

VINHAS DO SENHOR: O CLERO INDÍGENA NO BRASIL COLONIAL

Maria Leônia Chaves de Resende¹

RESUMO

Este artigo trata do processo tardio e excepcional de ordenação sacerdotal do clero indígena na América Portuguesa, em função do estatuto de “sangue infecto” no Antigo Regime, que restringiu o acesso dos índios à carreira eclesiástica.

Palavras-chave: Clero indígena. Catequese e conversão. Missionaçãõ.

Em franca diferença com a América hispânica, onde o clero nativo e, por extensão, o indígena foi usado como instrumento para a missionaçãõ dos índios desde o século XVI, no Brasil colonial, encontramos raros registros de índios e uns poucos mestiços mamelucos ordenados como padres seculares e tão somente a partir do século XVIII.²

Desde os primeiros momentos da Conquista, recaíram sobre a Companhia de Jesus o encargo do processo evangelizador do gentio e a vanguarda da implementação de um projeto pedagógico e educacional para o Novo Mundo. Dada a grandeza desse desafio, agravado pela dificuldade da comunicação, cogitou-se logo a possibilidade de contar com os próprios índios nessa tarefa. Assim, os jesuítas procuraram estabelecer mediadores culturais para auxiliar na evangelizaçãõ que implicava em um largo e intrincado caminho de conversãõ religiosa. Os missionários percorriam as aldeias à procura, principalmente, de crianças para, dentro dessa estratégia, ensiná-las a ler, escrever e contar, bem como lhes inculcar a doutrina cristã. Aos poucos, estabeleceram ambientes de ensino: as chamadas casas – para a doutrina dos índios pagãos – e os colégios, que abrigavam meninos portugueses, mestiços e índios neófitos. Nos colégios, a educação tinha um caráter mais abrangente e estava voltada para a formaçãõ de “línguas”, ou seja, intérpretes para ajudarem os jesuítas na pregaçãõ e catequese de outros índios. A justificativa se assentava justamente pela carência de padres hábeis para doutrinar na língua nativa. Não foi aleatório, por isso, que, muitos jesuítas tenham se empenhado no aprendizado do idioma nativo (MOLINA, 2005; BARROS, 2007).

No entanto, a verdadeira importância dos índios radicava no papel de auxiliares nas tarefas cotidianas de administração dos sacramentos, sem haver propriamente um empenho no sentido de prepará-los para os “estudos maiores” que facultavam o acesso ao sacerdócio.

¹ Doutorado em História Social da Cultura pela UNICAMP. Professora de História do DECIS/UFSJ.

² Sobre o clero indígena nas Américas, ver: AGUIRRE, 2006; MENEGUS, 2006; POOLE, 1991; SOUZA, 1998. Tomo aqui a expressão “clero nativo” como aquele que se refere aos nascidos no Brasil, enquanto “clero indígena” como o formado exclusivamente por índios e por seus descendentes mestiços.

