezes perdão *pello* o amor de Deos<sup>403</sup>.

Sem todos os documentos a que ele se referiu, dificulta-se o entendimento da situação, mas fica evidente a forma como a todo o tempo o Frei buscava se desculpar e se justificar pelos

<sup>398</sup> Sobre a proeminência da figura do governador e capitão-general nas relações sociais da capitania régia de São Paulo, ver o capítulo 1. Sobre a comunicação entre conventos, ver capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

<sup>399</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 31\Doc. 2751 (1).

<sup>400</sup> Como o governador da praça de Santos, Antonio Gaioso Nogueirol, é mencionado, além do envio dos “trinta soldados”, supõe-se que o local estivesse enfrentando algum problema relacionado à defesa da vila. Tal hipótese confirma-se ao buscar o nome deste governador nos catálogos do Projeto Resgate e observar o reiterado pedido dele por reparos nas fortalezas da vila, tanto a da Barra como a da Bertiooga, desde janeiro de 1723. Ver: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 312 (1); AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 603 (1); AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 328 (1).

<sup>401</sup> Sobre esse governador ver a conclusão do capítulo 2.

<sup>402</sup> Prelado segundo Bluteau é um “superior na Ordem Eclesiastica secular, ou regular”. BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z)**. Lisboa, 1789. p. 234.

<sup>403</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 46. p. 74 e 75.

seus feitos. Sobretudo ao final do ofício quando ele reiterou que “sempre teve que dar conta” de si “no serviço de Deus e da religião”, e colocava tudo “na mão do Altíssimo” pois este sabia o “coração e intento” com que ele andava. Na finalização do ofício, o Frei José do Nascimento acrescentou que tinha informado ao governador do que havia realizado e que, certamente, a diligência que havia de ser feita sairia “frustrada pela dissolução com que vivem” os seus irmãos, isto é, os demais religiosos. Por isso, o Frei indicava que era preciso “implorar o poder” do Rodrigo César de Menezes muitas vezes, para que “pelo amor de Deus, por serviço del Rei [...] e pelo zelo da Nossa Religião” colocassem fim à tão penosa contenda, “porque abaixo de Deus, só Vossa Excelência [o governador] e só assim se poderão evitar desordens”. O que este ofício permite concluir, sobretudo por meio da parte final, é que o Frei José do Nascimento considerava que os religiosos estavam enfrentando uma contenda e que viviam em “dissolução”, isto é, segundo Raphael Bluteau, “devassidão, soltura, licenciosidade de costumes”<sup>404</sup>.

Sem mais detalhes, torna-se difícil entender que situação exatamente o Frei via dessa forma. Contudo, a maneira como este identifica na figura do governador a máxima autoridade para resolvê-la é significativa e permite observar a relação entre eles, a qual é pautada na dinâmica de serviço e benefício, da proteção de um pelo outro, e de hierarquias bem delimitadas.

O outro documento que inclui o nome do Frei José do Nascimento é de 1776, uma relação dos habitantes da capitania de São Paulo na qual contabilizou-se os idosos da capitania e destacou-se dez que tinham mais de cem anos<sup>405</sup>. Dentre eles, destacou-se Domingos, “forro, agregado ao Padre Frei José do Nascimento, da vila de Itu”, com 109 anos. Essa informação pode suscitar algumas suposições a respeito especificamente do Frei José: sua instalação na vila de Itu em algum momento e seu vínculo com Domingos, que pode ou não ter passado por algum convento. Não fica nítido o pertencimento do Frei José do Nascimento a algum convento franciscano a partir dessas informações, uma vez que cada um dos documentos em que ele aparece é remetido ou atrelado a um local diferente.

---

<sup>404</sup> BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p.445.

<sup>405</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 31\Doc. 2751 (1).

### 3.1.2. Ações

Cabe agora analisar o que disseram os Freis Bento da Porciúncula e José do Nascimento sobre os acontecimentos decorrentes do dia das Chagas de São Francisco, isto é, dia 17 de setembro, de 1723, na vila de Santos. A análise partiu do ofício remetido pelo Frei Bento, em seguida contraposto pela análise do ofício remetido pelo Frei José.

O Frei Bento da Porciúncula iniciou seu ofício ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes indicando seu pesar ao receber uma carta do governador, que teria o motivado a “manifestar a verdade do facto” ocorrido em setembro. Contudo, como ele se via como parte da situação, o Frei entendeu que somente deveria se manifestar por ordem dos ministros do rei, o que naquele momento ele não faria, por estes se acharem na Fortaleza da Bertioga<sup>406</sup>.

Para introduzir seu relato, o religioso solicitou que o governador e capitão-general olhasse “com olhos de razão” para o seu depoimento, que protestava “falar a verdade, como se deve ao Príncipes e Senhores”. De forma similar aos casos trabalhados anteriormente<sup>407</sup>, as ideias de verdade e razão pautam o léxico do religioso remetente.

Em seguida, está o depoimento do Frei Bento. Ele indicou que no dia 17 de setembro teria chegado o Padre Frei José do Nascimento do Rio de Janeiro e se recolhido na casa de seu irmão Manuel Álvares da Cunha<sup>408</sup>. Manuel também é mencionado nos catálogos do Arquivo Histórico Ultramarino como almoxarife em Santos, no ano de 1726, o que aponta novamente para a interligação entre religiosos e membros da administração da capitania, inclusive por laços familiares<sup>409</sup>. À casa de Manuel, segundo o Frei Bento, teriam sido mandados dois religiosos do Convento de Santo Antônio para oferecerem ao Frei José o espaço do convento para repousar, mas o Frei teria rejeitado o convite.

Segundo o Frei Bento, o Frei José havia começado a sair às ruas da vila com um religioso corista, seu “comparente”, que meses antes, em abril de 1723, teria fugido do convento e se escondido na casa do mesmo Manuel Álvares, irmão do Frei José. Depois disso, segundo relata o Frei Bento, teria chegado um outro corista também em fuga, partindo do convento da

<sup>406</sup> Ver capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”, sobre as fortificações em Santos e sobre demais documentos do conjunto documental estudado que mencionam a Fortaleza da Bertioga.

<sup>407</sup> Ver capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

<sup>408</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 51. p. 73.

<sup>409</sup> Ver: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 423.

Conceição, atrelado possivelmente à Aldeia da Conceição da vila de Itanhaém<sup>410</sup>, e que logo começara a andar de noite pela vila de Santos em trajes de secular.

O Frei Bento da Porciúncula deixou nítida sua oposição a esse comportamento, indicando como o “crédito da religião se perdia” e que o Prelado deveria olhar para isso durante o dia para que todos fossem testemunhas. Segundo o Frei Bento, outros seis religiosos poderiam também testemunhar o ocorrido e “darem razão de si” como ordenava Deus. Neste momento da carta, ele citou em latim “*redde rationem visitationem nos[?]*”, isto é “dê-nos relato da visita”. Ou seja, na visão do Frei Bento, esse grupo de religiosos estava agindo dentro de suas prerrogativas, indo visitar e realizar algo semelhante a uma “investigação” sobre o Frei José e seus amigos coristas. O Frei Bento seguiu o documento relatando como o Frei José e os dois coristas deitaram-se nas ruas e começaram a gritar diante da situação, e que seis religiosos pararam e “somente lhes [a.b.]ão duas facas”, armas as quais o Frei teria apresentado ao governador junto ao ofício. Supõe-se que no ocorrido os religiosos teriam ameaçado uns aos outros com facas, porém o ataque biológico nesta palavra do documento impede identificar que tipo de ameaça teria sido essa.

Segundo o Frei, os religiosos teriam ficado parados “somente por não descomporem o seu hábito” e mandaram chamar o governador da praça de Santos, Antonio Gaioso Nogueirol, de forma pacífica em sua casa. Em seguida, o Frei Bento da Porciúncula explicou que o governador Antonio ordenou que o Padre Frei José fosse logo falar com o Rodrigo César de Menezes e não inquietasse mais os religiosos, “pois vivíamos quietos fazendo as obrigações do nosso hábito”, disse o Frei incluindo-se neste grupo. O Frei, em uma lógica de dar retorno às ordens do governador e capitão-general, explicou que o obedeceu:

porque assim ordenam as nossas Leis, e / a *Rezão*: isto me parece não *hé* contra a *Deos*, nem ao serviço / do meu *Rey*, nem o decoro do Senhor General, a quem tanto / veneramos como a Pai, como a Senhor, e como / Lugar Tenente do meu rei; Vossa Excelência não / ignora que o direito das gentes se não pode *pro-* / *hibir* nem por Lei Divina, nem humana; e / vivendo-nos *socegados* das nossas partes esperando / *pello* nosso recurso, que tem esse *religiozo* que / nos vira perturbar<sup>411</sup>.

Finalizando o ofício, o Frei Bento da Porciúncula solicitou que o governador e capitão-general mandasse tirar “*exacta* inquirição” sobre o seu procedimento em Santos, e quando ele sáísse culpado, se oferecia a todo o castigo. Contudo, pedia, “pelo amor de Deus”, que o

<sup>410</sup> Ver “Mapa 2 - Conventos, mosteiros, hospícios, recolhimentos e aldeamentos da capitania régia de São Paulo (1722-1748)” no capítulo 1.

<sup>411</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 48. p. 69 e 70.

governador olhasse para a razão e não atendesse “falsas informações”, porque ele e os demais religiosos estariam vivendo “religiosamente com noviços, coristas e toda a sorte de religiosos, e todos fazem por satisfazer a sua obrigação”. Poucas linhas antes da assinatura do ofício, o Frei sinalizou que ficava esperando o recurso para poder viver, pedindo a Deus, junto aos demais religiosos, “justiça que como Pai da verdade não nos há de faltar com ela”.

O contraste entre os comportamentos do Frei José do Nascimento e dos religiosos próximos a eles, e os do Frei Bento da Porciúncula fica evidente no ofício remetido por esse segundo. Ao Frei José, o Frei Bento destina comentários sobre sua falsidade e sobre a perda do crédito da religião. Essa perda estava relacionada ao problema da apostasia – “aquele que sem licença nem ordem dos prelados vive fora de seu convento”<sup>412</sup> – e ao problema do uso de trajes seculares – que feria as orientações do Concílio de Trento também manifestas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, segundo a qual:

Os *Clerigos* devem abster de toda a pompa, luxo, e ornato dos vestidos, para que sendo no estado *Clerigos*, não *pareçam* no *habito* seculares, e por isso convêm muito que *tragão* vestidos decentes, honestos, e convenientes às suas Ordens, dignidade, e estado, distinguindo-se em tudo dos que não são do seu estado, mostrando na *decencia*, e honestidade dos trajes exteriores a *puresa* interior da alma, e assim o *encomendão* os Santos Padres, e dispoem os Sagrados *Canones*, e o Santo *Concilio* Tridentino<sup>413</sup>.

Além disso, os companheiros do Frei Bento da Porciúncula foram tratados no ofício como religiosos obedientes às leis de Deus e à Razão, como pessoas que agiam dentro da lógica de justiça esperada. O remetente comentou sobre as ações perturbadoras da ordem cometidas pelo Frei José do Nascimento, e como supostamente, até o governador da praça de Santos concordava em grande medida com seu enfrentamento. Contudo, a todo o tempo, o Frei Bento colocou-se numa posição de aguardar que a justiça fosse feita por parte do governador e capitão-general, ainda que essa levasse à sua própria condenação. Para o Frei Bento, o desejável era a descoberta da Verdade, para chegar-se à Justiça, lembrando, evidentemente, que estas caminhavam juntas<sup>414</sup>.

<sup>412</sup> Segundo o Estatuto da Província de Santo Antonio do Brasil, citado em: MELO, Bruno Kawai Souto Maior de. Entre Franciscanos e Beneditinos: o caso de Domingos do Loreto Couto (1696-1762). *Clio*. Série História do Nordeste (UFPE), v. 34.1, p. 207-226, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2016.34.1.al.207-226>. Acesso em: 20 fev. 2024.

<sup>413</sup> Livro III. Título II. Número 440. VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p. 176. Para uma maior contextualização sobre as Constituições, ver o capítulo 1.

<sup>414</sup> Este assunto também foi discutido no capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

A esse respeito, cabe retomar uma reflexão sobre atos de poder, sobretudo do poder real no Antigo Regime português, em analogia com as formas de sua realização no espaço colonial específico da capitania régia de São Paulo, a partir da figura de seu governador e capitão-general. António Manuel Hespanha traça distinções entre esses atos de poder. A primeira deriva da doutrina jurídica medieval e seu conceito de “*imperium*”, que dizem respeito à defesa interna e externa da paz; ou seja, trata-se das prerrogativas político-administrativas do rei com relação às matérias “de Guerra”. A segunda diz respeito às atividades no campo da Justiça, que lida com a “graça”, atividades de realização da justiça distributiva de caráter não-obrigatório e em alguma medida espontâneo, mas reconhecido<sup>415</sup>.

A terceira distinção das atividades de poder é por meio da qual se realizava a “proteção do braço temporal em relação ao braço espiritual”, lidam com a defesa da ortodoxia, da moralidade, com a proteção das instituições eclesiásticas sujeitas ao padroado real. A quarta distinção dos atos de poder diz respeito aos atos de gestão dos bens e rendas administrados pelo rei, necessários à realização do bem estar do reino e à garantia do seu abastecimento. Conforme Hespanha, progressivamente essas distinções emanciparam-se das áreas de atividades de justiça, contudo, a justiça continuou a ser um ponto da ação política que exportava seus modelos de ação e realização às outras áreas de poder<sup>416</sup>.

Argumenta-se que tais atos de poder, regidos por uma lógica específica de Justiça eram operados verticalmente. Isto é, eram operacionados não somente na instância mais alta do poder – a Coroa –, mas decorriam dela e manifestavam-se também nas capilaridades do império, em figuras de autoridade locais. É o que se analisa a partir dos documentos acessados até aqui. Neles, a realização da justiça – seja na defesa interna ou externa da paz; mas principalmente na proteção das instituições eclesiásticas; e na gestão dos bens e rendas do rei – eram prerrogativas do governador e capitão-general reconhecidas pela comunidade, aqui representada sobretudo pelos religiosos do clero regular. O poder do governador derivava do rei, e naquele espaço sobre o qual ele era responsável, isto é, a capitania régia de São Paulo, ele era a autoridade máxima a se recorrer para fazer se realizar a Justiça.

Acrescenta-se, agora, uma análise das considerações do Frei José do Nascimento sobre os mesmos ocorridos do dia 17 de setembro de 1723, a fim de observar outros possíveis

---

<sup>415</sup> HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político. Portugal – séc. XVII. Livraria Almedina: Coimbra, 1994. p. 281.

<sup>416</sup> *Ibidem*. p. 282 e 283.



contrastes com relação aos argumentos do Frei Bento da Porciúncula, que, adiantando, nem sequer tem seu nome citado no ofício<sup>417</sup> remetido pelo Frei José.

O franciscano Frei José do Nascimento iniciou sua correspondência ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes, datado no dia 28 de setembro, o reverenciando. Em seguida, comunicou que em capítulo celebrado na Casa Capitular da Província teria sido eleito como Provincial e como Guardião o Padre Frei Francisco da Conceição no convento de Santo Antônio da vila de Santos<sup>418</sup>. Portanto, este estaria encarregado como comissário de todos os demais conventos e aldeias daquela “parte do Sul”.

Em seguida, o Frei José do Nascimento explicou que foi dar cumprimento à sua carta patente e procurar tomar a posse e governo do cargo que foi expedido a ele, chegando à vila no dia 17 de setembro, dia das Chagas de São Francisco. Contudo, o Frei José informou que ocorreu um impedimento na ocupação antecipada e imprudente do cargo. Por isso, o religioso foi no mesmo dia à presença do governador da praça de Santos, Antonio Gaioso Nogueirol, e lhe entregou uma carta do governador do Rio de Janeiro, Aires da Saldanha, e outra do seu Provincial a favor do seu pertencimento à vila de Santos. Depois disso, segundo relatou o Frei José, ele teria se recolhido na casa do capitão-mor da vila de Santos, Pedro Rodrigues Sanches, optando por não se recolher nem no colégio nem no convento do Carmo, pela razão, possivelmente do impedimento descrito anteriormente e também porque os Padres Superiores e o Provincial teriam achado mais “acertado” ele se recolher antes em casa particular.

Há, neste momento, uma divergência do relato do Frei Bento da Porciúncula, uma vez que segundo o Frei José ele não teria se recolhido na casa de seu irmão Manuel Álvares, o qual não foi sequer citado. O fato de o Frei José do Nascimento recolher-se em casa de particular

---

<sup>417</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 46. p. 64 a 67.

<sup>418</sup> Segundo a análise feita por Miranda sobre o Estatuto e as Determinações capitulares, com base no Arquivo Provincial dos Franciscanos, as eleições e a hierarquia franciscana funcionava da seguinte forma: “de acordo com o cap. LI., em primeiro lugar o Visitador Geral, após o Ministro Provincial atual, ou o Vigário Provincial, ou o Comissário; após o Guardião do Conven.to seguido pelo Definidor Geral atual e Definidores Gerais. Em seguida os que foram Ministros Provinciais, segundo a antiguidade da eleição, os quais foram Vigários Provinciais com dois anos de governo, os Custódios que votaram em Capítulo Geral, segundo a antiguidade de suas eleições e número dos capítulos gerais em que votaram. Seguiam-se os Ministros que votavam em Capítulo, o Custódio, os Definidores atuais, os que foram Visitadores gerais e. Presidentes do Capítulo, e os Vigários Provinciais que não tiveram os 2 anos de governo. Seguiam-se os Lentes com 6 anos completos de Magistério, os Custódios e Definidores habituais, os que têm privilégio de “padres ex gratia” e indulto apostólico, Pregadores de 12 anos de púlpito e de 25 de hábito, Lentes de 3 anos, Pregadores e Confessores de seculares, os Sacerdotes, os Coristas, os Irmãos Leigos, os noviços.” MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 1969. p. 244 e 245.

era mal visto pelo Frei Bento, contudo, no ofício do Frei José, esta escolha teria sido orientada por instâncias superiores, algo que não foi comentado anteriormente.

No dia seguinte, conforme narrou o Frei José do Nascimento, ele voltou à casa do governador Antonio Gaioso Nogueirol com os papéis e ordens do rei que teria mandado conceder:

a esta Província para sossego *della*; pedindo-lhe, que em virtude das ordens de El Rey nossos se- / nhor fizesse patente aos Religiosos do convento não / alterassem estrondos, que vinha só, sem *companheyro*; / *somentes* o Breviário, e contas trazia, e isto pela / desconfiança que tinha dos Religiosos do Convento pe- / la certeza que se me havia revelado de cuidarem muito / em me prenderem, e que para se evitar alguma *descompostu-* / *ra* lhe pedia em virtude das ordens de Sua Magestade / segurança: que me valesse, e favorecesse com a guarda / de alguns soldados para *hir* a *prezença* de Vossa Excelência<sup>419</sup>.

Ou seja, o Frei José estaria na vila de Santos em cumprimento de ordens reais, acompanhado somente do Breviário<sup>420</sup> e de contas, para não causar alarde entre os religiosos locais. Ao que parece, a visita do Frei José do Nascimento causava desconfiança entre os demais franciscanos, e esses, segundo suspeitava o Frei, tentariam prendê-lo, justificando a necessidade de que o religioso fosse acompanhado da guarda de alguns soldados em sua trajetória até o Rodrigo César de Menezes na cidade de São Paulo. Em seguida, o Frei explicou que o governador de Santos não pôde oferecer soldados para acompanhá-lo porque muitos já estavam a caminho da cidade. Além disso, pelo que o ofício permite supor, o Frei José também estava adoecido e optou por descansar um pouco.

Dando continuidade ao seu relato, o Frei José do Nascimento pontuou que no dia 26 de setembro, às sete horas da manhã, ele estava saindo da Igreja da Misericórdia, após dizer missa, e indo até a casa do governador Antonio Gaioso Nogueirol para solicitar pelo menos um soldado para acompanhá-lo até a cidade de São Paulo. No caminho, o encontraram “seis religiosos com alguns negros”, que saíram da casa de José Ribeiro<sup>421</sup>, levando o religioso e seu companheiro “a *empuhões*, arrastando-nos com impetuosa *violencia*, e *hum* dos *religiozos*

<sup>419</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 46. p. 64 a 67.

<sup>420</sup> “Livro que contém as orações, que os Sacerdotes dizem por obrigação quotidiana.” BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 197.

<sup>421</sup> É possível que se trate de José Ribeiro de Andrade, que aparece em certidões e outros documentos como escrivão da Matrícula e comissionário de mostras da gente de guerra na vila de Santos em 1727. Ver, por exemplo: AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 603 (1).

puxando *hum* traçado” pedindo aos presentes, que viam a situação das janelas, que lhes dessem umas cordas e rede para levarem o Frei e o companheiro à força até o convento.

Permite-se inferir que esses franciscanos, acompanhados possivelmente de escravizados pertencentes ao Convento de Santo Antônio ou ao particular José Ribeiro, estariam agindo com o intuito de combater a apostasia, isto é, a suposta “fuga” do Frei José do Nascimento, que pelo seu relato tratava-se de uma decisão orientada pelo Provincial e pelo governador da praça de Santos. Os coristas mencionados pelo Frei Bento não aparecem no ofício do Frei José do Nascimento. Um outro elemento que aparece no relato do Frei Bento mas está ocultado no do Frei José é a questão do porte das facas. O Frei José apenas mencionou ter sido empurrado e quase preso por cordas e rede, mas não a ameaçado por facas para ir à força recolher-se em um convento.

Segundo o Frei José, ele teria aceitado ir ao convento, mas negociou que deveria passar antes pela porta do governador, ao que, conforme seu relato, os religiosos disseram que não permitiriam e que queriam fazer o trajeto pelo campo. O Frei apontou que um sargento estava presente na situação, a quem o religioso teria pedido que avisasse ao governador do ocorrido “mas o dito sargento o movia outra *affeyção* porque só cuidava de retirar o tumulto da gente a fim dos *religiosos* ficarem com campo *mays dezembaraçado* para o fim a que *herão* vindos”. Ou seja, o sargento, cuja prerrogativa era de acionar mais autoridades para acabar com o tumulto, somente preocupava-se, segundo narrou o Frei José, em retirar as pessoas dali e deixar o espaço mais livre para que os religiosos fizessem o que quisessem. Por esse motivo, o Frei José do Nascimento entendeu que seria ainda mais ameaçado caso seguisse o caminho até São Paulo desprotegido, e implorava ao governador e capitão-general por proteção. Ainda, o Frei persistiu em indicar como ele se esforçava e como iria “lançar a seus *pes* por evitar *discordias*, porque / não sou mandado, nem quero, nem devo agravar a / *alguem*, só me manda a obediência a plantar a paz e / a verdade que o *Demonio* quer escurecer”.

Prestes a finalizar sua correspondência, o Frei José do Nascimento apontou que com as duas provisões e mais papéis por meio das quais o rei favorecia “a paz, e justiça desta *Provincia*” ficariam sob sua guarda, e não em anexo. Assim, ele poderia expor ao governador o cuidado e diligência em que andavam os religiosos, ou, no caso, a falta de cuidado e diligência.

Novamente a oposição entre verdade e mentira aparece. Na concepção destes religiosos, a partir da interpretação dos documentos apresentados até então, Deus era pai da

verdade, e, antagonicamente, o Demônio era pai da mentira. Os religiosos apontavam uns aos outros como portadores de “falsas informações” ou desobedientes, o que permite perceber a categoria “religiosos” como fortemente heterogênea, embora orientada por princípios semelhantes. Pontua-se inclusive que no caso aqui analisado os próprios religiosos perseguiram e ameaçavam o Frei José.

Ainda, observa-se o não atendimento às prerrogativas por parte de algumas autoridades, como é o caso do sargento mencionado que não diminuiu o tumulto, mas foi conivente e facilitador dele, segundo o relato do Frei José. O apontamento dessas desordens, tidas até aqui como rupturas com as expectativas dos religiosos sobre o que deveria ser a ordem e a harmonia social – a paz e o “*socego*”, como escreviam eles –, manifesta-se sempre como circunscrito em um conjunto de relações sociais e de lógicas e símbolos específicos (de “justiça” e de “verdade”, por exemplo).

### 3.2. Desconcertos

O Frei Jerônimo da Rosa remeteu dois ofícios do Convento de Santo Antônio da vila de Santos<sup>422</sup>. Um deles data de maio de 1722, e permite refletir sobre as dinâmicas de sociabilidade a que estavam circunscritos os frades do convento, sobretudo com relação às demais autoridades da vila e ao governador e capitão-general da capitania. O outro foi remetido em dezembro de 1722 e relaciona-se com a ideia de “desordem”, no caso, o medo de acontecerem desordens. Portanto, eles foram analisados em sequência cronológica e, inicialmente, foram colocadas reflexões sobre a dimensão material do convento com relação às esmolas e lógica de serviço e benefício e em seguida, sobre o papel destes aspectos na percepção ou no temor de “desconcertos” e “outros excessos ainda piores” na visão do religioso.

