UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CAPUCHINHOS BRETÕES NO ESTADO DO BRASIL:

estratégias políticas e missionárias (1642-1702)

Cassiana Maria Mingotti Gabrielli

cassianahistoria@yahoo.com.br

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do Título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Puntoni

São Paulo

2009

Aos meus pais, com amor

Resumo

Esta pesquisa tem como objeto de estudo a experiência missionária dos capuchinhos franceses, da província de Bretanha, no Estado do Brasil, entre os anos de 1642 e 1702. A chegada destes missionários não integrava os percursos coloniais portugueses, visto que estavam sujeitos à Sagrada Congregação de Propagação da Fé, e não ao padroado régio, além de serem súditos de El Rei Cristianíssimo, Luís XIII. Mesmo assim, estes religiosos puderam se estabelecer no Brasil, auxiliando na guerra de Restauração de Pernambuco.

O trabalho missionário dos capuchinhos bretões entre os índios "tapuias", no sertão nordeste, se iniciou apenas em 1670, atuando no avanço da colonização para o interior do território, juntamente com a atividade pecuária e a busca por minas de ouro, prata e salitre. Nesse sentido, colaboraram com a "ocidentalização da empresa colonial" portuguesa, mas nem por isso deixaram de entrar em conflito com agentes da mesma colonização. Contudo, a partir de 1687, novos capuchinhos franceses estiveram impedidos de entrar no Estado do Brasil e, em 1702, os últimos religiosos deixaram a colônia.

Visando a uma melhor compreensão da permanência destes missionários na colônia, fez-se necessário uma investigação acerca das relações políticas e diplomáticas entre Portugal e França, durante o século XVII. A partir desta abordagem, será possível esclarecer o motivo pelo qual foram *tolerados* pela Coroa portuguesa, durante os sessenta anos em que missionaram no Estado do Brasil, bem como as causas que motivaram a sua saída da colônia.

Palavras-chave: capuchinhos, missionação, Estado do Brasil, sertão, diplomacia

Abstract

This research has the French Capuchins (from Brittany province) missionaries experience as object study, on State of Brazil (Estado do Brasil), between 1642 and 1702. The missionaries arrival were not part from Portuguese colonial plan, once they reported to the Sacred Flock of Faith Advance, and hence not to the Regal Patronage. Besides that, they were subjects to the Most Christian King, Luís XIII. Even though, these religious could establish their selves on Brazil, helping on the Pernambuco Restoration war.

The Brittany capuchins missionary work with the "tapuias" Indians, at northeast rugged region, has began only on 1670, acting on territory countryside colonization advance, besides husbandry activities and gold, silver and saltpeter mines searching. In this way, they supported the Portuguese "colonial company occidentalization", but it did not avoid a conflict with these colonization agents. However, from 1687 on, new French capuchins were suppressed to get into State of Brazil and, on 1702, the last religious left the colony.

In order to understand better these missionaries stay on colony, the politician and diplomatic relationships between Portugal and France during the XVII century has been investigated. Based on this analysis, it was possible to clarify the real reasons for Portuguese Crown toleration with the capuchins, during all the 60 years they spent on State of Brazil, as well the causes that led to their exit from the colony.

SUMÁRIO

Agradecimentos 6

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO 1. OS PRIMEIROS ANOS DOS CAPUCHINHOS BRETÕES NO ESTADO DO BRASIL 15

1.1. Os capuchinhos na guerra de Restauração de Pernambuco e as relações diplomáticas portuguesas 17
1.2. A serviço de Deus e de Sua Majestade: sujeição ao Padroado e à Sagrada Congregação de Propagação da Fé 38

CAPÍTULO 2. A ATUAÇÃO MISSIONÁRIA NO SERTÃO NORDESTE 45

2.1. "Aldeias por terra adentro": o avanço da pecuária e das missões pelo sertão 45
2.2. Instrumentos de conversão: prática missionária e os catecismos cariris 53
2.3. Contradições da colonização: o conflito com Dias d'Ávila 60
2.4. Capuchinhos franceses X capuchinhos italianos: a disputa por um hospício na Bahia 68

CAPÍTULO 3. OS CAPUCHINHOS BRETÕES E AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS ENTRE PORTUGAL E FRANÇA 78

3.1. A tolerância aos capuchinhos bretões no Estado do Brasil: um interesse português 78
3.2. A permanência dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil: um interesse francês 82
3.3. Política hegemônica francesa 90
3.4. A saída dos capuchinhos bretões da colônia 93

CONSIDERAÇÕES FINAIS 99

FONTES E BIBLIOGRAFIA 102

ANEXO 1 A formação da Ordem dos Capuchinhos 108

ANEXO 2 Capuchinhos bretões missionários no Brasil 114

ANEXO 3 Aldeias capuchinhas do São Francisco 119

Agradecimentos

A concretização deste trabalho somente foi possível com a participação de pessoas bastante queridas. O seu incentivo e ajuda consistiram em elementos essenciais para o desenvolvimento da presente pesquisa.

Primeiramente, agradeço aos meus pais, José Tadeu e Rosa Lina, que sempre investiram na minha formação, concedendo-me total apoio quando decidi cursar o Bacharelado em História e seguir adiante com a Pós-Graduação, manifestando constantemente interesse pelo meu trabalho. A partir das conversas com meu irmão Humberto, pude refletir com ele sobre as nossas disciplinas do mestrado e as perspectivas que tal curso nos proporcionaria. A troca de experiência mostrou-se válida, ainda que nossas áreas sejam tão distintas.

Agradeço muito ao meu orientador, Pedro Puntoni, pela confiança e paciência, desde os tempos da iniciação científica, e durante estes sete anos de convivência. Em tantos momentos que precisei do seu auxílio, no decorrer desta pesquisa, ele esteve pronto a me ajudar.

À FAPESP, agradeço a bolsa de estudos, tão fundamental, concedida para a realização deste trabalho.

Preciso salientar também a contribuição de alguns queridos amigos, companheiros desde a graduação, que tanto me proporcionaram momentos de reflexão, debate e, porque não, de descontração. A eles o meu carinho, pela presença constante na minha vida, mesmo que tenhamos tomado caminhos tão distintos: Cíntia Lopes Rodrigues, Fabíola Menegotto Job, Luís Otávio Pagano Tasso, Fernando Cardoso da Silva, Letícia de Oliveira Raymundo, Anahy Sobenes, Carolina Vicente Caldeira, Daniela Souza Dantas e Fabiana Machado Leal.

Outros amigos também tiveram papel importante no curso desta pós-graduação, como meus companheiros de estágio em Portugal: Adriana Angelita Conceição, Ágatha Francesconi Gatti, Gustavo Henrique Tuna, Pablo e Rosângela Magalhães. Preciso agradecer ainda a Luís Otávio, Letícia, Adriana, Pablo e Rosângela pelo precioso auxílio na obtenção de parte da bibliografia e documentação.

À Cátedra Jaime Cortesão e à Profa. Dra. Vera Lúcia Amaral Ferlini, Presidente da Comissão Gestora, agradeço a concessão do auxílio para a realização do estágio de pesquisa nos arquivos portugueses, preponderante para os resultados que obtive nesta pesquisa. À Profa. Vera Ferlini e ao Prof. Fernando A. Novais, sou

muito grata pelas considerações e sugestões proferidas na Banca de Qualificação, que muito contribuíram para este trabalho. Às Professoras Íris Kantor e Ana Paula Torres Megiani, agradeço também as sugestões feitas ao meu projeto e a disponibilidade que demonstraram em me ajudar, no que fosse necessário. À Profa. Mafalda Soares da Cunha agradeço a orientação durante o meu estágio em Portugal.

E não posso deixar de destacar o apoio incondicional de meu marido Mateus, amigo e companheiro, leitor dedicado, sempre tão atento e disposto a me ouvir falar de História.

Abreviaturas

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

AUC - Arquivo da Universidade de Coimbra

BGUC - Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BNP - Biblioteca Nacional de Portugal

INTRODUÇÃO

Os primeiros missionários capuchinhos que aportaram no Estado do Brasil, no século XVII, eram de origem francesa[1]. Desde meados do século XVI, em 1574, os capuchinhos obtiveram licença papal para expandir a Ordem por outras regiões, para além das províncias italianas. Os primeiros países nos quais se instalaram, já no mesmo ano, foram França e Áustria.[2] Posteriormente, se estabeleceram na Espanha, Suíça, Bélgica e Alemanha. O crescimento da Ordem na França mostrou-se rápido, dada a adesão de muitos observantes. Devido a este crescimento expressivo, os capuchinhos alcançaram o primeiro plano da vida religiosa da França, e em breve os religiosos franceses formariam, numericamente, a quarta parte da Ordem. A importância que adquiriram na França decorreu de sua atividade apostólica, na luta contra a heresia protestante, tornando-se mais influentes na vida pública.[3]

Em 1612, na tentativa de estabelecer uma *França Equinocial* no Maranhão, com o apoio do governo francês, por meio da Rainha Regente Maria de Médicis, Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, e François de Razilly vieram para sua expedição, acompanhados de religiosos capuchinhos. Foi a própria Regente que solicitou ao provincial do convento de Paris o envio de alguns religiosos, a fim de "estabelecer a fé cristã" no referido território.[4] Um dos objetivos da presença francesa no Maranhão consistia em "interceptar os navios carregados de metais preciosos em regresso à Espanha".[5]

A idéia de incorporar missionários capuchinhos na expedição teria sido de François de Razilly, num momento em que tal Ordem possuía grande prestígio na França. O destaque dos religiosos capuchinhos seria decorrente das inúmeras conversões que praticaram, destacando-se no combate ao protestantismo.[6] Quarenta e dois religiosos se apresentaram para a tarefa missionária na América, mas apenas quatro foram escolhidos: Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville Arsène de Paris e

---

[1] Sobre os Franciscanos Capuchinhos, veja o anexo 1.

[2] Francisco Leite de Faria. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982, p. 165.

[3] Lázaro Iriarte. *História Franciscana*. Petrópolis, trad. port., Vozes, 1985, p. 256.

[4] Andrea Daher. *O Brasil Francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, pp. 47-50.

[5] Ibidem, p. 50.

[6] Ibidem, pp. 52-53.

Ambroise d'Amiens, tendo sido o primeiro designado como superior da missão.[7] Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville compuseram importantes obras sobre os tupinambás, com os quais tiveram contato. A *Histoire de La Mission des Pères Capucins en Isle de Maragnan*, escrita por d'Abbeville, constituiu uma apologia do trabalho apostólico empreendido pelos capuchinhos entre os tupinambás.

Contudo, a missão teve seu fim com a expulsão dos franceses da região, em 1615, a partir de uma ofensiva portuguesa. Por outro lado, as negociações para a realização do matrimônio entre Luís XIII e a infanta Ana de Áustria, filha de Filipe III, motivaram a intervenção do monarca espanhol no estabelecimento da França Equinocial, impedindo a continuidade da colonização francesa no Maranhão. Logo, o empreendimento colonial francês foi deixado de lado, em nome da aliança franco-espanhola.[8] Também em 1615, Yves d'Evreux conseguiu o privilégio real para imprimir a sua obra, intitulada *Suite de l'histoire des choses mémorables advenües en Maragnan és annés 1613 et 1614*, apesar da situação adversa no que se referia à França Equinocial. No entanto, os exemplares dos livros foram destruídos, "segundo a mesma política que leva a monarquia francesa a abandonar a empresa colonial brasileira."[9]

Por sua vez, os missionários capuchinhos de origem francesa, provenientes da província de Bretanha, sobre os quais se debruça este trabalho, chegaram a Pernambuco no ano de 1642. Capturados pelos neerlandeses na costa ocidental africana, após a tomada de Angola no ano anterior, aportaram em Recife, sob o governo de Maurício de Nassau (1637-1644). Mesmo com a dominação neerlandesa no Nordeste, os religiosos exerceram sua atividade missionária entre os colonos e acabaram por participar da guerra de Restauração de Pernambuco.

Apesar do apoio aos luso-brasileiros, ou ainda, em decorrência deste apoio, a atuação dos capuchinhos motivou grandes preocupações na corte portuguesa. Diante da possibilidade de envio de reforços franceses aos levantados de Pernambuco, por intermédio dos referidos religiosos, D. João IV cercou-os de vigilância. As suspeitas seriam de que a França, ajudando na expulsão dos neerlandeses, pudesse empreender a ocupação do Nordeste, enfraquecendo ainda mais o domínio da Coroa portuguesa na região.

A concorrência colonial, após uma primeira fase, marcada pelo corso e pela pirataria, dá lugar então a uma competição pautada no comércio, a partir de conquistas de entrepostos no Oriente. Províncias Unidas, França e Inglaterra entram

---

[7] Ibidem, pp. 53-54.

[8] Ibidem, p. 63.

[9] Ibidem, p. 72.

na disputa pelos ganhos obtidos nos territórios ultramarinos. Portanto, no Antigo Regime, durante o período em que vigorou a política mercantilista,

> "na longa série de conflitos que caracterizam as relações internacionais da Época Moderna, a disputa pela exploração colonial – e, pois, a posição das colônias no quadro do equilíbrio das potências – vai adquirindo importância crescente, para assumir enfim no século XVIII o papel de elemento primordial deflagrador das hostilidades e consagrador das preponderâncias."[10]

Após a Restauração de Pernambuco e a expulsão dos neerlandeses do Nordeste, em janeiro de 1654, os capuchinhos bretões, alcançando a licença régia, se fixaram em Recife, onde erigiram um hospício[11] em 1665, e outro no Rio de Janeiro em 1668[12]. Iniciaram sua atividade missionária entre os indígenas em 1671, na Paraíba, com frei Teodoro de Lucé. A partir de então, estiveram presentes no processo de "ocidentalização da empresa colonial"[13], acompanhando a conquista do sertão, com o avanço da pecuária, bem como a busca por minas de ouro, prata e salitre.

O estabelecimento de missões ao longo do sertão nordeste esteve relacionado à necessidade de assegurar os progressos da empresa colonial, no tocante ao domínio do território. Os indígenas precisavam ser cristianizados, mas também detinham importante papel no teatro da colonização. Num dado momento, as duas vertentes desta – exploração econômica e expansão da cristandade – acabam por evidenciar as suas contradições, nas disputas entre colonos e religiosos.[14] Deste

---

[10] Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec, 2001, 7ª- edição (1979), pp. 32-33.

[11] O termo *hospício* designava, à época, casa religiosa, onde habitavam os irmãos das congregações religiosas, servindo ao seu apoio. Não constituindo conventos, os hospícios não poderiam atender à formação de novos religiosos. A construção dos capuchinhos bretões em Recife era composta por uma igreja e por outra parte que servia à morada dos frades, com o refeitório, sala de estar e as oito celas, destinadas cada uma a um religioso. Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 95.

[12] Francisco Leite de Faria. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982, p. 174.

[13] Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo, Hucitec – Edusp – FAPESP, 2002, pp. 25-27.