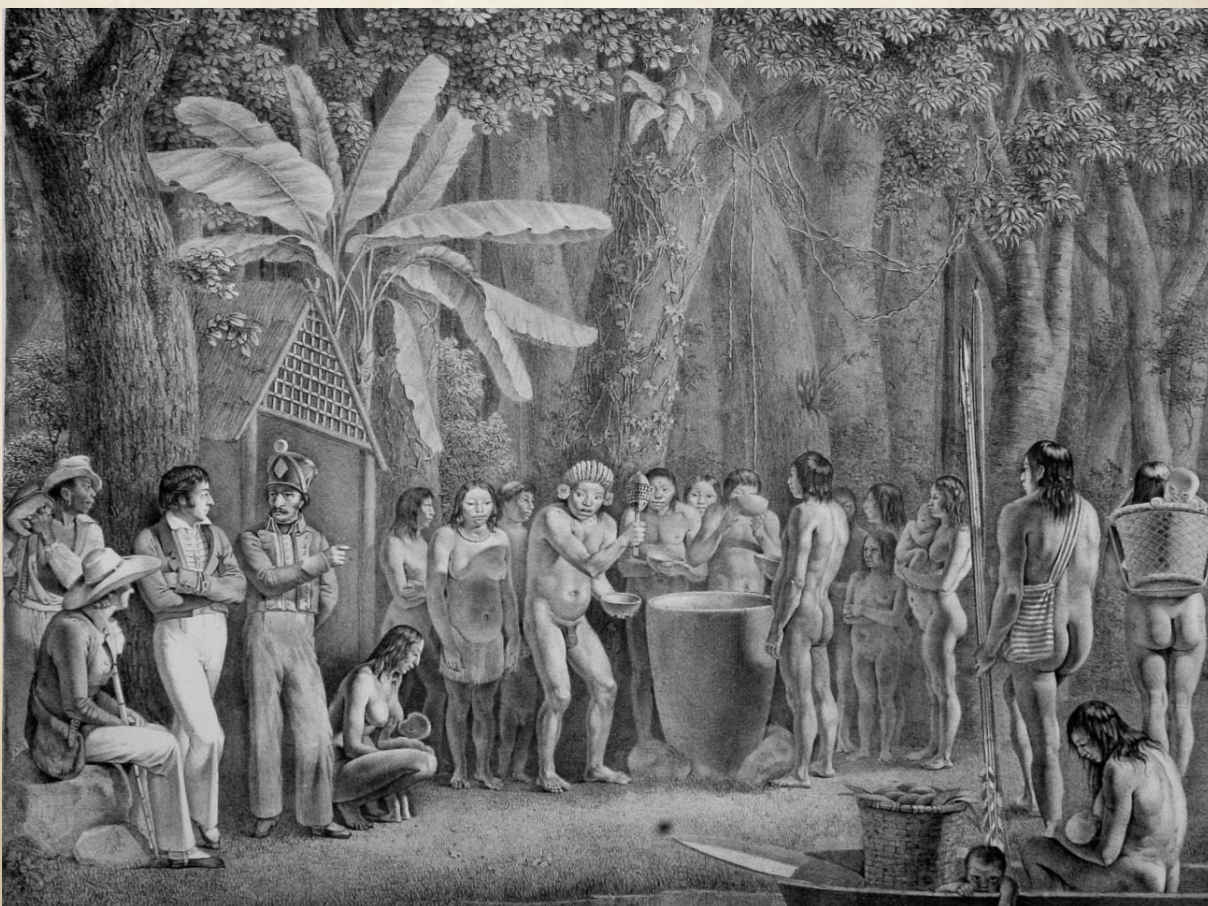
A restrição à carreira eclesiástica, baseada na idoneidade canônica dos índios de receberem os sacramentos, suscitou um debate interno na Ordem, cujas posições em relação às vocações indígenas e mesmo dos nativos se constituíram em posturas marcadamente antagônicas (GARCIA, 1992). Uma vertente negativa, alimentada desde Anchieta, para quem os “índios não são para a vida religiosa”, vetava o acesso de um clero autóctone, por causa do seu baixo nível cultural, a proclividade para o rebaixamento moral e o desprestígio para o *status* do clero em geral. Outra, ao contrário, advogava que o clero nativo estava mais afeito a compreender o caráter e costumes do povo, facilitando o processo evangelizador do gentio, como defendia o Provincial Pe. Manuel da Nóbrega, para quem a conversão iria muito devagar sem as vocações nativas. Com esse espírito, chegou mesmo a enviar dois “mestiços” para Évora, mas que logo faleceram em Coimbra (HORNAERT, 2008, p. 201, 202).



Johann B. Spix e Carl F. P. Martius. Viagem pelo Brasil.

No século XVII, o debate ainda continuava acirrado. Pe. Antônio Vieira, provincial da Companhia, defendia abertamente a incorporação de nativos na Companhia, estimulando com isso a intenção da abertura de um noviciado no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em discordância, um grupo de jesuítas fez um arrazoado em que apresentaram as causas da dificuldade da vida religiosa no Brasil (CALAFATE; GUTIERRES, 2014, p. 358). Com todo esse dissenso, a ideia de um clero nativo no Brasil não vingou e, por decorrência, proibiu-se a admissão de índios, inclusive, em outras ordens religiosas como os beneditinos e os carmelitas, que pretendiam assim “afastar elementos indignos e inconvenientes” (HORNAERT, 2008, p. 204).

A interdição para a formação de um clero indígena foi assim justificada por vários motivos. Um deles foi atribuído à inaptidão dos indígenas para a exigência de uma formação humanista, que incluía o amplo domínio do latim, indispensável para o exercício do culto religioso. No entanto, os opositores alegavam que, na prática cotidiana, era o “grego da terra”, ou seja, a língua geral, o verdadeiro instrumento para a evangelização. Isso sugeria, aos olhos dos mais conservadores, práticas heterodoxas no ministério religioso que poderiam ser desastrosas para a Igreja Católica. Como se sabe, alguns jesuítas recorreram a práticas inusitadas para o exercício da evangelização, usando de todo tipo de artifício para a conversão, e não foram raras vezes que sofreram toda sorte de críticas por essas iniciativas (MÁRQUEZ, 2007). Além do mais, os índios eram acusados de uma “inconstância natural”, já que a despeito de todo empenho de doutrinação



Johann B. Spix e Carl F. P. Martius. Viagem pelo Brasil.

religiosa, bastava que os neófitos retornassem ao convívio com outros índios para folgarem-se nos seus costumes, crenças e idolatria. Outra forte razão foi a dificuldade em inculcar a prática do celibato entre os índios, tidos como fornicadores e devassos contumazes, pouco afeitos a uma vida casta e pudica, o que reforçava o rechaço à ordenação de padres indígenas sempre tentados a seguir nos seus costumes poligâmicos. Pesava, ainda, o estatuto da limpeza que, no Antigo Regime, colocava restrições ao sangue “infecto” do gentio. Analogamente, os indígenas – com seu passado não cristão – foram comparados aos cristãos novos impedidos do ofício eclesiástico. Finalmente, entre o alto clero prevalecia a ideia aristotélica – nesse caso aplicada também aos índios americanos – de que o governar era contra a sua natureza, o que os inabilitava ao pleno exercício do cargo (LUNDBERG, 2008, p. 48). Portanto, a animosidade ainda era reforçada ao preconceito cultural e étnico da condição do “gentio da terra”. Todas essas razões, associadas à experiência frustrante dos primeiros evangelizadores, acabaram por reverberar em um desânimo generalizado de se preparar um clero indígena e mestiço.