#### 3.2.1. Sujeitos

Alguns são os nomes que aparecem nos ofícios remetidos pelo Frei Jerônimo da Rosa. No ofício que data de maio de 1722, ele cita o capitão-mor Pedro Rodrigues e os capitães Martinho de Oliveira e Francisco Tavares, e um sujeito chamado Thomé Teixeira de Carvalho cujo cargo não foi ressaltado. No ofício remetido em dezembro do mesmo há apenas menção

---

<sup>422</sup> Sobre esse espaço ver o capítulo 2, subseção “2.2. Desacato e mentira”.

ao governador do Rio de Janeiro, Aires da Saldanha. Todos, com exceção do próprio remetente, Frei Jerônimo da Rosa e do Martinho de Oliveira aparecem em outros documentos do Arquivo Histórico Ultramarino disponibilizados pelo Projeto Resgate.

O capitão-mor Pedro Rodrigues Sanches, evidentemente, conta com muitos documentos com seu nome, inclusive um no qual o irmão do Frei José do Nascimento, mencionado anteriormente, Manuel Álvares da Cunha foi citado como almoxarife de Santos<sup>423</sup>. No ano de 1736, o capitão Francisco Tavares apareceu como capitão do Rio de Janeiro<sup>424</sup>. Ainda, em representação de outubro de 1722, Thomé Teixeira de Carvalho foi mencionado como oficial da câmara da vila de Santos, solicitando a recondução por mais três anos no governo<sup>425</sup>.

### 3.2.2. Ações

O primeiro ofício remetido pelo Frei Jerônimo da Rosa, datado de maio de 1722 se inicia com uma pequena saudação ao destinatário Rodrigo César de Menezes, desejando saúde e felicidade. Em seguida, o religioso expôs ao governador que os dizimeiros da vila tinham costume de dar uma casa, de um lavrador da comarca, como esmola ao convento em seu triênio. Segundo o Frei, como alguns sítios ficavam localizados longe do convento ou eram muito pobres, o franciscano solicitava que o governador e capitão-general realizasse o valimento de seus criados para conseguir do dizimeiro-mor a casa de algum lavrador mais próximo “e não mui limitado”. Demonstrando conhecer a região e os possíveis lavradores disponíveis, ele listou os sujeitos citados anteriormente: capitão Martinho de Oliveira, o capitão-mor Pedro Rodrigues, o capitão Francisco Tavares e um sujeito chamado Thomé Teixeira de Carvalho.

Segundo o Frei Jerônimo da Rosa, o sítio dos primeiros três era acessível por canoa, uma vez que o religioso indicou que já teria ido até lá em “canoa com *hum* só preto, por não ter o convento muitos e com maior facilidade conduzir”, e que o sítio do capitão Martinho era mais próximo. Dando continuidade a essa espécie de mapeamento dos sítios das autoridades, o religioso explicou que o sítio do Thomé Teixeira era acessível por terra, embora o do capitão Martinho fosse mais próximo, conforme o religioso reiterou. O Frei Jerônimo da Rosa, então,

---

<sup>423</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 423 (1).

<sup>424</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 29\Doc. 3014 (1).

<sup>425</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 272 (1).

salientou que somente pedia por essa ajuda do governador se não fosse inconveniente envolver pessoa de sua casa na matéria, e que como estava “longe deste País não tendo *delle* notícia, ignoro se será conveniente que por este meio se intente esta empresa por limitada”. Causa estranhamento este trecho, uma vez que ao final da carta, o local indicado é o Convento de Santo Antônio da vila de Santos, e não outro lugar que indique sua ausência da vila. Por isso, supõe-se que o Frei tenha passado um tempo ausente do convento, “longe deste País”, retornado, e então redigido o documento solicitando alguma casa para proveito dos franciscanos.

No segundo momento do ofício, o Frei Jerônimo da Rosa argumentou que o dizimeiro-mor responderia que esta esmola era feita por quem comprava “este ramo de Santos”, ao que o religioso concordava, contudo, indicava que este dizimeiro também poderia dar a tal casa necessária para fazer esta esmola. Isso porque segundo o Frei “sempre se nos dá *huma caza*, dando-a o dizimeiro mor sempre a dará sem prejuízo da sua venda do ramo[?]”. Conforme colocou o religioso ao final do ofício, essa esmola faria com que Deus seria servido por ambos dizimeiros “mor e menor” com o “fruto espiritual” ou seja, “amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade”<sup>426</sup>.

São algumas as considerações que podem ser feitas a partir deste ofício sobre as lógicas que operavam naquela sociedade. Nesse sentido, percebe-se a questão da dualidade entre serviço e benefício relacionada às esmolas; o aspecto material da vida religiosa do convento da vila de Santos e a necessidade, na percepção do Frei Jerônimo em manter a tradição das esmolas.

No que tange o primeiro ponto, sobre a dualidade serviço-benefício com relação às esmolas dadas às ordens religiosas, pontua-se que esta prática reiterava o articulado sistema de reciprocidades baseado na noção de sacrifício que caracterizou, em grande medida, o catolicismo. As ordens religiosas, em muitos casos fadadas a viverem exclusivamente de esmolas, inseriam-se em um complexo movimento em que diversos segmentos sociais foram responsáveis pelas doações aos conventos, motivados ora por sua devoção, ora por suas estratégias<sup>427</sup>. Isso porque doar terras, ou casas, como no ofício apresentado, ao mesmo

<sup>426</sup> Disse Paulo em Gálatas 5:22. BÍBLIA, N.T. Livro 9. In: **Bíblia Sagrada**. 14ªEd. Tradução da CNBB. Local: Brasília. Edições CNBB. [s/d.]. p. 1434.

<sup>427</sup> SOUZA, Jorge Victor de Araújo. **Para além do claustro: uma História Social da inserção beneditina na América portuguesa**, C. 1580 - C. 1690. 2011. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p.58 a 64.

tempo que aumentava “as boas ações que seriam contabilizadas a seu favor no julgamento que o homem passaria após a morte”<sup>428</sup>, ampliava o atributo de grandeza social.

Quando as esmolas não eram dadas de forma “espontânea”, ofícios como os do Frei Jerônimo da Rosa faziam-se mais comuns. Consequentemente, leva-se a pensar sobre a percepção do religioso acerca da necessidade de manter a tradição da doação de casas como esmolas. Segundo seu relato, os particulares da vila “sempre” doavam, e isso não deveria sofrer modificações. Sobre isso, retoma-se que “apesar do caráter esporádico, a esmola constituía uma importante fonte de sustento para a Igreja Católica nos trópicos”. As doações eram “um montante pecuniário – virtual ou real – que era entregue à Igreja em troca de ganhos no mundo espiritual”, algo evidente na argumentação do Frei Jerônimo<sup>429</sup>. Em termos econômicos, percebe-se também a importância destes bens para os conventos, e o discurso reiterado de uma “pobreza” exige certa relativização<sup>430</sup>.

Portanto, é possível refletir sobre como romper com a tradição de doação de casas como esmolas ao Convento de Santo Antônio da vila de Santos, conforme argumentou o Frei Jerônimo, acarretaria numa mudança importante, e a forma como aquela sociedade tratava mudanças não era simples. Fazendo o paralelo com o debate sobre mobilidade social no Antigo Regime, observa-se como não era todo tipo de mudança ou enriquecimento (individual ou de um grupo) que era socialmente bem visto. A esse respeito, António Manuel Hespanha argumentou que “a mudança tinha que respeitar ritmos e passos que não dependiam senão em muito pouco da vontade própria”, e que “a mudança social não era apenas rara e difícil na ordem dos factos – como hoje ainda, de certo modo, o é, pelo menos nas sociedades estabilizadas. Mas a de que era, além disso, excepcional e indesejável, na ordem da das imagens sobre a vida”<sup>431</sup>.

Em se tratando do segundo ofício remetido pelo Frei Jerônimo da Rosa, o qual data de 13 de dezembro de 1722, observa-se o tema “desconcertos”. O religioso franciscano iniciou a correspondência indicando que estava ciente da necessidade de ir pessoalmente até o

---

<sup>428</sup> HONOR, André Cabral. Paga-se com rezas: o peditório dos carmelitas turônicos das capitanias de Pernambuco e Paraíba no século XVIII. *Sæculum – Revista de História*, João Pessoa, n. 32, p. 11, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/27072>. Acesso em: 19. ago. 2024. p. 25.

<sup>429</sup> *Ibidem*. p. 14 e 25.

<sup>430</sup> Não há, como dito, relação de bens do Convento de Santo Antônio da vila de Santos, embora o conjunto documental analisado conte com outras relações de outros conventos, as quais foram abordadas no capítulo 1.

<sup>431</sup> HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

governador e capitão-general, mas que enfrentava obstáculos e por isso remetia a carta. O Frei em seguida fez as usuais reverências, reconhecendo Rodrigo César de Menezes como seu protetor, por este ter tido prosperidades enquanto foi atendido pela autoridade e indicava que iria para o Rio de Janeiro, sem a esperança de encontrar alguém tão benevolente como o governador.

Com este tom de despedida da capitania, o Frei Jerônimo da Rosa entendeu que não deveria deixar de expor como estava atendido o “estado *prezente das couzas dos Religiozos*”. Segundo o Frei, seria necessário que o governador agisse com “modo e *efficácia* possível” em significar ao visitador do convento para que ele obrasse sem prejuízo das parcialidades, isto é, sem perder a afeição e a aceitação das pessoas<sup>432</sup>, “para que assim se conserve a paz; que de outra sorte *prezumo se desconssertaram* os frades com fugas, e outros excessos ainda piores”. Logo em seguida, o Frei indicou que seria um grande serviço se Rodrigo César de Menezes escrevesse ao Aires da Saldanha, governador do Rio de Janeiro, para lhe fazer recomendação sobre “este negócio particular”. Isso porque, na visão do Frei Jerônimo da Rosa, se o governador da vila vizinha “se *metter* nisto com intento de que todos fiquemos bem, tudo se fará em paz”. Do contrário, “ficando em guerra, e muito mal nossos se faltarem respeitos *extrinssecos* que quanto *hé* o Provincial Senhor não tem modo nenhum”, e pedia, “pelo amor de Deus” que o governador acudisse essa situação.

Esse ofício remetido pelo Frei Jerônimo da Rosa reitera uma constante previamente discutida: a confiança que os religiosos – ao menos os regulares – tinham, ou expressavam ter para com os governadores e capitães-generais para combater as desordens, isto é, evitar o que viam como problemas que desafiavam a “paz” não apenas na vila, mas também nos conventos e espaços pertencentes ao clero regular. Como já dito, não somente os papéis políticos e administrativos desempenhados por estas autoridades no cotidiano da capitania régia de São Paulo – e até mesmo do Rio de Janeiro, como visto – eram relevantes, mas também o prestígio e destaque social garantido a eles. O cargo mais alto e as principais responsabilidades nos assuntos de administração e manutenção da ordem eram de incumbência dos governadores e capitães-generais, e tal percepção não escapava aos religiosos da capitania.

---

<sup>432</sup> BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z)*. Lisboa, 1789. p. 158.



Nesse sentido, o discurso do Frei Jerônimo da Rosa – mas não somente dele, como observado nos casos anteriormente analisados<sup>433</sup> –, a todo o tempo reforça o papel da união entre religiosos e autoridades político-administrativas (estas, necessariamente investidas de simbolismos religiosos) em manter a ordem. Isso se manifestava inclusive quando quem estava sujeito a romper com a ordem eram outros frades, cometendo apostasia, desconcertos e excessos, isto é, indo contra as prerrogativas cabíveis a um religioso naquela sociedade. No caso específico, o Frei Jerônimo demonstrou uma desconfiança para com o visitador do convento, aquele que observava se os religiosos e as atividades do convento estavam dentro do esperado, seja pelos estatutos provinciais, pelas leis ou pelo costume. Na visão do religioso, cabia ao governador e capitão-general ou ao governador da vila vizinha, do Rio de Janeiro, cuidar para que este visitador realizasse seu papel, e, caso contrário, os problemas e excessos ali trariam “guerra”.

### **3.3. Desaforos e conspiração**

Em ofício remetido ao governador e capitão-general pelo Frei Carlos da Conceição na Freguesia da Nossa Senhora da Piedade em 1723, o religioso queixava-se de sujeitos classificados por ele como facinorosos, absolutos e que apenas andam bêbados e vadiando<sup>434</sup>. O Frei demonstrou-se preocupado com esses sujeitos que praticavam desaforos. Contudo, 20 anos depois, o mesmo Frei Carlos da Conceição foi mencionado em consulta ao Conselho Histórico Ultramarino feita pelo Frei Francisco de Chagas, Provincial do Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo do Rio de Janeiro. Na ocasião, entre outros religiosos, o Frei Carlos da Conceição foi acusado de conspirar contra ele<sup>435</sup>.

A análise desses dois casos conjuntamente tem como intuito discutir, primeiramente, a ideia de desordem e desaforo para os religiosos e, em segundo lugar, contrapor os comportamentos desses religiosos em momentos diferentes. Esses dois momentos da análise indicam caminhos para pensar a questão principal da presente pesquisa. Isto é, os aspectos que configuravam a relação entre o clero regular e o governador e capitão-general.

Em termos práticos, a análise teve formato semelhante aos anteriores. Primeiramente foram apresentados os sujeitos envolvidos nos dois casos trabalhados – sobretudo os

---

<sup>433</sup> Ver capítulo 2.

<sup>434</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 45. p. 60 a 63.

<sup>435</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1).

religiosos Frei Carlos da Conceição e Frei Francisco das Chagas; em seguida, os espaços de atuação desses sujeitos – a Freguesia de Nossa Senhora da Piedade e o Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro; e por fim, analisou-se as ações desses sujeitos e seus significados.

### 3.3.1. Sujeitos

No capítulo 1 dessa dissertação, foi apresentado brevemente o Frei Francisco das Chagas, o qual foi Vigário Geral em 1731 e Provincial do Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro em 1743. Os documentos com sua assinatura foram remetidos de variados conventos carmelitas, uma vez que uma de suas principais atribuições era visitar os espaços da Província do Carmo do Rio de Janeiro e comunicar aos governadores das capitanias do sul sobre suas situações econômicas, e sobre a quantidade e o procedimento dos religiosos de cada um. Dentre os locais onde o Frei Francisco das Chagas disse ter visitado estão: Espírito Santo, Ilha Grande, Rio de Janeiro, Santos, São Paulo, Mogi das Cruzes e Itu<sup>436</sup>.

O Frei Francisco das Chagas também apareceu em uma carta<sup>437</sup> na qual alegava ter recebido ordens para averiguar os procedimentos dos religiosos, com autorização e ajuda militar do governador do Rio de Janeiro, António Gomes Freire de Andrade, para garantir a execução de suas sentenças no caso de uma revolta de alguns religiosos incitados por um padre mestre em 1744. Ainda, o último documento no qual o Frei Francisco das Chagas aparece demonstra o retorno dele para Lisboa em 1759 junto a outros membros da ordem carmelita, possivelmente como alvo das políticas pombalinas da segunda metade do século XVIII. A esse respeito sabe-se que, no reinado de D. Maria I, por exemplo, ficou proibida a aceitação de noviços<sup>438</sup>.

Quanto ao Frei Carlos da Conceição, supõe-se que esse também era carmelita. Seu nome é citado em apenas dois documentos: em um ofício<sup>439</sup> por ele remetido em 1723 ao governador e capitão-general da capitania de São Paulo queixando-se dos últimos ocorridos

<sup>436</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 5 p. 6. e BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 6. p. 7. Para mais detalhes ver capítulo 1.

<sup>437</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1).

<sup>438</sup> SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História e Cultura do Brasil), Universidade de Lisboa, 2007. p. 276 e 277. e SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009. p. 38.

<sup>439</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 45 p. 60 a 63.

na Freguesia de Nossa Senhora da Piedade (Lorena); e a consulta<sup>440</sup> ao Conselho Ultramarino feita pelo Provincial Frei Francisco das Chagas, na qual Frei Carlos aparece como um dos conspiradores que atuou para a sua deposição em 1743.

No ofício remetido por Frei Carlos da Conceição, são citados alguns outros nomes. A partir do cruzamento com outros documentos, foi possível identificar mais características sobre alguns deles: Manoel Pereira Tangerino<sup>441</sup>, classificado pelo Frei como um sujeito de mau procedimento e que merecia castigos; João Rabelo de Cristo, identificado pelo Frei como prejudicial à povoação de Piedade, obstinado e cabeça de motins; Padre Manuel Velho de Góis, Vigário de Pindamonhangaba, que havia feito muitos despropósitos, sob influência do já citado João Rabelo de Cristo; João Garcia Velho, homem que o Frei identificava como um dos únicos honrados “homens bons” que poderiam exercer a ocupação de capitão-mor em Piedade; Antonio de Barros Leite<sup>442</sup>, cunhado do Frei Carlos, mencionado por ter recebido auxílio do governador e capitão-general, o qual também ocupou o posto de tabelião de notas e de escrivão de sesmarias em 1725 e em 1734 foi sargento-mor da Fortaleza de Vergalhão da Barra do Rio de Janeiro, seu filho exerceu o ofício de tabelião de notas até meados de 1733, quando faleceu<sup>443</sup>.

### **3.3.2. Freguesia de Nossa Senhora da Piedade e Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro**

A vila de Santo Antônio de Guaratinguetá, ou apenas Guaratinguetá (1651) tinha jurisdição sobre a Freguesia da Nossa Senhora da Piedade, também chamada de freguesia da Piedade, que em 1788 foi elevada à vila, e atualmente possui o nome de Lorena. A freguesia nasceu espontaneamente em decorrência dos caminhos que levavam à Minas Gerais. Contava com o Santuário de Nossa Senhora da Piedade, que era uma capela filial da Matriz de Santo

<sup>440</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 36\Doc. 3757 (1).

<sup>441</sup> Identificado no Projeto Compartilhar, como “natural de Setubal, filho de Belchior Fernandes e Sebastiana Fernandes, casou com Mécia de Andrade, natural de Guaratinguetá-SP, filha de Jorge de Sousa, natural de Portugal e Barbara Fernandes natural de Pindamonhangaba. (cas. da neta Maria Fernandes de Jesus).” O casal foi morador em Guaratinguetá, Lorena, e Mogi do Campo (atual Mogi Guaçu) onde Manoel faleceu. Seu inventario foi aberto pela viúva em Jundiaí aos 19-junho-1739. Disponível em: <http://www.projetocompartilhar.org/Familia/ManoelPereiraTangerino.htm>. Acesso em: 26 mar. 2025. Esse projeto, criado em 2004, foi coordenado pelas genealogistas Bartyra Sette, Regina Moraes Junqueira e Sílvia do Prado Buttro.

<sup>442</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 21\Doc. 4736 (1); AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 35\Doc. 8260 (1). Possivelmente Antonio de Barros Leite faleceu em 1738, conforme AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 35\Doc. 14 (1).

<sup>443</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 35\Doc. 8260 (1).

Antônio de Guaratinguetá<sup>444</sup>. Conforme explica Beatriz Piccolotto Bueno, sobre o processo de elevação das capelas a freguesias,

A elevação de uma comunidade ao estatuto de capela curada significava a ascensão de uma região inóspita a núcleo reconhecido pela Igreja e também a garantia de visita de um pároco (cura). [...] A subsequente elevação à condição de freguesia garantia o acesso ao batismo, ao casamento, ao amparo dos enfermos, aos sacramentos, aos registros de nascimento, de matrimônio, de óbito, com todas suas implicações jurídicas e sociais<sup>445</sup>.

Segundo Felipe Daniel Ruzene, “a freguesia de Nossa Senhora da Piedade, passou a marcar o território mais ao leste da província. [...] Ele começava nos limites de Guaratinguetá, na região da Ponte de São Patrício, e seguia até a capitania do Rio de Janeiro”<sup>446</sup>.

Por tratar-se de uma freguesia sem conventos ou hospícios, supõe-se que os afazeres religiosos em Piedade eram de maior responsabilidade do clero secular, ao contrário dos demais casos até então analisados. Seria possível que o Frei Carlos da Conceição tivesse remetido seu ofício ao governador a partir da freguesia por esta ser um local de passagem, um ponto estratégico entre outras vilas nas quais ficavam os conventos carmelitas. Contudo, o que o documento permite identificar, é que o religioso estava atuando como pároco na igreja de Piedade. Quando viu a freguesia sendo alvo de sujeitos criminosos, facinorosos e absolutos, o religioso optou por remeter seu ofício de lá mesmo.

A relação entre os leigos de Guaratinguetá e a Igreja não ficou restrita ao recorte temporal da fundação da vila e da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade. Em janeiro de 1744, os oficiais da câmara da vila de Guaratinguetá remeteram um requerimento à Lisboa, pedindo um donativo “para se acabar de reparar uma Igreja que fizeram à sua custa” e “para se celebrar com decência o culto divino” prometendo pagar à Fazenda Real mais de 3 mil cruzados por ano.

Essas considerações permitem interpretar a Freguesia de Nossa Senhora da Piedade com a qual deparou-se o Frei Carlos da Conceição como um local de passagem, frequentada por viajantes que transitavam entre as vilas de São Paulo e do Rio de Janeiro, bem como um local em que o clero secular predominava com relação ao regular. É possível, ainda, supor que

<sup>444</sup> RUZENE, Felipe Daniel. **Breve História de Guaratinguetá e Região: o município e o Vale do Paraíba, da Pré-História ao Império do Brasil (1822-1889)**. 2ªEd. Saca Rolhas: Curitiba, 2023. p.128 e 129.

<sup>445</sup> BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.17. n.2. p. 251-294. jul.-dez. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200013>. Acesso em: 31 mar. 2025. p. 252.

<sup>446</sup> RUZENE, Felipe Daniel. **Breve História de Guaratinguetá e Região: o município e o Vale do Paraíba, da Pré-História ao Império do Brasil (1822-1889)**. 2ªEd. Saca Rolhas: Curitiba, 2023. p. 153.

as condições econômicas da vila não eram das mais favoráveis, considerando o caráter transitório de seus frequentadores, a quantidade reduzida de moradores fixos, o caráter subalterno à jurisdição de Guaratinguetá e o pedido de doações dos leigos para a matriz da freguesia.

É interessante elencar algumas características sobre o espaço do Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, local onde o Frei Francisco de Chagas sofreu uma tentativa de “golpe” auxiliado pelo Frei Carlos da Conceição. Contudo, alerta-se que, para essa dissertação, conhecer com profundidade o Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro não é primordial, visto que o recorte espacial de análise são os espaços religiosos do clero regular da capitania de São Paulo. As considerações feitas a respeito do convento carmelita do Rio de Janeiro em questão presta, portanto, um duplo papel: auxilia na contextualização da situação vivida pelo Provincial Frei Francisco de Chagas e pelo Frei Carlos da Conceição, e funciona como um ponto de comparação entre conventos carmelitas em atuação em um mesmo recorte temporal – o século XVIII – em capitanias próximas, Rio de Janeiro e São Paulo.

Além disso, salienta-se que tanto o Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro em meados do século XVIII, como todos os conventos carmelitas trabalhados nesta dissertação faziam parte da Província do Carmo do Rio de Janeiro. Tal Província, segundo Leandro Ferreira Lima da Silva, teve um

poderio [que] chamaria tanta atenção do vice-rei Luís de Vasconcelos e Sousa (1779-1790) que em 1783, este se queixaria à Corte de uma “escandalosa” falta de observância da vida religiosa, excessivos privilégios comprados de Roma e a má administração dos muitos bens da Província, o que a levava a constantes déficits<sup>447</sup>.

Reitera-se que o império português ao longo do século XVIII foi marcado por ações de vigilância ao clero regular, em especial aos jesuítas, mas as demais ordens religiosas não passaram ilesas. Conforme o autor, citando Maria Fernanda Bicalho, a capitania do Rio de Janeiro nesse período “foi progressivamente assumindo um caráter central no Império Português, como “cabeça ou *locus* articulador de vastos territórios, interesses, negócios e

---

<sup>447</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 42.

políticas na América e no Atlântico Sul”<sup>448</sup>, levando o local inclusive a sofrer ataques franceses em 1710 e 1711, e como consequência, maiores investimentos nas fortificações<sup>449</sup>.