[14] "Aqui do Brasil, tratou-se desde o início de aproveitar o índio, não apenas para obtenção dele, pelo tráfico mercantil, de produtos nativos, ou simplesmente como aliado, mas sim como elemento *participante* da colonização. Os colonos viam nele um *trabalhador* aproveitável; a metrópole, um povoador para a imensa área que tinha de ocupar, muito além de sua capacidade demográfica (...) as missões religiosas não intervêm como simples instrumentos da colonização, procurando abrir e preparar caminho para esta no seio da população indígena. Elas têm objetivos próprios (...) mas objetivos que, pelo menos nos métodos adotados pelos padres, forçados a isto pelas circunstâncias

modo, os capuchinhos bretões integraram a colonização mas, nem por isso, deixaram de protagonizar conflitos com outros agentes da mesma colonização portuguesa.

* * *

Poucos foram os autores que se debruçaram sobre as missões dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil, todos eles pertencentes à Ordem. Em 1929, Modesto Rezende de Taubaté, em colaboração com Fidélis Motta de Primério, escreve *Os missionários capuchinhos no Brasil*[15]. A motivação para a escrita da obra consistiu no quarto centenário da reforma franciscana dos Frades Menores Capuchinhos. O dito livro apresenta diversas informações importantes acerca dos religiosos, abordando-se tanto o período de sua chegada em Pernambuco e sua participação na guerra de Restauração, assim como a fase de missões entre os índios no sertão do São Francisco. Os autores também apontam, de forma breve, como ocorreu a formação da Ordem dos Capuchinhos. No entanto, a documentação utilizada mostra-se reduzida, pois não se faz menção, por exemplo, a Bernard de Nantes, apenas à atividade realizada por seu antecessor, Martin de Nantes.

No ano de 1940, Fidélis Motta de Primério publica *Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*.[16] Buscando atualizar o que havia sido escrito no livro anterior, de 1929, o autor trata do assunto a partir da idéia de que a religião cumpriu um papel de amálgama na formação brasileira, tornando a convivência entre brancos, negros e índios pacífica, afastando o conflito presente na sociedade brasileira. Neste trabalho, a pesquisa documental exposta permanece limitada, não ocorrendo um aprofundamento significativo em relação à obra anterior.

Todavia, a partir dos anos 50, o capuchinho português Francisco Leite de Faria elabora alguns trabalhos sobre os membros da Ordem em Portugal e na colônia. Os frutos desta pesquisa[17] revelam-se mais completos, fornecendo maiores

---

ou não, se afastam e até muitas vezes contradizem os objetivos da colonização leiga." Caio Prado Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1999, p. 91 (1942).

[15] Modesto Rezende de Taubaté e Fidélis Motta de Primério. *Os missionários capuchinhos no Brasil*. São Paulo, Convento da Imaculada Conceição, 1929.

[16] Fidélis Motta de Primério. *Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo, Livraria Martins, 1942.

[17] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954. Francisco Leite de Faria. "O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do Rio São Francisco". *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1965. Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-

informações do que se tinha até então; comprometidos com uma história mais íntegra; e baseados num corpo documental mais amplo, obtido nos arquivos portugueses e italianos. Mesmo tendo produzido uma obra fragmentada sobre os capuchinhos, ao contrário das anteriores a respeito, Francisco Leite de Faria conseguiu abordar boa parte dos assuntos referentes à missionação dos capuchinhos bretões na colônia, dentre esses a participação dos religiosos na guerra de Restauração de Pernambuco, a missionação entre os indígenas, a partir da atuação do frei Bernard de Nantes, o conflito com Francisco Dias d'Ávila, bem como os acontecimentos que ocasionaram a sua saída da colônia.

Em 1958, foi a vez do capuchinho italiano Metodio da Nembro escrever sobre os seus confrades que missionaram no Brasil, tanto os religiosos franceses, quanto os italianos.[18] A obra apresenta uma boa análise da atuação missionária dos capuchinhos bretões na colônia, avançando na utilização de documentação obtida nos arquivos italianos. Metodio da Nembro também leu as publicações anteriores, valendo-se da pesquisa empreendida por Francisco Leite de Faria em Portugal.

Guiado em muitos aspectos por Francisco Leite de Faria e Metodio da Nembro, o capuchinho italiano Pietro Vittorino Regni preparou a obra mais completa que se tem, em língua portuguesa, sobre os capuchinhos no Brasil[19]. Com base na documentação obtida em arquivos de Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Lisboa, Paris e Roma, o autor dedica um volume aos missionários franceses e outro aos italianos. Apesar de se intitular *Os capuchinhos na Bahia*, o livro fornece um bom panorama da atividade que os capuchinhos bretões desenvolveram na colônia – inclusive em Pernambuco e Rio de Janeiro – desde a sua chegada, durante a ocupação neerlandesa, passando pela missionação entre os indígenas no sertão do São Francisco, até os conflitos que acabaram por motivar a sua saída do Brasil, entre eles a disputa pelo hospício na Bahia e a questão do juramento de fidelidade.

Neste trabalho, não se empreenderá uma obra completa sobre os capuchinhos, como elaborou Vittorino Regni. O objetivo aqui consiste em investigar como os capuchinhos bretões representaram uma presença francesa no Estado do Brasil, constituindo mesmo uma ameaça aos olhos dos colonos portugueses. Partindo das relações políticas e diplomáticas entre Portugal e França, busca-se entender o significado da presença destes capuchinhos num quadro mais geral, não se considerando apenas a colônia.

1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977. Francisco Leite de Faria. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982.

[18] Metodio da Nembro. *Storia dell'attività missionaria dei minori cappuccini nel Brasile (1538?-1889)*. Roma, Institutum Historicum Ordinos Fratrum, Minorum Capuccinorum, 1958.

[19] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1 e 2.

Tendo em vista diversas conexões entre Portugal e França no século XVII – como o casamento entre D. Afonso VI e D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, prima de Luís XIV – procura-se uma melhor compreensão a respeito da permanência dos capuchinhos no Brasil. Por que missionários de uma potência como a França, não estando sujeitos ao padroado, teriam licença para continuar na colônia por sessenta anos? Percorrendo a história do período, percebe-se que a continuidade da ação missionária dos capuchinhos bretões no Brasil, envolveu uma série de conveniências, tanto do governo português, quanto da Coroa francesa, em meio às disputas coloniais. Sendo assim, ao longo deste estudo, serão abordadas as razões pelas quais se agiu com tal *tolerância* aos capuchinhos bretões, além de se esclarecer o proveito que poderia ter a França, com a permanência destes religiosos no Brasil. Cabe indicar que a documentação utilizada foi obtida a partir das publicações acima referidas; do Projeto Resgate "Barão do Rio Branco", bem como de um estágio de pesquisa em Portugal. Contudo, revela-se importante ainda uma ampla pesquisa em arquivos franceses, para ampliar os resultados do tema trabalhado.

No Capítulo I, trata-se da chegada dos capuchinhos bretões à colônia, em 1642, bem como dos seus primeiros anos em Pernambuco, onde participaram da guerra contra o domínio neerlandês. Entretanto, os capuchinhos estavam subordinados diretamente à Santa Sé, por meio da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, e não ao monarca português. Na Europa, D. João IV buscava obter apoio para legitimar a independência de Portugal frente à Espanha. Uma aliança com a França seria de grande auxílio para o governo português. Logo, a compreensão acerca da permanência dos capuchinhos na colônia deve considerar a situação política de Portugal após a Restauração.

Após alguns anos, os capuchinhos bretões passam a missionar entre os indígenas no sertão do São Francisco, e este é o assunto do Capítulo II, considerando-se a sua colaboração com a empresa colonial portuguesa, mas também os conflitos que tiveram de enfrentar nesta segunda fase de seu trabalho no Brasil.

Por fim, no Capítulo III, são abordadas as causas que motivaram a *tolerância* aos missionários capuchinhos por parte do governo português, e como a continuidade de seu trabalho na colônia atendia a interesses hegemônicos da Coroa francesa. Sendo assim, pode-se verificar o que ocasionou a saída dos capuchinhos bretões do Estado do Brasil, depois de sessenta anos de *tolerância*.

CAPÍTULO 1

OS PRIMEIROS ANOS DOS CAPUCHINHOS BRETÕES NO ESTADO DO BRASIL

As primeiras missões capuchinhas no Brasil estiveram relacionadas às guerras coloniais contra as Províncias Unidas dos Países Baixos.[1] A ocupação neerlandesa no Nordeste constituiu parte da Guerra dos Oitenta Anos, que compreendeu dois conflitos: uma guerra de independência nacional dos Países Baixos em relação à Espanha; uma disputa entre potências européias sendo estas também potências coloniais.[2] A concorrência colonial estava cada vez mais imbricada com as disputas do contexto europeu, sendo que tal entrelaçamento foi atingindo maiores proporções durante o século XVII, o que acabou motivando as tensões que se generalizaram na guerra de Sucessão da Espanha.[3]

Após a conquista de Angola, em 1641, os neerlandeses da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) capturaram três missionários capuchinhos – frei Colombino de Nantes, frei Jorge de Combourg e o irmão não-clérigo Bonício de Quimper – e os levaram a Recife no ano seguinte. Sob a dominação neerlandesa no Nordeste, os capuchinhos foram hospedados por Luís Heyns, comerciante natural de Saint-Malo, bretão como os padres. Segundo Francisco Leite de Faria, o comerciante francês teria proposto aos religiosos que permanecessem em Pernambuco.[4]

Por sua vez, o governo neerlandês na colônia tinha planos para reenviar à Europa os capuchinhos. Vittorino Regni lembra que a moderação e tolerância de Maurício de Nassau propiciaram a permanência destes frades no Brasil. Mesmo diante da pressão contra a propagação da fé católica, a população – em sua maioria portuguesa, mas contando também com elementos franceses – clamava por sacerdotes. Os neerlandeses calvinistas eram contrários a tal medida, contudo, para

---

[1] Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo, Hucitec – Edusp – FAPESP, 2002, p. 75.

[2] Evaldo Cabral de Mello. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)*. São Paulo, Editora 34, 2007, 3ª edição, p. 19.

[3] Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec, 2001, 7ª- edição (1979), p. 39.

[4] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 11.

Nassau a tolerância religiosa parecia atender melhor aos seus interesses. Desta forma, poderia manter correspondência com o monarca francês Luís XIII, inimigo da Espanha, com a qual as Províncias Unidas ainda se encontravam em guerra.

Sendo assim, foi solicitado a Luís XIII o envio de cartas de recomendação dos capuchinhos bretões, mas estes deveriam apenas pregar uma vida santa e respeito aos superiores. Nassau mandou publicar a referida carta em Pernambuco, com proveito dos católicos que aí viviam. Ao se estabelecerem em Olinda, os capuchinhos bretões também haviam obtido licença da Santa Sé, para que exercessem suas faculdades de missionários apostólicos no Brasil. A Sagrada Congregação de Propagação da Fé decidiu pedir ao Santo Ofício esta licença aos capuchinhos de Pernambuco, visto que seria uma oportunidade de combater a heresia calvinista.[5] Para Roma, em 1644, termina a fase de estabilização da missão, reconhecida oficialmente pela Santa Sé, estando sob a responsabilidade do superior da Ordem.[6]

A respeito da presença destes missionários no Estado do Brasil, Francisco Leite de Faria apresenta um documento do Arquivo dos Capuchinhos de Paris, no qual é expressa, provavelmente ao Cardeal Mazarino, a necessidade do envio de novos capuchinhos a Pernambuco, para a assistência dos católicos que ali viviam.[7] Por outro lado, em carta do Conselho dos Dezenove ao governo neerlandês no Brasil, que data de 1644, evidencia-se a preocupação com a presença destes capuchinhos em Pernambuco. Dessa forma, a orientação que se segue consiste que "Vossas Excelências aí procurem saber como foram recebidos os ditos capuchinhos, onde residem e como se comportam, e também para que Vossas Excelências tomem providências e dêem ordem para serem mantidos fora dos lugares onde se prega a Religião Reformada".[8] Levando-se em consideração tais posições acerca da presença dos capuchinhos na capitania de Pernambuco, a sua permanência esteve longe de atingir a unanimidade entre as partes envolvidas, dada a particularidade em questão: capuchinhos franceses, proclamando a fé católica, sob um governo neerlandês, de crença calvinista, durante ocupação de território, cuja soberania era portuguesa.

---

[5] Ibidem, p. 12.

[6] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 69.

[7] Memorial dos Capuchinhos de Bretanha apresentado a Monseigneur, 1644. *Apud* Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 64-65, doc. V.

[8] Carta de Fr. Pacífico de Provins à Propaganda. 9 de março de 1644. *Apud* Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 66, doc. VII.

1.1. Os capuchinhos na guerra de Restauração de Pernambuco e as relações diplomáticas portuguesas

Imbuídos da responsabilidade de atuar contra a pregação do calvinismo, em 1645, com o início da guerra de libertação de Pernambuco, os capuchinhos se posicionam a favor dos luso-brasileiros, em defesa da fé católica, entendendo o conflito como uma guerra religiosa. Conforme Francisco Leite de Faria, após a saída de Nassau da colônia, os novos governadores teriam tomado medidas de precaução, a fim de "abafar o culto católico que, sem mesmo pregar a rebelião, espicaçavam insensivelmente o desejo de expulsar os herejes (*sic*) calvinistas."[9] A contribuição destes religiosos na guerra foi marcada como "o apostolado do bom exemplo"[10], com sua atividade caritativa nos hospitais e a assistência aos soldados, além de converter estrangeiros de várias nacionalidades. Entretanto, houve uma participação mais direta dos capuchinhos na guerra, servindo frei Cirilo de Mayenne de representante dos insurretos ou "deputado do povo e dos mestres de campo",[11] como consta na documentação. Este missionário foi incumbido de intermediar o pedido de auxílio à D. João IV e, caso não obtivesse ajuda, deveria recorrer à Coroa francesa.

A aclamação do duque de Bragança, em 1640, dando origem a uma nova dinastia, colocou Portugal num conflito contra a Espanha para legitimar a sua independência. As Províncias Unidas também estavam em guerra com Filipe IV, a fim de se tornarem independentes. Na Europa, Portugal e Províncias Unidas eram aliados contra a dominação da monarquia espanhola. Mostra-se necessário apontar que nesta conjuntura, após a sua aclamação, D. João IV precisava construir o seu

---

[9] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 25.

[10] "donde se recolheram com os portugueses e sendo um capelão do terço de Henrique Dias, outro assistindo no Hospital de feridos, e outros em outras instâncias, se acharam nos recontros e batalhas de maior perigo, animando e confessando os soldados, exortando-os com um crucifixo pela religião e sua pátria com grande exemplo e vantagem dos naturais..." Consulta do Conselho Ultramarino sobre o pedido de frei Fabiano de Nantes para passar a Pernambuco com dois companheiros. 16 de maio de 1652. AHU. Códice 45, fls. 37v-40. Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 83.