Johann B. Spix e Carl F. P. Martius. Viagem pelo Brasil.

Apenas no século XVIII, o tema entrou novamente em voga. A questão de quem deveria assumir a incumbência de catequizar os índios era bastante problemática dentro da própria Igreja e esbarrava em questões de diversas naturezas, mas aguçou após a expulsão dos jesuítas. Francisco de Xavier Mendonça Furtado, governador do Grão-Pará e Maranhão, precisava ainda garantir aos colonos o acesso ao trabalho indígena. Em maio de 1757, ele expediu um conjunto de normas, conhecido como o “Diretório dos Índios”, que anulava a autonomia indígena, na medida em que os colocava sob a tutela de “diretores”, nomeados pelo próprio governador, em substituição aos jesuítas. A atribuição dos diretores era pretensamente de “cristianizar e civilizar este povo infeliz e miserável, lhes inculcando as habilidades essenciais de comércio e



agricultura”, visando à transição para o governo secular, o que lhes permitiria, ainda, “derramar sua ignorância e rusticidade”. Ao final, tornariam-se úteis a eles, aos colonos e ao estado (ALMEIDA, 1997). Debaixo do pretexto de ação humanitária, Furtado buscou, por meio do Diretório, erradicar o isolamento dos índios reduzidos nas aldeias, ao mesmo tempo em que explorava com eficiência sua mão de obra. Estendido pelo resto de América Portuguesa, o Diretório consolidou-se como a coluna vertebral da política indigenista e regulou as ações colonizadoras dirigidas aos índios até ser abolido, em 1798, ainda que muito de seus preceitos continuassem vigorando, em algumas regiões, até o século XIX.

Com esse processo de secularização da política pombalina, algumas iniciativas, ainda que isoladas, seja de colonos ou de bispos, vieram em favor da participação ativa dos índios no processo de catequese, resultando na ordenação – ainda que de uns poucos – de padres indígenas no Brasil. De fato, estava claro desde há muito tempo que não havia uma interdição estrita, um obstáculo propriamente teológico, para se restringir o acesso dos índios ao ministério do sacerdócio. Ao menos é o que faz crer os argumentos a que recorreram para instruir os processos de ordenação, quase sempre ancorados na “Política Indiana”, compilação das leis indígenas publicadas em 1647 pelo jurista Juan de Solorzano Y Pereira que, no capítulo XX, não colocava nenhum impedimento para a ordenação de índios e mestiços, salvo a necessidade da dispensa de ilegitimidade e da dignidade para ocupar o cargo.³ No seu parecer, argumentava que, ainda que vários concílios americanos tivessem proibido a ordenação de índios, essas determinações não podiam ser entendidas como definitivas e nem podiam ser válidas indeterminadamente, abrindo assim portas para se reconsiderar a questão. Alegava, ainda, a carência de sacerdotes que dominassem o idioma para o bom exercício da pregação e defendia abertamente a necessidade de se ordenar índios a título de línguas ou intérpretes (SOLORZANO Y PEREIRA, 1972, p. 303-310). Considerado um dos tratados mais influentes no período colonial, acabou por ser instrumentalizado como jurisprudência em nome do espírito evangelizador e do proselitismo cristão na América Hispânica e também no Brasil.

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

Difícil não acatar todos esses argumentos de natureza legal ou evangélica que foram lançados em nome da conversão do gentio, favorecendo ao final a ordenação de cinco padres indígenas no Brasil: dois índios guarani, Pe. Antônio José de Araújo Silva e Pe. José Inácio da Silva Pereira, das missões jesuíticas no Rio Grande do Sul; dois aldeados no Rio Grande do Norte: Pe. Antônio Álvares Alves da Cunha, índio procedente da Vila de Estremoz e o Pe. Antônio Dias da Fonseca, índio da Vila de Ares. E, finalmente, o Pe. Pedro da Motta, índio cropó, dos sertões do Xopotó em Minas Gerais (RUPERT, 1988, p. 291).⁴

³ De fato há outras vozes que defenderam o mesmo princípio, como o caso de Juan Zapata Y Sandoval que afirmava “como verdade insofismável que sendo os índios dignos de tais ofícios eclesiásticos e civis devemos em igualdade de circunstâncias e sem perigo de escândalo preferir os índios aos espanhóis naqueles reinos”. CALAFATE, Pedro; GUTIERRES, Ramon, 2014, p. 378. Ver ainda texto sobre LUNDBERG, 2008, p. 55.