Quanto às ações metropolitanas contra as ordens religiosas, Leandro Silva as divide em dois momentos-chave. Segundo a síntese do autor:

Assim, num primeiro momento constata-se tentativas assistemáticas de afirmação e cerceamento, das ordens religiosas (muitas vezes sem sucesso e com recuos) que se faz sentir durante o reinado de D. João V, especialmente na década de 1740. A este período sucede o estruturado e teoricamente embasado regalismo nascido sob a ação e promoção de Sebastião José de Carvalho e Melo, que no plano prático se apresenta de forma decrescentemente sistemática, sobretudo a partir de meados da década de 1760, com o agravamento de questões que para o governo português colocavam em questão a própria sobrevivência da colônia. Por fim, após a queda de Pombal, com a assinatura do Tratado de Santo Idelfonso estabelecendo os limites entre as Américas Portuguesa e Espanhola e o período de relativa paz vivido entre o reino e as demais potências europeias – mesmo que apenas provisoriamente –, com grande patrocínio do Secretário da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, assiste-se a uma verdadeira mudança de padrão nas relações entre o Estado e o clero regular, com a sistemática ação de bispos, governadores e vice-reis, apoiados e estimulados pelo governo metropolitano, sobre as ordens religiosas<sup>450</sup>.

### 3.3.3. Ações

O Frei Carlos da Conceição iniciou seu ofício ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes reverenciando-o, indicando que toda vez que recebia notícias sobre as ações do governador as aplaudia, e que ficava contente por saber que estava em boa saúde. Informou também que nas missas sempre rogava à Virgem Mãe Santíssima da Piedade pela conservação da saúde do governador. Em seguida, o religioso remetente deu a entender que o motivo para seu contato era responder à carta do governador, a qual fez o religioso lembrar-se de agradecê-lo por duas coisas: por nunca se cansar das repetidas queixas que o religioso remetia ao governador; e por não lhe faltar nada na igreja, apesar de ele alegar pouca saúde desde que chegou a ela<sup>451</sup>.

<sup>448</sup> BICALHO, Maria Fernanda. A cidade do Rio de Janeiro e o sonho de uma capital americana: da visão de D. Luís da Cunha à sede do vice-reinado (1736-1763). *História (São Paulo)*, v. 30, n. 1, p. 37–55, jan. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742011000100003>. Acesso em: 07 abr. 2025. *apud.* SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 60.

<sup>449</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 64 e 65.

<sup>450</sup> *Ibidem.* p. 68.

<sup>451</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 45 p. 60 a 63.

No momento seguinte do ofício, o Frei Carlos da Conceição passou a dar notícias sobre a situação da freguesia de Nossa Senhora da Piedade e em como nela viviam “*sogeitos criminozo- / os, facinorosos, e absolutos, andando sempre armados com armas curtas de fogo, / e outras mais proibidas, e também habitão nella* muitos soldados que *forão* da praça / da cidade do Rio de Janeiro”. Segundo o religioso, esses ex-soldados e outros sujeitos armados fugiram do serviço real e andavam “por estas terrinhas vadiando, e fazendo mil *dezaforos*”. O Frei Carlos informou também que tais homens não tinham ofício, a não ser andarem bêbados. Fala-se, portanto, de dois grupos de sujeitos que viviam vadiando: os “criminosos”, e os “ex-soldados”<sup>452</sup>.

A questão da ausência de ofício e da “vadiagem” para o período colonial aparece na historiografia como fruto de construções elaboradas a favor da manutenção da escravidão e do combate à ociosidade de determinados grupos sociais. Segundo analisa Liana Maria Reis a partir dos estudos pioneiros de Washington Peluso Albino de Souza, as autoridades administrativas nos espaços coloniais “apontavam para o problema social representado pela ociosidade e vadiagem de um grande número de habitantes da capitania de Minas”. Nesse sentido, não é impossível traçar um paralelo entre essa realidade de Minas e o que a documentação e a historiografia permitem pensar sobre regiões menos centrais das capitanias de São Paulo, como é o caso da freguesia de Piedade. Reis pontua que

Embora úteis ao Estado e aos senhores, os vadios eram perseguidos e constantemente acusados de onerarem a sociedade mineradora, constituindo o “peso inútil da terra” ao cometerem todo tipo de crime, seja contra a ordem pública, seja contra a ordem privada<sup>453</sup>.

A descrição feita pelo Frei Carlos da Conceição não permite afirmar que aqueles “vadios” tiveram alguma passagem pela escravidão, o que não impede supor que viveram essa realidade. Conforme explicou Reis, os “vadios” estiveram presentes na arena do crime junto a escravizados e demais integrantes das camadas marginalizadas e empobrecidas da população mineira, entre os quais poderiam inclusive estar os quilombolas. Aqueles classificados como “vadios”, segundo a autora, “distinguiram-se pelo negativo: não possuíam trabalho regular,

<sup>452</sup> Expressão da autora. Frei Carlos da Conceição descreve o grupo como “soldados que *forão* / da praça da cidade do Rio de Janeiro”.

<sup>453</sup> REIS, Liana Maria. Crime, vadiagem e escravidão nas Minas do ouro do setecentos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 8, n. 9, p. 51–63, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/article/view/1734>. Acesso em: 10 abr. 2025. p. 52.

não se sujeitavam à política metropolitana, não endossavam a “ideologia do bom vassalo”<sup>454</sup>. Viviam, portanto, em desobediência.

Tal como o armamento nas sociedades coloniais, conforme discutido no capítulo anterior<sup>455</sup>, o ócio também era visto de maneira ambígua a despeito de quem o praticava. Segundo sintetizou Liana Reis,

Numa sociedade escravista o ócio era valorizado ou combatido, conforme quem o praticasse: se senhor branco, era símbolo do status social; se escravo, um absurdo inaceitável, passível de castigo físico; se liberto, esse ganhava pecha de vadio, sendo necessário reprimi-lo e enquadrá-lo no sistema produtivo de alguma forma. A vadiagem, considerada crime contra a ordem pública, era combatida pelas autoridades por meio de aprisionamento<sup>456</sup>.

Além da descrição sobre os sujeitos “vadios”, o Frei Carlos da Conceição também indicou a passagem de alguns deles pelo meio militar, como um grupo de “ex-soldados” do Rio de Janeiro. Com as informações dispostas no ofício analisado, não é possível dizer se se tratava de um grupo de soldados “oficiais” desertores, isto é, que em algum momento atuaram a serviço da monarquia portuguesa ou de um grupo de milicianos. Aqui, investiga-se brevemente cada hipótese.

Tratando-se ou não de soldados oficiais, é interessante destacar que não é improvável a passagem destes ex-soldados pela escravidão, uma vez que, segundo observa Luiz Geraldo Silva sobre o acesso de afrodescendentes a postos militares oficiais no período colonial:

A historiografia sobre as ordens militares também tem acenado para a identificação de diferentes etapas dos ‘tempos fortes (1570-1773) da vigência dos estatutos de pureza de sangue em Portugal’ Entre os séculos XVI e XVII, havia mais frouxidão no âmbito dos processos de dispensa do defeito mecânico, mesmo quando a demanda era perpetrada por afrodescendentes. A partir de fins do século XVII, contudo, as restrições a essa prática se tornaram mais recorrentes. Nos casos atinentes à dispensa do defeito mecânico, a monarquia concedeu repetidas vezes, nos séculos XVI e XVII, hábitos de uma das três ordens militares quando algum indivíduo dessa qualidade se destacava na prestação de serviços. No entanto, a Mesa de Consciência e Ordens, cuja composição era eminentemente eclesiástica, vetou muitas vezes a concessão real. Francis Dutra identificou 38 afrodescendentes livres e libertos que, entre meados do século XVI e as duas primeiras décadas do século XVIII, foram agraciados com hábitos de ordens militares<sup>457</sup>.

<sup>454</sup> *Ibidem*. p. 53.

<sup>455</sup> Ver capítulo 2, subseção “2.3. Tumulto, violência e violação”.

<sup>456</sup> REIS, Liana Maria. Crime, vadiagem e escravidão nas Minas do ouro do setecentos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 8, n. 9, p. 51–63, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/article/view/1734>. Acesso em: 10 abr. 2025. p. 54.

<sup>457</sup> SILVA, Luiz Geraldo. Indivíduo e sociedade. Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias de afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa (1684-1768). **Tempo**, v. 23, n. 2, p. 174–203, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2017v230201>. Acesso em 09 abr. 2025. p. 183 e 184.



Dentre os serviços realizados por tropas militares de negros na América portuguesa, sobretudo nas regiões das Minas, estudadas por Ana Paula Pereira Costa, estavam as tarefas de grande perigo “tais como controle dos descaminhos, proteção contra ataques de criminosos, e de negros fugidos”, além disso “patrulhavam as estradas em busca de aquilombados, índios bravos, facinorosos e assaltantes que atacam as vilas e arraiais”<sup>458</sup>. Possivelmente, não era o caso do grupo de soldados mencionados pelo Frei Carlos da Conceição porque este foi classificado por ele da mesma forma como o grupo de vadios, por estarem “por estas terrinhas vadiando, e fazendo mil *desaforos*”. Contudo, Costa faz uma importante consideração sobre a identificação dos serviços militares nos espaços coloniais como também envolvidos em uma lógica corporativa, tal como a política e a justiça. Em diálogo com Francis Cotta, a autora explica que o sistema militar na América portuguesa era:

Um sistema entendido como uma trama articulada de relações mútuas entre os diversos corpos militares. Entretanto essa articulação não pressupunha perda de autonomia e de especificidade de atuação. Essa lógica de articulação e apoio mútuo entre os corpos militares pode ser observada em diversas situações na América portuguesa, mas o autor ressalta que a dinâmica do emprego dessas forças pode ser dividida em dois casos, sobretudo: no âmbito interno das capitanias ligadas as políticas de ordem (pacificação de movimentos envolvendo potentados locais; embates com quilombolas e índios, entre outros); na defesa de fronteiras contra inimigos externos (franceses, neerlandeses e espanhóis)<sup>459</sup>.

O espaço de autonomia e de certa especificidade na atuação desses soldados poderia abrir brechas para deserções, o que poderia ser o caso dos soldados mencionados pelo Frei Carlos da Conceição: soldados oficiais em missão na capitania do Rio de Janeiro que haviam saído para atuar por conta própria em outros espaços, vindo a passar pela freguesia de Piedade, em São Paulo. Ainda, para além de soldados “oficiais”, portanto a serviço do rei, a América portuguesa também contava com a presença de milícias sobretudo nos “sertões”<sup>460</sup>. Nesse sentido, o caso dos soldados mencionados no ofício do Frei Carlos também poderia se tratar de um grupo de milicianos que saíram do Rio de Janeiro. Conforme sintetizou Leandro Silva, as milícias serviam “para combater inimigos internos e externos, sua função social

<sup>458</sup> COSTA, Ana Paula Pereira. Tropas de homens de cor na região dos diamantes. Serro Frio, século XVIII. In: XXVIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2015, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. p. 1-16. ISBN: 978-85-98711-14-0. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945029\\_460fa9970a2ee6f38cd0c4ecbf31137e.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945029_460fa9970a2ee6f38cd0c4ecbf31137e.pdf). Acesso em: 09 abr. 2025. p. 13.

<sup>459</sup> *Ibidem*. p. 13.

<sup>460</sup> A discussão sobre a categoria “sertões” encontra-se no capítulo 1.

também consistia, e talvez preponderantemente ao largo do século XVIII, em exercer um eficaz controle social sobre os próprios milicianos”<sup>461</sup>.

Dando prosseguimento à análise do ofício do Frei Carlos da Conceição, na parte seguinte da correspondência, o religioso apontou que havia repreendido um dos sujeitos desse grupo, chamado Manoel Pereira Tangerino, que havia vindo do Rio de Janeiro e a resposta que o sujeito lhe deu foi uma ameaça com um punhal publicamente na rua, algo que segundo o Frei, foi público e notório a todos daquele povo. Isso porque, segundo o religioso, o sujeito havia ido buscar o punhal em sua casa e o levado embrulhado debaixo de um pacote.

Após relatar essa situação, o Frei Carlos solicitou que o governador Rodrigo César de Menezes o valesse com o seu “amparo e *recthissimo* governo” e prendesse Manoel Tangerino, para ser castigado conforme sua culpa<sup>462</sup>. Na visão do religioso, o castigo seria para “servir de exemplo aos mais da sua facção”. Além disso, o Frei informou ao governador que já havia comunicado ao pároco sobre a excomunhão de Manoel devido às suas “mãos violentas”. Segundo o relato, Manoel Tangerino ficou receoso e se ausentou da freguesia.

O próximo sujeito alvo das críticas do carmelita Frei Carlos da Conceição foi João Rabello de Christo, o qual, pelo que o documento permite supor, também era parte do grupo dos sujeitos “*fascinosos*” mencionados no início do relato do religioso. Segundo ele, João Rabello era “mui *perjudicial* a esta povoação, por ser / *obstinador*[], *emrelador*[], e cabeça de motins, e assim saber[] ser, *hé* notável orgulhoso / e perturbador”. Conforme o relato, João havia feito o Padre Manuel Velho de Goes, do hábito de São Pedro – portanto do clero secular – que havia sido Vigário<sup>463</sup> na vila de Pindamonhangaba, fazer “muitos *despropozitos* nesta freguesia” e a satirizar o povo. Muitos dos satirizados pelo pároco Manuel de Goes não

<sup>461</sup> SILVA, Luiz Geraldo. Indivíduo e sociedade. Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias de afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa (1684-1768). *Tempo*, v. 23, n. 2, p. 174–203, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2017v230201>. Acesso em 09 abr. 2025. p. 192.

<sup>462</sup> Ver discussão sobre castigos e justiça no capítulo 2, respectivamente na subseção “2.3. Tumulto, violência e violação” e na subseção “2.2. Desacato e mentira”.

<sup>463</sup> “Vigário, palavra que deriva do latim (*vi-carius*, de *vices* + *agare*) e significa aquele que exerce um poder em vez de outrem (*vice*). Todo o poder é exercido em nome de Deus, é vigário de Deus. *Vigário-geral* - é uma figura muito antiga na vida da Igreja, embora só no século XVI apareça como alguém que substitui ou colabora mais de perto com o bispo da diocese. As suas funções são administrativas e pastorais na diocese, pois ele é um colaborador *directo* do bispo. Goza de poder ordinário executivo em toda a diocese (cânones 475, § 1, 479, § 1), a fim de executar todos os *actos* administrativos, *excepto* os que o bispo tiver reservado para si. Todas as dioceses têm vigário-geral e, em regra, é único, podendo, no entanto, constituir-se mais de um, caso a extensão da diocese assim o justifique (cânon 475, § 2). E o bispo quem nomeia livremente o vigário-geral, podendo consultar o clero e outras pessoas se assim o entender. O vigário-geral pode ser nomeado por tempo determinado.” NEIVA, Adélio de A. Torres. Vigário. P-V. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p. 344 e 345.

havam consentido sua diligência por já estarem “com quietação”, isto é, com a tranquilidade da assistência do Frei Carlos da Conceição. No ofício, foi sugerido que governador mandasse o Padre Manuel mudar de habitação, uma vez que o eclesiástico<sup>464</sup> já havia vendido um sítio que tinha no caminho entre Pindamonhangaba e Piedade e, após sua saída do local, o povo ficou “mais sossegado, e livre de ocasiões de haverem[?] algumas / mortes”. O Frei não detalhou que mortes seriam essas.

No momento seguinte do ofício, o Frei Carlos da Conceição mostrou-se favorável à existência de um capitão-mor assistindo à freguesia de Piedade, “dominando a estes moradores, que *so* assim se poderão evitar os *escanda- / los, perturbações*, e mil borracheiras<sup>465</sup> que *nella* se fazem”. Na sua visão, faltava uma figura de autoridade, de justiça, uma vez que as autoridades que atendiam à freguesia ficavam em Guaratinguetá, que no entender do Frei Carlos, era distante. Essa distância, conforme o religioso, fazia com que o grupo de ex-soldados e mais sujeitos “*fascinorosos*” descritos acima não sentissem temor algum, fazendo “muitos *despropósitos*”.

Nesse sentido, o Frei Carlos da Conceição prosseguiu seu argumento justificando a necessidade de mais autoridades na freguesia. Segundo o religioso, até mesmo um juiz de vintena, eleito pela câmara de Guaratinguetá para servir em Piedade havia se ausentado para as Minas. Ou seja, a ausência inesperada da única autoridade mais diretamente atrelada à freguesia da Piedade foi uma das causas para os “perturbadores” viverem “tão a rédea solta”, nas palavras do Frei Carlos. Ainda, ele não somente indicou a ausência de autoridades em Piedade, como também apontou um sujeito para a ocupação do cargo de capitão-mor: João Garcia Velho. Nas palavras do religioso, João Garcia era “homem honrado, poderoso, e de todo o respeito, e capaz de exercitar o tal posto”. O homem a quem o Frei teceu elogios e sugeriu para ocupação do cargo de capitão-mor, João Garcia Velho, foi mencionado em uma informação<sup>466</sup> anexada a um requerimento de 1728. Assinando como oficial da câmara de

---

<sup>464</sup> Nesta dissertação, o termo “eclesiástico” refere-se a membros do clero secular, enquanto “religioso” refere-se aos irmãos do clero regular. Conforme explica Silva, “apesar da indistinção dos dias de hoje, optamos por manter a denominação ‘religiosos’ exclusivamente para frades e monges e ‘eclesiásticos’ para os sacerdotes seculares, como era de uso corrente no século XVIII e consta na documentação então produzida”. SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 59.

<sup>465</sup> Borracheira é sinônimo de bebedeira. BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 191.

<sup>466</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 9\Doc. 983. Doc. 11 do maço.

Guaratinguetá, a pedido do governador Antonio da Silva Caldeira Pimentel, João foi um dos oficiais que confirmou que as terras requeridas por Antonio de Sousa Pereira, na mesma vila, estavam de fato devolutas.

Encaminhando-se para o final do ofício, o Frei Carlos da Conceição informou ao governador Rodrigo César de Menezes que o Reverendo Cabido<sup>467</sup> o enviara provisão para Vigário da “mesma Igreja”. Supõe-se tratar ou da igreja da vila de Pindamonhangaba mencionada anteriormente, ou mesmo da própria matriz da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade. Segundo o religioso, o Cabido lhe havia enviado tal provisão por conhecer de seu procedimento e porque o Frei estava precisando se ausentar “por estes *dezertos*” para buscar algum remédio com que pudesse amparar suas “sobrinhas pobres”. Nesse momento do ofício, ele deu a entender que já havia se queixado desse mesmo assunto anteriormente, e buscou não se repetir. Conforme o Frei Carlos, ele havia mandado pedir licença ao Reverendo Cabido para ir à cidade do Rio de Janeiro para tomar uma descarga, uma prática de saúde da Época Moderna de retirar os humores maus que se expelem do corpo<sup>468</sup>.

Segundo explica Georgina Silva dos Santos,

Em outras palavras, para os médicos portugueses, a saúde era conseqüência de uma combinação humoral harmônica e a doença era o sinal de um desajuste, de uma ruptura neste equilíbrio natural. Orientados pelo sistema hipocrático e pelos escritos de Avicena, estabeleciam uma relação de causa e efeito entre a enfermidade e seus sintomas, diagnosticavam e tipificavam as doenças de acordo com os sinais externos que produziam. Instruídos por estes princípios, não vacilavam em afirmar que as mazelas de um ser humano tanto poderiam advir do excesso de exercício, da inércia, constante, das dietas impróprias, ou da impureza do ar, isto é, a repetição contínua dos mesmos hábitos, um ambiente infecto, uma alimentação inadequada, contrária ao clima das estações do ano, poderiam debilitar o corpo. O tratamento que

<sup>467</sup> “A origem deste nome reside nos ‘capítulos’ das regras monásticas ou canônicas que eram lidos perante a assembleia reunida para tal fim. Mais tarde, a palavra estendeu-se à reunião em que tal leitura era feita e ao conjunto dos membros da comunidade [de religiosos], acabando por abranger todas as suas reuniões solenes. [...] litúrgico, cabendo-lhes assegurar o culto solene nas catedrais, através da participação quotidiana dos seus membros nas horas canônicas e na missa capitular. Eram nisso ajudados, quando não substituídos, por semiprebendados, assim como capelães, coreiros, icolimos e outros clérigos inferiores, cujo salário consistia numa parte dos proventos dos ausentes ou em recursos vindos de fundações piedosas. Os cabidos catedrais deviam ainda coadjuvar os bispos no governo das dioceses, prestando-lhes conselho e assistência, fornecendo-lhes os seus principais colaboradores, os arcediagos, e exercendo mesmo esse governo em caso de vacância da sé, através de vigários por eles nomeados. Teoricamente, também lhes competia a escolha dos bispos, mas raras vezes puderam exercê-la livremente, devido às pressões dos reis e à necessidade de confirmação papal para as suas decisões. Por fim, os cabidos tinham ainda funções assistenciais e de ensino, tendo as escolas capitulares desempenhado um importante papel no período anterior à criação do estudo geral.” RODRIGUES, Ana Maria S. Cabido. A-C. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. vol.1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 278 e 279.

<sup>468</sup> BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 396.

dispensavam a qualquer achaque visava neutralizar a ação dos humores corruptos, provocados por estas condições<sup>469</sup>.

Possivelmente, o local mais propício para a realização desse tratamento era a cidade do Rio de Janeiro. Faltava, segundo o Frei Carlos da Conceição, que o governador permitisse que ele se ausentasse da igreja para tratar de sua saúde e também de suas sobrinhas. Contudo, conforme o religioso, era necessário colocar outro sacerdote em seu lugar, o que era um problema porque o único disponível em Piedade era um religioso franciscano da Ilha do Faial, que por acaso no dia anterior à escrita do ofício esteve na freguesia. Para o Frei Carlos da Conceição, o franciscano era de “*religiozo* procedimento e nas suas ações muito exemplar”.

Encontrado um “substituto” e resolvidas, portanto, as pendências, observa-se que o documento remetido pelo Frei Carlos não era um mero ofício, mas também uma espécie de requerimento. Isso porque, na parte final, ele pediu ao governador e capitão-general que lhe concedesse licença para que pudesse deixar sua ocupação na igreja em Piedade por um período de tempo curto, porque ele iria “com a [in]tenção de voltar logo ao depois de *convalecido*”. Essa licença juntamente a outros favores “e mais honras” que tanto o Frei Carlos da Conceição, como seu cunhado Antonio de Barros Leite tinham recebido do governador, segundo o religioso, seriam retribuídas com orações.

A menção a Antonio de Barros Leite possivelmente cumpre o papel de evocar uma autoridade na comunicação com outra autoridade. Isso porque, em finais de 1724 e início de 1725, há um requerimento no qual esse sujeito aparece como capitão residente no Rio de Janeiro, solicitando permanência no ofício de tabelião de notas<sup>470</sup>. Dez anos depois, em 1734, o mesmo Antonio ocupou cargo de sargento-mor da Fortaleza de Vergalhão da Barra do Rio de Janeiro<sup>471</sup> e, quatro anos mais tarde, em 1738 está registrado seu falecimento<sup>472</sup>. Essas considerações permitem inferir a inserção do Frei Carlos da Conceição dentro de uma rede de autoridades formada, para além de seus serviços no meio da religião, pelo casamento de sua irmã. Citar seu cunhado capitão em uma correspondência com o governador, portanto, lhe pareceu pertinente em sua argumentação sobre os problemas que vinha enfrentando, para contextualizá-lo dentro de um grupo hierarquicamente bem posicionado que merecia amparo

<sup>469</sup> SANTOS, Georgina Silva. A arte de sangrar na Lisboa do Antigo Regime. **Tempo**, v. 10, n. 19, p. 43–60, jul. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042005000200004>. Acesso em: 08 abr. 2025. p. 45.

<sup>470</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 21\Doc. 4736 (1).

<sup>471</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 35\Doc. 8260 (1).

<sup>472</sup> AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 35\Doc. 14 (1).

devido a serviços previamente prestados. O mesmo pode ser dito a respeito da menção ao Reverendo Cabido, uma autoridade do clero secular que de alguma maneira “atestava” o que o Frei Carlos solicitava.

O ofício remetido pelo Frei Carlos da Conceição em junho de 1723 é um dos documentos analisados no presente trabalho que permite identificar a circulação dos religiosos bem como a inserção destes em redes de sociabilidade que envolviam outros religiosos, eclesiásticos e autoridades do governo temporal. Percebe-se relações construídas entre sujeitos de Piedade, Pindamonhangaba, Guaratinguetá e também do Rio de Janeiro.

Ainda, ao contrário da “rivalidade” atribuída muitas vezes à relação entre clero regular e clero secular, o caso aqui analisado aponta para uma certa cumplicidade entre seus membros. Apesar das críticas tecidas ao Padre Manuel Velho de Goes pelo Frei Carlos, que indicava que o eclesiástico estava influenciado por um sujeito “perturbador”, as relações do Frei não pareciam marcadas pela rivalidade entre seculares e regulares nem mesmo entre diferentes ordens religiosas.

Lembra-se que o dito religioso recebera provisão do Cabido para ser Vigário, bem como autorização para ausentar-se por motivo de saúde. Isto é, um carmelita que ministrava os ofícios divinos na freguesia, não estando circunscrito ao espaço de um convento, por exemplo, sugeria que um franciscano o substituísse em sua ausência. Ou seja, em se tratando de uma freguesia que enfrentava uma série de dificuldades relacionadas à pobreza, à falta de autoridades disponíveis, à vadiagem e à violência, ao menos na perspectiva do Frei Carlos, o importante era que alguma assistência religiosa existisse. Para o religioso, não importava se tal assistência se fosse realizada pelo clero regular ou secular, ou por frades atuando como eclesiásticos. Para consegui-la, o religioso recorria às autoridades disponíveis em sua rede.