[11] Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, sobre as cartas do capitão Manoel de Queirós de Siqueira e do capuchinho francês, frei Cirilo, em nome dos mestres de campo e moradores das capitanias do Rio Grande, Paraíba, Itamaracá, Igaraçú e Serinhaém, acerca da situação de miséria em que se encontram aqueles povos; do estado de guerra contra os holandeses; das pesadas contribuições que fazem para sustento dos soldados, da falta de gado e de munições; e pedindo socorros de munições, de militares qualificados, de liberdade para comercializar o pau-brasil e se lavrar os açúcares como antes, e que, durante a guerra se suspendessem todas as citações e demandas civis, e que não fossem providos forasteiros nas companhias militares. 8 de julho de 1647. AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 357. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 70-71, doc. XIII e XV.

"corpo político", diante de uma situação em que a figura do monarca manifestava-se demasiadamente frágil, visto que o corpo político do Rei não era algo fornecido e aceito de modo consensual pelos súditos (segundo expõe Ernst Kantorowicz), mas sim uma "construção paulatina", possível de ser contestada (conforme contrapõe Alain Boureau).[12]

Todavia, no Ultramar, Portugal pretendia recuperar os territórios do Nordeste ocupados pelos neerlandeses. Diante de tal situação, como D. João IV necessitava do apoio das Províncias Unidas não podia declarar uma guerra pela recuperação das possessões ultramarinas, nem enviar ajuda aos levantados em Pernambuco. E a própria condição de guerra com a Espanha não disponibilizava homens para a luta no Ultramar, pois era preciso antes defender as fronteiras do reino. A Restauração Pernambucana adquiriu, então, características de uma empresa predominantemente local, pois dependia dos recursos da terra, como o imposto extraordinário sobre o açúcar.[13]

Nesse sentido, deve-se compreender a apreensão do Rei português quando soube que o capuchinho Cirilo de Mayenne poderia buscar a ajuda de uma potência como a França. Os territórios sob domínio neerlandês precisavam de reforços e poderiam passar à monarquia francesa, tendo como intermediários os religiosos capuchinhos. Era algo a se temer.

No entanto, o apoio francês a Portugal, na guerra contra a Espanha, revelava-se imprescindível. Logo após ter sido aclamado Rei de Portugal – em menos de dois meses – D. João IV envia cartas a Luís XIII e ao cardeal Richelieu, a fim promover a aproximação do novo governo lusitano com a potência francesa. Ambas as cartas buscam demonstrar a amizade do reino de Portugal para com o da França, além de evidentemente tentar assegurar o apoio francês à independência portuguesa. Comunica-se ainda pelas cartas o envio de embaixadores à corte francesa: Francisco de Mello e Antônio Coelho de Carvalho.[14]

À França interessava que Portugal e seus domínios ultramarinos se separassem do império castelhano. O conflito na Península Ibérica também desviava parte do exército da Espanha do combate aos franceses na Catalunha, o que evidentemente favorecia a monarquia francesa.[15] Mesmo contando com o auxílio

---

[12] Rodrigo Bentes Monteiro. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720)*. São Paulo, Hucitec, 2002, pp. 70-71.

[13] Evaldo Cabral de Mello. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)*. São Paulo, Editora 34, 2007, 3ª edição, pp. 13-14.

[14] ANTT. Coleção de São Vicente, livro 14, fls. 21 e 22. 22 e 21 de janeiro de 1641, respectivamente.

[15] D. João IV tinha interesse também no conflito da Catalunha, pois consistiria num outro meio de enfraquecer a monarquia espanhola: "quanto se haviam adiantado as Armas de El Rei Cristianíssimo em Catalunha na Conquista do Estado de Riba Gorça; e pareceu dizer-vos que me

francês, Portugal não conseguiu estabelecer uma liga, como esperava – incluindo-o num possível acordo de paz com a Espanha – apenas uma aliança de cooperação militar. Não obstante, numa época em que se mostrava preponderante o direito divino dos reis, uma aliança entre um rei, cujo advento foi motivado por uma revolução, e o monarca mais poderoso da Europa não era de se desprezar.[16] Entretanto, o Padre Antônio Vieira desconfiava da aliança com a Coroa francesa. Em carta ao Marquês de Niza, ele afirma:

> "Quanto ao ponto das conquistas, pelo que se deixa entender das perguntas *do Cardeal*[17] e de outros indícios antigos e modernos, parece que *os Franceses* têm intentos, não só nas conquistas de Castela, mas também, de modo que pode ser, nas de Portugal, e sobre umas e outras direi o que se me oferece. Nas nossas conquistas podem *os Franceses* querer ou parte da terra que possuímos, ou liberdade para comerciar nos nossos portos. Do primeiro temos exemplos antigos, quando *os Franceses* começaram a conquistar primeiro *o Rio de Janeiro*, depois *o Maranhão* (...) Mas nem uma nem outra coisa parece razão que se conceda *a França*; porque como havíamos de dar de graça o que à custa de tanto sangue e dinheiro estamos defendendo? E, se o nosso comércio está tão diminuído pela parte que dele nos tiraram os Holandeses, qual ficará se *os Franceses* levarem outra?"[18]

Mesmo diante da necessidade de se aliar com a França, os portugueses conheciam os riscos que envolviam o possível acordo, levando-se em conta as pretensões da política francesa.

Portugal ainda buscou integrar o Tratado de Vestfália, que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos, em 1648, visto que a grande conferência européia que o antecedeu

---

foram muito agradáveis estas novas, e que folgarei de que me continueis, as que se oferecerem daquela parte com as dos mais Reinos e Províncias." Carta ao Conde Almirante exprimindo-lhe a satisfação pelas vitórias das armas francesas, em Catalunha, na conquista de Riba Gorça. 9 de outubro de 1643. "Muito importará, como já se vos tem dito por vezes, para as coisas deste Reino, que a guerra se continue daquela parte com todo o calor, e assim a merece aquele Principado a El Rei Cristianíssimo, pois fiado em seu amparo, e proteção, cometeu uma coisa tão grande; Encomendo-vos muito apartadamente, procureis por todos os meios, se meta por parte de França nesta guerra, todo, e o maior cabedal que for possível." Carta ao Conde Almirante sugerindo-lhe a idéia de convencer o rei de França a empenhar-se por desenvolver a guerra, na Catalunha, contra o rei de Castela. 2 de janeiro de 1645. Laranjo Coelho. *Cartas de El Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza) embaixador em França*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1940, vol. 1, pp. 71 e 194, respectivamente.

[16] Edgar Prestage. *Relações diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda, 1640 a 1669*. Coimbra, trad. port., Imprensa da Universidade, 1928, pp. 4-5.

[17] "Mazarino indagara ao marquês de Nisa, que desconfiou da intenção, como se poderia fazer guerra aos Castelhanos, da Baía ou do Rio de Janeiro, por terra." J. Lúcio de Azevedo. *Cartas de Antônio Vieira*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, vol. 1, p. 127.

[18] Carta ao Marquês de Niza. 20 de janeiro de 1648, grifo do autor. J. Lúcio de Azevedo. *Cartas de Antônio Vieira*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, vol. 1, p. 127.

tinha o intuito de estabelecer a paz universal, o que não ocorreria sem o reconhecimento da independência portuguesa. No entanto, a Coroa portuguesa não conseguiu concretizar o referido plano.[19]

Mudou-se então o pensamento a respeito do apoio francês na luta contra a Espanha. Depois de enviar à França auxílio militar para o conflito na Catalunha, Portugal esperava que o Cardeal Mazarino persuadisse Ana de Áustria, Rainha Regente, bem como o seu Conselho, para que fosse firmada a aliança com Portugal. Mas, além de ajuda militar, Mazarino procurava obter uma praça nas conquistas portuguesas, fosse na Índia ou no Brasil, e outra na África. Diante da hesitação do Marquês de Niza, durante a sua segunda embaixada, Mazarino mostrou-se descontente.[20]

A situação demonstrava que a liga entre Portugal e França seria possível apenas mediante uma aliança matrimonial. Em sua segunda missão diplomática, em 1647, o Padre Antônio Vieira tratou deste assunto. A intenção era casar o Príncipe D. Teodósio com uma princesa da Casa de França, projeto este que também não entusiasmava o Cardeal Mazarino, acabando por não se concretizar, com a prematura morte do herdeiro do trono português.[21] Mais tarde, as esperanças eram de estabelecer uma aliança matrimonial a partir do casamento de D. Catarina, filha de D. João IV, com Luís XIV. Mesmo com a morte do Restaurador, a Rainha Regente, D. Luísa de Gusmão, era partidária do acordo com a França.[22] Porém, em 1659, foi assinada a paz entre França e Espanha – o Tratado dos Pirineus – sem a inclusão de Portugal no acordo. Além disso,

> "se estipulava que as coisas de Portugal seriam repostas no mesmo estado em que se encontravam antes da Revolução, obrigando-se o rei de França a interromper as relações com o mesmo Reino, a não lhe dar assistência alguma e a aceitar de Espanha uma trégua de três meses a fim de lá mandar um enviado que disporia as coisas de forma tal que desse satisfação a Filipe IV."[23]

Não obstante, a política de Mazarino, adotada mais tarde por Luís XIV, consistia em apoiar a autonomia portuguesa, mas assegurando a sua dependência. Tal interesse culminou com o matrimônio de D. Afonso VI com Maria Francisca de Sabóia, Mademoiselle d'Aumale, prima de Luís XIV, no ano de 1666. Entretanto, a

---

[19] Edgar Prestage. *Relações diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda, 1640 a 1669*. Coimbra, trad. port., Imprensa da Universidade, 1928, p. 18.

[20] Ibidem, pp. 36-37.

[21] Ibidem, pp. 40-41.

[22] Ibidem, p. 65.

[23] Ibidem, p. 79.

paz com a Espanha – e o conseqüente reconhecimento da independência portuguesa – foi alcançada apenas em 1668.

Tal acordo com a França demorou muito a ser concretizado. Todavia, no caso da Inglaterra, por meio dos tratados de 1654 e 1661, Portugal conseguiu estabelecer uma importante aliança, a fim de consolidar sua condição de independência, frente à Espanha, pois a partir do acordo franco-espanhol de 1659, o isolamento diplomático português tinha se tornado evidente.

No que concerne aos tratados anglo-portugueses, em 1654, se concede aos ingleses a liberdade de comércio nas colônias lusas, sob as mesmas condições dos portugueses.[24] Já em 1661, por ocasião do casamento de Catarina de Bragança e Carlos II Stuart, se confirmou as disposições estabelecidas no tratado de 1654, além da concessão das praças de Tânger e Bombaim. No referido acordo, também constava um artigo, no qual Carlos II se comprometia a ajudar Portugal a firmar a paz com as Províncias Unidas, o que acabou acontecendo no mesmo ano.[25] Para a Coroa portuguesa, o auxílio inglês, antes circunstancial, passou a uma condição estabelecida, marcando o alinhamento entre as duas coroas. Diante do desenvolvimento do comércio no Ultramar, inserido no funcionamento do sistema colonial, "é que as concessões de participação a estrangeiros se podem tornar a moeda forte com que Portugal metropolitano joga no seu esquema de alianças anti-espanholas."[26]

Retornando aos acontecimentos de Pernambuco, depois de vários pedidos feitos à Coroa portuguesa, para o auxílio na guerra, as lideranças do movimento luso-brasileiro, sobretudo João Fernandes Vieira, enviaram frei Cirilo de Mayenne a Lisboa, com um rol do que necessitavam ao Rei. Dentre as solicitações figuravam medicamentos, cirurgiões, munição e alimentos. Na mensagem de apelo enviada a D. João IV, consta a respeito do monarca: "obrigado parece estar Vossa Majestade por mais razões a exercitar naqueles povos mais oprimidos, o mesmo ofício de

---

[24] Não era permitido o comércio na colônia com franceses, sobre isto protestava D. João IV ao Marquês de Niza: "ainda que os franceses aleguem, e mostrem, que estão em posse de ir comerciar, em algumas de minhas conquistas, nem por isso tem título, ou direito algum porque isso lhes compita, antes por esta posse ser origem das guerras que França teve com esta Coroa, no tempo da intrusão dos Reis de Castela, devia cessar agora,pois cessou a causa, e princípio em que se fundou." Carta ao Conde Almirante, ordenando-lhe que evite, por todos os meios, que os franceses façam o seu comércio nas colônias portuguesas. 2 de janeiro de 1646. Laranjo Coelho. *Cartas de El Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza) embaixador em França*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1940, vol. 1, p. 297.

[25] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 91 e 92.

[26] Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec, 2001, 7ª- edição (1979), p. 81.

restaurador de sua liberdade", lembrando o seu papel na Restauração de Portugal.[27] Também no referido apelo, os luso-brasileiros destacam o prestígio do Estado do Brasil para a economia portuguesa, sobretudo no tocante ao açúcar, justificando a necessidade da intervenção régia:

> "Em primeiro lugar se pede a Vossa Majestade seja servido de mandar considerar a importância do Estado do Brasil; e como os interesses que de seus frutos resultam à Coroa de Vossa Majestade, e uma mui principal parte das rendas deste reino; e que também por intervenção do Brasil e seus moradores se gozam as maiores riquezas (...) que Portugal possui..."[28]

Mesmo depois de tal apelo, se não pudesse obter o auxílio da Coroa portuguesa no combate aos neerlandeses em Pernambuco, o enviado frei Cirilo de Mayenne estava instruído a procurar socorro no governo de Paris. Em prefácio à obra de Vittorino Regni, José Antônio Gonsalves de Mello afirma que

> "ao que parece, João Fernandes Vieira obteve o apoio de um dos capuchinhos, frei Cirilo de Mayenne, para averiguar da possibilidade da ajuda do Rei da França aos insurretos. Nessa iniciativa não é possível dizer com segurança se Vieira especulava com o temor de Portugal de uma interferência estranha no Brasil ou, na verdade, contemplava-a como solução para o ponto morto a que chegara a guerra naquela altura."[29]

A alternativa de solicitar ajuda à França, caso Portugal não atendesse aos pedidos dos levantados, já havia sido comunicada ao Conselho Ultramarino, em 1646.[30] Conforme carta de André Vidal de Negreiros e Martim Soares Moreno, se demonstra o perigo que corria a capitania:

> "*tem mandado pedir socorro a algum Príncipe Católico, e tenha Vossa Senhoria por certo, que se houver algum, que lho queira conceder, ainda que não passe de mil infantes, que com eles se chegarem, e algumas Armas que faltam a estes moradores hão de ser senhores do Recife em muito breves dias e hão de ser muito finos e muito leais vassalos ao Príncipe que os livrar deste Cativeiro*, se isto convém ou não ao serviço de Sua Majestade e aos Estados de Holanda; Vossa Senhoria os considere estando certo, que para Holanda acabou esta capitania em todo o sucesso, e é muito provável que acabe também a Portugal, até nas esperanças que haviam no Reino de se

---

[27] AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 357 (1647).

[28] AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 357 (1647).

[29] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello, p. 12. José Antônio Gonsalves de Mello. *João Fernandes Vieira: mestre de campo do terço da infantaria de Pernambuco*. Recife, Universidade do Recife, 1956, vol. 1, pp. 256-257.