(1778) Mapa da Comarca do Serro Frio – José Joaquim da Rocha (detalhe)

Pouco ainda sabemos de suas trajetórias. Dos vestígios documentais de ordenação ou correspondências avulsas, temos algumas pistas. Foram fâmulos de bispos, padres ou colonos. Sabemos, por exemplo, que D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco mandou apregoar, no dia 31 de agosto de 1782, em dia festivo na missa conventual que José Ignacio da Silva Pereira, colegial no seminário de São José, natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha, pretendia receber as ordens menores.⁵ Declarava que o candidato tinha se aplicado nos estudos de latinidade e que o governador, Sebastião Xavier da Veiga Cabral, lhe concedera uma chácara avaliada em 500 mil reis para ser seu patrimônio. Não se achou o batismo de José Inácio e, por isso, foi obrigado a fazer sua justificação. Nas averiguações da comissão de diligências “de genere”, José Ignacio da Silva Pereira foi considerado natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha do Viamão, filho legítimo de Apolinario da Silva Pereira Chaves (na sua língua, Polinario Tajuru), “índio versado em português” e que “vivia de ser escrivão do povo guarani”, e de sua mulher Adrianna Mauricia, ambos guaranis das missões. No entanto, algumas testemunhas, moradores na freguesia, deram outra versão. Manoel Gonçalves Ribeiro declarava que “era público e notório que José era filho legítimo dela e de Luiz da Silva Pereira, familiar do Santo Ofício e natural de Portugal, já defunto, e como tal sempre foi tido, havido, tratado e comumente reputado por todos”. José de Brito e Manoel Leite confirmaram esse mesmo depoimento. No processo, isso não foi levado em conta e um silêncio enterrou a

4 O autor cita o nome equivocado do padre como “Filipe da Motta”, provavelmente retirado do livro do Cônego Raymundo Trindade em que, na listagem dos padres ordenados por D. Frei Pontevel, há o mesmo engano. TRINDADE, Cônego Raymundo. 1953, p. 157. Segundo Adriano Toledo, Pedro da Motta se ordenou em São Paulo e Pe. Filipe da Motta era, de fato, outro padre também de Guarapiranga. TOLEDO, 2012, p. 6.

5 Arquivo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, cx. 611, HS 37179.



questão. Acabou sendo aprovado na prima tonsura e os quatro graus de ordens menores, sendo afinal, examinado e admitido para o grau de subdiácono, na mesa sinodal, em 1782. No ano seguinte, foi aprovado como diácono e, em setembro, solicitou a ordem de presbítero.

Antônio José de Araújo Silva, outro índio guarani, também foi ordenado no Rio de Janeiro a 12 de março de 1785.⁶ Informava que se chamava Antônio José de Araújo Silva (inicialmente chamado de Antônio José de Moura), natural da Freguesia do Rio Pardo, da invocação de São Anjo, continente do Rio Grande, filho legítimo de João Caju e de Maria Ubapêi (identificados pelos nomes cristãos à margem do documento como João de Araújo Silva e Maria de Senna), índios de nação guarani e naturais de São Miguel das missões espanholas. Dois índios aldeados foram inquiridos e depuseram em seu favor. Miguel Barbosa, capitão-mor regente da aldeia de São Nicolau, disse que assistiu ao batizado do habilitando, na aldeia de Santo Ângelo, e Rosa de Aranda, índia guarani, que “tinha amizade sincera pelos pais que morreram”.

É o reitor, José de Souza Marmelo, arcediogo na catedral do bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, quem atesta que Antônio ingressou ainda menino no seminário por volta de 1773. Seus colegas seminaristas, da mesma forma, entram em sua defesa, como fez Manoel Marques Sampaio que exprimiu, com clareza, as razões de sua ordenação. No seu depoimento ponderava que José estava no Rio de Janeiro desde os 10 anos de idade, aplicando-se nos estudos a fim de “servir a igreja (...) e havendo falta de sacerdotes neste bispado especialmente naquele continente e muito principalmente quem saiba a língua de sua nação é o justificante tão necessária a igreja como se patenteia destas razões e não deixará a mesma igreja de ter grande utilidade de por esta causa da ordenação”. As mesmas razões foram apresentadas por outros testemunhos, inclusive pelo nosso já conhecido José Inácio da Silva Pereira, índio guarani que foi seu contemporâneo no mesmo seminário de São José. Na sua petição, Antônio José pediu “dispensa de interstício”, admitido como subdiácono, diácono e presbítero porque a “necessidade e falta de sacerdotes para este bispado é tão notória e constante”. O suplicante alcançou seu pedido assinando “termo de obrigação” de servir por cinco anos ao bispado, sob pena de ser castigado. Foi ordenado canonicamente em 1785.