Teria o Frei Carlos da Conceição recebido a licença do governador para ir ao Rio de Janeiro tratar de sua saúde? Teria ele ido sem licença? Se o religioso chegou a ir ao Rio de Janeiro, teria ele retornado à Piedade depois? A presente pesquisa não teve acesso a documentos que pudessem responder a essas perguntas. Contudo, sabe-se que em 1743 ele esteve na cidade do Rio de Janeiro, com uma postura mais semelhante à de um “cabeça de motim” que a de um “religioso exemplar”. O Frei Carlos da Conceição esteve envolvido em uma sublevação de religiosos um tanto conhecida no Convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, como um dos sujeitos que atuou contra o Provincial eleito, o Frei Francisco

das Chagas<sup>473</sup>. Sobre esse caso, já analisado por Leandro Ferreira Lima da Silva, tem-se algumas considerações.

A sublevação ocorrida em fevereiro de 1743 contra o recém-eleito Provincial, Frei Francisco das Chagas, decorreu da insatisfação dos carmelitas da Província do Rio de Janeiro com suas ações reguladoras iniciadas meses antes, conforme analisou Silva. Como visto anteriormente, as prerrogativas de um Provincial envolviam visitar os espaços carmelitas e comunicar aos governadores das capitanias do sul sobre suas situações econômicas, e sobre a quantidade e o procedimento dos religiosos de cada um. A eleição de um Provincial, portanto, reunia os carmelitas dos mais variados conventos da Província do Rio de Janeiro – que contemplava conventos São Paulo, Santos, Angra dos Reis, Santa Anna das Cruzes (Mogi das Cruzes) e Vitória – para definirem o Provincial que se ocuparia de visitá-los e prestar contas sobre o andamento dos ofícios e a qualidade dos religiosos. Em um período, como se viu a seguir, de alguma vigilância para com as ordens religiosas no império português, o posto de Provincial era de importância considerável.

Apesar de eleito, o Frei Francisco das Chagas não agradou a todos os frades, dentre os quais estava o Frei Carlos da Conceição. Conforme analisou Leandro Silva,

Aproveitando-se da ausência do superior da casa capitular durante sua visita aos demais conventos da província, os conjurados não demoraram a angariar o apoio de leigos da cidade e a encarcerar confrades contrários ao movimento como modo de amedrontar e suprimir oposições<sup>474</sup>.

Ao tomar conhecimento da sublevação, o Frei Francisco das Chagas retornou ao Rio de Janeiro, onde foi surpreendido pelos frades e demais simpatizantes da causa da sublevação, que o prenderam nos cárceres do convento a mando de um dos líderes da revolta, o Frei José de Santana, um dos líderes dos rebeldes. Segundo analisou Silva, no dia seguinte à prisão do Frei Francisco, os conjurados elegeram como novo presidente Provincial o Frei Felipe da Madre

<sup>473</sup> Os documentos relativos à sublevação disponibilizados pelo Projeto Resgate são: AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 36\Doc. 3757 (1); AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1); AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 122\Doc. 9884; AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 55\Doc. 12747.

<sup>474</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 80 e 81.

de Deus, que governou durante os 63 dias<sup>475</sup> enquanto o Frei eleito anteriormente estava preso nos cárceres do convento<sup>476</sup>.

Conforme Leandro Silva, várias autoridades da capitania do Rio de Janeiro, entre as quais o governador Gomes Freire de Andrade e o Bispo D. Frei João da Cruz mobilizaram-se em suas respectivas instâncias para “serenar os ânimos” decorrentes da sublevação. Segundo o autor, tanto o governador como o bispo “demonstravam-se favoráveis ao provincial, como fica patente pelas cartas que cada um enviou ao rei [...] nas quais diziam ser fr. Francisco das Chagas religioso zeloso e de honestos costumes”<sup>477</sup>. Nesse sentido, o caso foi reportado ao Conselho Ultramarino por essas autoridades e também pelo próprio Frei Francisco, solicitando a punição severa dos religiosos pela sua desobediência. O religioso e as autoridades foram ouvidos e o procurador da coroa notou o escândalo e a gravidade do comportamento dos frades. Segundo Silva,

Ao sugerir as medidas punitivas necessárias, fundamentara o direito de ação do rei, não apenas por ser “própria da Coroa” a proteção das ordens religiosas, mas “pelo alto poder e para governo do Reino pela desobediência que estes religiosos cometeram às justiças de Vossa Majestade em caso em que eram competentes”, com o que concordavam – e ratificavam – os conselheiros ultramarinos. A infringência de uma sentença emanada de um tribunal régio não deixou, portanto, de ser percebida pelos oficiais metropolitanos e, em sua visão, os responsáveis por aquela movimentação deveriam ser punidos para não permitir que seu “mau exemplo” fosse seguido em lugares tão distantes, servindo de exemplo aos demais regulares, como não registraram os conselheiros. Assim, se o rei era configurado no parecer daqueles oficiais como o protetor das ordens religiosas – o que, aliás, não configurava qualquer novidade –, os mesmos não deixaram de fundar seu direito de do rei agir em pontos da disciplina regular dentro dos muros do Convento do Carmo do Rio por seus direitos majestáticos – embora sob a justificativa da infringência da Justiça temporal<sup>478</sup>.

Conforme aponta o autor, as tentativas de auxílio perante o reino não obtiveram sucessos, fazendo com que o Frei Francisco das Chagas recorresse ao Juízo Eclesiástico e ao Juízo da Coroa. Por meio deste último, o Provincial deposto obteve sentença favorável à sua liberdade e a recondução do provincialato. A questão com os frades sublevados não parou por aí. Eles foram notificados, segundo analisou o autor, mas recusaram-se a cumprir a decisão judicial; reuniram-se na noite anterior à soltura do Frei Francisco para colocar em votação o

<sup>475</sup> Há uma discrepância entre os relatos. Um diz que o Frei Francisco ficou preso por 63 dias, e o outro por 17 meses.

<sup>476</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 81.

<sup>477</sup> *Ibidem*. p. 81.

<sup>478</sup> *Ibidem*. p. 70 e 71.



seu assassinato, o que não foi levado a diante pela discordância de um dos religiosos. Com esses acontecimentos, o “ouvidor geral do crime, João Álvares Simões, solicitou auxílio militar ao mestre de campo Matias Coelho de Souza, governador interino da capitania durante a estada de Gomes Freire em Minas”<sup>479</sup>. Para combaterem as forças militares, os religiosos trancaram as portas do convento, pegaram em armas e armaram seus servos e escravizados com paus e pedras<sup>480</sup>.

Os frades contrários ao governo do Frei Francisco das Chagas, e “recusaram-se veementemente a prestar-lhe obediência – apesar de o superior alegar em correspondências enviadas à metrópole ter oferecido o perdão mediante a retratação dos rebelados”. Segundo a documentação analisada por Silva,

19 desses religiosos saíram do Convento do Carmo em procissão pelas ruas da cidade rumo Convento franciscano de Santo Antônio, onde buscaram e encontraram refúgio. Diversos foram os destinos destes religiosos: alguns partiram – sem a devida licença do superior – da casa capucha diretamente para Lisboa; os demais, por sua vez, aos poucos foram retornando ao Carmo, onde foram aceitos pelo provincial reabilitado. Dentre estes, no entanto, houve aqueles que igualmente apostataram, fugindo e cruzando o Atlântico rumo à corte<sup>481</sup>.

No ano seguinte à sublevação dos religiosos, D. João V respondeu ao Frei Francisco das Chagas ordenando o prosseguimento das emendas dos religiosos, para que os culpados pela rebelião fossem punidos. Inclusive, ordenou ao governador do Rio de Janeiro que fornecesse o auxílio militar necessário para tal, bem como procedesse à prisão dos leigos envolvidos na rebelião<sup>482</sup>. Em novembro de 1744, iniciou-se o processo de julgamento dos envolvidos. As sentenças proferidas contra 14 líderes da sublevação foram remetidas à corte e as penas eram variadas: degredos de seis a dez anos; proibição de retorno ao convento do Rio de Janeiro; jejuns de pão e água; uso de escapulários de línguas e mordança; privação de voz; encarceramentos de um a dois anos; inabilitação por oito anos, para o caso de noviços envolvidos; e excomunhões. Essas penas variavam de acordo com a participação de cada religioso ou leigo no ocorrido.

Contudo, é interessante o apontamento que fez Leandro Silva de que, em alguns casos “sob o pretexto de escassez de religiosos – ‘o que seria castigar mais à religião inocente do que

<sup>479</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 81 e 82.

<sup>480</sup> *Ibidem*. p. 82 e 83.

<sup>481</sup> *Ibidem*. p. 82 e 83.

<sup>482</sup> *Ibidem*. p. 83 e 84.

o réu, que está justamente culpado’ –, as sentenças de encarceramento foram substituídas por degredo para conventos da capitania de São Paulo”<sup>483</sup>. Nesse sentido, observou-se que alguns dos religiosos foram enviados para cumprir pena em nos conventos de São Paulo, de Santos, de Mogi das Cruzes e no Hospício de Itu<sup>484</sup>.

Segundo o autor, não foram comutadas as penas de prisão por apostasia dos religiosos julgados. No caso destes, a lei carmelitana previa 22 dias de cárcere acrescidos do tempo em que ficaram ausentes dos claustros. Já as excomunhões, conforme explica Silva, poderiam ser anuladas mediante humilde pedido de perdão<sup>485</sup>. Em alguns dos documentos relativos à rebelião disponibilizados no Projeto Resgate e analisados por Leandro Ferreira Lima da Silva, o nome do Frei Carlos da Conceição é geralmente um dos primeiros a ser citados, contudo, nos documentos referentes às sentenças, seu nome não aparece. Isso leva à hipótese de que o Frei Carlos fugiu após a rebelião e não regressou à Província do Carmo do Rio de Janeiro, ou que veio a falecer. A hipótese da fuga se sustenta pelo trecho da informação do governador do Rio de Janeiro sobre a prisão dos religiosos que diz: “Alguns dos religiosos *complices* / na referida conjuração se *refugiarão*; / quando se me peça auxílio para serem / presos o darei na forma desta Real or- / dem”.<sup>486</sup>

A análise de Leandro Ferreira Lima da Silva sobre a sublevação de 1743 no convento de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro é a de que ela deve ser entendida como um conflito entre facções claustrais mascarada de insatisfação com as medidas disciplinares do Provincial Frei Francisco das Chagas. Isso dialoga com os argumentos da dissertação do autor que investigam grupos antagônicos de frades da província do Rio de Janeiro cujas disputas marcaram a segunda metade do século XVIII: os “filhos de fora”, religiosos vindos do reino; e os “filhos de dentro”, religiosos nascidos na colônia.

Apesar de não trazerem informações sobre as origens de todos os religiosos envolvidos na sublevação, os documentos que o autor analisou permitem conhecer as intenções dos envolvidos. Contudo, acessa-se muito mais as intenções dos favoráveis à rebelião que dos aliados do Frei Francisco, os quais envolviam as autoridades da capitania e o ex-Provincial Frei

---

<sup>483</sup> *Ibidem*. p. 84 e 85.

<sup>484</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 55\Doc. 12747. Folhas 7 a 15.

<sup>485</sup> SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 84 e 85.

<sup>486</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 55\Doc. 12749. Folha 4.

Marcelino da Encarnação (1739-1742). Nesse sentido, o autor reitera que a rebelião dos freis carmelitas não foi de caráter generalizado entre todos da comunidade carmelitana<sup>487</sup>. Entra-se em acordo com o posicionamento de Silva de que o caso aqui apresentado permite observar uma afronta direta dos rebeldes às autoridades e à justiça régia, o que para a presente pesquisa merece destaque.

Os casos aqui analisados em conjunto ajudam a pensar na heterogeneidade das categorias “religiosos” e “clero regular”. Um mesmo religioso realizou, em momentos diferentes de sua trajetória, ações que poderiam ser consideradas de “desobediência” pela sua própria visão de mundo<sup>488</sup>. Separadas por 20 anos, essas ações ora de denúncia dos grupos armados que perturbavam a paz da freguesia, ora de sublevação ou conjuração contra um superior de dentro da Província carmelita mostram o Frei Carlos da Conceição como um sujeito histórico volátil às circunstâncias.

Nesse sentido, destacam-se algumas circunstâncias descritas no ofício remetido pelo Frei Carlos em 1723: o cotidiano de uma freguesia marcada pela circulação momentânea de sujeitos, pela ausência de autoridades administrativas mais acessíveis, na qual o único responsável pelos ofícios divinos era o próprio religioso carmelita que se via doente e precisando se ausentar da paróquia. Diante disso, o religioso construiu sua correspondência em torno da necessidade de mais autoridades administrativas e religiosas atuando para a realização da justiça na Freguesia de Nossa Senhora da Piedade. Para isso, o Frei inclusive mencionou alguns nomes de “homens bons” que conhecia e que julgava como honrosos para preencher determinados cargos.

Em contrapartida, anos depois, o mesmo Frei Carlos da Conceição foi citado em processo criminal de uma reconhecida sublevação de carmelitas da Província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro como um dos principais “rebeldes”. Sua atuação não foi tão detalhada nas certidões, consultas e informações consultadas quanto a atuação dos demais frades envolvidos, mas supõe-se um forte envolvimento na prisão, nas injúrias e na violência coletiva contra o recém-eleito Provincial Frei Francisco das Chagas.

---

<sup>487</sup>SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 85.

<sup>488</sup> Isso considerando uma ideia macro de “desobediência” às regras de sua própria ordem religiosa e de rompimento com os comportamentos esperados de um frade dentro da sociedade colonial.

Salienta-se que a presente pesquisa não teve acesso a outros documentos que permitissem traçar detalhadamente a vida do Frei Carlos entre 1723 e 1743, nem mesmo os ocorridos após às sentenças dos seus pares “rebeldes”. Permite-se observar a permanência do Frei na ordem carmelita e sua circulação entre espaços religiosos, algo que, como visto nos demais casos aqui analisados, era bastante comum. Inclusive, observa-se essa característica na atuação do Provincial Francisco das Chagas, o qual visitou uma série de conventos da Província do Rio de Janeiro e relatou suas respectivas situações ao governador do Rio de Janeiro na década de 1740, atribuição que não agradou a todos os religiosos, como visto.

Dentre os aspectos que esses dois casos analisados permitem destacar a respeito da relação entre religiosos e governadores, mesmo separados temporalmente em vinte anos, destaca-se o entendimento de ambos os grupos sobre suas atribuições. A correspondência do Frei Carlos da Conceição ao Rodrigo César de Menezes é repleta de indícios do que o Frei Carlos esperava das autoridades políticas ao seu redor, sobretudo de Guaratinguetá. Ainda, o religioso deixou evidente sua visão política de que se a freguesia da Piedade tivesse mais autonomia na realização da justiça, haveria maior controle sobre os grupos de ex-soldados “perturbadores”. Por sua vez, na situação em que o Frei Carlos agiu como “rebelde” contra o Provincial Frei Francisco das Chagas, esse último recorreu a todas as autoridades políticas disponíveis, do clero regular e secular, da colônia e do reino, incluindo o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade e o rei D. João V. Todos esses intervieram ao seu favor perante a justiça.

Dessa forma, aponta-se posicionamentos distintos perante um dever de “obediência” legado aos frades que, apesar de opostos, confirmam o entendimento comum com relação àqueles sujeitos do que se esperava por “ordem”. Enquanto denunciava os ex-soldados do Rio de Janeiro por ações de desobediência às normas e por uma série de desvios de conduta facilitados pela falta de autoridades coloniais, o Frei Carlos posicionava-se como intermediário para a realização da justiça junto ao governador. Em contrapartida, ele se assemelhava aos sujeitos que havia condenado vinte anos antes quando se uniu a outros frades carmelitas, seculares e leigos para depor o recém-eleito Provincial por discordar de suas ações de “fazer obedecer”. O conceito de obediência nesse meio colonial não muda, embora a ação dos sujeitos com relação a ela seja diferente, para não dizer contrária.

### 3.4. Apostasia e escândalo

Em julho de 1722, o Frei Francisco da Purificação, religioso na Província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, e atuante principalmente em conventos da capitania de São Paulo e suas fazendas, remeteu ao governador e capitão-general um ofício no qual informava sobre a fuga de um outro religioso<sup>489</sup>. Na ocasião, o Frei Matheus havia fugido, além de ter sido cúmplice na prisão de um indígena carijó em um momento em que o Frei Francisco ainda não era o Provincial. Quando o religioso passou a exercer o provincialato, conseguiu encontrar o Frei que havia fugido e auxiliado na devassa feita a respeito. Portanto, um dos objetivos da comunicação do Frei Francisco era apontar algumas de suas realizações mais recentes. Diferentemente de outros casos analisados nesta dissertação, foi possível identificar mais informações sobre a trajetória e atuação do religioso Frei Francisco, a partir dos documentos produzidos por ele e também que o mencionavam em outras ocasiões<sup>490</sup>.

Foram três os conjuntos documentais que permitiram entender o Frei Francisco Pais da Purificação como um sujeito histórico com complexidade. O primeiro desses foi uma petição<sup>491</sup> do Padre Ignácio Lopes, secular, enumerando uma série de queixas contra o Frei Francisco, dentre elas: que ele tinha amizade ilícita e escandalosa com mulher; que entrava e saía do convento por uma janela que já havia sido fechada; que ele intentara matar o Frei responsável pelo fechamento da janela; que ele teria açoitado violentamente um “bastardo” no convento; que organizava um esquema de desvio de ouro das minas, enviando escravizados, cavalos, mantimentos e frades frequentemente às minas, deixando os conventos e fazendas desatendidos e também não pagando os quintos; e que com o ouro extraviado, enviava dinheiro à Roma e conseguia poderes para com seus pares religiosos, concedendo Prelados a eles e tornando-se poderoso e absoluto, impedindo que os demais religiosos tivessem voz ativa contra a opressão que sofriam.

O documento seguinte foi uma carta<sup>492</sup> do ouvidor da comarca de São Paulo, Manuel de Melo Godinho Manso, para D. João V, discutindo cada uma das acusações do Padre Inácio contra o Frei Francisco, e indicando quais eram falsas e quais eram verdadeiras. Para o ouvidor da comarca, o Frei Francisco Pais da Purificação não tinha culpa em nenhuma dessas

<sup>489</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 7. p. 15.

<sup>490</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 11. p. 19; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 13. p. 21; BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 40. p. 55.

<sup>491</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 18\Doc. 4067.

<sup>492</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1).

acusações, feitas a eles por seus rivais, algo que foi explorado adiante. Apesar da grande ilegitimidade do documento, a sua descrição na ficha catalográfica possibilitou que fosse realizada uma discussão sobre seu conteúdo, a qual permitiu contrapor realidades na qual um mesmo religioso esteve como autoridade responsável e na outra, como frade condenável.

O último documento foi o parecer<sup>493</sup> do Conselho Ultramarino a respeito do requerimento feito pelo Frei Francisco Pais da Purificação solicitando liberdade do exílio que cumpria na Ilha Grande, para onde foi enviado por volta de 1729. O conjunto documental que compõe o parecer contempla o requerimento do Frei, o pedido do procurador da Coroa por uma comprovação de que ele havia sido exilado por ordem régia; o trecho da ordem régia que encomendou a expulsão do Frei, possivelmente falsificada por seus rivais e com algum dos elementos acusatórios previamente assinalados pelo Padre Inácio; e o despacho, encomendando que o Frei fosse restituído de sua religião e que seu exílio acabasse. São documentos de 1733, portanto, dez anos após os demais, que sinalizam inclusive a idade avançada de oitenta anos do Frei Francisco em exílio.

A análise desse caso e do questionamento da reputação do Frei Francisco Pais da Purificação seguiu procedimento semelhante aos demais casos. Primeiramente, foram apresentados os principais sujeitos envolvidos na trama e em seguida discutidas as ações e seus significados. Não foi feita uma apresentação dos espaços onde ocorreu o caso, porque trata-se da mesma Província do Carmo do Rio de Janeiro já abordada anteriormente<sup>494</sup>. Para além de complexificar a categoria “religiosos” a partir da análise da trajetória e das rivalidades do Frei Francisco Pais da Purificação, discutiu-se o papel de autoridades políticas e também eclesiásticas nas situações descritas.

### 3.4.1. Sujeitos

O Frei Francisco Pais da Purificação foi subprior do convento da cidade de São Paulo e após julho de 1722, passou a atuar como Provincial de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, o que explica sua circulação por outros espaços carmelitas.

Para além do ofício acima descrito a respeito da fuga do Frei Matheus, o Frei Francisco Pais da Purificação também aparece como remetente de uma resposta<sup>495</sup>, em setembro de

<sup>493</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653.

<sup>494</sup> Ver capítulo 3, subseção “3.3. Desaforos e conspiração”.

<sup>495</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 11. p. 19.

1722, alegando ter recebido carta do governador e capitão-general – a qual não se teve acesso – com determinações do rei D. João V sobre títulos de propriedades dos carmelitas e sobre ter pedido logo que os priores dos conventos de Santos e de Mogi mandassem os títulos das propriedades desses ditos conventos. A distância entre os conventos era um desafio na perspectiva do Frei para se cumprir a brevidade esperada para a devolutiva com as informações sobre os títulos de propriedades.

Essa comunicação específica permite observar os governadores e capitães-generais como intermediários entre as ordens da monarquia portuguesa e as ações desenvolvidas perante os territórios e perante as posses dos religiosos das ordens religiosas, no caso a carmelita. Ainda, permite refletir sobre a impossibilidade, na maioria das vezes, das ordens serem obedecidas de imediato e em conformidade impecável com o que foi pedido devido, entre outros aspectos, às distâncias percorridas e à quantidade de intermediários envolvidos.

Sobre o Frei Matheus, que fugira da administração ou fazenda carmelita e que era cúmplice da prisão de um indígena da administração, sabe-se pouquíssimo. Isso porque o Frei Francisco da Purificação não informou no ofício ao governador o sobrenome do Frei Matheus. Há, contudo, um Frei Matheus Leite citado na carta remetida pelo ouvidor da comarca de São Paulo ao rei D. João V acima mencionada. Explora-se, portanto, a possibilidade de se tratar do mesmo religioso justamente pelo que, segundo a descrição catalográfica e o pouco que se lê do documento:

Quando um bastardo foi açoitado no convento da cidade, era provincial o padre Frei Mateus Leite que, chamado ao Reino, fugiu para Cuiabá. Nessa altura encontrava-se Frei Francisco Pais no Rio de Janeiro<sup>496</sup>.

Supondo ser o mesmo Frei Matheus, segundo consta na carta do ouvidor, ele teria sido Provincial antes do Frei Francisco Pais da Purificação. Seguindo essa hipótese, ele fora responsável pelos castigos aplicados sem razão ao indígena, e não o Frei Francisco, como acusou o Padre Inácio Lopes. Ainda, esse Frei Matheus pode ter sido chamado para retornar ao Reino e na ocasião, fugido para as minas do Cuiabá, informação coincidente entre os dois ofícios. Seria o “bastardo” açoitado no convento de São Paulo o mesmo indígena “carijó” do ofício anterior? Poderia ter sido ele preso – tendo como cúmplice da prisão o Frei Matheus – e depois açoitado pelo religioso? Com os materiais disponíveis para a análise, é difícil confirmar, mas não seria impossível que se tratasse do mesmo sujeito.

---

<sup>496</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1).

Segundo John Monteiro, o termo “carijó” passou a ser adotado na região paulista ainda no século XVII para designar de forma generalizante povos guarani, reduzindo-os estrategicamente a algo genérico e padronizado. Já no século XVIII, o termo deixou de ter a conotação guarani e passou a significar a ideia de um indígena subordinado ou administrado. O autor sintetiza:

Em suma, o enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizava representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos<sup>497</sup>.

Semelhante ocorre com o termo “bastardo” também utilizado na documentação. No século XVII, segundo explica o autor, os colonos utilizavam de forma recorrente “mameluco” e “bastardo” para descreverem populações e sujeitos com ascendência indígena. Já no século seguinte, o primeiro termo caiu em desuso, conforme pontou Monteiro, enquanto o segundo passou a designar, novamente de forma genérica<sup>498</sup>, qualquer um com ascendência indígena.