[30] AHU. Códice 13, fls. 355v-356 e 392v (1646).

cobrar por concerto dos Holandeses, e este é o estado em que ficamos, Vossa Senhoria pelas entranhas de Cristo o represente a Sua Majestade advertindo que sentimos muito no interior de nossos Corações ver que o amor que estes Portugueses tinham à Sua Majestade nestes princípios, se haja entibiado mais do que nos atrevemos a nos referir, e refinado o ódio contra os Holandeses e merecem-no seus termos,que é ignorância grande esperar alguma hora aqui paz entre estas duas nações."[31]

O possível domínio de El Rei Cristianíssimo em Pernambuco iria também ao encontro do desejo francês de ampliar suas possessões na América, podendo estender a Guiana Francesa pelas possessões lusitanas.

Frei Cirilo de Mayenne foi recebido por D. João IV, apresentando-lhe os pedidos dos insurretos, além de expor os motivos da guerra. O capuchinho ainda mostrou ao Rei a carta dos pernambucanos ao Rei da França, da qual não se conhece o conteúdo. Talvez contivesse um pedido de novos missionários.[32] O monarca português ainda pôde ver a cópia de uma outra carta dos levantados ao governo francês. Estas aparentemente não continham qualquer assunto comprometedor. Entretanto, tal correspondência entre os pernambucanos e a monarquia francesa causou certa preocupação a D. João IV, tanto que este recomendou ao governador geral Antônio Telles da Silva, que averiguasse as relações dos capuchinhos bretões com os insurretos e a Coroa francesa, mas sob o maior sigilo:

"Aqui soube com toda a certeza que França escrevera uma carta aos Portugueses de Pernambuco, donde agora chegou um frade capucho francês que passa a Paris com carta de alguns Portugueses para o mesmo Rei, *e posto que estas são gerais, conforme as duas que aqui se viram e o devia ser também a de El Rei de França*, e debaixo da aliança, e amizade que há entre nós, cabe toda esta comunicação e confiança: *importa saber o que continha esta carta de El Rei de França*, e ver dela o traslado e bem assim o *como procedem nos particulares de meu serviço, dois frades capuchos franceses que ainda ficaram em Pernambuco*: Encomendo-vos muito que com toda a destreza procureis haver o traslado desta carta, e remeter-me em cifra e juntamente o que resultar da informação dos frades, mas uma e outra coisa *com tal cautela que em nenhum caso se possa nunca entender que recebestes sobre isto aviso meu*, nem me fareis nem ainda entrais vós na

[31] Carta dos mestres de campo Martim Soares Moreno e André Vidal de Negreiros à Sua Majestade, narrando-lhe os acontecimentos ocorridos em Pernambuco. 28 de maio de 1646. Laranjo Coelho. *Cartas de El Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza) embaixador em França*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1942, vol. 2, pp. 7-8.

[32] Ibidem, p. 34.

> maneira porque desta qualidade é a desconfiança tão perigosa e de tão prejudiciais conseqüências, como se deixa considerar."[33]

Assim escrevia o Restaurador, a fim de que não se conhecesse as desconfianças acerca dos referidos missionários na colônia. E as recomendações não foram apenas estas. Logo após a viagem de Cirilo de Mayenne à França, D. João IV pediu ao Marquês de Niza, então embaixador em Paris, que vigiasse o enviado capuchinho, procurando saber das suas relações com a monarquia francesa.[34] A respeito de uma provável resposta do monarca francês às cartas que Cirilo de Mayenne portava, escreve D. João IV:

> "encomendo-vos muito procureis por todos os meios com a cautela que o negócio pede tomar Luz daquela carta, e dos intentos com que se escreveu e do que o frade que leva as respostas faz nessa corte entendendo quanto convirá em negócio que à primeira vista parece tão importante penetrar os passos que neles se dão, e esta diligência não fareis de outra pessoa salvo no caso em que vos pareça precisamente necessário."[35]

De qualquer modo, frei Cirilo de Mayenne não remeteu correspondência da Coroa francesa aos insurretos, pois não teria voltado ao Brasil, antes do término da guerra. Mas se o objetivo de João Fernandes Vieira ao enviar o capuchinho a Lisboa era despertar a desconfiança e preocupação do monarca, a respeito de uma ajuda estrangeira aos insurretos de Pernambuco, obteve êxito.

Antes de deixar Lisboa, frei Cirilo foi informado pelo Rei português que havia sido concedida licença para que os capuchinhos estabelecessem um hospício na cidade. A decisão teria sido movida pela recomendação dos frades que fizera Ana de Áustria, em carta apresentada pelo embaixador Francisco Lanier. No entanto, este foi o modo encontrado por D. João IV para tentar afastar os capuchinhos bretões – e sua pretensa influência francesa – do Brasil, sem que descontentasse a

---

[33] Carta de D. João IV ao governador do Brasil, Antônio Teles da Silva. 6 de julho de 1647. BNP. Coleção de códices, Códice 7163, fl. 182. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 71-72, doc. XIV.

[34] Cartas de D. João IV a ao Marquês de Niza, embaixador em Paris. 8 de julho de 1647 e 20 de janeiro de 1648, respectivamente. BNP. Coleção de códices, Códice 7163, fl. 223 e fl. 305. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 72, doc. XV.

[35] Carta de Sua Majestade ao Marquês de Niza aconselhando-o a averiguar os motivos que levaram ao Brasil uns frades capuchinhos franceses, portadores de cartas do Rei de França dirigidas aos portugueses de Pernambuco. 8 de julho de 1647. Laranjo Coelho. *Cartas de El Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza) embaixador em França*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1942, vol. 2, pp. 120-121.

Coroa francesa com suas suspeitas.[36] Em carta ao Marquês de Niza, D. João IV afirma:

> "resolvi que eles fossem servir a Deus a outra missão fora daquele estado do Brasil, a que por justas considerações de meu serviço não convém torne a passar frei Cirilo; buscai ocasião para dizerdes à Rainha e ao Cardeal queiram, por benefício deste Reino, conformar-se com esta resolução minha, e para que vejam que não é minha intenção apartar os franceses de meus Reinos, antes a tenho de os conservar sempre muito junto a minha pessoa, lhe direis que lhe tenho concedido um hospício nesta corte junto à Igreja de São Luís, aonde poderão vir viver os que estão no Brasil e frei Cirilo, por quem aqui se espera cada dia, e ali lhe mandarei continuar o favor que sempre achara em mim toda a nação francesa."[37]

Estando já frei Cirilo em Paris, foi recebido pelo Marquês de Niza, o qual procurou saber as causas que o traziam à França. O capuchinho acabou por confirmar os receios da monarquia portuguesa: vinha com o intuito de pedir proteção ao Rei francês para os pernambucanos. Tinha a intenção de verificar a possibilidade da ajuda – mantimentos e munições – partir de Saint-Malo, para onde os navios voltariam carregados de açúcar. Além disso, o missionário deixou escapar a informação de que João Fernandes Vieira poderia vir à França se preciso fosse, a fim de buscar o apoio necessário aos insurretos. Diante disto, aconselhava o embaixador a D. João IV que transferisse Fernandes Vieira para a Bahia, com motivo que não causasse problemas entre seus companheiros de Pernambuco.[38]

A partir destes acontecimentos, se percebeu a urgência de enviar um chefe para a guerra de Pernambuco. O escolhido foi Francisco Barreto, que partiu em 1647. Durante a guerra, Barreto chegou a deter o comando militar e a condução política não apenas de Pernambuco, mas de todas as outras capitanias que estiveram sob o domínio neerlandês. E isto sem haver subordinação ao governo geral, embora aliado a este. Por meio desta ação, a Coroa buscava impor seu controle sobre a insurreição. D. João IV soube aproveitar as disputas entre os líderes restauradores – como a disputa de facções pró e anti Fernandes Vieira – para impor a sua autoridade

---

[36] Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, p. 126.

[37] Carta de D. João IV ao Marquês de Niza. 2 de março de 1648. BNP. Coleção de códices, Códice 7163, fl. 334. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 75-76, doc. XXIV.

[38] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 37 e 74.

sobre a condução da guerra. Deste modo, tentava-se minimizar as dificuldades diplomáticas que tal levante acarretava a Portugal.[39]

No entanto, era preciso ainda retirar os capuchinhos bretões da colônia, pois acreditava-se que a sua presença favoreceria a ajuda francesa aos levantados, como consta na consulta do Conselho Ultramarino a D. João IV, de 1648, que demonstrava o receio da correspondência dos religiosos franceses em Pernambuco com o embaixador Francisco Lanier, fornecendo-lhe informações a respeito da situação de Pernambuco:

> "Ao Conselho pareceu dar conta a Vossa Majestade como outras muitas vezes o tem feito, de quando convém animar e socorrer com toda a brevidade a gente de guerra de Pernambuco, e em forma que lhe chegue, e dizer a Vossa Majestade que obriga a grande cuidado, terem os franceses notícia das necessidades que ali se padecem, por via deste religioso, e de outros seus companheiros que foram à França e de presente se acham nesta cidade..."[40]

Revela-se interessante destacar uma carta do embaixador Lanier ao Conde de Brienne, Secretário de Estado da França, sobre a presença dos capuchinhos em Pernambuco: "Os neerlandeses começam a perder a esperança de suas pretensões de se restabelecerem em Pernambuco, onde nossos padres Capuchinhos Missionários franceses continuam a fazer maravilhas"[41]. Por um lado, o excerto não esclarece o que quer dizer o embaixador francês, podendo indicar intenções francesas de dominar o referido território. Contudo, ao referir-se sobre os religiosos em questão ("continuam a fazer maravilhas"), poderia estar fazendo apenas menção ao combate da heresia calvinista, com a significativa atuação dos capuchinhos franceses na defesa da doutrina católica na colônia.

A decisão acerca da saída dos missionários deveria ser comunicada à Rainha Regente e ao Cardeal Mazarino, de modo que transparecesse a simpatia de D. João IV pelos capuchinhos, daí a concessão de licença para a construção de um hospício

---

[39] Evaldo Cabral de Mello. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)*. São Paulo, Editora 34, 2007, 3ª edição, p. 353. Evaldo Cabral de Mello. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. São Paulo, Alameda, 2008, 3ª- edição, p. 200.

[40] Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, sobre a carta que um religioso capuchinho francês escreveu ao embaixador Francisco Lanier, tratando das necessidades padecidas pelos portugueses na capitania de Pernambuco. 26 de setembro de 1648. AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 373. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 76, doc. XXV.

[41] Carta de Lanier ao Conde de Brienne, Secretário de Estado de França. 8 de novembro de 1647. *Apud* Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 74, doc. XXI.

em Lisboa, demonstrando o favor que poderiam encontrar na monarquia portuguesa, assim como todos da nação francesa. [42]

Os freis Fabiano de Nantes e Hugo de Ancenis partiram em 1649 para Lisboa, acreditando que deveriam informar D. João IV das dificuldades enfrentadas pelos levantados de Pernambuco. Porém, foram aprisionados por neerlandeses que os encaminharam a Recife. Em carta do governo neerlandês no Brasil ao Conselho dos Dezenove, fica evidente a preocupação com a presença dos religiosos capuchinhos em Pernambuco, não apenas pela sua pregação do catolicismo, mas em determinado momento da guerra, pelas informações que transmitiam à Coroa portuguesa. Daí a ocorrência da prisão dos missionários.[43] Levados a Recife, retornaram à Holanda e, depois, para França e Portugal, com o intuito de retornar a Pernambuco, mas não obtiveram licença para passarem à colônia, conforme a decisão do monarca português.[44]

Diante disto, os capuchinhos bretões tentaram reunir condições para que pudessem retornar à missão no Brasil. A partir de declarações dos "principais moradores" de Pernambuco confirmando a assistência dos religiosos, o Conselho Ultramarino, a partir de requerimento dos capuchinhos franceses, de 4 de maio de 1650, considera que Sua Majestade resolva "o que for mais de seu real serviço", para que não expulsasse os que ainda atuavam em Pernambuco. O papel buscava esclarecer como os capuchinhos chegaram à colônia, e quais trabalhos desenvolveram, bem como a representação de frei Cirilo ao monarca português sobre as necessidades dos insurretos. Refere-se que os religiosos têm sido bem aceitos na capitania de Pernambuco, daí o pedido de novos missionários, e tendo havido queixas quando de sua expulsão. Torna-se patente, então, a perturbação ocasionada pela presença dos religiosos estrangeiros na colônia, podendo El Rei Cristianíssimo favorecer os insurretos, em detrimento da soberania de Portugal na colônia. Ao Conselho pareceu ser matéria concernente à Mesa de Consciência e Ordens, por ser matéria eclesiástica.[45] Na verdade, mais do que matéria eclesiástica, esta aludia à política ultramarina e diplomática.

---

[42] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 38-39.

[43] Carta do governo neerlandês do Brasil ao Conselho dos Dezenove. 27 de outubro de 1648. *Apud* Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 77, doc. XXVI.

[44]Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, p. 126.

[45] Requerimento dos padres capuchinhos franceses ao Rei, pedindo para que aqueles que assistem nas missões localizadas na capitania de Pernambuco não sejam expulsos delas. 4 de maio de 1650. AHU. Códice 278, fl. 324v. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 398. Publicado por

No mesmo ano, D. João IV permitiu que os capuchinhos que ainda se encontravam em Pernambuco – frei Jorge de Combourg e Bonício de Quimper – aí permanecessem, mas a que nenhum outro religioso da Ordem fosse concedida licença para passar ao Brasil.[46] De qualquer modo, o monarca português recomenda ao governador geral Antônio Teles da Silva os missionários capuchinhos.[47] Segundo orientação do Conselho Ultramarino, tais religiosos deveriam permanecer na colônia como capelães militares, enquanto durasse a guerra. Mas não parecia conveniente que fundassem convento, pois havia religiosos portugueses competentes para a missão. A atividade missionária dos capuchinhos deveria estar subordinada às circunstâncias políticas e aos interesses do Estado português, ocorrendo a defesa do direito do padroado régio, contra a ação da Sagrada Congregação de Propagação da Fé.[48] Tais medidas são expressas em consulta do Conselho Ultramarino, de 1652, sobre o pedido feito por frei Fabiano de Nantes para passar a Pernambuco com dois outros missionários. A recomendação do Conselho para que os capuchinhos não viessem a possuir um convento na colônia era pautada em diferentes argumentos. O primeiro deles consistia na origem francesa dos religiosos, bem como a condição da Igreja na França, com o avanço do protestantismo:

> "e estes religiosos enquanto hóspedes sem casa, são fiéis e Religiosos Católicos; porém que são de Reino infeccionado de heresias, de Calvinistas e Huguenotes e outros, com liberdade de consciência e que os que vierem, podem ser infeccionados de heresias e com a autoridade de Religião e Missionários prejudicar muito, porque até a carta que El Rei cristianíssimo escreveu aos Governadores das armas de Pernambuco diz nela estas palavras: *Tive contentamento desses bons Religiosos serem de Utilidade para Vossa Consolação e saúde daqueles que fazem profissão da santa Religião cristã e Católica, e que, como é coisa razoável deixar a cada um a liberdade de Consciência, nós escreveremos aos senhores Estados gerais das Províncias Unidas.*"[49]

Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 79-80, doc. XXXI.