Dos outros dois casos do Rio Grande do Norte, temos notícia pelos ofícios do Pe. Manoel Garcia Velho do Amaral, visitador das partes do Sertões do Norte, ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarino, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando ter se incumbido da educação e ensino da língua latina de dois jovens índios, Antônio Dias da Fonseca, de 20 anos, da vila de Arês (antiga missão da Guaraíras) e Antônio Alves da Cunha, de 16 anos, natural da vila de Estremoz (antiga Missão do Guajirú) aos quais levava em sua companhia para Olinda. Nas trocas de correspondências, fica bem claro seu intento: enfrentar a Companhia de Jesus e reforçar seu pioneirismo episcopal. Nas suas próprias palavras contava que, desafiado pelo seu prelado sobre o êxito da preparação dos índios para a vida sacerdotal, respondia que os índios para aprenderem a língua latina e serem grandes nas demais ciências não necessitavam

6 Arquivo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, HL 180.

de “milagre da Onipotência, nem das letras, e virtudes dos padres denominados da Companhia, antigos missionários”, por que bastaria serem escolhidos os mais aptos para os estudos e que tivessem quem os beneficiassem e os educassem com caridade e zelo, já que toda a inabilidade lhes provinha da “nímica pobreza e miséria dos seus progenitores”. Aos seus opositores, respondia que sendo os rapazes idôneos, não obstante serem índios, não eram inábeis para os ofícios, benefícios e dignidades eclesiásticas e seculares, como se podia ver em “*Solorzano de Indiar Gubernat* Lib. 1, Cap. 27, n. 77, e que o texto de São Paulo se entendia dos neófitos a pouco convertidos a Fé de Cristo”. E, claro, por meio desses seus eleitos, “quereria Deus dar lhe a glória de ser o primeiro Bispo que ordenasse os próprios índios da América Portuguesa”.⁷

Contava com entusiasmo que, após 16 meses de estudo, os dois índios já iniciavam suas composições em latim, regendo a gramática com inteligência, demonstrando suas habilidades, ainda que uns os julgassem incapazes de obterem as graças e benefícios da ordenação, conferida apenas aos brancos, por reputarem os nativos “pouco radicados na fé”. Seus planos eram mesmo mais audaciosos: propunha abertamente transformar o colégio dos jesuítas em um seminário de índios, pois julgava “que saíriam belíssimos missionários”! Enfim, alcançou parte do seu objetivo, ordenando seus dois pupilos.

A trajetória controvertida do nosso último ordenando, o caso de Pe. Pedro da Motta, coloca luz sobre os desafios no processo de consagração dos padres indígenas vocacionados para a evangelização e catequese.



(1778). Mapa da Comarca do Rio das Mortes – José Joaquim da Rocha. (detalhe)

Pe. Pedro da Motta: sacerdote índio nas Minas Gerais

Não é novidade o fato de a capitania de Minas ter se particularizado pelas inúmeras determinações que proibiam a atuação das ordens religiosas, acusadas de, sob o pretexto da prática de catequese, prestarem-se ao contrabando e extravio de riquezas minerais (BOSCHI, 1986, p. 79).⁸ Desde 1721, quando Minas mal se tornava autônoma, D. Lourenço expediu uma ordem, para que fossem expulsos “todos os religiosos”, “por ter mostrado a experiência o grande prejuízo e perturbações que nelas fazem”. Sob pena de serem presos, remetidos ao Rio e sequestrados seus bens, foram todos admoestados de se apartarem dos territórios que compreendiam as Minas Gerais.⁹ Essas medidas trouxeram implicações bem particulares, imprimindo uma política indigenista levada a cabo pelos governos da capitania de Minas, muito diferente do resto do Brasil, em que as ordens religiosas se incumbiram da evangelização.

Assim a política indigenista em Minas se constituiu como um capítulo à parte do Brasil, já que, além da ausência das ordens religiosas, o processo de aldeamento foi tardio, cabendo ao clero secular a conquista e catequese dos povos indígenas. No entanto, não foi tarefa fácil, já que muitos reclamavam constantemente dos desafios e riscos de se embrenharem pelos sertões para fazer o proselitismo religioso ao gentio. Foi o próprio Pe. Manoel Jesus Maria, renomado pároco dos índios, quem dava a conhecer a penúria e carência de padres para a tarefa da catequese do gentio e lamentava a limitação da ordenação de mestiços. Dirigindo-se à Rainha, havia solicitado, em 1782, que se mandasse ordenar José Crisóstomo de Mendonça, presbítero secular de Mariana, para ajudá-lo a cristianizar os índios da freguesia onde residia, já admitido, por catequista e mestre dos índios da Freguesia do Mártir São Manoel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos índios Cropó e Croata. Mas para seu total desânimo, sete anos depois, ele próprio se queixava da morosidade do vigário de Mariana, que àquela altura ainda não havia se pronunciado sobre a consulta. E é nessa consulta que ficamos sabendo o embaraço da petição. O requerimento do Pe. Manoel de Jesus fora encaminhado para o vigário de Mariana pela Coroa, recomendando que José fosse admitido a continuar as suas habilitações e a conferir-lhe as ordens, sob a condição que residisse na dita freguesia para se empregar continuamente na catequização dos índios. Mas para tanto lhe era necessário a “dispensa da ilegitimidade e mulatismo”. Depois de tanta espera o Pe. Manoel estava convencido de que era claro que os “bispos não querem ordenar os pardos do primeiro grau”, pois este foi o único obstáculo colocado contra quem havia prestado “um serviço tanto os agrado de S. Majestade”.¹⁰ A restrição à consagração de padres mulatos era clara. E não havia dúvida de que, no caso dos índios, não seria diferente.

⁸ Sobre essas ordens, ver Biblioteca Nacional (BN), Sessão de Manuscrito (SM) cód. 1, 2, 6, título7, “Religiosos, clérigos e matérias eclesiásticas”. Sabe-se, contudo, que à revelia das determinações, alguns frades recalcitrantes permaneceram nas Minas.