A trajetória do Frei Francisco Pais da Purificação parece ter sido marcada por uma rivalidade importante com o padre secular Ignácio Lopes, o qual peticionou contra ele ao rei. Infelizmente, não foi possível identificar mais informações sobre Ignácio Lopes. Contudo, pontua-se que as acusações contra o Frei Francisco reverberaram por anos na Província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, como pode ser visto em um ofício do Bispo do Rio de Janeiro ao secretário da marinha e ultramar, Francisco Xavier Mendonça Furtado de 1766, na qual ele faz uma lista dos Provinciais carmelitas eleitos desde 1720, com algumas descrições para cada um. A respeito do Frei Francisco Pais, o Bispo disse o seguinte:

*Eregindo-se porem em Provincia por diligencias de / Frei Francisco Pais da Purificação, que com o dinheiro extrahido em / negociações, tanto para as Minas, para onde mandava religio- / sos seus depois dos efeitos, como para outras partes deste Bra- / sil, soube merecer o agrado dos religiosos de Roma, on- / de tudo sempre, principiou com ela a parcialidade / e relaxação. / Foi eleito em primeiro Provincial o mesmo Frei Francisco / Pais da Purificação, que já tinha servido duas vezes de Vigário / Provincial, e logo cuidou em perpetuar-se no go- / verno por meio da prepotência, e parcialidade. Já[?] em- / tão se viu enriquecerem os Prelados com a substancia dos / súbditos, e das Fazendas da Religião: já então se criou de esta- / belecer-se o Provincialato em sucessão, chamando-se para / ele aos Irmãos, parentes, parciais, amigos, como / se viu / na seguinte eleição, em que sahiu eleito Provincial Frei Marcelino da / Encarnação, irmão do mesmo Pais, religioso de poucos an- / nos, e sem prudência mas já com toda a malícia necessária / para derrubar seu*

<sup>497</sup> MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªEd.São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994]. p. 204 e 205.

<sup>498</sup> Nesta dissertação, optou-se por escrever os termos “carijó” e “bastardo” sempre entre aspas. Dessa maneira, explicita-se a forma como os indígenas foram descritos na documentação, isto é, geralmente sem indicativos dos seus povos de origem ou mesmo seus nomes.



Irmão, e *pertender* segurar-se no trono, / como conseguiu até ser *segunda* vez eleito no *anno* de 1739, sendo Provinciais em todo este decurso de *tempo* sujeitos tão / subordinados à sua disposição, *que* nenhuma patente de ordens ou de muda se fazia sem a sua aprovação<sup>499</sup>.

A questão do exílio que sofreu o religioso não foi sequer mencionada, dando a entender que o Frei Francisco e seu irmão Frei Marcelino tivessem ficado de forma ininterrupta no provincialato, prosseguindo inclusive com as negociações supostamente ilícitas entre as Minas, Roma e com o suborno aos demais carmelitas da Província. Evidentemente, o contexto da narrativa do Bispo a respeito da Província carmelita na década de 1760 é bastante diferente do contexto de governo do Frei Francisco, na década de 1720. As ordens religiosas estabelecidas em várias partes do império português passavam por crescentes críticas tanto por parte do poder eclesiástico secular, como do poder régio em suas variadas instâncias. Inclusive, a ideia de usurpação do poder e das riquezas por parte das ordens regulares foi elemento central nos discursos contrários a elas, e que, embora existentes já no início do século XVIII, ganharam muita força nas décadas finais<sup>500</sup>.

Por outro lado, dentre os sujeitos que negaram ou minimamente duvidaram de grande parte das acusações feitas ao Frei Francisco Pais da Purificação ainda no início de seu provincialato, estavam duas autoridades: o ouvidor da comarca de São Paulo, Manuel de Melo Godinho Manso; e D. Pedro de Almeida, Conde de Assumar. Cabe apresentá-los brevemente<sup>501</sup>. Dez anos mais tarde, Fernando Leite Lobos, o ouvidor do Rio de Janeiro, também foi convidado a dar seu parecer sobre a situação, e defendeu o Frei Francisco.

<sup>499</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 79\Doc. 7124 (1). Folhas 1 e 2.

<sup>500</sup> Não compreende o escopo da presente pesquisa detalhar o teor das políticas e discursos contrários às ordens religiosas nos anos finais do século XVIII. Como a Companhia de Jesus foi a mais afetada, a bibliografia tende-se a concentrar nos discursos e práticas antijesuíticos e em sua expulsão, acabando tangenciando esses efeitos para outras ordens. Ver: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Três Documentos Relacionados à Extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (Orgs.). **A escrita da memória: interpretações e análises documentais**. 1a ed. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004. pp. 224-253.; MAXELL, Kenneth. **O Marquês de Pombal**. Lisboa: Editorial Presença, 2001. p. 37 e 38 e em: FALCON, Francisco Calazans. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, José (org.) **História de Portugal**. São Paulo: UNESP, 2000. pp.149-166.; AMANTINO, Márcia Sueli. Quando a igreja e a coroa se uniram para julgar a Companhia de Jesus: a reforma de 1758 e a sua devassa no Rio de Janeiro. **NOMOS: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, Fortaleza, v. 39, n. 2, p.299-315, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50893>. Acesso em: 16 jan. 2025.

<sup>501</sup> Dez anos mais tarde, Fernando Leite Lobos, o ouvidor do Rio de Janeiro, também foi convidado a dar seu parecer sobre a situação, e defendeu o Frei Francisco. Contudo, não foram encontradas mais informações sobre ele. Optou-se por apresentar somente Manuel de Melo Godinho Manso; e D. Pedro de Almeida, Conde de Assumar.

Segundo Jonas Pegoraro, que estudou a atuação e as estratégias dos ouvidores régios da comarca de São Paulo, Godinho Manso teve formação em direito, seguida de passagem pelos cargos de juiz de fora de Estremoz e de ouvidor de Braga, antes de vir a tornar-se ouvidor régio na ouvidoria de São Paulo entre 1721 e 1725, depois, ele foi desembargador da Relação do Porto<sup>502</sup>. Já o Pedro de Almeida, 3º Conde de Assumar, segundo biografia feita por Marcos Aurélio Pereira, foi nomeado governador da então chamada Capitania de São Paulo e Minas do Ouro entre 1717 e 1721. O conde vinha de uma família nobre, com histórico em participação em guerras em favor da monarquia portuguesa. Ainda, no governo das Minas, D. Pedro “usou as estratégias e experiência militar na tentativa de manter a ordem e a obediência dos vassalos das terras mineiras”<sup>503</sup>. O Conde de Assumar “mantinha contato com a corte, recebendo notícias e trocando informações administrativas com alguns membros”, embora no seu espaço de governo sofresse forte oposição por parte de da elite local. Após a sublevação de 1720 em Vila Rica, o conde sofreu degredo e ostracismo político, ficando até 1733 sem nenhum cargo político e afastado da comunicação oficial com a corte<sup>504</sup>.

Como, apesar de inserido numa rede pautada na troca de favores com pessoas de grande poder político, o D. Pedro de Almeida viu-se ostracizado nos anos finais de seu governo? Segundo Marcos Aurélio Pereira,

Em Minas, Assumar não governou com as redes, mas contra elas. Oriundo de uma rede governativa com base no processo de recrutamento dos governantes no seio da nobreza, o jovem governador, informado dos conflitos que dividiam os habitantes da extensa capitania, almejava pôr um fim às divisões entre paulistas e reinóis, seguindo as diretrizes da Coroa. Para Adriana Romeiro, o Conde introduziu transformações na administração que resultaram no fim da supremacia que a guerra dos emboabas concedeu aos reinóis. 123 Acredita-se que a forma empregada para isso não tenha sido a força ou truculência, o uso do aparato militar só foi empregado nos momentos de conflito. Sua estratégia foi minar as redes clientelares dos poderosos na governança local para fortalecer sua autoridade de representante do rei. [...] Lembremos, que mesmo alguns ricos e poderosos que receberam o governador e estiveram por algum momento indiretamente envolvidos em negócios que passavam pela figura do Conde ou de algum de seus procuradores, na ocasião do levante de 1720 não se colocaram a favor dele. D. Pedro de Almeida lutava contra as redes de Pascoal da Silva Guimarães, Manuel Mosqueira da Rosa e Sebastião da Veiga Cabral. O primeiro, um rico fazendeiro, o segundo, ex-ouvidor e o último, um ex-governador

<sup>502</sup> PEGORARO, Jonas Wilson. **Zelo pelo serviço real**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). 2015. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015. p. 86 e 102.

<sup>503</sup> PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres**: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. p. 67.

<sup>504</sup> *Ibidem*. p. 102 e 103.

e militar. Além disso, em outras situações procurou minar o poder de muitos poderosos das Minas em várias regiões<sup>505</sup>.

Sabe-se pouco sobre o posicionamento de Pedro de Almeida a respeito dos religiosos ou dos eclesiásticos na região de Minas, para explicar porque ele argumentou, mesmo que de forma pouco incisiva, em favor do Frei Francisco Pais da Purificação com relação a algumas das queixas feitas contra ele. Contudo, o D. Pedro de Almeida em seus primeiros anos de governo ordenou a arrecadação dos quintos atrasados dos anos de 1715 e 1716, ao que os eclesiásticos se opuseram, alegando que apenas aquelas pessoas que atuassem na mineração deveriam pagar. Na ocasião, o governador D. Pedro consultou ao Conselho Ultramarino sobre como proceder, e o dito conselho, à época, “deu razão aos eclesiásticos contra os povos e os acordos que fizeram, desobrigando os padres de contribuir à soma dos quintos.” Tal parecer não foi definitivo, e a questão constantemente voltava à tona e era ponto de debate e conflito<sup>506</sup>.

Dessa forma, foram apresentados alguns dos sujeitos envolvidos direta ou indiretamente na situação protagonizada pelo Frei Francisco Pais da Purificação. Cabe analisar o caso por ele denunciado, mas principalmente, detalhar a ocasião em que ele mesmo foi acusado pelo secular Padre Ignácio Lopes de uma série de crimes. Em um primeiro momento, algumas autoridades intercederam em seu favor, porém, seu degredo ocorreu no final da década de 1720. Foi interessante, também, observar os argumentos em favor de seu retorno à Província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro, especificamente ao convento da cidade de São Paulo.

### 3.4.2. Ações

O primeiro ofício<sup>507</sup> analisado foi remetido pelo Frei Francisco Pais da Purificação em julho de 1722. No início do ofício, como de costume, o religioso reverenciou o seu destinatário, indicando que o menor aceno da vontade do governador e capitão-general significava o maior preceito. Informou o Frei que devia obediência ao Rodrigo César de Menezes, por amor, escravidão e desejo. Após as saudações, o religioso apontou que incluía no ofício uma ordem para que o governador se dispusesse do que fosse seu gosto e a desse a quem pudesse. Passando para a “denúncia”, ele apontou que um Padre Frei Matheus era um dos cúmplices

---

<sup>505</sup> *Ibidem.* p. 158.

<sup>506</sup> *Ibidem.* p. 242 e 243.

<sup>507</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 7. p. 15.

na prisão de um “bastardo carijó” e que havia estado no que ele chamou de “nossa administração”. Como esse crime vinha sendo devassado e a devassa remetida ao Conselho, os frades haviam sido orientados a se recolherem no Rio de Janeiro para se embarcarem. Segundo explicou o Frei Francisco, nessa ocasião, o Frei Matheus fugiu.

Numa possível tentativa de mostrar que não tinha responsabilidade pelo ocorrido, o carmelita Frei Francisco Pais da Purificação informou que a fuga aconteceu em um tempo em que ele não governava, isto é, ainda não era Provincial de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro. O religioso lamentou a morte dos Provinciais que o antecederam e indicou que por ocasião do falecimento deles e de ele ser o Dirigente mais idoso, ele tomou posse. A partir disso, informou que encontrou o dito padre fugido e fez outro padre também embarcar ao Rio de Janeiro. Quanto à devassa da fuga, o Frei Francisco também alegou tê-la remetido, apesar de não ser responsabilidade dele visto que à época do crime ele não era Provincial. O tom em que o religioso argumentou sobre esses acontecimentos era de “lavar as mãos”, de explicar que não tinha tanta responsabilidade a respeito dos ocorridos:

E devassa da fuga deste *tambem* a remeti, / porem eu não estou obrigado a dar contas de quem me foi e / Vossa Excelência obre o que for servido, que eu em tudo estou para / *obedecer*-lhe; de minha parte não tenho mais *repugnancia* / que este *receyo*<sup>508</sup>.

A postura do Frei Francisco Pais da Purificação no ofício foi um pouco diferente da dos demais religiosos remetentes de documentos similares analisados nessa dissertação. No geral, para além das saudações e reverências iniciais, os frades também se mostravam disponíveis e responsáveis pelos ocorridos ao seu redor. No caso do Frei Francisco, ele foi enfático em demonstrar que fez o possível com relação ao cumprimento das penas contra o padre fugitivo, apesar de não se entender como responsável por todo o trâmite. Esse fator permite observar o respeito à hierarquia vivida por esses frades dentro de suas ordens religiosas, no caso aqui a carmelita.

A apostasia é dos pontos que o Frei levanta quando trata da “fuga” de um Padre Frei. No caso anterior, foi visto que a pena para tal crime, entre os carmelitas, era a prisão pela mesma quantidade de tempo em que ficara foragido. Ainda, entra em questão a prisão do indígena, da qual foi cúmplice o Frei Matheus. A prisão foi tratada no ofício como algo negativo

<sup>508</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 7. p. 15.

pelo Frei Francisco, possivelmente porque não havia sido uma prisão ordenada por algum superior, ou não era do interesse da administração do convento.

Vê-se um Frei recém intitulado Provincial respondendo por questões prévias ao seu governo, exigindo algum auxílio por parte do governador e capitão-general com relação às devassas de crimes ocorridos. A esse respeito, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia informavam que existiam dois tipos de devassas, as gerais e as especiais. As gerais eram aquelas nas quais se inquiriam crimes, excessos e pecados para se emendarem e castigarem. As especiais ocorriam quando se inquiria para além de crimes e delitos graves, mas também sacrilégios cujo conhecimento pertencia ao foro eclesiástico e/ou não se sabia quem cometeu o crime. Segundo essas regras,

As inquirições, ou *devaças especiaes* são quando se inquire especialmente assim quanto às pessoas, como quanto ao *delicto*, especificando pessoas certas, e certo crime. As *geraes* se podem fazer, quinda que não haja *infamia*, ou indicio contra pessoa alguma, por quanto se fazem para saber se há culpas, ou *peccados*, que se *devão* emendar, ou castigar, ou outras cousas, que se *devão* reformar<sup>509</sup>.

As questões a que se referia o Frei Francisco diziam respeito à fuga de religiosos e prisões supostamente indevidas de indígenas. Salienta-se que foi o primeiro documento encontrado na qual percebe-se indícios do provincialato do Frei Francisco da Purificação. Contudo, essas dificuldades estavam longe de ser as únicas enfrentadas pelo religioso, visto que apenas dois anos depois, ele vira-se no epicentro de disputas locais, acusado de inúmeros crimes.

Nesse sentido, cabe pontuar cada queixa feita pelo Padre Ignácio Lopes contra o Frei Francisco Pais da Purificação, pois elas funcionam como caminhos para interpretar as dinâmicas de sociabilidade em que estavam inseridos esses sujeitos, e sobretudo para dar prosseguimento à proposta de complexificar a categoria “religiosos”, dessa vez perante a perspectiva de um eclesiástico<sup>510</sup>. Salienta-se que a finalização do documento com as denúncias do Padre e também alguns comentários do ouvidor Godinho Manso a seu respeito indicam como Ignácio Lopes também havia sido carmelita da Província do Rio de Janeiro, e possivelmente atuante no convento da cidade de São Paulo até ser expulso em algum momento devido às querelas com o Frei Francisco. Suas denúncias, portanto, apontam para

<sup>509</sup> Livro V. Título 39. Número 1059 e 1060.VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. p.362.

<sup>510</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 18\Doc. 4067.

seu interesse em retomar o seu hábito. Para fins de redação, optou-se por chamar Ignácio Lopes de “eclesiástico”, visto a perda de seu hábito, e o Frei Francisco de “religioso”, embora ambos possam ser considerados religiosos carmelitas.

“Muito poderoso e absoluto” são as palavras que utilizou o Padre para descrever o religioso, por ele ser subprior do convento da cidade de São Paulo mandou fechar uma janela conventual para impedir que os outros religiosos do convento vissem a casa de uma mulher com a qual ele “andava e anda inquieto a mais de trinta *annos* com notável *escandallo* do povo daquela cidade, com descrédito da religião”. Na espécie de “investigação” que fez o ouvidor Godinho Manso, ele verificou que o prior Gaspar da Cruz já havia mandado fechar essa janela por dentro, porque ela era muito baixa e permitia entradas e saídas indesejadas do convento<sup>511</sup>. Já no parecer do Conselho Ultramarino, que definiria se o Frei Francisco poderia retornar do exílio ou não, retomou-se os motivos para a sua expulsão do convento do Rio de Janeiro e do de São Paulo, que incluíam as “grandes perturbações, que com seu orgulho e ambição tinha causado no governo da sua Provincia, era geral o escândalo nesta Cidade e na de São Paullo com huma amizade *illicita* que de muitos anos conservava com huma *mulher*” fato que o procurador da Coroa não pôde averiguar<sup>512</sup>. Um dos documentos anexados ao parecer informava que o Frei havia retirado essa mulher de um recolhimento feminino, o que justificava ainda mais o escândalo que essa “amizade ilícita” gerava na sociedade.

“Escândalo” segundo Rafael Bluteau era uma “*offensa* do animo causada com *mao* exemplo; com palavras obscenas, *impias*, com obras criminosas, que *desedificação*, e *molestão* as pessoas de probidade”<sup>513</sup>. Tal era o teor da suposta amizade do Frei Francisco com essa mulher, diante dos olhos do Padre Ignácio e de toda a cidade de São Paulo, segundo seu relato. Tendo sido a mulher oriunda ou não de um recolhimento feminino – possivelmente o Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo –, novamente a questão da honra feminina aparece<sup>514</sup>. Retomando o estudo de Leila Algranti, a prática de enclausuramento das mulheres

<sup>511</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1).

<sup>512</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653.

<sup>513</sup> BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K)**. Lisboa, 1789. p. 530.

<sup>514</sup> Ver capítulo 2, subseção “2.5. Maus Costumes”. Sobre recolhimentos femininos ver capítulo 1, subseção “1. Cristandade colonial”.

foi utilizada durante todo o período colonial como dispositivo de dominação masculina sobre as mulheres sobretudo para a preservação de sua honra diante da sociedade<sup>515</sup>.

Quando soube das tentativas dos religiosos – dentre os quais o eclesiástico Padre Ignácio Lopes – em abrir a janela, o Frei Francisco o tentou matar com violência, sem que o Padre Ignácio tivesse cometido crime algum, apesar de alguns religiosos lhe acusarem de tal. Assim, o Padre Ignácio e mais religiosos prenderam o Frei Francisco em um cárcere, onde ficou “carregado de ferros” por dezessete meses junto a outros religiosos “de sua facção”. Nessa ocasião, falsificaram uma sentença régia que expulsava o Frei Francisco Pais da Purificação da religião e da ordem do Carmo e o embarcava para Angola “*desprezivelmente* sem o necessário do seu uso”. Como resposta, segundo o Padre Ignácio, o Frei Francisco recorreu à corte e à Cúria Romana<sup>516</sup>.

Ou seja, apesar de rival do Frei Francisco, o Padre Ignácio discordava da atitude dos outros religiosos em falsificar a sentença régia que previa seu exílio na África. No requerimento<sup>517</sup> à Coroa feita pelo Frei Francisco já exilado em 1733, ele detalhou mais essa ocasião da falsificação da sentença. Segundo o religioso carmelita, ele estava residindo na cidade do Rio de Janeiro quando o Padre Provincial Frei Manoel da Fonseca lhe levou uma ordem régia para que o Frei Francisco fosse “exterminado do dito convento”, a qual ele obedeceu, indo para Ilha Grande<sup>518</sup> e lá ficando desde 1728 ou 1729.

No entendimento do Frei, o exílio e o degredo foram causados por “informações “*menos verdadeiras que o dito Padre Provincial* faria por ser de *contra- / ria* parcialidade, e mal *afecto*” que tinha ao Frei Francisco. O religioso solicitou à Coroa que juntasse os papéis por onde se tinha emitido a ordem que o exilou, o que não foi possível, impedindo que o Frei comprovasse que havia recebido tal ordem. O Frei relatou que esse pedido inclusive foi passado ao governador de São Paulo para que essa autoridade o ajudasse, mas que a correspondência chegou erroneamente ao Paulo Caetano, que estava governando Angola. Todos esses fatores foram empecilhos para o retorno do carmelita, já idoso, ao convento de

---

<sup>515</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 61.

<sup>516</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 18\Doc. 4067.Folha 3.

<sup>517</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653. Folhas 3 e 4.

<sup>518</sup> Em quase todos os documentos o local de exílio é mencionado como “Ilha Grande”, hoje um distrito de Angra dos Reis. Apenas a petição do Padre Ignácio fala que o exílio foi em Angola.

São Paulo e à restauração de “seu credito, / e boa reputação que seus inimigos lhe tirarão, com falsas culpas, / que lhe *arguhirão*, sem que o suplicante [Frei Francisco] fosse ouvido”.

Também anexado ao parecer do Conselho Ultramarino em resposta ao requerimento do Frei Francisco estão dois outros documentos que ajudam a entender a ocasião do exílio do Frei Francisco, por suposta ordem régia. O primeiro deles é um requerimento do Padre Frei Manoel da Fonseca citado acima, Provincial da Província do Carmo do Rio de Janeiro. Segundo ele, o bispo do Rio de Janeiro havia lhe informado que o Frei Francisco Pais da Purificação não procedia religiosamente como deveria e que por isso havia recebido ordem régia pela secretaria de estado que deveria manda-lo para “convento distante daquela cidade”, no caso, o convento da Ilha Grande<sup>519</sup>. O outro é um parecer do secretário Manoel Caetano Lopes, no qual ele exigia do Frei Francisco a tal ordem régia que recebeu supostamente por meio dele e que lhe recomendava o exílio para a Ilha Grande e que, caso ele comprovasse esse envio, ele poderia aliviá-lo do degredo em que se encontrava<sup>520</sup>.

A próxima queixa do Padre Ignácio contra o Frei Francisco Pais da Purificação em sua petição foi que o religioso tinha tanto poder porque fazia todos os religiosos serem de sua “facção”, e por meio desses outros membros do clero obrava “tudo quanto quer *despoliticamente*”<sup>521</sup>. Segundo o eclesiástico, o Frei Francisco aceitava noviços que tinham más inclinações e intenções “menos verdadeiras, e de maus costumes e vícios”. Ainda, segundo o padre secular, o Frei Francisco impedia que os religiosos contrários a ele tivessem voz ativa com relação à entrada desses noviços, “por se verem oprimidos do medo”. A esse respeito, uma das autoridades que defendeu o Frei Francisco em carta não teve muito a dizer. Isso porque, nas palavras do Dom Pedro de Almeida: “muitos dos factos que *expoem* na sua petição, *forão domesticos* / e conventuais[?] nos [ilegível], se pouco se *interessão* os particu- / lares para averiguá-los”<sup>522</sup>.

Nessas passagens, é interessante como o Dom Pedro de Almeida salientou a impossibilidade de investigar com mais profundidade os fatos ocorridos no interior dos conventos. Este fator é diferente dos demais casos analisados na presente dissertação nos quais observou-se como os religiosos depositavam em suas correspondências aos governadores a perspectiva de que eram essas autoridades as responsáveis por solucionar os

<sup>519</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653. Folha 6.

<sup>520</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653. Folha 8.

<sup>521</sup> AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 18\Doc. 4067. Folha 3.

<sup>522</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 7.



mais diversos problemas ocorridos, em sua maioria, no interior dos conventos e demais espaços religiosos. Essas autoridades específicas – os ouvidores de São Paulo, do Rio de Janeiro e o ex-governador de São Paulo – possivelmente foram acionadas nesse caso justamente pelo teor das demais acusações contra o Frei Francisco, as quais eram mais graves e envolviam fatores relacionados às dinâmicas socioeconômicas das capitanias de São Paulo e do Rio de Janeiro e até mesmo de outros espaços, como Cuiabá e Minas Gerais, como apontado adiante.

A denúncia seguinte feita pelo Padre Ignácio foi de que o Frei Francisco Pais da Purificação vinha retirando “negros / e cavalos, e tudo com grandes carregações” das fazendas dos conventos para enviar às Minas, desde que a mineração começara. Segundo o padre, o Frei mandava carregações duas vezes ao ano, “com *notavel prejuizo* aos conventos”, uma vez eram acompanhadas sempre por um frade. Conforme permite supor a denúncia, o Frei prometia fazer Prelados e muitas vezes concedia licenças para que esses religiosos fossem às minas, ao que o eclesiástico afirmava ser um comportamento contrário às ordens reais que proibiam que os frades se estabelecessem em zonas mineradoras. A respeito dessa proibição, Renato Dias explicou que

Todavia, se a religião esteve no rol das preocupações diárias das autoridades mineiras do século do ouro, a sua organização não foi regida pelas ordens regulares, tão comuns no litoral. Isso, em grande monta, para atalhar os desvios de ouro e diamantes feitos pelos frades, mas também para ‘evitar as despesas da manutenção de convertidos e de mosteiros para o clero regular numa região em que [a Coroa] estava igualmente decidida a extrair a última onça de ouro em dízimos’. A ausência das ordens primeiras (de frades e monges) e segundas (de freiras) tornou-se uma das características mais marcantes da vida religiosa nas Gerais, e que a distingue de outras localidades da América portuguesa. Nessa capitania, a religião nasceu órfã; foram os fiéis, unidos em confrarias, que se incumbiram da construção, manutenção e reedificação dos templos, pela contratação dos clérigos para celebrarem missas, enfim, pela organização do múnus religioso, num processo que se consolidou com a fundação do Bispado de Mariana, em 1745<sup>523</sup>.