[46] Carta de D. João IV a Francisco Barreto. 12 de dezembro de 1650. AHU. Códice 275, fl. 178v. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 81, doc. XXXII.

[47] Apolinário da Conceição, *Claustro Franciscano*. Lisboa, 1740, p. 91. *Apud* Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 70, doc. XI.

[48] Ibidem, p. 53. Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 85- 86.

[49] Consulta do Conselho Ultramarino sobre o pedido de frei Fabiano de Nantes para passar a Pernambuco com dois companheiros. 16 de maio de 1652. AHU. Códice 45, fls. 37v-40. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 82-86, doc. XXXV.

Além de serem franceses, os capuchinhos que aportaram em Pernambuco eram missionários apostólicos, sujeitos à autoridade papal, por meio da Congregação de Propagação da Fé. Assim, estes religiosos detinham faculdades e jurisdição diferentes dos demais missionários que atuavam no Brasil. Este seria outro motivo pelo qual a permanência dos capuchinhos poderia causar problemas, como o atrito entre estes missionários e o clero secular:

> "Que estes Padres, chamados missionários Apostólicos, não vêm simplesmente com as suas pessoas, como Religiosos, pregar, mas vêm com ofícios, jurisdição e poderes larguíssimos, com dignidades que excedem em muitas coisas os poderes e jurisdição dos Prelados, e não tendo um Núncio ou Coletor no Reino, em cada um destes Padres vai um e muitos Coletores para o Brasil, e não podendo nenhum Estrangeiro ter ofício nem benefício Eclesiástico nem notório nem jurisdição alguma Eclesiástica, por direito, Capítulos de Cortes e ordenações do Reino, como se há de permitir a estes franceses exercitarem tal jurisdição em parte mais que Episcopal, e se forem cobiçosos, podem andar garremando por Índia e América com suas faculdades, desautorizando as Bulas."[50]

Seguindo esta argumentação, consta no documento que tais faculdades, concedidas geralmente como privilégios a prelados, não deveriam figurar nas mãos de estrangeiros que atuassem na colônia, pois poderiam ser causa de "contradições e perturbações":

> "Que é natural e moralmente impossível deixarem de ser com os naturais, odiosos nos estrangeiros estes poderes e dignidades de núncios, vindo-lhes tomar esta superioridade e jurisdição e poderes de prelados e vigários e seus privilégios às religiões e se levantar contradições e perturbações, com que se estorva e atrasa todo o aumento, até da conversão, e se estraga a paz e o sossego público".[51]

Conclui-se, portanto, que os capuchinhos bretões não deveriam construir convento no Brasil, "que é o que suavemente pretendem com ir entrando, porque já têm residência a que chamam mosteiro de esmolas, de que nem a El Rei de França lhe pesará de o ter em Pernambuco de seus vassalos e língua, para todos os *futuros contingentes*..."[52] Sendo assim, em decorrência "de grande virtude e que em toda a parte em que estiverem farão muitos serviços a Deus e benefício nas almas dos fiéis cristãos e tratarão da conversão dos infiéis com grande cuidado",[53] os capuchinhos

---

[50] AHU. Códice 45, fl. 39v (1652)

[51] AHU. Códice 45, fls. 39v-40 (1652).

[52] AHU. Códice 45, fl. 40 (1652), grifo nosso.

[53] AHU. Códice 45, fl. 40 (1652).

poderiam permanecer na colônia apenas como capelães militares, recebendo auxílio para sustento da Coroa portuguesa. De qualquer modo, "também parece que a fundação de estrangeiros tem grandes inconvenientes e maiores nas conquistas e que tudo o que tiverem encaminhado a esse fim, servirá somente de os vir a ter queixosos e ainda a El Rei de França."[54]

Com o término da guerra, foi informado a D. João IV que os capuchinhos bretões haviam demonstrado suficiente zelo no serviço de Deus e de Portugal e, portanto, mereciam uma recompensa. E a recompensa esperada pelos religiosos era continuar no Brasil, além do envio de mais missionários para o seu auxílio. Assim, conforme Francisco Leite de Faria, em 16 de dezembro de 1654, o Rei assinou a provisão para que novos capuchinhos seguissem para Pernambuco.[55] No entanto, há uma consulta do Conselho Ultramarino de 19 de setembro de 1652 em que consta: "Os capuchinhos franceses a quem Vossa Majestade foi servido conceder licença para passarem a Pernambuco fizeram petição a Vossa Majestade neste conselho em que representam sua pobreza e necessidade e pedem a Vossa Majestade lhes faça mercê mandar que se lhes dê o necessário...."[56]. Esta consulta se refere, provavelmente, aos freis capuchinhos Fabiano de Nantes e Boaventura de Quintin, cuja provisão régia, concedendo-lhes licença para irem missionar em Pernambuco, data de 9 de setembro de 1652.[57] Diante disto, constata-se que os missionários obtiveram licença para retornarem ao Brasil mesmo antes do fim da guerra de Pernambuco, com base no serviço de assistência que prestaram aos luso-brasileiros.

Todavia, mesmo após a decisão favorável à permanência dos capuchinhos, o governo de Lisboa continuou com uma *postura hostil* em relação aos missionários, evidenciada na proibição de fundar casas religiosas. Temia-se que um convento dos capuchinhos bretões pudesse servir de base a colonizadores franceses, dadas as ambições da França no Ultramar. Assim, não poderia haver qualquer contato entre os capuchinhos e a Coroa francesa, mas apenas com a monarquia portuguesa.[58] Em

---

[54] AHU. Códice 45, fl. 40 (1652).

[55] Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 56.

[56] Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, sobre o requerimento dos capuchinhos franceses que vão para capitania de Pernambuco, pedindo uma esmola para se sustentarem. 19 de setembro de 1652. AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, cx. 5, doc. 437.

[57] Provisão régia concedendo aos freis Fabiano e Boaventura licença de irem a Pernambuco. 9 de setembro de 1652. AHU. Códice 92, fls. 195v-196. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, pp. 86-87, doc. XXXVI.

[58] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 86- 87.

parecer sobre matérias religiosas, de 1654, remetidos ao Conselho Ultramarino por D. João IV apresentam-se as desconfianças acerca dos religiosos franceses:

> "...pois a experiência tem mostrado que os religiosos estrangeiros, se tratam de encaminhar as Almas, também procuram *advertir os ânimos dos vassalos de Vossa Majestade para o amor dos príncipes estrangeiros*, como eu tenho notícia fazem no Reino de Angola com o Rei de Congo (...) os Religiosos Capuchos barbados, *pondo em contingências aquele Reino de ser invadido*, e no Brasil nas capitanias de Pernambuco e suas vizinhas sei eu que *persuadiam a muitos portugueses que solicitassem a proteção de El Rei de França*, como a Vossa Majestade lhe será presente, prometendo-lhes grandes avanços nas suas fazendas, e destas persuasões nunca se podem tirar boas conseqüências para o serviço de Vossa Majestade..."[59]

Através dos trechos acima, percebe-se que os receios quanto à presença dos capuchinhos na colônia estavam relacionados à sua origem francesa, pois assim poderiam favorecer uma invasão ao Brasil, persuadindo os colonos, consistindo assim a sua presença num artifício da monarquia francesa "para todos os futuros contingentes".

Por outro lado, o mestre de campo Francisco Figueiroa atesta, em favor dos capuchinhos, a sua intensiva participação na guerra de Pernambuco, fosse a serviço de Deus ou da Coroa:

> "O zelo com que os capuchinhos franceses serviram à Sua Majestade, a caridade com que assistiram nos hospitais, o desvelo e a prontidão com que se achavam presentes nos combates contra os inimigos, me obrigaram a declarar que, *em qualquer emergência, se manifestaram solícitos e abrasados de um zelo particular, quer pela glória de Deus, quer pelo serviço de Sua Majestade, o que ainda mais luminosamente demonstraram pela restauração destes domínios, sempre presentes...* não só como piedosos religiosos, mas também como heróis insignes, excitando aos outros com o exemplo e enfrentando, pelos primeiros, os perigos. Pelo que me vi obrigado a dar notícia à Vossa Majestade a fim de que se digne cumulá-los com aquelas mercês e honras, que se costuma distribuir aos beneméritos."[60]

---

[59] Pareceres sobre matérias religiosas de Pernambuco que D. João IV remeteu ao Conselho Ultramarino. 18 de maio de 1654. AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, grifo nosso. Publicado por Francisco Leite de Faria. *Os Barbadinhos franceses e a Restauração Pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954, p. 88, doc. XXXVIII.

[60] Atestado do mestre de campo, Francisco Figueiroa, a favor dos capuchinhos franceses. 20 de julho de 1654. *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 307-308, doc. X.

Faz-se necessário destacar que nos anos anteriores, a partir de 1643, foram enviados missionários capuchinhos italianos a Angola, através da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, contrariando o direito do padroado, pois os religiosos passariam à costa africana sem a permissão de D. João IV. Acreditava-se que tais religiosos estrangeiros poderiam oferecer perigo à manutenção da soberania portuguesa nos territórios ultramarinos.[61] No entanto, como Portugal buscava na diplomacia o apoio para obter o reconhecimento de sua independência, deveria ser aceita a atuação dos capuchinhos na África. Em documento de 1643, o Conselho de Estado afirma que seu parecer seria favorável a estes religiosos, visto que tinham a autorização da Santa Sé, a aprovação da Congregação de Propagação da Fé e a obediência ao seu superior. Logo, solicitava-se ao monarca que procurasse ocasião para seu embarque.[62]

Já em 1644, o Marquês de Niza, em carta ao jesuíta João Matos, reitor do colégio de Évora, tendo sido assistente de Portugal em Roma, comentava que a situação do envio de missionários a Angola não poderia continuar da forma como ocorria, sem menção alguma ao monarca. Sendo assim, o Marquês, então embaixador português em Paris, pede que o jesuíta se dirija ao secretário da Congregação de Propagação de Fé, ou a algum outro oficial, acerca deste assunto. Nenhum outro religioso deveria ser enviado à África sem a autorização régia, pois muitas outras razões estavam em jogo no tocante à permanência destas missões (leia-se: o que estava em jogo era a manutenção do domínio português nas possessões africanas).[63] O perigo era de fato iminente, pois até mesmo capuchinhos espanhóis foram mandados a Angola, isto numa conjuntura de guerra entre Portugal e Espanha.[64]

Não obstante a estas divergências, em 1655, retornou à colônia frei Cirilo de Mayenne para dar continuidade ao trabalho interrompido. Nos anos posteriores, foram chegando outros capuchinhos para o trabalho na missão[65], "havendo respeito

---

[61] Louis Jadin. *L'Ancient Congo Et l'Angola (1639-1655).* Bruxelas – Roma, Instituto Histórico Belga de Roma, 1975, tomo I, pp. 494-495, doc. 177. Neste documento presente na Biblioteca de Évora, consta, conforme o autor, que os missionários capuchinhos queriam passar à África com ou sem a permissão régia.

[62] Ibidem, p. 513, doc. 186. O referido documento do Arquivo de Simancas, está publicado por Antonio Brásio, em *Monumenta Missionária Africana.*

[63] Ibidem, p. 530, doc. 201. Este documento também se encontra na Biblioteca de Évora.

[64] Louis Jadin. *L'Ancient Congo Et l'Angola (1639-1655).* Bruxelas – Roma, Instituto Histórico Belga de Roma, 1975, tomo II, p. 636, doc. 268. Este documento se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino, Pápeis Avulsos – Angola, caixa 3.

[65] Consulta do Conselho Ultramarino à Rainha Regente D. Luísa de Gusmão, sobre o requerimento do superior dos capuchinhos franceses, residente na Corte, pedindo licença para enviar à capitania de Pernambuco dois padres da mesma ordem. 18 de agosto de 1657. AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 7, doc. 592.

a que se continuasse a missão dos capuchinhos franceses no Brasil pelos muitos e grandes bens que dali nascem."[66]

No tocante ao sustento dos capuchinhos bretões, Vittorino Regni explica a situação, em determinada nota:

> "sobre o financiamento das viagens de Lisboa ao Brasil e a outras colônias não havia normas constantes e uniformes para os missionários da Propaganda Fide. Os capuchinhos franceses tinham tudo pago pelo Rei da França. Isto é dito explicitamente num relatório de 29 de abril de 1650, enviado ao Rei de Portugal, frisando que até aquela data, as despesas do Governo francês com os missionários do Brasil somavam 14.000 cruzados. Esta dependência econômica de um monarca estrangeiro, porém, não era bem vista na Corte de Lisboa, tanto que, em 1652, ficou estabelecido que os capuchinhos franceses só fossem admitidos no Brasil como capelães militares e, como tais, fossem financiados pelo erário público. Parece improvável que o financiamento tenha continuado no após guerra. Para os missionários do reino, as despesas eram custeadas pelo governo através da Secretaria Junta das Missões."[67]

Aqui, mostra-se necessário organizar as informações obtidas: enquanto neste período, após 1652, quando os capuchinhos bretões obtêm licença para passarem novamente à missão do Brasil, Vittorino Regni afirma que o sustento dos religiosos era provido pela Coroa portuguesa. Porém, num trecho anterior[68], o mesmo autor aponta que a construção do hospício dos capuchinhos em Olinda, teria tido uma contribuição do Rei francês. Por outro lado, como missionários apostólicos, os capuchinhos deveriam ser providos pela Sagrada Congregação de Propagação da Fé, e não pelo governo português, conforme Hoornaert.[69] Parece-nos pouco provável que o governo de Paris tenha subsidiado a construção da casa de Olinda, ainda que arcasse com as despesas dos religiosos franceses na colônia. Tal fato só aumentaria a desconfiança em torno dos capuchinhos, ou até mesmo impossibilitaria o estabelecimento dos missionários no Brasil. E sendo missionários apostólicos, os

---

[66] Requerimento do superior dos capuchinhos franceses, que vive na corte, pedindo para em lugar dos padres frei João Batista de Le Croiziè e frei Vitor da Trindade passarem à missão do Brasil, os padres Gabriel de la Roche Bernard e frei João Crisóstomo de Monforte. 27 de março de 1664. AHU. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 17, doc. 2010.

[67] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia.* Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 187, nota 18.

[68] "Graças à ajuda generosa do povo e com os subsídios do governo francês – conforme os próprios missionários, em 1650, a contribuição do rei da França foi de 14.000 cruzados – em poucos meses foi construído o centro missionário". Ibidem, p. 67. O valor que se menciona neste excerto é o mesmo do citado acima. Pode tratar-se de coincidência, ou equívoco do autor.