⁹ BN, SM, cód. 1,2,6. item 14.

¹⁰ AHU, Cx. 131, Doc. 29, n. 10033.



Os párocos enfrentavam as maiores dificuldades para encontrar quem se ocupasse da evangelização dos índios. Para estimular os sacerdotes a assumirem esses encargos, por Ordem Real de 5 de agosto de 1764, determinou-se que os párocos que tivessem catequizado índios fossem preferidos nos “benefícios eclesiásticos” a todos os outros que não tivessem essa qualidade. Abriu-se, com esse expediente, um precedente para que os sacerdotes recorressem a essa prerrogativa por ocasião dos exames para o provimento das igrejas.¹¹

O Pe. José Ferreira de Souza assim o fez, pleiteando o cargo de vigário, alegando ter servido, por vinte anos, na Capela das Almas da freguesia do Senhor Bom Jesus do Monte do Forquim e, desde 1780, ter se dedicado à catequese e instrução dos índios Puri, Pataxós e Coroados, aldeados nas aldeias de Santa Cruz da Conquista de Arrepiados, de cuja diligência, argumentava, resultara à Igreja e ao Estado “o grande bem de converter à religião e à sociedade mais de quinhentos índios”, tudo a sua custa e o “maior risco de sua vida que trazia sacrificada à barbaridade e perfídia desses selvagens”.¹²

O mais renomado pároco dos índios, o mulato Pe. Manoel de Jesus Maria, recorreu ao mesmo argumento, ao requerer sua colação na Igreja do Rio Pomba e Peixe dos índios cropós e croatos, em 1771, alegando que “não houvera sacerdote algum que quisesse expor a vida ao grande perigo e trabalhos que no dito exercício se experimentam” e que “se achava vivendo entre aqueles bárbaros pelo zelo da fé e serviço da V.M., catequizando-os, batizando-os e civilizando-os e para continuar” no mesmo serviço pelo que pedia a “mercê” de ser confirmado vigário colado da dita freguesia. No despacho do documento, o Provedor da Fazenda, João Caetano Soares Barreto, declarou que o Pe. Maria era merecedor da dita Real Piedade, por “se expor a viver entre semelhantes gentios e em tão matos rigorosos só para o fim de os reduzirem ao verdadeiro grêmio e caminho da salvação”, na época do governador Luís Diogo Lobo e Silva. O suplicante foi eleito pelo governador para ser o vigário e o cabido do bispado lhe passou as provisões, por ter “feito serviço a Deus e V. M (...) com trabalho e perigo evidente e não necessita de prova por ser notório”.¹³ É bem provável que as adversidades e a dificuldade para encontrar sacerdotes dispostos a enfrentarem as agruras da catequese do gentio tenham estimulado a iniciativa de apoiar a admissão de um índio à carreira eclesiástica.

O único e excepcional caso de ordenação sacramental que temos notícias nas Minas Gerais setecentista foi o do Pe. Pedro da Motta.¹⁴ Índio Coroado dos sertões do Xopotó, veio “dos matos” com seus 8 para 9 anos para Guarapiranga, onde viveu na condição de administrado

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

12 ANTT, MCO, PB, Bispado de Mariana, Maço 5, 1788.

13 ANTT, MCO, PB, Bispado de Mariana, Maço 5 – Requerimento que faz o Pe. Manoel de Jesus Maria para ser colado na freguesia do Rio Pomba e Peixe do índios cropós e croatos do bispado de Mariana, 1771. Sobre a trajetória de Pe. Pedro Motta, ver RESENDE, 2003; TOLEDO, 2012.

14 Arquivo da Arquidiocese de Mariana (AAM), Processo de *Genere Vitae et Moribus* de Pedro da Motta. Armário 10, pasta 1736, (1779). Ver mais detalhes sobre este caso em RESENDE, 2003, p. 316-322.



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

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

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

Além do mais, ele contemplava as exigências patrimoniais, já que seu benfeitor, o guarda-mor Manoel da Motta Andrade lhe doara uma fazenda a título de se ordenar nas ordens sacras.¹⁵ Situada na Barra do Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, na freguesia de São Miguel do Rio Pomba e Peixe, tinha casa, paiol, monjolo, milho no paiol, bananal e roça para plantar mantimentos, tudo avaliado pelos louvados em dois mil cruzados e duzentos mil réis, minuciosamente declarado na escritura. Naquele mesmo ano, era “canonicamente ordenado

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



presbítero do hábito de São Pedro”.