Vê-se, portanto, a gravidade do que supostamente fazia o Frei Francisco Pais da Purificação ao enviar religiosos e carregações dos conventos e fazendas carmelitas para zonas de mineração. Sobre esse tópico, Leila Algranti pontua como em todo o território aurífero ficou proibido o estabelecimento do clero regular “como mais uma das medidas de intervenção da Metrópole na região, para evitar desvios do minério”<sup>524</sup>. O Padre Ignácio acrescentou que o

<sup>523</sup> DIAS, Renato. Entre a cruz e a espada: religião, política e controle social nas Minas do Ouro (1693-1745). *Varia Historia*, v.26, n. 43, p.155-175, jan/jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-87752010000100009>. Acesso em: 20 mai. 2025. p. 158.

<sup>524</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas*: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993. p. 74.

Frei adquiria não somente o ouro por meio de seus negócios, mas o de seus muitos amigos também frades, os quais, sob suas ordens, levavam-no ocultamente nessas carregações “para não pagarem quin- / tos a Vossa *Magestade*”. Por isso, segundo o padre, o religioso já estava sendo chamado à corte.

A parte seguinte da denúncia do eclesiástico Ignácio é um tanto peculiar, por ele mencionar a rainha da Grã-Bretanha que falecera por volta do mesmo período em que esses crimes do ex-Provincial Francisco eram cometidos<sup>525</sup>. Ao que o documento permite supor, o religioso teria aproveitado a ocasião do falecimento da Rainha Anne em 1714 para dissimular a queixa contra ele que transitava na corte, indo ao Rio de Janeiro e continuando suas mesmas obras “e maiores insolências / que ainda *actualmente* está fazendo, e publicamente diz que não se lhe dá de nada, pois com / o muito ouro que tem há de achar tudo, e de sorte faz o que quer”. A explicação atribuída ao poderio do Frei Francisco por parte do Padre Ignácio era o “muito ouro que / remete a Roma lhe vem quantas patentes quer para fazer os prelados que *elle* quer e / por isso os tem de sua mão sempre sujeitos sem poderem respirar[?] os / outros religiosos, que não levam a bem estas *insolências*”.

Prosseguindo suas queixas e denúncias o eclesiástico Ignácio passou a informar as consequências que as atitudes do religioso carmelita geravam no convento da cidade de São Paulo. Segundo ele, muitas vezes não havia o que comer no refeitório e muitos religiosos vinham a falecer devido à falta do remédio, tudo isso porque o Frei Francisco retirava os bens e escravizados do convento para remeter às minas, inclusive aqueles necessários para o refeitório. Ainda, segundo o padre, o religioso enviava esses bens e escravizados do convento para a casa da mulher com quem tinha amizade ilícita, “a / quem assiste com o *notavel escandalo* e *prejuizo* da religião, que *athe* os ser- / vos das fazendas do dito convento os tem *actualmente* a trabalharem, e servirem a dita *molher*”<sup>526</sup>.

Nas palavras do Padre Ignácio, o religioso ficava com grande ódio de quem murmurasse a respeito de suas práticas ou mesmo intentasse realizar ações mais públicas contra ele. Ao

---

<sup>525</sup> Na íntegra: como *tambem* o *Supplicado* [Frei Francisco] / não só o ouro que adquire pelos *negocios* que faz, mas tudo o ouro de muitos seus / amigos, que *delle* se valem o manda passar ocultamente junto com o seu, / pelos frades, que levam e trazem as suas carregações para não pagarem qui- / ntos a Vossa *Magestade* de maneira que por esta, e por outras culpas sendo já cham- / ado a esta corte, como achasse morta a Senhora Rainha da *Gra Breta- / nha* que então governava, pode o *Supplicado* ter inteligência para que *disimu- / lando-lhe* a queixa se tornasse como com efeito tornou para o Rio de Janeiro / onde continuou como de novo a obrar as mesmas, e maiores insolências [...] AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 4.

<sup>526</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 4.

que o documento indica, criava-se no convento uma rivalidade entre aqueles que seguiam o Frei Francisco Pais da Purificação e aqueles que eram contra as suas atividades. Ameaças de morte, de violências com objetos cortantes e com pancadas eram trocadas entre religiosos e seculares membros desses grupos rivais. O eclesiástico deu como exemplo o caso de um Frei José de Jesus Maria que, fazendo a vontade do Frei Francisco, deu quatro moedas ao escravizado de um homem chamado João Luis Tigre para que este matasse o Padre Ignácio. Um homem chamado José Soares, escravizado do ex-governador da então capitania de São Paulo e Minas de Ouro, D. Brás da Silveira, ajudou o Padre Ignácio a fugir e retirar-se da casa onde ocorreria sua morte. O eclesiástico salienta que esse ocorrido era tão certo e público que nem mesmo o Frei Francisco poderia negar.

Vê-se um cenário de conflitos que ultrapassam em muito os claustros e paredes dos conventos. Autoridades, escravizados, eclesiásticos e religiosos todos envolvidos em algum grau nas questões do Frei Francisco Pais da Purificação e do Padre Ignácio Lopes. Dinheiro, recursos e bens eram movimentados para fins de violência em torno do não somente do convento da cidade de São Paulo, mas de vários outros espaços carmelitas da Província do Rio de Janeiro e demais locais nas minas.

Nesse sentido, o Padre Ignácio prosseguiu sua denúncia informando que o caso acima não havia sido isolado. Segundo ele, um Frei Horêncio[?] e outro Frei Matheus Leite da Encarnação<sup>527</sup> foram encontrados carregando ordens expressas para matar o Padre Ignácio em Curitiba. Vê-se, portanto, mais uma vez, a mobilidade desses homens da religião pelas vilas. O padre explicou que esses dois religiosos haviam ido em busca de esmolas a mando do Prior do convento e que por esta causa “tiveram a ousadia” de açoitar cruelmente um “moço bastardo” no convento da cidade de São Paulo. A justificativa para esses açoites era que o rapaz supostamente “pusera os olhos em *huma serva*” da casa que assistia o Frei Francisco<sup>528</sup>.

A respeito da violência vivida nesses espaços, reitera-se o que foi argumentado no capítulo anterior: as violências aplicadas pelos religiosos, em muitos sentidos eram tidas pelos membros do clero regular remetentes da documentação como dominação e castigo, enquanto as dos escravizados, como faltas, e mesmo excessos<sup>529</sup>. Nos casos narrados pelo Padre Ignácio a violência é pontuada das mais diferentes maneiras, sobretudo nas tentativas de homicídio

<sup>527</sup> Talvez seja Matheus Leite da Encarnação, ex-Provincial que segundo o Frei Francisco havia fugido da administração ou fazenda carmelita e sido cúmplice da prisão de um indígena da administração.

<sup>528</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 5.

<sup>529</sup> Ver capítulo 2, subseção “2.3. Tumulto, violência e violação”.

contra eclesiásticos e religiosos e nos açoites direcionados a escravizados. Segundo o padre, o então ouvidor de São Paulo, Rafael Pires Pardinho<sup>530</sup> foi chamado à corte, visitara o Frei José de Jesus Maria que poderia testemunhar tudo, enquanto o Frei Matheus Leite da Encarnação havia se escondido em São Paulo. Esses dois religiosos, nas palavras do eclesiástico eram “estes os executores das *exsolencias* do Padre Frei Fra- / ncisco Pais da Purificação”<sup>531</sup>.

Na parte seguinte da denúncia, o Padre Ignácio aponta os sujeitos que, ao seu ver, eram “pessoas fidedignas que se *achão* nesta corte” e que poderiam testemunhar em seu favor. Necessariamente essas “pessoas fidedignas” eram os “homens bons” da vila. Citou as seguintes: Dom Brás da Silveira; Dom Pedro de Almeida, o Conde de Assumar; José Ramos da Silva, que viveu muitos anos em São Paulo; Frei Ignácio Ramos; Frei Francisco de Santa Clara, ex-prior do convento; e os irmãos Ignácio de Almeida Jordão e João Mendes de Almeida, e outros religiosos carmelitas que testemunharam os ocorridos; e finalmente um Padre Frei Roque acompanhado de seu secretário, que haviam visitado a Província e que já estavam na cidade de São Paulo “nesta corte”. Os documentos disponíveis não contam com testemunhos de nenhum desses sujeitos, com exceção do Dom Pedro de Almeida, o qual não foi tão incisivo quanto esperava o Padre Ignácio, como se apontou adiante.

A finalização da denúncia do eclesiástico é um resumo de todas as queixas sobre a “grande inquietação” e “perturbação” que se achava a cidade de São Paulo devido às ações do Frei Francisco. Ele também menciona como a fazenda real estava sendo “roubada nos quintos que lhe usurpa”, e como era necessário “atalhar esta desordem, e viverem os vassalos de Vossa Magestade em paz”. O eclesiástico fez uma defesa da restituição da religião ao seu antigo estado e da recuperação do hábito da religião de que era filho, que havia perdido devido ao domínio e absoluto poder do Frei Francisco. O Padre Ignácio via-se esperançoso de que o rei acharia sua denúncia verdadeira caso colocasse as pessoas por ele nomeadas debaixo de juramento, castigasse o Frei Francisco e o mandasse para fora da Província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro “para livrar os povos, e a religião das / vexações que lhes faz”.

---

<sup>530</sup> Rafael Pires Pardinho foi ouvidor de São Paulo entre 1717 e 1721, sucedido por Manuel de Melo Godinho Manso. Sobre a trajetória de Rafael Pires, ver: PEGORARO, Jonas Wilson. Vislumbrar a colônia americana como meio de ascensão social. In: PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos**: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

<sup>531</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 5.

Esperava o padre, a mercê de que fosse “*restitu- / hido* a sua religião de que injustamente foi expulso, para viver, e morrer / como religioso professo”.

A denúncia do Padre Ignácio Lopes sobre o comportamento ilícito do Frei Francisco Pais da Purificação permite observar uma realidade interna e externa aos espaços conventuais bastante dinâmica e repleta de conflitos. Abuso de poder e escândalo moral; tentativas de homicídio; falsificação de sentença régia; rivalidade entre religiosos e mau prosseguimento na aceitação de noviços; desvio de recursos conventuais às minas e de recursos minerais aos religiosos do convento e à mulher com quem mantinha relação; suborno, ameaças e violências entre religiosos e rivais; abusos físicos e castigos corporais; manipulação da justiça; ruína material dos conventos; são todos os pontos que levantou o eclesiástico. Sendo a petição dele o documento mais completo dentre os demais que versam sobre o mesmo tópico, a cautela de não a tomar como verdade absoluta é necessária. Nesse sentido, teve-se a petição como meio para investigar as relações sociais entre religiosos do clero regular e autoridades coloniais, as quais, inclusive, posicionaram-se diante dos ocorridos.

A esse respeito, cabe investigar as defesas que fizeram o ex-governador de São Paulo, D. Pedro de Almeida, Conde de Assumar em 1722 e o ouvidor de São Paulo, Manuel de Melo Godinho Manso em 1724 sobre as queixas do Padre Ignácio. Apesar de o eclesiástico pressupor que essas autoridades interferiram de maneira mais incisiva em sua defesa e em contrariedade ao Frei Francisco Pais da Purificação, não foi isso que ocorreu.

A começar pelo posicionamento de Pedro de Almeida, que foi anexado junto à petição do Padre Ignácio ao Conselho Ultramarino. Como mencionado anteriormente, o conde iniciou o seu comentário apontando como o requerimento do padre era difícil de responder porque os fatos expostos foram “*domesticos / e conventuais*” e que os particulares tinham pouco interesse em averiguá-los porque “*outros outro negocios / lhe occupam mais utilmente o tempo, como porque só chegam / a informar-se dos desta natureza quando o *publico*, por eles / padece alguma perturbação, ou escândalo*”<sup>532</sup>. Esse pouco interesse em atender questões conventuais ou domésticas dos religiosos não pareceu ter impedido que os religiosos continuassem a recorrer a essas autoridades coloniais para solucionar suas contendas. Como Pedro de Almeida foi chamado pelo eclesiástico como testemunha, não se absteve de tecer alguns comentários.

---

<sup>532</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 7.

O Conde reconhecia como em alguns pontos “mais delicados da honra e do procedimento” ao longo da denúncia, o Padre Ignácio não perdoava sua paixão, ou seja, não escondia sua rivalidade com o Frei Francisco, e dizia coisas que “extrajudicialmente soube”. Dessa forma, o comentário do Conde se fazia com dúvidas e receio de propender ao lado do eclesiástico. Segundo ele, era notório como o Frei Francisco Pais vinha adquirido “há muitos *annos* [...] não só autoridade mas *do- / minio*” na Província do Carmo, ocupando vários empregos na religião: como Prior, Comissário Geral e, finalmente, Provincial. Contudo, Pedro de Almeida não ficou sabendo se esse domínio era tão mal aceito como o padre “exage- / ra na sua petição”. Para respaldar esse comentário, o Conde afirmou que um “grande” senhor chamado André Lopes estava entre os religiosos e lhe informou que o domínio absoluto que tinha o Frei Francisco era “sem *duvida que* / nas disposições dos Prelados e nas mais *incumben- / cias* religiosas *hé* tido por oráculo, e poucas vezes se / move nada sem seu consentimento”<sup>533</sup>.

Ainda sobre a matéria de o Frei Francisco cometer ou não o abuso de poder alegado pelo Padre Ignácio, Pedro de Almeida observou que ao seu ver, os religiosos de vários conventos tinham boa opinião sobre o Frei, mas que possivelmente essa opinião não era universal e que alguns tinham suas discordâncias com relação, mas que de boa vontade sujeitavam-se a este Prelado. Para o Conde, era mais verossímil que entre os religiosos da América “onde a laxidão / tem criado mais fortes *raizes*”, não vissem com bons olhos um poder mais forte, “e a que todos sem *duvida* aspiram[?] (no Brasil / com mais excesso que em outras partes) com a [ilegível] / vel cobiça de dominar”. Contudo, na perspectiva de Pedro de Almeida, o poder do Frei não advinha do dinheiro que este supostamente remetia à Roma.

Essa visão da América, sobretudo do Brasil como espaço de laxidão absoluta é objeto de reflexão pela historiografia há algumas décadas. Discursos, cartas e sermões de religiosos e eclesiásticos que estiveram em missões na América portuguesa desde o século XVI serviram de material para que historiadores consolidassem uma visão moralizante para com os costumes e o modo de vida no cotidiano colonial. Nesses documentos,

Animalização e demonização andaram de braços dados nesse discurso, que, essencialmente jesuítico, se espalharia entre outros religiosos e leigos até bem avançado o século XVIII. Nas dificuldades da catequese, no tardio descobrimento do trópico pelos cristãos, na origem dos índios, em quase tudo se via o demônio, o Inimigo, o “lobo infernal”<sup>534</sup>.

<sup>533</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 8.

<sup>534</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 46.

Ronaldo Vainfas traz um olhar crítico ao modo como historiadores reproduziram esses discursos:

Consideremos, em primeiro lugar, que o depoimento dos observadores dos séculos XVI, XVII e XVIII, sobre os quais muito se basearam nossos historiadores, pertencia ao espírito de missão que vimos marcar a cruzada tridentina no trópico. [...] A reprovação dos desejos que missionários e cronistas faziam no Brasil, faziam-na também os moralistas na Europa, entronizando o sexo no palco dos discursos, sensibilizando o olhar sobre suas manifestações, tornando-o obsceno, enfim, como jamais o fora. Boa parte do que alardearam os inicianos e seus discípulos resultava, sem dúvida, da especificidade colonial, mas outra parte se inscrevia numa visão mais ampla e antiga: o ideal ascético, genuinamente cristão, que a partir dos séculos XV e XVI propôs-se como norma geral para toda a humanidade<sup>535</sup>.

Apesar de lidarem com temáticas diferentes, é possível traçar um paralelo entre essa visão moralizante sobre as práticas sexuais na colônia que Vainfas descreve como parte do ideal cristão e aquilo que narrou o Conde D. Pedro de Almeida no comentário sobre o comportamento dos religiosos. Para o ex-governador, a ausência de um poder mais forte – fosse da religião, fosse da administração – gerava uma laxidão entre os religiosos que merecia ser combatida. O que há, portanto, de comum para além do imaginário cristão moralizante, entre um discurso de uma autoridade do século XVIII e uma descrição de um missionário do XV, é a postura política embebida de um espírito de missão.

Dando prosseguimento ao comentário do Conde D. Pedro de Almeida, ele informava que esperava que o Prelado recebesse notícias sobre a questão dos mal prosseguimento na admissão de noviços e mencionou os “Religiosos do Brasil, exceto os Padres da Companhia / os de Santa Thereza e os do Oratório”. O trecho em que Pedro de Almeida comenta sobre essa matéria é muito ilegível, não sendo possível identificar maiores informações a seu respeito, isto é, se ele tecia críticas ou elogios aos jesuítas e demais citados. Na parte seguinte, o ex-governador comentou que não lhe constava que o Frei Francisco usurpasse as fazendas carmelitas, remetendo negros e recursos em suas carregações. Contudo, sabia que ele as mandava às minas, inclusive no tempo em que o Conde lá esteve. Pedro de Almeida não mencionou ter feito averiguação para saber se os recursos e escravizados eram frutos das fazendas da comunidade carmelita ou se os produtos delas redundavam em utilidade da mesma comunidade<sup>536</sup>.

---

<sup>535</sup> *Ibidem.* p. 81.

<sup>536</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folhas 8 e 9.

Sobre o roubo de ouro e o não-pagamento dos quintos, o Conde de Assumar foi taxativo em apontar que o Padre Ignácio fazia uma mera calúnia contra o Frei. Disse ele que:

No que respeita a fazer Frei Francisco Pais passar / o seu ouro e aos seus amigos sem pagar quinto; ven- / do-se tanto a flor da terra, ser *hum*a mera *calum-* / *nia*, desacredita todas as outras, em que o suplicante *preten-* / *de* ter razão; e provasse que falsa esta queixa, porque / os pagamento dos quintos não se cobrou chegara do ouro / em pó que se tira da terra, mas dos direitos das / cargas que se pagão nos registros, das lojas em que / se vendem as fazendas, e dos negros que se *tomão* / a rol pelas freguesias, segundo a *combenção* / dos povos<sup>537</sup>.

O Conde demonstrava conhecimento sobre a passagem do ouro e como eram cobrados os quintos em Minas, onde, segundo ele, tinha-se uma convenção diferente de São Paulo onde assistia o Frei. Segundo explicou Pedro de Almeida, mesmo que o Frei mandasse carregações às Minas, “estas / pagão no registro e se nem pagarem será *galanta-* / *ria* que lhe faça o contratador, sem que Sua *Magestade* nem / os povos fiquem prejudicados, porque o contratador / não diminui a quantia, porque arremata o con- / trato *pellas* galantarias que fizer aos seus amigos.”

Ao que o documento permitiu observar, Pedro de Almeida, o Conde de Assumar, conhecia bem os trâmites econômicos com relação ao ouro e não via problema nas práticas do Frei Francisco da Purificação, permitindo que ele contrariasse as acusações do Padre Ignácio ao menos a esse respeito. Diferente ocorreu a respeito das acusações de tentativas de homicídio, ameaças de morte ou de perseguição com objetos cortantes e de açoites, para o que o Conde disse que, se ocorreu durante o tempo em que ele governou, deve ter ocorrido “tão ocultamente / que não me chegou aos ouvidos”. O último tópico a que se referiu Pedro de Almeida foi o da violência supostamente empreendida pelo Frei, e o ex-governador se mostrou favorável à averiguação ao ver como várias outras pessoas ali se achavam presentes “para a *aberta-* / *ção* desta verdade” e poderiam fornecer maiores informações.

Já o ouvidor Manuel de Melo Godinho Manso, em dezembro de 1724 também deu seu parecer sobre as acusações do Padre Ignácio Lopes contra o Frei Francisco Pais da Purificação<sup>538</sup>. Salienta-se que ele não era o ouvidor de São Paulo na época em que o padre fez suas denúncias, e sim o Rafael Pardinho, citado pelo eclesiástico como alguém que poderia atestar o que ele relatava. Infelizmente, o parecer do ouvidor Godinho Manso está em condições bastante ilegíveis, impedindo o entendimento sobre menções que fez à mulher com

<sup>537</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1). Folha 9.

<sup>538</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1).



quem o Frei supostamente tinha amizade ilícita e também sobre a ida de alguém ao Cuiabá a seu mando. Fez-se o possível para extrair o máximo possível de seu conteúdo, usando principalmente os dados da ficha catalográfica do Projeto Resgate.

Segundo o parecer, o ouvidor sabia que o Frei Francisco havia mandado fechar uma janela no convento da cidade de São Paulo, para que se não pudesse ver a casa de uma mulher com quem dizia-se ele tinha conhecimento escandaloso. Verificou o ouvidor que essa janela já antes tinha sido mandada fechar por dentro, pelo prior Gaspar da Cruz, porque, por ser muito baixa, permitia entradas e saídas indesejadas. Godinho Manso informou que o Padre Ignácio já havia solicitado esse mesmo fechamento algumas vezes quando era subprior. Dando prosseguimento às informações, o ouvidor explicou que o Frei Francisco havia mandado alguns religiosos à vila de Curitiba atrás de um religioso que havia furtado meia arroba de ouro e que levava até o Rio de Janeiro a pedido de outras pessoas. Do dinheiro recuperado, pelo que o ouvidor informa, restituiu-se apenas seis libras pelo religioso capucho Frei Bernadino. O acusado foi preso.

Segundo o ouvidor, por esse e outros crimes, o religioso foi expulso da ordem carmelita pelo Frei Francisco Pais da Purificação “e outros juízes”. Ao que o documento permite supor, na visão de Godinho Manso, o Frei fazia boa administração da justiça no interior do convento, punindo aqueles que cometiam crimes. O documento também apresenta a intensa circulação de pessoas entre vilas, inclusive de religiosos em zonas mineradoras, aspecto que não pareceu desagradar o ouvidor.

Quanto à acusação que o Padre Ignácio Lopes fez de usurpação de quintos, o ouvidor Manuel de Melo Godinho Manso a considerou falsa, porque, segundo ele e também de acordo com o comentário do Conde de Assumar, o ouro já saía quintado das minas. Segundo o entendimento do ouvidor, o Frei Francisco não fazia negócios, somente se servia dos indígenas “na administração da religião, utilizando no seu serviço os escravos que possui”. Percebe-se como as relações escravistas no interior dos conventos carmelitas, também pontuadas nas denúncias do Padre Ignácio, eram aspectos fundamentais nesses espaços. Um diferencial no apontamento do ouvidor foi a menção aos indígenas administrados por carmelitas, os quais não foram mencionados na denúncia, na qual utilizou-se apenas o termo “bastardo”.

O ouvidor Manuel de Melo Godinho Manso, detalhando sobre o procedimento do Frei Francisco, informou que o religioso nunca aceitou as “*pitanças*”, isto é “a ração diária, ou

ordinária; mesada ou ordinária em dinheiro”<sup>539</sup> que se costumava dar aos provinciais. Antes, segundo Godinho Manso, deixava todo o dinheiro à comunidade carmelita. Não constava, para ele, que o Frei havia aceitado noviços por interesse. Ainda, segundo o ouvidor, quando ocorreu o açoite ao “bastardo” de nome Antonio no convento da cidade de São Paulo, o Provincial era Matheus Leite, o qual foi chamado ao Reino, mas fugiu para o Cuiabá. Nessa ocasião, o Frei Francisco estava no Rio de Janeiro.

Na opinião do ouvidor, o Padre Ignácio Lopes deveria “ter sido instigado nas suas falsas queixas”. Ou seja, duas autoridades coloniais, o ouvidor Manuel Melo Godinho Manso e o Conde de Assumar Pedro de Almeida apontaram incoerências nas acusações feitas pelo eclesiástico e agiram em favor do Frei Francisco Pais da Purificação, mesmo que de forma menos incisiva e detalhada – por alguns assuntos possivelmente não lhes competirem. Em tópicos relacionados aos quintos e à acusação de desvios de recursos do rei, as autoridades foram mais detalhistas em seus pareceres, enquanto que em tópicos relacionados à violência supostamente cometida contra outros religiosos ou contra escravizados e indígenas, não foram tão incisivos em contrariar o padre e defender o Frei. Isso permite refletir sobre como não necessariamente as autoridades coloniais correspondiam aos anseios e expectativas dos religiosos e dos eclesiásticos com relação às questões específicas do seu universo, ainda que tivessem prerrogativas para tal, como visto em outros casos.