[69] Eduardo Hoornaert et alli. *História da Igreja no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1971, p. 116.

capuchinhos deveriam obter o sustento através da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, ou pela ajuda de fiéis. Talvez, pela sua condição de capelães militares, durante a guerra em Pernambuco, eles tenham sido sustentados pela Coroa,[70] entretanto, após o início de seu trabalho missionário no sertão, sua condição de missionários apostólicos pode ter prevalecido neste aspecto.

Em documento de 1673, destinado ao procurador-mor da Fazenda Real pelo governador geral Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, visconde de Barbacena, fornece-lhe a orientação para que

> "tendo em consideração a piedade, o cuidado, com que Sua Alteza se tem servido mandar encarregar a este governo o favor que se deve fazer aos missionários apostólicos, e o particular serviço que o dito padre frei Anastácio faz a Nosso Senhor e a Sua Alteza ordeno ao provedor-mor de sua real fazenda deste Estado lhe mande dar por conta dela todas as ditas coisas que contém a referida memória inclusa, e por esta com recibo do mesmo religioso se levarão em conta ao tesoureiro geral ou almoxarife que as despender e sendo necessário se passará mandado em forma para a despesa de seu recebimento."[71]

Nesse sentido, houve ajuda da Coroa portuguesa para a manutenção dos capuchinhos bretões durante o período em que missionaram no sertão nordeste, mesmo não estando estes religiosos sob a autoridade do padroado régio. No caso da construção do hospício da Bahia, a mercê concedida pelo Regente correspondia a cem mil réis por ano aos capuchinhos, a serem pagos com os rendimentos referentes à pesca da baleia. Tal auxílio seria por tempo de dez anos.[72] Diante disto, ao que parece, o sustento dos capuchinhos era provido pelo governo de Lisboa. Mas também não se pode afirmar que este provimento não consistiria numa complementação do auxílio destinado pela Sagrada Congregação de Propagação da Fé.

Após a Restauração Pernambucana, as transformações sociais levaram os capuchinhos a rejeitarem a idéia de voltar para Olinda, arrasada pela guerra.

---

[70] AHU. Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 5, doc. 437 (1652).

[71] Portaria para o procurador-mor da fazenda real dar ao reverendo padre frei Anastácio de Audierne o que lhe for necessário para a missão que vai fazer. 3 de junho de 1673. *Documentos Históricos*, vol. 8, pp. 156-157. Publicado por Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 313, doc. XVII.

[72] Provisão por que Sua Alteza fez mercê de cem mil réis por ano aos religiosos capuchinhos franceses pagos no rendimento das baleias para poderem edificar o hospício na Cidade por tempo de dez anos. 17 de janeiro de 1679. *Documentos Históricos*, vol. 27, pp. 252-253. Publicado por Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 315-316, doc. XXII.

Preferiram se estabelecer em Recife, onde receberam a doação de um terreno para a construção da igreja e do hospício, que contou com a doação de fiéis. Dedicou-se a igreja a Nossa Senhora da Penha. Todavia, a desconfiança em relação aos religiosos franceses permanecia.

Em 1666, foi posto em prática um estratagema contra o governo de Jerônimo de Mendonça Furtado, conhecido como "Xumbergas", acusando-o entre outras coisas de querer entregar Pernambuco à monarquia francesa. A Câmara de Olinda acusava o governador de exercer seu cargo como um tirano, interferindo no judiciário; introduzir ilegalmente um amigo no cargo de ouvidor; executar dívidas e seqüestrar bens; prender e soltar homens como bem quisesse, tendo em vista sempre a obtenção de dinheiro. Contudo, o erário régio também foi alvo de desvios. Dentre as irregularidades, figurava o embolso de parte do imposto do dote da Rainha da Inglaterra – D. Catarina de Bragança – e da paz de Holanda – a fim de compor a indenização prevista aos Países Baixos no tratado de paz – além de medidas que infringiam o monopólio comercial, permitindo o comércio com navios franceses, inclusive de pau-brasil, pertencente ao estanco régio.[73]

As acusações e os boatos a respeito foram gerados também por João Fernandes Vieira e João de Souza, obtendo a parcialidade de familiares e amigos, descontentes com a nomeação de Mendonça Furtado para o governo de Pernambuco, em detrimento dos restauradores.[74] Como se não bastasse, o Xumbergas ainda desobedecia ordens do vice-rei, o conde de Óbidos, havendo uma disputa acerca das competências de cada autoridade, como a respeito da nomeação do ouvidor. Tal situação acontecia desde o restabelecimento do domínio português em Pernambuco, sendo as relações entre o governador desta capitania e o governador geral pautadas pela desconfiança e hostilidade. Evaldo Cabral de Mello afirma que existiriam boas razões para acreditar que Óbidos teria dado sinal verde à Câmara de Olinda para que efetuasse a deposição do governador.[75] Ainda conforme Evaldo Cabral de Mello, "o problema parecia claro: o Xumbergas tornara-se o grande desafio à autoridade do governador geral e ao projeto centralizador, que docilmente acatara o governador do Rio, Pedro de Melo."[76] Outro dado importante fornecido pelo autor aponta a "coincidência" do período entre o regresso de Franco Quaresma ao cargo de ouvidor, em maio de 1665 – após contenda entre Xumbergas e o conde de Óbidos – e a deposição do primeiro, em agosto de 1666, sendo o tempo equivalente à viagem de ida e volta da frota anual. Logo, poderia ter havido a

---

[73] Evaldo Cabral de Mello. *A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates (1666-1715)*. São Paulo, Companhia da Letras, 1995, pp. 20-21.

[74] Ibidem, p. 22.

[75] Ibidem, pp. 26-27.

[76] Ibidem, pp. 27-28.

autorização régia para a efetivação do estratagema que se deu contra Mendonça Furtado.[77]

Em 1665, chegou a Recife um navio em rota para Madagáscar, a serviço da Companhia francesa das Índias Ocidentais. Mendonça Furtado concedeu autorização para sua entrada, porém, proibiu a população de comerciar com os viajantes, comunicando o fato a Lisboa. As embarcações que, devido a algumas circunstâncias, aportassem na colônia deveriam ter proibido o contato entre seus ocupantes e a população local, "só se lhes podia dispensar a ajuda imprescindível para prosseguirem viagem; e isto mesmo apenas quando arborassem as bandeiras de nações amigas de Portugal".[78] Os navios ingleses eram os únicos com licença para empreenderem comércio no Brasil. No caso dos franceses, embora se estivesse em paz e amizade com El Rei Cristianíssimo, não se poderia tolerar de seus súditos as concessões feitas pelos tratados com a Inglaterra.

Pouco tempo depois, aportou em Recife outra embarcação, também com destino a Madagáscar, porém, parte da tripulação se encontrava doente. Tomaram-se as medidas cabíveis, no entanto, o capitão André Dodiez, resolveu rumar à Bahia, onde conseguiu a permissão do conde de Óbidos para velejar. Diante disto, "o vice-rei explicava a Mendonça Furtado que o patacho devia beneficiar-se de uma exceção em vista da causa que tivera para arribar, do reduzido da sua carga e, sobretudo, do interesse político da Coroa de Portugal nas relações com a França."[79] Xumbergas acatou a decisão do governador geral, mas não deixou de alfinetá-lo: "A ele, Mendonça Furtado, não lhe importava contemporizar com as conveniências de príncipes estrangeiros, tão somente com a execução escrupulosa das ordens de sua Majestade, lembrando maliciosamente 'os perigos que há nos negócios desta qualidade' para a reputação dos funcionários reais."[80] Ironicamente, foi a partir de suspeitas de acordo com a Coroa francesa que Xumbergas acabou sendo deposto do cargo de governador de Pernambuco.

A ocasião para a deposição de Mendonça Furtado se deu com a chegada de uma esquadra francesa, composta por cerca de dez navios e comandada pelo marquês de Mondvergue, governador de Madagáscar, que aportou em Recife. Desde o período da ocupação neerlandesa, não se presenciava no litoral do Nordeste tamanha demonstração de força naval estrangeira. Mendonça Furtado alertou imediatamente Óbidos, mas logo se convenceu de que não havia motivos para se preocupar, pois a esquadra estava carente de víveres, abrigava muitos enfermos e

---

[77] Ibidem, p. 29.

[78] Ibidem, p. 41.

[79] Ibidem, p. 42.

[80] Ibidem, p. 42.

necessitava de reparos urgentes. Xumbergas, mesmo atendendo às necessidades dos viajantes, agiu com cautela, reforçando as fortalezas com artilharia e munição. O governador não pensava apenas em ameaças à segurança da capitania, mas, sobretudo, "as murmurações que não deixariam de ocasionar os contatos amiudados entre os estrangeiros e os recifenses e as ocasiões de contrabando de que se aproveitariam uns e outros."[81] As autoridades da frota foram alojadas, e prestou-se assistência aos enfermos. Além disso, Mendonça Furtado estimulou aos moradores que tratassem os franceses como "amigos e naturais".[82]

Presenciando tal situação, a população ficou inquieta com a permanência dos franceses na cidade, tornando-se esta a oportunidade para depor o governador de Pernambuco. Espalhou-se o boato de que ele havia vendido a terra aos franceses, permitindo a formação de um estoque de armas no hospício da Penha, onde residiam os capuchinhos bretões. Ordenou-se a revista do local, mas nada foi encontrado. Ainda assim, parte da população que deu crédito aos boatos, exigia a morte dos franceses, que tiveram de se refugiar no dito hospício, no qual se fez logo um cerco. A Câmara de Olinda tratou de controlar estes excessos, auxiliando Mondvergue e sua esquadra. Os capuchinhos acabaram por se livrar das acusações de beneficiarem e protegerem "invasores" franceses, ainda que as suspeitas em torno destes missionários não tenham se dissipado por completo, como se verá adiante. No entanto, o estratagema para a deposição de Mendonça Furtado atingiu seu êxito, tendo sido escolhido como seu substituto, provisoriamente, André Vidal de Negreiros. Considerando-se o caso de que algumas lideranças da guerra de Pernambuco, como João Fernandes Vieira, tenham pensado numa articulação dos insurretos com a Coroa francesa, tal idéia foi execrada dois decênios após a restauração da soberania portuguesa na capitania.

Os religiosos capuchinhos também realizaram seu trabalho missionário no Rio de Janeiro, a partir de 1668, com autorização da Sagrada Congregação de Propagação da Fé.[83] Sua ação nesta capitania também figurou entre os indígenas, dentre eles os goitacás. Entretanto, o número de religiosos sempre foi reduzido, não ultrapassando o número de quatro. Mesmo assim, houve desconfianças contra os capuchinhos por serem franceses, havendo o receio de que auxiliassem alguma

---

[81] Ibidem, p. 42.

[82] Ibidem, p. 43.

[83] Decreto da *Propaganda Fide* autorizando os missionários franceses a estenderem a missão por todo o Brasil. 10 de março de 1664. Arquivo da Propaganda Fide – Decreti, Fundo Vienna 41, fls. 279v-280. *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 310, doc. XIV.

invasão na colônia, não devendo trabalhar próximo a zonas marítimas no Rio de Janeiro.[84]

Os capuchinhos da Província de Bretanha eram missionários apostólicos, ou seja, estavam subordinados à Sagrada Congregação de Propagação da Fé, "que encontrava a sua razão de ser exatamente no esforço de subtrair o movimento expansionista da Igreja dos limites e condicionamentos do poder secular e repô-lo sob a direção da Santa Sé", no dizer de Vittorino Regni.[85] Tal condição dos missionários acarretou algumas disputas entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé, já que as missões no Brasil estavam sujeitas ao padroado régio, direito que compreendia a nomeação de cargos eclesiásticos e a administração dos dízimos.

1.2. A serviço de Deus e de Sua Majestade: sujeição ao Padroado e à Sagrada Congregação de Propagação da Fé

O direito do padroado régio foi concedido ao longo de anos, através de uma série de bulas papais. O prestígio que acumulavam os soberanos portugueses tornou-se cada vez maior frente às conquistas efetivadas no Ultramar. Passaram a colaborar entre si a cruz do missionário e a espada do colonizador, justamente num momento delicado vivido pela Igreja na Europa. A heresia consistia em ameaça constante e, de certo modo, a evangelização de novos povos representava a compensação para tal dificuldade. Deste modo, a aliança entre a Coroa e o altar constituiu um dos fundamentos da estruturação e consolidação dos impérios ibéricos.

O infante D. Henrique, mestre da Ordem de Cristo, começou a utilizar esta Ordem em favor da conquista territorial e espiritual de novos espaços. Em 1442, por meio da bula *Etsi suscepti*, o papa permite que o mestre escolha o bispo que iria reger as ilhas pertencentes à Ordem de Cristo, desde que tais domínios não integrassem nenhuma diocese. Já em 1452, a bula *Dum diversas* faculta aos Reis de Portugal a possibilidade de adquirir os territórios sob dominação muçulmana ou de infiéis, podendo tomar posse de seus bens públicos e particulares. A recomendação expressa na dita bula é que se tenha em vista o "aumento da cristandade e a exaltação da fé". Nicolau V, em 1455, através da bula *Romanus Pontifex*, concede ao Rei – D. Afonso V – e aos seus sucessores o direito de erigir igrejas e enviar missionários para os territórios conquistados e que ainda estavam por conquistar. A

---

[84] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 108.

[85] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 86.

partir da concessão do direito do padroado aos monarcas portugueses, a Santa Sé aprovava o plano do infante D. Henrique, reunindo o fervor missionário e o espírito mercantil.[86]

O padroado foi conferido à Ordem de Cristo, com a bula *Inter Coetera*, de 1456, confirmando ainda a bula *Romanus Pontifex*. Uma das conseqüências deste ato papal consistiu na cobrança e administração dos dízimos: "Por interpretação da Ordem de Cristo, não contestada pelas autoridades eclesiásticas, o encargo de administrar a espiritualidade teve como decorrência o recebimento dos dízimos eclesiásticos que viessem a pagar os habitantes das terras incluídas no padroado." [87] Mas foi no reinado de D. Manuel I, que o grão-mestrado tornou-se inerente ao monarca, transformando este no administrador perpétuo da Ordem de Cristo, coroando a sua jurisdição sobre os assuntos espirituais. Assim, por meio das bulas *Dum fidei constantinum* e *Pro excellenti praeeminentia*, ambas de 1514, alcança-se o direito do padroado régio para as colônias ultramarinas, juntamente com a prerrogativa de apresentação de todas as terras adquiridas nos dois anos anteriores e ainda a serem conquistadas.[88] O monarca português torna-se, portanto, responsável pela evangelização dos territórios recém-descobertos. Aliado a isto, o padroado conferia à Coroa portuguesa determinados privilégios, como a faculdade de erigir dioceses e o direito de apresentação dos candidatos ao episcopado, bem como outros benefícios eclesiásticos. Contudo, as incumbências relativas ao padroado não eram pequenas, compreendendo-se ações organizativas e financeiras.[89]

Em 1516, através do breve *Dudum pro parte*, foi concedido aos Reis portugueses o direito de padroado perpétuo em todos os territórios ultramarinos. José Pedro Paiva lembra que este processo de obtenção do direito de padroado deve ser compreendido a partir da "articulação com o domínio por parte da coroa das Ordens Militares (Cristo, Avis e Santiago)".[90] Tal configuração se iniciou em 1484, quando D. Manuel I foi provido mestre da Ordem de Cristo e foi concluída em 1551, através da bula *Proeclara Charissimi in Chisti*, que concedeu perpetuamente aos Reis de Portugal a administração dos mestrados das três Ordens.