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

Anos depois, em visita ao mesmo aldeamento, Freyress contava seu destino. Depois de devidamente educado, “com o intuito de dar aos índios um padre de sua raça”, Pedro da Motta foi nomeado mestre dos índios Coroados para “converter seus patrícios”. Durante muitos anos, cumpriu seu dever, mas “repentinamente acordou-se nele a vontade de mudar (...) despediu-se a sotaina, deixou o hábito de Cristo, e fugiu à procura dos seus patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles, até hoje não se arrependeu da mudança”. Para o viajante “era a prova maior do quanto é forte a saudade do lar do modo de vida livre e bruto das matas” (FREYREISS, 1992, p. 98). Essa narrativa foi reproduzida por outros viajantes e endossada por cronistas posteriores para quem a força de suas heranças e raízes indígenas o levaram ao esquecimento de suas fé cristã e obrigações sacerdotais (SPIX, 1965, p. 151; JOSÉ, 1965, p. 151). Recentemente, contestou-se essa visão, a partir de uma pesquisa exaustiva e minuciosa dos registros paroquiais comparando a caligrafia do Pe. Pedro Motta, que comprovaria a atuação e permanência de Pe. Pedro Motta na freguesia do Rio Pomba no ano subsequente de sua ordenação, em 1781, até dezembro de 1784 (TOLEDO, 2012, p.8).

Fato é que, em setembro de 1786, reencontramos Pedro da Motta, então novamente investido de sua condição de pároco. Estava adoentado e sob os cuidados do guarda-mor Manoel da Motta de Andrade, em sua fazenda na freguesia de Santo Antônio do Salto Alto, Comarca de Vila Rica.¹⁶ Lá, moribundo, redigiu seu testamento, reconhecendo-se como “católico” e admitindo ter “o peso de ter ofendido a Deus”, comprometendo-se “em nunca mais ofender para alcançar o perdão”.

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

16 Arquivo da Casa do Pilar de Ouro Preto (ACPOP). Testamento do Pe. Pedro da Motta. Códice 96, auto1238, cartório do 2º ofício, Itatiaia, 1786.



testamenteiro vinte oitavas de ouro” e se houvesse mais alguma coisa que lhe “mandassem dizer cem missas”.

Pouco tempo depois, o vigário José de Lana Porto ao Reverendo concedeu ao Pe. Pedro da Motta “todos os sacramentos em casa do guarda-mor Manoel da Motta Andrade” no dia de sua morte, em oito de outubro de 1785. Foi encomendado e acompanhado conforme disposto e, cristamente, recebeu a sepultura da fábrica “dentro da capela de Nossas Sra. dos Prazeres”, filial da matriz de Santo Antônio de Itatiaia.¹⁷ Seu corpo foi sepultado, de acordo com seu pedido, “na capela ou Matriz mais vizinha donde for meu falecimento”, acompanhado de cinco Padres, que disseram missas de corpo presente para sua alma, aos quais deixou, por esmola, uma oitava de ouro. Legou ainda mais meia pataca por cem missas e mais outras tantas por rezarem quarenta ofícios.

Independentemente do que de fato tenha ocorrido, esses extratos biográficos dos padres indígenas revelam, para além da animosidade em relação a sua ordenação e integração efetiva na Igreja católica, os dilemas que os índios vivenciaram no contato com a sociedade colonial. Poderíamos interpretar como uma condição intrínseca de viandantes culturais, que experimentando uma dubiedade própria desses trânsitos, “signo da ambigüidade e ambivalência”, sofreriam uma “maldição”, nos termos de Grusinski, que pairou sobre “mundos misturados” – o europeu e o nativo. Essas trajetórias carregariam, assim, a síndrome de vivências antagônicas, oscilação entre culturas, que assumem apenas a “aparência de incoerência” (GRUSINKI, 2001, p. 28, 87), pois é nessa metamorfose, entre idas e vindas culturais, que se percebem as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às situações de contato.

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

*Este trabalho é apoiado pelo Programa “Marie Curie International Incoming Fellowship - 7th European Community Framework Programme”.

17 AAM, Livros Paroquiais, prateleira M, Itatiaia, n. 32, óbitos, 1747-1796, fol. 85v. Encontra-se aqui o registro de óbito do Revdo. Pe. Pedro da Motta.

J. M. S. 1885

Sabes que quanto a tu instrumento virem que
 eu no anno do casamento de N. Sr. Jacinto e
 de guarediz dona de sepleto de 1785 e
 e moforua de d. digo de guar. Mor Manoel
 de Motta de Andrade cita em... do solto
 da frequencia de... da Bahia comarca de vil
 la Rica Bypado de Marianna de m...
 Padre Pedro de Motta estando molhado com pe
 gito Luiz de Faro meu solone e tamento e imprim
 airo lugar recomeço ao ceo e a segundissima triad
 de Padre filho e piritos... que me te me de
 greca, e quando dehe parlar a gloria... e que se
 lica a virgem may de... e de de de de de
 do meu nome e o fno da minha guarda e a da de
 e... da morte do ceo interceder por mim...
 e me tirim de meu inimigo e a hora da minha
 morte par... a liberdade de gozar da eternidade e gloria
 por... a morte como...
 e a me... de... a D. N. Sr. e por
 onho de hucá may ofender... a car...
 Ma m... a morte... a de...
 do. Da laro que sou filho illegitimo de...
 B... a frequencia de... a conc...
 a termo de Bypado de Marianna
 relaro q... a... a... a...
 e hum... a... a... a...
 a... a... a... a...