É sabido que o Frei Francisco Pais da Purificação foi exilado do convento do Rio de Janeiro e do de São Paulo, contudo, as condições para esse exílio são um pouco nebulosas, como se viu anteriormente. Em requerimento feito pelo religioso por volta de 10 anos após da emissão dos documentos analisados acima, ele solicitava ao rei o retorno do exílio no qual estaria há 3 ou 4 anos, uma vez que a causa de seu degredo, em sua visão eram queixas e informações “menos verdadeiras” feitas pelo Padre Provincial do convento por ser de “contra- / ria parcialidade, e mal *afecto*” a ele. Ele buscava, através do requerimento, mostrar que era um religioso de bom procedimento e que havia servido de forma adequada os cargos de sua religião. Ainda, ele informou já estar próximo aos oitenta anos de idade, “incapaz de cometer qualquer culpa”<sup>540</sup>.

<sup>539</sup> BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L-Z)**. Lisboa, 1789. p. 206.

<sup>540</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653. Folha 3 a 5.

Para complementar seu requerimento, foram remetidas também ao Conselho Ultramarino duas informações: uma de Fernando Leite Lobo, ouvidor geral do Rio de Janeiro e outra do Provincial Frei João Velho das Neves. Não se teve acesso a esse último documento. Convidado a dar seu parecer sobre a situação, o ouvidor do Rio de Janeiro informou que não podia averiguar se era verdade que o Frei Francisco tinha amizade ilícita com uma mulher na cidade de São Paulo, e que nunca teve notícia a esse respeito. Pelo que Fernando Lobo sabia, o Frei Francisco quando Provincial “governava sem ambição, / e com aceitação comum dos religiosos, sem parcialidade entre / eles, porque somente se originou a de certos religiosos para o *destrui- / rem* a fim de governarem sem haver quem o *contradicesse*, como / com efeito conseguirão pelo extermínio”. Ou seja, o ouvidor entendia que, no geral, o religioso era bem aceito como Provincial, mas que ao final de seu provincialato alguns religiosos agiram em favor do seu exílio. Para ele, parecia justo que o rei suspendesse o exílio em Ilha Grande e restituísse o religioso de volta ao seu convento em São Paulo<sup>541</sup>. Não foi possível identificar se o retorno do Frei se efetivou.

O que esses acontecimentos envolvendo o Frei Francisco Pais da Purificação, bem como as acusações e defesas feitas a ele, para um ambiente dinâmico e conflituoso. Foi possível observar como os religiosos recorriam às autoridades coloniais para que essas os ajudassem a solucionar determinadas querelas, mas que nem sempre essas autoridades respondiam à altura. Diferentemente de outros casos, a documentação aqui permitiu que se averiguasse com um detalhamento maior as interações entre esses sujeitos, tendo em vista as acusações e defesas que faziam uns aos outros. A administração e as querelas ocorridas nos espaços religiosos, conforme observou-se, não ficava restrita ao interior dos claustros conventuais, e os assuntos ali envolvidos podiam chegar – e chegavam – às autoridades disponíveis, fossem ouvidores ou governadores. Apontou-se para o comportamento heterogêneo e dinâmico de religiosos, eclesiásticos e autoridades.

### 3.5. “Índios e fregueses perturbados”

Em janeiro de 1723, o capelão João de Pontes remeteu ofício ao governador e capitão-general Rodrigo César de Menezes a respeito da situação de abandono que sua vila, Santo Amaro estava vivendo. Segundo o capelão, ele buscou auxílio de duas autoridades da Igreja:

---

<sup>541</sup> AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653. Folha 2.

do secular Reverendo Padre Francisco Lopes Ribeiro, que não atuou como o esperado; e também do Vigário Geral, que não acudiu prontamente. O governador, portanto, mostrou-se como a última autoridade a quem João de Pontes via como responsável por lidar com as “novas queixas dos índios e fregueses perturbados”<sup>542</sup>.

As informações sobre o local de onde o capelão João de Pontes remetia suas cartas e ofícios, bem como sobre esse sujeito e os demais que ele citou são muito escassas. Aqui, preocupou-se em analisar a correspondência remetida pelo capelão, o cargo de capelão naquela sociedade, as principais queixas apontadas por ele ao governador e as autoridades que ele via como as responsáveis por solucioná-las.

### 3.5.1. Sujeitos

João de Pontes se apresentou enquanto “capelão” nas correspondências que remeteu, portanto, era responsável por uma capela. Segundo o Dicionário de História Religiosa,

A capela privada destina-se ao culto divino de uma ou várias pessoas, mas não está habitualmente aberta ao público. Estas capelas privadas são propriedade de famílias que também as podem ceder para o culto público. Para a criação destas capelas bem como o seu uso para o culto, requer-se sempre autorização do ordinário do lugar (cânon 1226)<sup>543</sup>.

Observando as menções a “capelão” nos catálogos do Arquivo Histórico Ultramarino especificamente da capitania de São Paulo, identificou-se como esse cargo era, na prática, semelhante ao de um padre visitador. Os capelãos circulavam entre as vilas, administravam liturgias, acompanhavam tropas militares<sup>544</sup>, rezavam missas<sup>545</sup>, prestavam assistência religiosa em presídios ou fortalezas<sup>546</sup>, entre outras prerrogativas que apontam para sua intensa circulação e para um certo desprendimento de um espaço como um convento, mosteiro, paróquia ou diocese. Isso difere João de Pontes do restante dos remetentes de correspondências analisadas até aqui, além de possivelmente ser um dos motivos para os documentos por ele escritos serem de locais diferentes em um curto espaço de tempo, além de claro, serem escassos.

<sup>542</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 19. p. 27.

<sup>543</sup> NEIVA, Adélio de A. Torres. Instituições pias. C-I. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p. 457.

<sup>544</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 289 (1)

<sup>545</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 692 (1)

<sup>546</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 12\Doc. 1164 (1)

Dentre os sujeitos citados pelo capelão estão um vigário geral e um reverendo padre. Sobre o primeiro não foi possível identificar mais informações. Sobre o segundo, Francisco Lopes Ribeiro, aponta-se que este era membro do clero secular da capitania de São Paulo, visto que ele aparece em certidão do escrivão da câmara episcopal do Bispado de São Paulo de 1785 junto a mais religiosos, como um dos falecidos de 1784. Infelizmente não foram encontradas mais informações sobre onde ele atuou antes de seu falecimento<sup>547</sup>.

### 3.5.2. Santo Amaro

Há apenas três documentos remetidos pelo capelão João de Pontes. Dentre eles, um<sup>548</sup> tem como local Santo Amaro, o outro “Cidade”<sup>549</sup>, que possivelmente trata-se de São Paulo, e o último<sup>550</sup> não consta local. Ele não mencionou pertencer a nenhum convento ou paróquia específica, embora o título “capelão” possa indicar que ele atendia uma capela na região, como se apontou adiante.

Pressupondo que o principal ofício aqui analisado foi remetido de Santo Amaro, cabe elencar alguns pontos a respeito desse espaço. O primeiro é a circulação de indígenas na região e a segunda é a suposta precariedade da vila. Contudo, antes de discutir esses aspectos, cabe retomar brevemente o histórico da vila de Santo Amaro. Conforme visto no capítulo 1, enquanto donatárias, as capitanias de São Vicente e Santo Amaro, e os limites entre elas historicamente foram alvo de conflitos de jurisdição até ser vendida pelo Marquês de Cascais para José de Góis de Moraes em 1709, formando a capitania de São Paulo<sup>551</sup>.

Em 1722, João de Pontes remeteu um bilhete<sup>552</sup> ao governador Rodrigo César de Menezes pedindo que uma mulher a quem ele chamou de “bastarda” Archangela, que estava naquele momento presa, fosse remetida à vila de Santos. Na ocasião, o capelão desejava que o destino da mulher fosse Santos porque ela tinha seu pai nesta vila, o qual somente havia recebido aviso de que ela estava presa em Santo Amaro recentemente e a queria livre e sob cuidados de João de Pontes. O capelão buscava a interferência do governador na matéria, para que a mulher não ficasse muito tempo presa. Aqui, vê-se situação semelhante a um dos casos

<sup>547</sup> AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 37\Doc. 3117 (1). Folha 20.

<sup>548</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 19. p. 27.

<sup>549</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc.13. p. 20.

<sup>550</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 5. p. 11.

<sup>551</sup> Ver capítulo 1 sessão “1.2. Colonização”.

<sup>552</sup> BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc.13. p. 20.

analisados no capítulo anterior, que aponta para a circulação de indígenas pelas vilas sob orientação de homens da religião – religiosos ou eclesiásticos – e a lógica da tutela masculina com relação às mulheres indígenas<sup>553</sup>. As figuras do capelão, do pai de Archangela e do governador, intercediam no destino da mesma; suas ações interfeririam no tempo de sua permanência na prisão. No bilhete de João de Pontes não há mais informações a respeito do caso.

Já com relação à precariedade vivenciada pelos fregueses de Santo Amaro, o capelão à atribuíu diretamente à ação indevida ou à inação das autoridades religiosas na região, como foi discutido a seguir.

### 3.5.3. Ações

O ofício do capelão João de Pontes ao governador e capitão-general se inicia com a informação de que João já havia solicitado a presença do Reverendo Padre Francisco Lopes Ribeiro em Santo Amaro devido às “novas / queixas dos *indios*, e *freguezes* perturbados” e que esse secular fosse dado por deposto pela Igreja. O capelão entendia isso porque em sua visão, o Padre Francisco tinha “passado dos *lemites* de súbdito”. João entendia que somente devia obediência ao Cabido, isto é, aos grupos de eclesiásticos cônegos de uma catedral, com superioridade aos demais, cuja função era

assegurar o culto solene nas catedrais, através da participação quotidiana dos seus membros nas horas canônicas e na missa capitular. Eram nisso ajudados, quando não substituídos, por semiprebendados, assim como capelães, coreiros, icolimos e outros clérigos inferiores, cujo salário consistia numa parte dos proventos dos ausentes ou em recursos vindos de fundações piedosas. Os cabidos catedrais deviam ainda coadjuvar os bispos no governo das dioceses, prestando-lhes conselho e assistência, fornecendo-lhes os seus principais colaboradores, os arcediagos, e exercendo mesmo esse governo em caso de vacância da sé, através de vigários por eles nomeados<sup>554</sup>.

Para o capelão João de Pontes, o Padre Francisco Lopes vinha colocando “*emparcialidades* aos fregueses da *Freguezia*”, ou seja, criando rivalidades entre os fregueses. Em seguida, ele pontuou que já havia escrito ao Vigário Geral também, mas que este não havia conseguido “*acodir promptamente*” devido às longas distâncias. Pelo mesmo motivo, o capelão não havia sido atendido com os recursos que precisava com a rapidez desejada. Feitos

<sup>553</sup> Ver Capítulo 2, subseção “2.5. Maus costumes”.

<sup>554</sup> NEIVA, Adélio de A. Torres. Cabido. A-C. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p.279.

os relatos da precariedade e das perturbações que vivia em Santo Amaro, João de Pontes prosseguiu seu ofício com um pedido ao governador e capitão-general para que ele atuasse em favor da retirada do Padre Francisco Lopes da igreja. João via esse padre como “obstinado” a ser corrigido pelos Prelados maiores, os quais já haviam indicado que visitariam o capelão o mais breve possível, visto que ele estava a caminho da vila de Itu e seu distrito.

Segundo o relato, ao capelão havia sido confiada a responsabilidade de buscar pelo governador por auxílio. Em suas palavras, “*hum grande numero dos fre- / guezes mais zelozos do sosego da Freguesia que me pedem esta carta*”, porque, segundo João de Pontes, esses fregueses tinham “conhecimento de que todos os afligidos *tem refugio* na excelentíssima benignidade de Vossa Excelência”.

O relato construído pelo capelão João de Pontes é pautado no argumento de que ele e os demais fregueses e indígenas da vila de Santo Amaro viam-se desassistidos pelas autoridades eclesiásticas. A mesma confiança que depositavam os fregueses no capelão era a confiança depositada por ele no governador Rodrigo César de Menezes para assisti-los. Isso porque nem o Padre Francisco Lopes nem o Vigário Geral conseguiram fazê-lo; o primeiro por ser o próprio causador de querelas naquela vila, e o segundo por estar muito distante.

Observa-se, como em muitos dos casos analisados na presente pesquisa, o governador e capitão-general, portanto uma figura do governo temporal, era chamado para solucionar conflitos e problemas enfrentados por religiosos e eclesiásticos. Sobretudo para um período no qual ainda não existia o Bispado de São Paulo, a falta de autoridades eclesiásticas disponíveis e capazes de realizar um atendimento breve às necessidades desses homens da igreja e de seus fregueses e administrados fazia com que estes sujeitos recorressem a outras autoridades, ainda que de fora do âmbito da religião. João de Pontes, e também outros sujeitos mencionados no presente capítulo, foi um dos que recorreram ao governador da capitania com alguma perspectiva de *ordem* em mente. Aqui, a perspectiva era de ver seus fregueses e indígenas melhor assistidos, longe de parcialidades e com acesso a recursos.

\*\*\*

O esforço empreendido neste capítulo foi de apresentar o clero regular da capitania régia de São Paulo em sua heterogeneidade e dinâmica ao longo do século XVIII. Nos cinco casos aqui analisados, observou-se as situações de perturbação, desordem, desconcertos,

desaforos, conspirações, apostasias e escândalos “denunciadas” por religiosos de conventos, ou eclesiásticos ou capelãos. Essas situações funcionaram como meios de acesso às redes de sociabilidade, lógicas de obediência, e relações sociais escravistas e hierárquicas complexas daquela sociedade.

Mais do que apresentar uma perspectiva que reifica a categoria “religiosos” como ou “desordeiro” ou “mantenedor de uma *ordem*”, optou-se por demonstrar sua volatilidade. Renato Dias afirmou o seguinte:

Vistos comumente como elementos responsáveis pelo ordenamento social, como funcionários régios, em diversas outras ocasiões, porém, o clero foi considerado desordeiro, corrompido e perturbador da paz. Tais afirmações, quando postas no lugar-comum das generalizações, tornam-se expressões estereotipadas, vazias, e sem viço para gerar novos frutos para a sebe histórica. Do mesmo modo, apesar de terem existido, nas Minas setecentistas, eclesiásticos que abraçaram atitudes condenáveis ao seu estado, não se pode concluir, no entanto, que todos os padres mineiros fossem viciosos e violentos; ou, por outro lado, que fossem fiéis escudeiros do rei!<sup>555</sup>

Na presente dissertação, não foram instituições do governo temporal, ou funcionários régios, ou mesmo a historiografia que se ocupou de “denunciar” a conduta desviante dos religiosos do clero regular da capitania de São Paulo. Foram os seus contemporâneos que o fizeram, denunciando uns aos outros ao governador e capitão-general, às vezes inclusive recorrendo a outras autoridades para tal, como sargentos e ouvidores.

Inseridos em um universo violento e de múltiplas hierarquias, os religiosos dos casos aqui analisados traziam em suas denúncias perspectivas de *ordem*, cuja manutenção estava sendo impedida por outros religiosos ou eclesiásticos. Conspirações, abusos de poder, e as próprias denúncias em si apontam para atitudes políticas que escapam o universo dos claustros. Ao mesmo tempo, tratá-las como a única realidade que viviam os religiosos na América portuguesa leva à “generalização de atitudes individuais [...] um passo perigoso que pode conduzir à construção de teorias desconexas e, portanto, incapazes de dar sentido aos fatos históricos e sociais”<sup>556</sup>.

No caso protagonizado pelo Frei Bento da Porciúncula e pelo Frei José do Nascimento, os religiosos acusavam-se mutuamente de disseminar “informações falsas” ou de agir com desobediência, o que evidencia o quanto o grupo dos “religiosos” era internamente diverso,

<sup>555</sup> DIAS, Renato. Entre a cruz e a espada: religião, política e controle social nas Minas do Ouro (1693-1745). *Varia Historia*, v.26, n. 43, p.155-175, jan/jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-87752010000100009>. Acesso em: 20 mai. 2025. p. 166.

<sup>556</sup> *Ibidem*. p. 166.



ainda que guiado por princípios comuns. Além disso, nota-se que algumas autoridades não cumpriam plenamente suas funções. É o caso do sargento citado, que, segundo o relato do Frei José, em vez de conter o tumulto, agiu de forma conivente e até o facilitou. As denúncias dessas desordens, compreendidas como desvios em relação às expectativas dos religiosos à harmonia social — expressas nos termos “paz” e “sossego”, conforme escreviam —, revelam-se sempre inseridas em um contexto de relações sociais permeadas por lógicas e símbolos específicos, como os de “justiça” e “verdade”.

Já no caso dos “desconcertos” a qual se referiu o Frei Jerônimo da Rosa, viu-se o oposto: a união dos religiosos com as autoridades coloniais seguindo uma prerrogativa comum de manutenção da *ordem*, mesmo quando quem a colocava em risco, cometendo fugas e excessos eram outros frades. No caso específico, o Frei demonstrou uma desconfiança para com o visitador do convento, aquele que observava se os religiosos e as atividades do convento estavam dentro do esperado, seja pelos estatutos provinciais, pelas leis ou pelo costume. Na visão do religioso, cabia ao governador e capitão-general ou ao governador da vila vizinha, do Rio de Janeiro, cuidar para que este visitador realizasse seu papel, e, caso contrário, os problemas e excessos ali trariam “guerra”.

Ainda, pontuou-se como em um espaço de 20 anos as atitudes do Frei Carlos da Conceição não foram, e nem poderiam ser, as mesmas. Em 1723, ele manifestava seu interesse que a freguesia de Piedade tivesse mais autonomia com relação à vila de Guaratinguetá para exercer um maior controle sobre os grupos de ex-soldados “perturbadores”, vadios e bêbados. Já em 1743, o mesmo Frei foi um dos conspiradores contra o recém-eleito Provincial Francisco das Chagas, que, por sua vez, recorreu a todas as autoridades políticas disponíveis, do clero regular e secular, da colônia e do reino, incluindo o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade e o rei D. João V para retornar do exílio a que foi ordenado. Todos esses sujeitos intervieram ao seu favor perante a justiça.

Demonstrou-se como as perspectivas de *ordem* tanto dos religiosos como das autoridades coloniais, eclesiásticas e temporais, estavam no “fazer obedecer”, fossem os “desobedientes” religiosos ou não.

Semelhante pode ser dito a respeito do caso protagonizado pelo Frei Francisco Pais da Purificação. Os acontecimentos que envolveram tanto as acusações dirigidas a ele quanto os esforços de sua defesa — revelam um ambiente marcado por dinâmicas complexas e conflitos constantes. Ficou evidente que os religiosos frequentemente recorriam às autoridades

coloniais na tentativa de resolver disputas internas, embora nem sempre obtivessem respostas satisfatórias. Diferentemente de outros episódios, a documentação disponível neste caso permitiu um exame mais detalhado das interações entre os envolvidos, graças à riqueza dos relatos de acusações e defesas mútuas. Observou-se, ainda, que a administração e os conflitos nos espaços religiosos extrapolavam os limites dos claustros conventuais, alcançando as instâncias externas de poder, como ouvidores e governadores, que eram acionados para intervir nas questões em disputa. Vê-se, portanto, uma ampla rede de sujeitos mobilizada.

Finalmente, o caso protagonizado por João de Pontes foi um pouco diferente por se tratar de um capelão, e não de um religioso do clero regular. Revelou-se uma realidade também dinâmica com relação à circulação de indígenas e à interferência de religiosos e outras autoridades nesse sentido. Ainda, apontou-se como a principal figura do governo temporal, era chamada para solucionar conflitos e problemas enfrentados por religiosos e eclesiásticos. Sobretudo para um período no qual ainda não existia o Bispado de São Paulo, a falta ou a lentidão por parte de autoridades eclesiásticas em alguns locais, para a realização de um atendimento breve às necessidades desses homens da igreja e de seus fregueses e administrados fazia com que estes sujeitos recorressem a autoridades de fora do âmbito da religião.

Neste capítulo, foi fundamental perceber as tensões produzidas no interior das sociedades das vilas, freguesias e conventos, buscando entender as trajetórias e interesses dos sujeitos envolvidos. Afinal, eram essas trajetórias e interesses, apresentados como circunstanciais, voláteis e dinâmicos, que moldavam suas ações e reações em cada caso, bem como as perspectivas de *ordem* que teriam em cada momento.

### **“Para socegar os vassalos”: considerações finais**

O cotidiano colonial era inevitavelmente marcado por violências e conflitos. Em meio a disputas armadas, perseguições, fugas, desacatos e injustiças, encontravam-se os religiosos, encarregados da administração de seus conventos e da orientação espiritual dos fiéis, assim como os governadores e capitães-generais, responsáveis pelo governo e pela defesa de vilas, aldeias e freguesias dentro de suas capitanias.

Na capitania régia de São Paulo, ao longo da primeira metade do século XVIII, esse cenário se revelava especialmente dinâmico, com os conflitos sendo frequentemente narrados a partir da perspectiva de religiosos pertencentes a ordens como a franciscana, carmelita e beneditina. Esses frades recorriam à escrita de correspondências enviadas aos governadores, com o objetivo de obter proteção, favores, esmolas e o respaldo da autoridade colonial.

Como o próprio termo “clero regular” indica, tratava-se de um grupo de religiosos submetidos a regras específicas. Além da obediência às normas de suas respectivas ordens, os frades no universo colonial também estavam inseridos em uma sociedade altamente estamental e hierarquizada, na qual deveriam obedecer à autoridade do rei de Portugal e de seus representantes. Portanto, foi interessante compreender as lógicas que orientaram a inserção das ordens religiosas na América portuguesa e em São Paulo. A partir do entendimento da política do Padroado, observou-se como as relações sociais empreendidas por essas ordens religiosas nos territórios eram pautadas por lógicas de salvação e evangelização, de ampliação e de manutenção da cristandade.

Uma vez instalados os conventos, hospícios, mosteiros, aldeamentos, bem como casas e fazendas — muitas vezes fruto de esmolas e doações de particulares ou autoridades locais —, esperava-se dos religiosos que atuavam nesses espaços não apenas a administração da fé católica, mas também o desempenho de múltiplas funções. Frades e monges de diversas vilas da capitania régia de São Paulo enviaram correspondências ao governador e capitão-general nas quais revelam a considerável riqueza material de seus estabelecimentos, a intensa mobilidade entre diferentes núcleos de uma mesma Província ou ordem religiosa e o envolvimento direto com as lógicas da escravidão — sobretudo em relação a africanos e seus descendentes — e da tutela sobre os povos indígenas.

Essas dinâmicas faziam parte do cotidiano desses religiosos, ainda que, em suas cartas, recorressem frequentemente à expressão “pobre convento” para descrever seus espaços de

atuação, com o intuito de persuadir os governantes e angariar esmolas e recursos junto a administração régia. Assim, os espaços religiosos devem ser compreendidos não apenas como microcosmos da sociedade colonial, mas como elementos historicamente inseridos e profundamente imbricados nas estruturas hierárquicas, escravistas e violentas que caracterizavam o mundo colonial.

No interior desse contexto, estavam os religiosos do clero regular “denunciando” situações de “desordens” para os governadores e capitães-generais da capitania régia de São Paulo por meio de correspondências. Após saudações, votos de saúde e reverências iniciais, os frades remetentes partiam para descrições das dificuldades enfrentadas em seu cotidiano, geralmente sob a chave de leitura de “falta de sossego”, “desordens”, “perturbações”, causadas por outros sujeitos. Dentre os Prelados, as Juntas, os bispados próximos, o papado e o rei, isto é, dentre as várias autoridades com prerrogativas do âmbito religioso ou eclesiástico, esses religiosos escolhiam o governador e capitão-general como mais que um destinatário. Para os religiosos, Rodrigo César de Menezes e D. Luis de Mascarenhas, pelas prerrogativas de seus cargos, eram as autoridades máximas disponíveis para a solução de problemas; os responsáveis pela manutenção da *ordem*.

Nesse sentido, retoma-se que a ideia de sociabilidade aqui adotada, que engloba as múltiplas e complexas maneiras em que sujeitos mobilizavam relações sociais em determinados espaços, tendo como pressuposto básico a desigualdade como necessária nas hierarquias sociais e suas complexidades dentro de sociedades escravistas. Dentro dessas relações estavam as prerrogativas específicas que cada sujeito tinha. Quando não se cumpria com as expectativas e responsabilidades, determinadas situações eram classificadas como “desordens” para os religiosos remetentes.