---

[86] Américo Jacobina Lacombe. "A Igreja no Brasil Colonial", in: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo, Difel, 1968, tomo 1,vol. 2, p. 53.

[87] Ibidem, p. 54.

[88] Ibidem, p. 55.

[89] Carlos Moreira Azevedo (org.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2000, vol. 3, p. 364.

[90] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 43.

No Brasil, o primeiro bispado, o de Salvador, foi erigido pela bula *Super specula militantis ecclesiae*, de 1551.[91] Como a jurisdição deste bispado abrangia toda a extensão da colônia, enquanto não houvesse outras dioceses, tal bispado também ficou conhecido, impropriamente, como "Bispado do Brasil".[92]

José Pedro Paiva ainda destaca que a política régia de D. Manuel I consistia em alcançar uma maior tutela em relação à Igreja e suas receitas. "A estratégia era evidente e tinha por fito dominar o melhor possível os recursos religiosos, econômicos e políticos da Igreja. A nomeação dos bispos era apenas uma peça dessa política, pois permitia-lhe assegurar a lealdade e reclamar o seu apoio econômico."[93] Com o avanço da colonização, o padroado que seria uma "espécie de poder supletivo da autoridade eclesiástica para a obtenção das finalidades missionárias" acabou por se transformar num artifício da monarquia, em favor de seus próprios interesses, em detrimento da Igreja. Como bem notou Caio Prado Jr., "a Igreja forma assim uma esfera de grande importância da administração pública. Emparelha-se com a administração civil, e é mesmo muito difícil, se não impossível distinguir na prática uma da outra em muitos correntes casos". Por isso, conclui que a "Igreja no Brasil se tornara em simples departamento da administração portuguesa, e o clero secular e regular, seu funcionalismo."[94] Deste modo, o que se presenciava era uma inversão do padroado, em favor da dominação política e religiosa no Ultramar, na qual os bispos revelavam-se como instrumentos estratégicos na afirmação do poder régio nas suas conquistas:

> "Em suma, os bispos tinham-se tornado criaturas do rei e este usava-os ao seu serviço, transformando-os, simultaneamente, em servidores da Igreja e agentes políticos da monarquia. Com isso lucravam os prelados em prestígio, honras e poder, enquanto os reis conseguiam aumentar significativamente o seu domínio sobre uma importante elite, usufruindo em paralelo de um valioso meio de dominação sobre as populações e o território."[95]

Considerando-se o âmbito político, muitos prelados ocupavam cargos de governo interinamente nas possessões ultramarinas. Mas a sua atuação política também passava pela vigilância destes governadores, sem contar o seu papel na defesa dos interesses mercantis da Coroa.

---

[91] Américo Jacobina Lacombe. "A Igreja no Brasil Colonial", in: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo, Difel, 1968, tomo 1,vol. 2, p. 56.

[92] Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 2, p. 23.

[93] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 44.

[94] Caio Prado Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1999 (1942), pp. 331-332.

[95] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 183.

Além de sua origem francesa, a subordinação dos capuchinhos à Sagrada Congregação de Propagação da Fé também marcou os primeiros anos destes religiosos no Brasil. Tal fato levantou suspeitas em Portugal quanto aos verdadeiros objetivos de sua presença na colônia. Poderia ser uma tentativa do papado de intervir na condução das missões no Ultramar português, ainda mais num período que a Santa Sé não reconhecia a legitimidade de D. João IV e, em decorrência disto, não nomeava prelados aos territórios portugueses.

A Sagrada Congregação de Propagação da Fé foi criada em 1622, pois acreditava a Santa Sé que as extensas áreas e a limitação de recursos não permitiriam que a Coroa portuguesa, por meio do padroado, cumprisse as suas responsabilidades acerca da evangelização no Ultramar. Passando a dirigir as atividades apostólicas, a Congregação de Propagação da Fé configurava uma nova postura da Igreja em relação às missões. Inicialmente, voltaram-se as atenções para a própria Europa e, apenas posteriormente, a preocupação recaiu sobre as regiões submetidas ao padroado português. Julgava-se que a criação de novos bispados seria uma das alternativas para a consolidação da expansão missionária, visto que a organização episcopal adotada por Portugal mostrava-se limitada, diante de tantos desafios.[96] Nesse sentido, "iniciou-se um processo de tentativa de cerceamento de privilégios que haviam sido concedidos aos monarcas de Portugal..."[97]

Como era de se esperar, a atuação da Sagrada Congregação de Propagação da Fé entrava em conflito com as concessões que compunham a jurisdição do padroado português nos territórios ultramarinos. Uma das soluções pensadas pela Congregação seria o envio de missionários isentos de obediência aos prelados portugueses, enquanto assumia-se o compromisso de não empreender a criação de novos bispados, autônomos da diocese já existente na localidade. Contudo, resolver tal situação não parecia ser tarefa simples, visto que

> "na teoria, a nova instituição procurava completar a ação das igrejas nacionais, mas Portugal, assediado pelos impérios ultramarinos nascentes, desconfiava de qualquer organismo que lhe cerceasse ainda mais as suas áreas de intervenção, até porque a extensão da Igreja era entendida como um meio de alargar influência."[98]

Os missionários apostólicos detinham jurisdição especial para exercer suas faculdades. No caso dos capuchinhos bretões, suas faculdades eram do quarto

---

[96] Carlos Moreira Azevedo (org.). *História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 293.

[97] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 54

[98] Carlos Moreira Azevedo (org.). *História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 294.

esquema, também chamadas de faculdades extraordinárias ou maiores, pois concediam poderes mais amplos, visto que onde se missionava, muitas vezes, não havia hierarquia constituída, ou mesmo a distância impossibilitava a comunicação com as autoridades eclesiásticas.[99] Algumas das faculdades permitidas aos missionários apostólicos se referiam às funções sagradas e ao ritual litúrgico: licença para binar (celebrar duas missas no mesmo dia), bênção de paramentos e alfaias sagradas, consagração de cálices e patenas, administração de sacramentos, mesmo sendo da alçada da paróquia, exceto o da ordem e do crisma, mas apenas em lugares onde não houvessem vigários ou bispos.[100]

Mais tarde, na segunda metade do século XVII, com as disputas coloniais no seu auge, a posse do direito de padroado implicava em delimitar áreas de influência, apegando-se a Coroa cada vez mais a ele. Logo, pensava-se que a Santa Sé deveria favorecer a política portuguesa com o envio de missionários ao Oriente, e não permitir que outras potências coloniais interpusessem sua autoridade na região. Todavia, a Congregação de Propagação da Fé atendeu aos interesses franceses, diante da resistência portuguesa e espanhola em aceitar a sua atuação. As pretensões da França na expansão ultramarina favoreceram esta intrínseca relação que, de certo modo, deu origem ao "'Patronage' da monarquia gaulesa".[101] Tal situação denotava a consolidação de novos concorrentes político-comerciais nas áreas cujo domínio, até então, havia sido ibérico.

No tocante às relações entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa, o período entre a aclamação de D. João IV e o estabelecimento da paz com a Espanha mostrou-se bastante conturbado, justamente no momento em que aportam os primeiros capuchinhos no Brasil. Assim como fez com a França, o Restaurador enviou embaixador a Roma. O escolhido foi D. Miguel de Portugal, bispo de Lamego. Mais do que prestar obediência, como faziam os Reis portugueses, o objetivo maior do envio de embaixador eram as relações políticas com o papa. No entanto, o embaixador espanhol D. João Chiumazzero solicitou que o papado manifestasse repúdio à rebelião ocasionada em Portugal, condenando claramente a revolução. Por outro lado, o Marquês de Fontenay, embaixador francês em Roma, tinha instruções de Paris para apoiar a missão do bispo de Lamego.[102]

---

[99] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 287.

[100] Ibidem, p. 288.

[101] Carlos Moreira Azevedo (org.). *História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 294 e 296.

[102] Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 2, pp. 335-336.

Como a Santa Sé não reconhecesse a legitimidade de D. João IV, a nomeação de prelados estava suspensa, deixando várias dioceses em situação difícil, sobretudo no Ultramar. Uma das alternativas seria a nomeação papal para os bispados com os nomes indicados por D. João IV, porém, como se fosse um provimento de acordo com a vontade papal, de moto próprio. Como não poderia concordar com tal atitude, pois estaria ferindo também os direitos do padroado, D. João IV não aceitou os provimentos. Diante disto, deu-se prosseguimento, em Roma, à hipótese de que poderia haver uma revolta na Igreja portuguesa, a fim de desafiar a autoridade pontifícia. Este artifício, motivado por portugueses, constituindo mesmo uma ameaça de D. João IV à Santa Sé, poderia antecipar a solução do impasse relativo à provisão dos bispados portugueses. No entanto, isto não se confirmou. O que ocorreu de fato, mesmo sendo improcedente, foi que D. João IV permaneceu nomeando bispos para as dioceses vacantes.[103]

No tocante à Santa Sé, ao mesmo tempo que não poderia tolerar a situação que se estabelecia na Igreja de Portugal, também não poderia se contrapor à Espanha, legitimando a subida ao trono de D. João IV, visto que necessitava do apoio espanhol na conjuntura da Guerra dos Trinta Anos, além das fraturas que surgiam na cristandade européia. Por sua vez, a monarquia hispânica tinha conhecimento do que poderia representar o apoio do papa ao Restaurador, utilizando assim até mesmo a violência – contra D. Miguel de Portugal, bispo de Lamego, por exemplo – para impedir qualquer possível acordo. Como se não bastasse, a França também tinha interesses na manutenção da fragilidade portuguesa, uma vez que pretendia obter domínios no Oriente.[104] Frente a esta situação, "a Santa Sé, pressionada por condicionalismos complexos da política internacional, confiava na submissão e catolicismo dos portugueses, para que o tempo fosse resolvendo o que na ocasião parecia insolucionável".[105] E a situação apenas se normalizou em 1669, após a assinatura da paz entre Portugal e Espanha.[106]

Nesse sentido, mesmo os capuchinhos bretões não estando sujeitos à autoridade régia, por meio do padroado, parece que houve uma *tolerância* em relação à sua permanência no Estado do Brasil, dada a difícil conjuntura em que se encontrava Portugal na Europa, em meados do século XVII. Não interessava a D. João IV confrontar missionários de origem francesa, e portadores de licença da

---

[103] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 57-59.

[104] Ibidem, p. 61.

[105] Ibidem, p. 63.

[106] Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 2, p. 339.

Congregação de Propagação da Fé para que exercessem as suas faculdades apostólicas na América portuguesa. A França e a Santa Sé – ainda que esta não reconhecesse a legitimidade do Restaurador – consistiam em importantes pontos de apoio para a consolidação da autonomia portuguesa frente à Espanha. Desta forma, os capuchinhos bretões foram incorporados à colonização portuguesa, tendo desempenhado importante função durante a guerra de Restauração de Pernambuco. Após quase três décadas de sua presença na colônia, iniciaram a missionação entre os indígenas no sertão nordeste.

CAPÍTULO 2

A ATUAÇÃO MISSIONÁRIA NO SERTÃO NORDESTE

2.1. "Aldeias por terra adentro": o avanço da pecuária e das missões pelo sertão

Em 1670, tem lugar uma nova fase do trabalho missionário empreendido pelos capuchinhos, passando estes a atuar no sertão nordeste, inicialmente, na capitania da Paraíba. Conforme Martin de Nantes, foi um português chamado Antônio de Oliveira que estabeleceu esta missão e depois saiu à procura de um religioso que a administrasse, entregando-a ao frei Teodoro de Lucé.[1] Vittorino Regni lembra que tais atitudes por parte dos fazendeiros não representavam necessariamente um comprometimento com o projeto missionário:

> "a circunstância, que favoreceu a fundação deste centro de catequese dos índios, mostra claramente como os motivos que levaram os colonos a apoiarem os missionários, muitas vezes, não tinham nada de espiritual. O que tinha mais importância para os fazendeiros e vaqueiros era usarem do trabalho missionário para transformar os índios bravos em índios mansos, livrando assim as suas boiadas dos assaltos das tribos selvagens."[2]

Nesse sentido, Marcos Galindo classifica esta relação estabelecida entre o fazendeiro e os índios como uma *aliança introdutória*, a fim de obter segurança para seus rebanhos. Foi a partir dessas alianças que os fazendeiros puderam estender os seus currais pelo sertão do São Francisco, sem haver disputas e guerras com os indígenas, constituindo um processo negociado com os nativos, ao contrário do que havia ocorrido no litoral e no recôncavo baiano.[3]

---

[1] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, p. 1.

[2] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 144.

[3] Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 15.

> "As alianças introdutórias foram regidas por acordos de natureza comensalística, na qual os tapuias cediam espaço para pastagens e currais, e ofereciam proteção aos brancos contra os tapuias hostis não aliançados. Em troca recebiam resgates e se protegiam contra a exposição direta à ação colonial. Estes acordos com os brancos adicionalmente reforçavam seu poder contra os inimigos locais."[4]

Diante disto, foi justamente em decorrência do avanço da atividade pecuária para o sertão que as missões foram se deslocando para o interior. Capistrano de Abreu sintetiza bem a importância dessa atividade:

> "O gado vacum dispensava a proximidade da praia, pois como as vítimas dos bandeirantes, a si próprio transportava das maiores distâncias, e ainda com mais comodidade; dava-se bem nas regiões impróprias ao cultivo da cana, quer pela ingratidão do solo, quer pela pobreza das matas sem as quais as fornalhas não podiam laborar; pedia pessoal diminuto, sem traquejamento especial, consideração de alta valia num país de população rala; quase abolia capitais, capital fixo e circulante a um tempo, multiplicando-se sem interstício, fornecia alimentação constante (...) De tudo pagava-se apenas em sal; forneciam suficiente sal os numerosos barreiros dos sertões."[5]

A pecuária, sendo extensiva, ocupava uma maior quantidade de terras no sertão, sobretudo após a valorização das regiões próximas dos portos de embarque e dos cursos fluviais. Os rios São Francisco e Parnaíba constituíam o principal eixo da ocupação, dada a sua perenidade, e os afloramentos salinos, propiciando os "lambedouros" ao gado.[6] A pecuária também consistiu numa solução para a ocupação do interior da colônia em decorrência do pouco capital que se demandava e não precisando a mão de obra de qualificação. Aliado a isto, a busca por minas de ouro e prata motivava as entradas pelo sertão.