Testamento do indio Pe. Pedro Motta (detalhe)

Ho novo declaro que deixo meu Patrimonia ao
doutor Manoel da Rocha de Andrade por se esta me
fizer e nestas mto q as to que yo comigo p. me por
no estado de ees e tal declaro que deixo a vna e
pela e de q quantia no mebra me testamenteiro
me q que sem contina e ceytia sendo posse
de herdado declaro que meu corpo se ha de
entado na capella ou Matriz mais vizinho de
de for meu passadido e qo faldemendo a vna
nhada e iplo Pedro deo todo missas de cor
no presente na minha alma de e mola de si
e dehua e deha deouro deacompanhar ou
tra oitavos Declaro que deixo sua ve
deha ha do d q oigo de dito q de e q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q
deha ha de q que me deixo a a q

Testamento do indio Pe. Pedro Motta (detalhe)

2011

Em primeiro lugar, em segundo lugar fui
da flotta de aruatto, em terceiro lugar
Francisco da Mota Sequieira e
por qta ser minha ultima vontade e
hei por bem feito ou digo de minha letra e
grado, o Sr. Pedro da Motta

Sada Declaro que meu testamento he o
contado em 17 de Junho de 1711 anno do Sr. Pedro da Motta

H. J. Motta

Sabido quanto este publico e ingratamente de
aqui a diante de testamento ultima e de qda de
vontade de qm como em ditito melhor e qda q ha
em aqralido seja qm em qm no anno de 1711
fimento de no do senhor se rey christo de mil
e setecentos e oitenta e cinco annos e qda
nao se chama de Santo Antonio de Salto
fo freguesia de Santo Antonio das Fátimas (como
seu deusa de nosa senhora do Pilar de ou
do pto e aca do mto do go. do domo
Manoel da Mota de Andrade aonde eu qm
da uentura e testamento da minha qm
rodiente no mto de qm qm e sendo ali qm
caza onde se achava o testamento da
da Mota do ente de la ma de do ente qm no
do senhor foi servido dar he por em seu
perfeito suizo e entendimento segun
do as regras qm me deo a pte qm
qum se a parte ser de mim e qm

Testamento do indio Pe. Pedro Motta (detalhe)

Referências

AGUIRRE, Rodolfo. El ingreso de los índios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822. *Takwá*, n. 9, p. 75-108, 2006.

_____. La demanda de clérigos 'lenguas' en el arzobispado de Mexico 1700- 1750. *EHN*, n.35, p. 47-70, julio-diciembre 2006.

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

BARROS, Cândida. O perfil dos intérpretes da companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*. v. 4, ano 4, n. 4, p.2-17. Dezembro 2007.

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

CALAFATE, Pedro; GUTIERRES, Ramon. *Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América (1511-1694)*. Editorial da Universidade da Cantabria, 2014, p. 378 (prelo).

FADEL, Bárbara. *Clero e Sociedade: Minas Gerais, 1745-1817*. Tese de Doutorado. São Paulo, 1994.

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

GARCIA, Dionisio et al. La capacidad e idoneidade canonica de los índios para recibir los sacramentos em las fuentes canônicas indianas del siglo XVI. *Actas del Simposio Internacional. História de la Evangelización en America*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.

GRUSINSKI, SERGE. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

LUNDBERG, Magnus. El clero indígena en hispanoamérica: de la legislación a implementación y practica eclesiástica. *EHN* . n. 38, p. 39-62, ene-jun 2008.

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

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

MOLINA, Gladys. Antecedentes historicos del contacto entre el español y las lenguas indígenas



americanas: los intérpretes indígenas, la iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena. *Res Diachronicae Virtual* 4, *El Contacto de Lenguas*, p. 171-183, 2005.

NETO, Francisco Firmino SALES. “Pelos ásperos caminhos do deserto”: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte. *Mneme*, v. 5, n.12, p. 1-24, Out.-Nov. 2004.

OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v. XXXVII, n. 165, 2003.

OLIVEIRA, Anderson J. M. de; SILVA, Guilherme. Redes de sociabilidade e formação de um clero de cor no Bispado do Rio de Janeiro – séculos XVII e XVIII, In: *Anais do XV Encontro Regional de História da Anpuh*, Rio de Janeiro. Acesso em 2 de jan. 2014.

OLIVEIRA, Anderson José M. de. Padre José Maurício: “dispensa da cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa. In: GUEDES, R. (Org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: governos, fronteiras, poderes, escravidão (Séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: MAUAD X, 2011.

POOLE, Stafford. Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain. *The Hispanic American Historical Review*, v. 61, n. 4, p. 638, 1981.

RESENDE, Maria Leônia Chaves. *Gentios Brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. Tese de Doutorado. IFCH, Campinas: UNICAMP. 2003.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil. Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. v. 3. Santa Maria: Ed. Pallotti.

SILVEIRA, Marcos Antônio. *O universo do indistinto: Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOUZA, Ney de. A formação do clero no Brasil colonial e a influência do iluminismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 231, p. 618-633, set. 1998.

TOLEDO, Adriano. Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta. *IV Encontro Internacional de História Cultural*. Belém, 2012, p. 1-18.

TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua historia*, 2. ed., v.1, Imprensa Oficial, 1953.