Em suas correspondências, os frades demonstravam estabelecer relações de obediência com os governadores e capitães-generais — uma obediência que, segundo eles, faltava nos sujeitos que os cercavam e que cometiam as mais diversas “injustiças”. Na visão dos religiosos, esses “*fascinorosos*” de “mal procedimento” violavam os comportamentos e atitudes considerados apropriados às suas respectivas posições sociais, rompendo com as normas que sustentavam a *ordem* colonial. Em um primeiro momento, os Freis Agostinho de Santa Catarina, Caetano da Purificação, Seraphino de Santa Thereza, Antônio da Soledade e Constantino da Santa Maria relataram situações de fugas, desacatos, insolências, violências,

violações e disputas, classificadas sob a ideia de “desordem” praticadas por sargentos, juízes, soldados, escravizados, entre outros.

A depender dos sujeitos e de suas motivações, as ações destacadas nos casos poderiam ser bem ou mal vistas pelos religiosos, os quais denunciavam e julgavam aspectos da moralidade ali constituídos. Por um lado, membros do clero regular interpretavam como ilegítimas as ações motivadas por vingança ou paixões. Por outro lado, castigos e/ou outras formas de violência poderiam ser justificadas por esses mesmos sujeitos, dadas as complexidades e ambiguidades existentes.

Contudo, não era apenas a postura de “denunciante” que cabia aos frades, uma vez que os religiosos não podem ser entendidos como uma categoria homogênea. Seus interesses e modos de agir eram também ambíguos e voláteis, dadas as complexidades nas quais se inseriam. As situações de perturbação, desordem, desconcerto, desaforo, conspiração, apostasia e escândalo, frequentemente “denunciadas” por religiosos vinculados a conventos — como os Freis Bento da Porciúncula, José do Nascimento, Jerônimo da Rosa, Carlos da Conceição, Francisco Pais da Purificação, o Provincial Francisco das Chagas e o capelão João de Pontes — revelaram que os obstáculos à manutenção da ordem nem sempre vinham “de fora” dos espaços religiosos. Muitas vezes, eram outros religiosos ou eclesiásticos que se apresentavam como entraves às relações de obediência esperadas, as quais mostraram-se bastante dinâmicas.

Em outras palavras, tanto autoridades do governo “temporal” quanto do governo “espiritual” podiam representar desafios às normas e às hierarquias, seja em relação às regras internas de cada ordem religiosa, seja — e sobretudo — às lógicas de justiça socialmente estabelecidas. Isso se devia ao fato de que as trajetórias e interesses dos próprios religiosos eram circunstanciais, voláteis e dinâmicos, moldando suas ações e reações conforme as particularidades de cada situação.

Mais do que verificar isoladamente uma ou outra denúncia, ou a veracidade dos argumentos apresentados pelos frades, o mais relevante foi, a partir do cruzamento documental e da redução de escalas de análise, identificar os elementos que orientavam a interpretação de cada situação por parte de cada religioso. Por exemplo, quando consideravam que um sujeito — uma autoridade ou outro religioso — era de “mal procedimento”, feria o “crédito da religião” ou era “*fascinoroso*”, eles atribuíam juízos de valor

sobre o que, em contraposição, entendiam como comportamentos justos e típicos de “homens bons” ou que estavam dentro do “crédito da religião”.

Ou seja, na contraposição entre aquilo que os religiosos consideravam virtuoso ou corrompido foi possível identificar as expectativas de comportamento que tinham para cada sujeito em cada situação, as quais não eram constantes ou imutáveis. Ao identificar redes de poder e de parentesco, interesses gerais ou pontuais, interações violentas e abusivas, a pesquisa voltou o olhar para as “desordens” narradas pelos religiosos, e em contrapartida, para a *ordem* esperada por cada um deles.

No epicentro da dicotomia “ordem” e “desordem” apresentada pelos frades estavam aqueles reconhecidos por eles como as principais autoridades responsáveis por solucionar seus problemas: os governadores e capitães-generais. A relação entre religiosos e essas figuras de poder era pautada por uma lógica de serviço, benefício e obediência. Fazia sentido, portanto, que os frades se apresentassem como fiéis vassallos responsáveis por seus “pobres conventos” que precisavam de ajuda. Em troca, ofereceriam orações pela alma dos governadores, ou mesmo recursos materiais ou humanos, especialmente no contexto de aldeias sob sua administração.

Interessava a esses religiosos que o governador interviesse diretamente para restaurar a justiça em seus conventos, mosteiros, hospícios ou aldeamentos. Isso incluía punir autoridades que corrompessem a ordem estabelecida, designar outros religiosos para suprir ausências, prender fugitivos, entre outras medidas. A expectativa dos freis era de que, ao agir de acordo com as lógicas de merecimento, prudência e em respeito às hierarquias escravistas vigentes, aquele com a incumbência garantida pelo cargo de governador e capitão-general solucionaria suas queixas e reverteria a situação e finalmente, restauraria o “socego” aos vassallos.

## Fontes

### Manuscritas

#### Arquivo Público do Estado de São Paulo

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13.Doc. 3.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 4.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 5.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 6.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 7.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 9.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 10.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 11.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 13.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 14.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 16.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 17.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 19.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 21.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 30.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 39.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 40.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 44.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 45.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 46.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 48.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.13. Doc. 51.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 1.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 2.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 3.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 4.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 5.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 6.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 7.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 8.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 14.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.14. Doc. 38.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 42.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 43.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 44.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 45.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 49.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 53 e 54.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 57.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 57 e 58.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 59.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.15. Doc. 61.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 6.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 10.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 15.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 17.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.5. Doc. 18.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta 1.1.15. Doc. 21.



BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G8. Pasta. 1.1.6. Doc. 15.

BR SPAPESP SEGOVC. Grupo 1G7. Pasta 1.1.18. Doc. 37.

### **Arquivo Histórico Ultramarino**

#### **São Paulo**

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 116 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 136 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 149 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 154 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 2\Doc. 228 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 312 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 289 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 3\Doc. 328 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 423.

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 447 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 4\Doc. 453 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 603 (1)

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 5\Doc. 604 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 643.

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 677 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 692 (1)

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 6\Doc. 719 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 9\Doc. 983.

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 10\Doc. 1042.

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 12\Doc. 1146 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 12\Doc. 1164 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 13\Doc. 1245 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 15\Doc. 1518 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 16\Doc. 1553 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 16\Doc. 1580 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 19\Doc. 1890 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 20\Doc. 2007 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 22\Doc. 2124 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 27\Doc. 2512 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 31\Doc. 2751 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 37\Doc. 3117 (1).

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 66\Doc. 5049 (1).

### **Rio de Janeiro**

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 18\Doc. 4067.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 21\Doc. 4736 (1).

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 25\Doc. 2653.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 35\Doc. 8260 (1).

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 36\Doc. 3757 (1).

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 37\Doc. 3895 (1).

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 55\Doc. 12747.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 55\Doc. 12749.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 79\Doc. 7124 (1).

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 122\Doc. 9884.

### **Minas Gerais**

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 35\Doc. 14 (1).

AHU\_ACL\_CU\_011, Cx. 118\Doc. 44 (1).

### **Impressas**

BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K).** Lisboa, 1789.

BLUTEAU, Raphael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L-Z).** Lisboa, 1789.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011 [1707].

Carta Regia de 5 de dezembro de 1613 — liberdade dos índios do Brazil em Angola. D. FILIPE II (1598-1621), Livro 1613-1619. Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/1/19/p100>.

Carta Regia de 5 de outubro de 1628— providencias a bem da liberdade dos Indios do Brazil D. FILIPE III (1621-1640), Livro 1627-1633. Disponível em: <https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/6/41/p152>.

Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, “Correspondência e Papéis Avulsos de Rodrigo Cezar de Menezes, 1721-1728”, São Paulo, Typographia Andrade & Melo, 1901, vol. XXXII.

## Referências

- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas. 2019.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. As guerras pelos mercados de escravos. In: **O trato dos viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de., OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e “achamento” das Minas. Em: FRAGOSO, João., GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Brasil Colonial**, volume 2 (ca. 1580-ca. 1720). 1ªEd. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- ALMEIDA, Antônio Paulino de. Memória histórica de São Sebastião (VI). **Revista de História**, São Paulo, v. 18, n. 38, p. 419-444, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107504>. Acesso em: 19 dez. 2024.
- ALMEIDA, Marcos Antônio de. Portugueses, baianos e pernambucanos: os franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil em época de transição. **Clio**. Série História do Nordeste (UFPE), Recife, v.22, p.307-345. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24824/20097>. Acesso em: 24 out. 2023.
- ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, Edunb, 1993.
- ALVES, Maurício Martins. Formação de laços parentais entre cativos em Taubaté, 1680-1848. **Cadernos de História (Belo Horizonte)**, v.8, p. 64-84, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1736/1880>. Acesso em: 29 fev. 2024.
- ALVES, Maurício Martins. **Formas de viver**: formação de laços parentais entre cativos em Taubaté, 1680-1848. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro. 2002.
- AMANTINO, Márcia. A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 170, v. 443, p. 169-191, 2009. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=893676&pasta=ano%20200&pe sq=&pagfis=184135>. Acesso em: 24 out. 2023.
- AMANTINO, Márcia Sueli. Quando a igreja e a coroa se uniram para julgar a Companhia de Jesus: a reforma de 1758 e a sua devassa no Rio de Janeiro. **NOMOS**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC, Fortaleza, v. 39, n. 2, p.299-315, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50893>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Criando porcos e arando a terra: família e compadrio entre os escravos de uma economia de abastecimento (São Luís do Paraitinga, 1773-1840). 2007, **Anais**. Florianópolis: UFSC, 2007. Disponível em: [https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar\\_CAP\\_23\\_2805460\\_CriandoPorcosEArandoATerra.pdf](https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar_CAP_23_2805460_CriandoPorcosEArandoATerra.pdf). Acesso em: 14 jun. 2024.

BACELLAR, Carlos de Almeida. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História (São Paulo)**, v.39, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1980-4369e2020023>. Acesso em: 25 out. 2023.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Viver e sobreviver em uma vila colonial**: Sorocaba, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.

BARBOSA, Ney Caldato. **A vila de Santos**: gênese e morfologia urbana entre os séculos XVI-XVIII. 2024. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-09052024-115915/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

BELLOTTTO, Heloísa Liberalli. **Autoridade e conflito no Brasil colonial**: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo, 1765-1775.

BICALHO, Maria Fernanda. A cidade do Rio de Janeiro e o sonho de uma capital americana: da visão de D. Luís da Cunha à sede do vice-reinado (1736-1763). **História (São Paulo)**, v. 30, n. 1, p. 37–55, jan. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742011000100003>. Acesso em: 07 abr. 2025.

BORGES, Joacir Navarro. **Das justiças e dos litígios**: a ação judiciária da Câmara de Curitiba no século XVIII (1731-1752). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

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

BOXER, Charles. Paulistas e Emboabas. In: **A Idade do Ouro no Brasil**. 3ªEd. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2000.

BOXER, Charles. O império marítimo português 1415-1825. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**, São Paulo. v. 17. n. 2. p. 251-294. jul-dez 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-47142009000200013>. Acesso em: 14 fev. 2024.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Sistema de produção da arquitetura na cidade colonial brasileira – Mestres de ofício, “riscos” e “traças”. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. São Paulo, v. 20, n. 1, p. 321–361, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/39816>. Acesso em: 7 maio. 2025.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A ordem Carmelita. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 24, p. 54-61, dez., 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-75992011000200007>. Acesso em: 11. out. 2023.

CARDIM, Pedro. “Administração” e “governo” uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. Em: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 45-68.

CHAGAS, Paula Roberta. **Usos cotidianos do parentesco espiritual**: Curitiba na transição do século XVII para o XVIII. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

CINTRA, Jorge Pimentel. Os limites das capitanias hereditárias do sul e o conceito de território. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, v. 25, n. 2, p. 203–223, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n0208>. Acesso em: 13 jun. 2024.

CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. “Corrompendo seus ofícios”: as peitas nas Ordenações Afonsinas (século XV). Em: **I Encontro De Corruptione** (2021), 2021, Brasília. I Encontro De Corruptione. Brasília: Selo Caliantra, 2021. v. 1. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/9786586503760>. Acesso em: 14 ago. 2024.

CORDEIRO, Herbert de Souza. **Frades no Sertão**: o estatuto da Província de Santo Antônio do Brasil e os casos de transgressão. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

COSTA, Ana Paula Pereira. Legitimidade e ilegitimidade no armamento de escravos: milícias privadas, negociação e criminalidade na sociedade mineira setecentista. **Revista de História Regional**, v. 23, n. 1, 2018. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/10877>. Acesso em: 10 jan. 2025.

COSTA, Ana Paula Pereira. Tropas de homens de cor na região dos diamantes. Serro Frio, século XVIII. In: XXVIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2015, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. p. 1-16. ISBN: 978-85-98711-14-0. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945029\\_460fa9970a2ee6f38cd0c4ecbf31137e.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945029_460fa9970a2ee6f38cd0c4ecbf31137e.pdf). Acesso em: 09 abr. 2025.

COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. Hierarquia política e poder no Estado do Brasil: o governo-geral e as capitanias, 1654-1681. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 515-543, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X016031007>. Acesso em: 21 mai. 2024.

CUNHA, Mafalda Soares. Governo e governantes do Império português no Atlântico (século XVII). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 69-92.

DE MATTOS, Renato. Problematizando a "decadência" paulista: a complexa inserção de São Paulo nas redes mercantis do Império português (1765-1808). **HiSTOReLo. Revista de Historia**

**Regional y Local**, Medellín, v. 6, n. 11, p. 126-151, Jan. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n11.42040>. Acesso em: 20 fev. 2024.

DIAS, Madalena Marques. **A formação das elites numa vila colonial paulista: Mogi das Cruzes (1608- 1646)** 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

DIAS, Renato. Entre a cruz e a espada: religião, política e controle social nas Minas do Ouro (1693-1745). **Varia Historia**, v.26, n. 43, p.155-175, jan/jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-87752010000100009>. Acesso em: 20 mai. 2025.

**Documentos manuscritos avulsos da Capitania de São Paulo: (1644-1830)**. São Paulo: EDUSC. 2000.

FAVERSANI, Fábio. A corrupção dos antigos e a nossa: apontamentos para o estudo da corrupção romana. **PHOÏNIX**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 83–95, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/32327>. Acesso em: 31 jul. 2024.

FERNANDES, Florestan. **Circuito Fechado**. 2ªEd. São Paulo: Hucitec, 1977. p. 34. Visto em: RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial no Brasil (c. 1530 - c. 1630)**. São Paulo: Alameda, 2009.

FLECK, Eliane; AMANTINO, Márcia. **Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVII**. Editora Oikos: São Leopoldo, 2023.

FRANCO, Maria da Conceição Vilela. A Igreja e o Padroado: o clero secular e as ordens regulares na América portuguesa (séculos XVI-XVIII). Em: FLECK, Eliane; AMANTINO, Márcia. **Franciscanos, Jesuítas e Beneditinos na América colonial, séculos XVI-XVII**. Editora Oikos: São Leopoldo, 2023. pp. 17-46.

FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII). **História e Cultura**, v. 03, p. 28-42, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.18223/hiscult.v3i2.1004>. Acesso em: 24 out. 2023.

FREITAS, Ludmila. **A Câmara Municipal da vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no século XVII (1628-1696)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Campinas. Campinas, 2006.

FRIEDMANN, Daniel Isaac. **A bem da república: justiça e governo no nascimento de uma vila colonial (Atibaia 1759-1799)** 2019. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

FUNCHAL, William de Andrade. **Governo local em uma capitania sem governador (São Paulo, 1748-1765)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, 2016.

GATTI, Ágatha Francesconi. **Domínios da fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

GLEZER, Raquel. **Chão de terra**: um estudo sobre São Paulo colonial. 1992. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 7, n. 13, p. 379–423, jul. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007013004>. Acesso em 7 mai. 2025.

HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. **Tempo**, v. 11, n. 21, p. 121–143, jun. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042006000200009>. Acesso em: 02. dez. 2024.

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

HESPANHA, Antônio Manuel. **Imbecillitas**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num Império Oceânico. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal**: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Estampa, 1998.

HESPANHA, António Manuel. Os bens eclesiásticos na Época Moderna: benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. São Paulo: UNESP, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes. 1978.

HONOR, André Cabral. Paga-se com rezas: o peditório dos carmelitas turônicos das capitanias de Pernambuco e Paraíba no século XVIII. **Saeculum – Revista de História**, João Pessoa, n. 32, p. 11, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/27072>. Acesso em 11 out. 2023.

HONOR, André. **Universo cultural carmelita no além-mar**: formação e atuação dos carmelitas reformados na América portuguesa. 2013. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2013.

JÚLIO, Suelen Siqueira. **Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2022.

KOBELINSKI, Michel. A negação e a exaltação dos sertanistas de São Paulo nos discursos dos padres Pierre-François-Xavier de Charlevoix, D. José Vaissette e Gaspar da Madre de Deus (1756-1774). **História da Historiografia**: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 5, n. 8, p. 49–69, 2011. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/295>. Acesso em: 22 jan. 2025.

LARA, Silvia Hunold. Campos da Violência. **Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1988.



LEAL, Silvia Kameyama Domingos. **Uso da cartografia e da geomorfologia na construção de mapas de potencial arqueológico para sítios pré-coloniais: um estudo de caso em Pindamonhangaba, estado de São Paulo** 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista em Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Lana Lage da Gama. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SALES SOUZA, Everton. (Org.). **A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: UNIFESP, 2011.

MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII): Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos**. Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2018. p. 543-590.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista (1700-1836)**. São Paulo: EdUSP, 2000.

MAXELL, Kenneth. **O Marquês de Pombal**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

MELO, Bruno Kawai Souto Maior de. Entre Franciscanos e Beneditinos: o caso de Domingos do Loreto Couto (1696-1762). **Clio**. Série História do Nordeste (UFPE), v. 34.1, p. 207-226, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2016.34.1.al.207-226>. Acesso em: 20 fev. 2024.

MENDONÇA, Regina Kátia Rico Santos de. **Escravidão indígena no Vale do Paraíba: exploração e conquista dos sertões da capitania de Nossa Senhora de Itanhaém, século XVII**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08032010-105039/>. Acesso em: 14 jun. 2024.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969.

MONTEIRO, Amanda Valéria de Oliveira. **Minha alma no caminho da salvação: edição semidiplomática de testamentos do Arquivo Histórico Municipal Felix Guisard Filho – Taubaté/SP (1651-1700)**. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2ªEd.São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1994].

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. (orgs.). **Modos de Governar: idéias e práticas políticas no império português – Séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005. P. 93-115.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/download/130782/88555>. Acesso em 02 nov. 2023.

MOTA, Isabel Ferreira da. **A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no séc. XVIII**. Coimbra: Edições Minerva, 2003.

OLIVEIRA, Gilvan Leite de. **A todo pano: contribuição para o estudo do processo de consolidação do porto de Santos como via marítima da capitania de São Paulo (1788-1822)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

OLIVEIRA, Marcelo Almeida. Os conventos e/ou mosteiros na paisagem colonial brasileira: contribuição ao entendimento de seus espaços abertos ou suas cercas. **Revista de História da Arte e da Cultura**, Campinas, SP, n. 21, p. 72-86, 2021. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/rhac/article/view/13719>. Acesso em: 11 out. 2023.

PAIVA, Eduardo França. Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 133, p. 49-57, 1995. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/1876>. Acesso em: 2 jul. 2024.

PEGORARO, Jonas Wilson. **Dois espaços, diferentes caminhos: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

PEGORARO, Jonas Wilson. **Zelo pelo serviço real: ações de ouvidores régios nas comarcas de São Paulo e de Paranaguá (primeira metade do século XVIII)**. 2015. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2015.

PEREIRA, Marcos Aurélio de Paula. **Vivendo entre cafres: vida e política do Conde de Assumar no ultramar, 1688-1756**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

PRODI, Paolo. **Christianisme et Monde Moderne: cinquante ans de recherches**. Paris: Hautes Études, Gallimard/Seuil. 2006.

REIS, Liana Maria. Crime, vadiagem e escravidão nas Minas do ouro do setecentos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 8, n. 9, p. 51-63, 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/article/view/1734>. Acesso em: 10 abr. 2025.

RIBEIRO, Fernando Victor Aguiar. Sertões fluidos: discussão sobre as espacialidades na porção meridional da América portuguesa: o caso da Capitania de São Vicente. **Revista Espacialidades**, [S. l.], v. 10, n. 01, p. 46-82, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/17678>. Acesso em: 16 fev. 2024.

RIBEIRO, Mônica da Silva. **“Se faz preciso misturar o agro com o doce”**: a administração de Gomes Freire de Andrada, Rio de Janeiro e Centro-Sul da América portuguesa (1748-1763). 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial. Brasil (c. 1530 - c. 1630)**. São Paulo: Alameda, 2009.

RIZZI, Emerson Luís. Rastreando a ilegitimidade em uma vila colonial: a vila de Itu. 2006, **Anais**. São Paulo: USP, 2006. Disponível em: [https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar\\_CAP\\_5\\_1590934\\_RastreandoAilegitimidadeEmUmaVilaColonial.pdf](https://biblio.fflch.usp.br/Bacellar_CAP_5_1590934_RastreandoAilegitimidadeEmUmaVilaColonial.pdf). Acesso em: 14 jun. 2024.

ROMEIRO, Adriana. A corrupção na Época Moderna - conceitos e desafios metodológicos. **Tempo**, v. 21, n. 38, p. 216–237, jul. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2015v213810>. Acesso em 19 mai. 2025.

ROSA, Domingos Sávio de Campos. **Confrontos e arranjos. Transgressões e vida cotidiana em Taubaté - 1860-1890**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

RUZENE, Felipe Daniel. **Breve História de Guaratinguetá e Região**: o município e o Vale do Paraíba, da Pré-História ao Império do Brasil (1822-1889). 2ªEd. Saca Rolhas: Curitiba, 2023.

SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

SALDANHA, António Vasconcelos de. **As capitanias do Brasil**. Antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenômeno atlântico. 2ªEd. Lisboa: CNCDP, 2001.

SALGADO, Graça (Org.). **Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANTOS, Georgina Silva. A arte de sangrar na Lisboa do Antigo Regime. **Tempo**, v. 10, n. 19, p. 43–60, jul. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042005000200004>. Acesso em: 08 abr. 2025.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Os paulistas e os outros: fama e infâmia na representação dos moradores da capitania de São Paulo nas letras dos séculos XVII e XVIII. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S.l.], v. 57, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30071>. Acesso em: 11 out. 2023.

SCHWARTZ, Stuart. B. Plantations and peripheries. In: BETHELL, Leslie. (org.). **Colonial Brazil**. Cambridge University Press. 1987.

SCOTT, Ana Silvia Volpi e NADALIN, Sergio Odilon (orgs.). **História Social das Populações no Brasil Escravista**. São Leopoldo, RS: Oikos, 2023.

SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SILVA, Luiz Geraldo. Indivíduo e sociedade. Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias de afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa (1684-1768). **Tempo**, v. 23, n. 2, p. 174–203, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2017v230201>. Acesso em 09 abr. 2025.

SILVA JUNIOR, Waldomiro Lourenço da. **A escravidão e a lei: gênese e conformação da tradição legal castelhana e portuguesa sobre a escravidão negra na América, séculos XVI-XVIII**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado e GOLDSCHIMIDT, Eliana Réa e NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira das. **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editoria UNESP, 2009.

SOUSA, Luis Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António do Brasil (1585-1652)**, Tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, 2007.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. **Para além do claustro: uma História Social da inserção beneditina na América portuguesa, C. 1580 - C. 1690**. 2011. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea. **Revista de História**, [S. l.], n. 142-143, p. 261-276, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18902>. Acesso em: 29 fev. 2024.

TENGARRINHA, José (org.) **História de Portugal**. São Paulo: UNESP, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)** - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. WILLEKE, frei Venâncio. Missões e missionários da província de Santo Antônio. **Revista de História**, [S. l.], n. 111, p. 85-100, 1977. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141>. Acesso em: 11 out. 2023.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Vol. IV, p. 163. Apud. SANTOS, Marcelo Tadeu dos. **A majestade do monarca: justiça e graça nos sermões de Antônio Vieira (1653-1662)**. 2010. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

WILLEKE, frei Venâncio. Missões e missionários da província de Santo Antônio. **Revista de História**, [S. l.], n. 111, p. 85-100, 1977. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141>. Acesso em: 11 out. 2023.

ZANON, Dalila. **A ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 1999.

ZANON, Dalila. Os bispos paulistas e a orientação tridentina no século XVIII. **Questões & Debates**, S. l.], v. 36, n. 1, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2694>. Acesso em: 4 dez. 2024.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Três Documentos Relacionados à Extinção da Companhia de Jesus. In: KARNAL, Leandro; NETO, José Alves de Freitas. (Orgs.). **A escrita da memória: interpretações e análises documentais**. 1a ed. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.