Pedro Puntoni destaca que a explicação da expansão para o interior também deve ser buscada nas dificuldades econômicas da colônia, dada a concorrência açucareira nas Antilhas, as epidemias, secas e outras calamidades naturais, além da inflação dos preços dos escravos na África. Assim, buscavam-se alternativas para repor as perdas decorrentes desta disputa colonial. A ocupação do sertão também foi impulsionada pelo estabelecimento de aldeias, com o intuito de substituir os descimentos ocorridos para o litoral. Esta prática foi conduzida pelas Juntas das

---

[4] Ibidem, pp. 107-108.

[5] Capistrano de Abreu. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. São Paulo – Belo Horizonte, Publifolha – Itatiaia, 2000, 7ª edição, p. 151.

[6] Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo, Hucitec – Edusp – FAPESP, 2002, pp. 22 e 24.

Missões, a fim de manter o território povoado e ampliar os limites da empresa colonial, enfrentando os problemas que isto implicava.[7]

Mesmo não havendo a descoberta de metais preciosos no sertão nordeste da colônia, a procura por salitre – nitrato de potássio – consistiu em outra preocupação no avanço para o interior. Este mineral era utilizado na fabricação de pólvora negra, então importado da Índia. Pedro Puntoni lembra que

> "o salitre fundamentava uma indústria importantíssima no século XVII, quando as armas de fogo representavam um avanço tecnológico inestimável para a afirmação das potências coloniais. É verdade que, no contexto específico da segunda metade do Seiscentos, a Coroa hesitara diante da possibilidade de uma auto-suficiência das regiões periféricas do Império na produção desta importante provisão de guerra. Porém, a praticabilidade de abastecer uma colônia tão distante durante os conflitos interimperiais do Atlântico Sul, somada às dificuldades de fornecimento da Índia, resultara no apoio às iniciativas de pesquisa do salitre no sertão do Brasil."[8]

Este processo de "ocidentalização da empresa colonial",[9] acabou por gerar transformações na organização da atividade missionária na região. Conforme dito acima, os capuchinhos iniciaram suas missões no sertão em 1670, sem promover descimentos para o litoral, mas estabelecendo aldeias ao longo do interior, próximo ao rio São Francisco. Se, para os fazendeiros, este seria um plano para a defesa de seus currais dos índios "bárbaros", para a empresa colonial, as aldeias asseguravam a posse do território, povoando-o, bem como poderiam atuar no combate aos "selvagens" ainda não subjugados. A missão aparecia como instituição de fronteira, delimitando o território colonizado.[10]

Evidencia-se, portanto, que a extensão da colonização pelo interior do Estado do Brasil foi motivada por diversas causas, mas todas devem ser compreendidas a partir do funcionamento do Antigo Sistema Colonial: maior domínio sobre o território; a economia pecuária, fornecendo variados produtos, além da carne para o abastecimento da população local; o avanço das missões, a fim de "amansar" os índios hostis; a procura por salitre e metais preciosos; e a busca de alternativas, diante da concorrência com as demais potências coloniais.[11]

---

[7] Ibidem, pp. 25-26.

[8] Ibidem, p. 30.

[9] Ibidem, p. 27.

[10] Charles Ralph Boxer. *A Igreja e a expansão ibérica:1440-1770*. Lisboa, trad. port., Edições 70, 1989, p. 92.

[11] Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec, 2001 (1979).

Os indígenas foram utilizados como elementos verdadeiramente *participantes* da colonização, fosse como *trabalhador* aproveitável, fosse como um *povoador* das extensas áreas coloniais. Para Caio Prado Jr., a intenção da metrópole era incorporar o indígena à colonização, transformando-o num colono, já que precisava de contingentes populacionais para afirmar a sua soberania no território.[12] Nesse sentido, argumentava Salvador Correia de Sá, num voto feito para uma decisão do Conselho Ultramarino:

> "E também lhe parece ponto mui essencial o que apontam no seu papel os padres capuchos de *fundarem os missionários a nossa Santa Fé por aqueles sertões no gentio que não quiser voluntário vir para o mar, pela grande utilidade que se segue ao serviço de Deus da Cristandade e conservá-los na sua liberdade e ao serviço de Vossa Alteza de se estender a nossa comunicação e vassalagem para as notícias dos muitos haveres que se entende há pela terra adentro, donde estes índios se conservam com o seu natural, a exemplo das Índias de Castela que por se haver guardado este estilo tem os castelhanos tão grande território povoado pela terra adentro e o exemplo contrário, se vê em toda a costa do Brasil que está despovoada de índios e com tão poucas notícias da terra adentro que quase não há alguma, evitando-se por esse modo o grande dano que recebe todo o Brasil com os mocambos dos negros e mulatos fugidos que se metem nessas terras despovoadas* e vem dar assaltos aos moradores o que também faz a nação tapuia que vive do mesmo, e se nossos missionários estiverem com aldeias pela terra dentro, além das utilidades referidas será o total remédio deste dano em consideração de terem estas aldeias doutrinadas nas costas e pode ser de tão grande utilidade este modo de povoar que se venha a dar a mão com as Índias de Castela, ficando só a raia no meio para o comércio, como experimentamos nestes reinos, por ser todo aquele território unido com o nosso de Portugal e Castela, e é certo que só este meio se lhe oferece se conservar aquele gentio porque tirando-o de suas terras vinte anos mais, ou menos, morrem todos e as terras ficam despovoadas, servindo a negros fugidos e salteadores e sem termo noticias do que nelas há nem as podermos beneficiar. E remata seu voto com que Vossa Alteza mande que a lei primeira se guarde, pois foi feita com tão grandes teólogos."[13]

Por este excerto do documento, percebe-se que Salvador Correia de Sá já tinha conhecimento do importante papel que indígenas e missionários poderiam cumprir, favorecendo a empresa colonial. As missões, ao se estabelecerem no sertão, conforme o modo praticado pelos capuchinhos, poderiam servir à defesa do território contra os ataques de índios hostis, além de assegurar o domínio das terras

---

[12] Caio Prado Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1999, p. 91.

[13] Voto de Salvador Correia de Sá sobre a missionação e o povoamento do sertão, incluso em Consulta do Conselho Ultramarino, c. 1675. AHU. Papéis Avulsos, Bahia, caixa 2, doc. 105, grifo nosso.

sob a Coroa de Portugal, propiciando a "ocidentalização da empresa colonial", juntamente com a pecuária e as entradas em busca de metais preciosos. Marcos Galindo observa: "nota-se a preocupação do experiente ex-governador em manter estável o interior, que se apresentava como frutífero campo de dízimos reais."[14]

A missionação no sertão, portanto, figurava como causa e também consequência do avanço da colonização para o interior da território. Mas a aprovação de Salvador Correia de Sá não se referia apenas ao "modelo" missionário dos capuchinhos, e sim à própria Ordem: "lhe parece que estas missões vão somente os padres da Companhia e capuchos, porque tem mostrado a experiência que são só os que conservam os índios e guardam as leis de Vossa Alteza no que toca aos cativeiros, sendo os outros menos escrupulosos nesta obrigação."

Em decorrência da experiência de capuchinhos e jesuítas nas missões do sertão, esses deveriam ser admitidos como *aliados* da monarquia, visto que guardavam as leis de acordo com a sua prática. Mesmo sendo missionários apostólicos e estando sujeitos à Santa Sé, pela Congregação de Propagação da Fé, os capuchinhos bretões atuaram em favor da colonização portuguesa na América. Apesar de não estarem submetidos ao monarca português, conforme o direito do padroado régio, o trabalho dos capuchinhos integrava o projeto missionário de expansão da fé católica, objetivo não apenas do papado, mas também da Coroa portuguesa.

Mesmo assim, as suspeitas contra os religiosos capuchinhos permaneciam. Em 1672, escrevendo ao governador de Pernambuco, Fernando de Sousa Coutinho, o Príncipe Regente questionava sobre a relevância da presença "dos religiosos capuchos franceses e da sua utilidade e préstimo nessas capitanias", referindo-se a Pernambuco e às capitanias anexas.[15] Conforme outra carta do Príncipe D. Pedro ao governador de Pernambuco, em 1673, o Regente questionava a licença que os capuchinhos teriam recebido para a construção do hospício de Recife, solicitando também ao governador que lhe informasse quem havia introduzido armas de fogo entre os índios, e para que desse "informação sobre os procedimentos dos capuchos franceses".[16] João Fernandes Vieira teria levantado a denúncia de que os próprios

---

[14] Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 160.

[15] Carta do Príncipe D. Pedro a Fernando de Sousa Coutinho. 18 de julho de 1672. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-33, fl. 77.

[16] "faça toda diligência, para saber quem introduziu armas de fogo em o gentio, a quantidade delas e trate delas tirar ainda que seja comprando-as ou por via dos mesmos capuchinhos e lhe ordeno que tome dessas as notícias particulares que tiveres sobre estes pontos, o que fareis assim por cumprir a meu serviço." Carta do Príncipe D. Pedro a Fernando de Sousa Coutinho. 29 de outubro de 1673. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-3, fl. 12. AHU, Papéis Avulsos, Pernambuco, caixa 10, doc. 999.

capuchinhos armavam os índios contra os portugueses.[17] Neste contexto, o auxílio dos referidos missionários, assim como do governo de Paris, já não era necessário, como ocorrera anos antes, durante a guerra de Pernambuco.

Quanto à construção do hospício de Recife, Vittorino Regni aponta que "não se conhece o alvará régio; mas se fala dele no decreto de D. Afonso VI a 18 de outubro de 1663 para o envio de missionários ao Brasil. Ali se diz que seu antecessor lhe concedeu aos capuchinhos franceses o hospício de Pernambuco".[18] Francisco Leite de Faria data a fundação do hospício de Recife em 1665.[19]

Um dos principais capuchinhos que exerceu atividade missionária no Estado do Brasil foi Martin de Nantes, que chegou à colônia em 1671. Ele se dirigiu à aldeia da Paraíba, administrada pelo frei Teodoro de Lucé, onde permaneceu por oito meses e aprendeu a língua cariri, sendo tal prática a maneira de tornar a persuasão dos índios mais eficaz.[20] Este primeiro trabalho como missionário não se revelou frutífero, dada a saída de muitos índios devido à seca e à falta de comida. Tal situação o fez deixar a missão, destinando-se à região do São Francisco, onde já se encontrava Anastácio de Audierne. Posteriormente, chegou ainda o padre José de Chateaugontier para auxiliá-los.

De acordo com Vittorino Regni, Martin de Nantes aceitou o convite de um mulato rico, Filipe da Costa, para missionar numa aldeia na ilha de Aracapá, na qual pôde contar com o auxílio de um índio chamado Urara, que depois do batismo tornou-se Tomás Álvares.[21] As aldeias administradas pelos capuchinhos reuniam índios cariris, os Dzubukuá-kariri, entretanto, a diversidade étnica verificada na região do São Francisco mostrou-se ampla, de acordo com os muitos relatos produzidos a respeito.[22]

---

[17] Advertências de João Fernandes Vieira ao Príncipe Regente. ANP Fonds Portugais, Códice 25, fls. 93-94v e 96. *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 94.

[18] AHU. Códice 92, fl. 365. *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 94.

[19] Francisco Leite de Faria. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982, p. 174.

[20] José Eisenberg. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000, p. 21.

[21] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 152.

[22] Embora de grande importância para o estudo das culturas indígenas, a diversidade étnica verificada no sertão do São Francisco não será abordada neste trabalho, sendo o principal objetivo aqui o enquadramento das missões capuchinhas num quadro mais geral da empresa colonial portuguesa, tendo em vista as relações diplomáticas entre Portugal e França. Sobre a tradução das culturas indígenas, a partir do contato com colonos e missionários, conferir Cristina Pompa. *Religião*

Desde 1673, a atividade missionária de Martin de Nantes se concentrou na aldeia de Aracapá, na capitania da Bahia. Mesmo os capuchinhos tendo seguido a organização dos aldeamentos proposta pelos membros da Companhia de Jesus, a missionação exercida pelas duas Ordens, manteve algumas diferenças. Vittorino Regni apresenta que "frei Martinho não entendia a missão de Aracapá como um círculo fechado. Representava para ele o centro de irradiação de sua atividade apostólica, abrangendo todas as ilhas circunvizinhas, onde viviam outras tribos indígenas a serem catequizadas".[23] Nesse sentido atuava ainda Anastácio de Audierne.

Martin de Nantes também aproveitava as ocasiões que podia levar a Salvador alguns dos índios aldeados, a fim de que tomassem contato com a civilização européia, numa tentativa de transformar o "espírito" indígena. Estando sujeitos às orientações da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, os capuchinhos não realizavam batismos em massa, mas apenas com a devida preparação.[24] As solenidades litúrgicas eram aproveitadas para impressionar os indígenas, a fim de que compreendessem a fé católica. Além disso, a comunidade do entorno das aldeias participava das celebrações, modo pelo qual se buscava favorecer a "sociabilidade" do índio.[25]

Ainda segundo Vittorino Regni, Martin de Nantes teria trabalhado sozinho por cinco anos, recorrendo à colaboração de Anastácio de Audierne, que se estabeleceu na aldeia de Pambu em 1678, e José de Chateaugontier, ficando responsável pela aldeia da ilha das Vacas, a partir de 1679.[26] Segundo Marcos Galindo, a concentração da atividade missionária na aldeia de Aracapá e aldeias próximas seria decorrência da percepção dos religiosos capuchinhos acerca de sua vulnerabilidade, caso permanecessem trabalhando em aldeias muito distantes. Este esforço teria sido uma resposta à ameaça que Francisco Dias d'Ávila representava, espalhando o seu gado pelas terras destinadas às missões.[27] Missionaram ainda no sertão do São Francisco, os freis Francisco de Domfront e Francisco de Lucé, tendo este último atuado na aldeia de Vargem, também nas proximidades de Aracapá.

---

como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial. Bauru, Edusc, 2003. Sobre a diversidade étnica no sertão nordeste, ver Beatriz Dantas et alli. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico", in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

[23] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 153.

[24] Ibidem, p. 154.

[25] Ibidem, p. 170.

[26] Ibidem, p. 153, nota 50.

[27] Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 174.

Outro importante capuchinho nas missões do Brasil foi o frei Bernard de Nantes, que chegou à colônia antes de 1681, pois neste ano, ou no início de 1682, dirigou-se à região do São Francisco para entregar a Martin de Nantes a ordem do provincial para que ocupasse o cargo de superior do novo hospício da Bahia, e liderasse a sua construção. Sendo assim, Bernard substituiu Martin de Nantes na missionação do sertão. Em 1687, o substituiu novamente como superior do referido hospício.[28] Mais tarde, já em 1692, Bernard de Nantes esteve como superior do hospício de Recife.

Vittorino Regni expressa que Bernard de Nantes substituiu Martin não apenas no plano da catequese indígena, administrando as aldeias de Aracapá e do Cavalo, mas também no plano do "prestígio moral"[29], acolhendo junto de si os outros missionários que atuavam na região, e auxiliando na organização de seu trabalho. Do mesmo modo como Martin de Nantes, Bernard se preocupou em aprender a língua cariri, para aprofundar a sua atividade catequética, fornecendo ainda aos outros religiosos elementos linguísticos indispensáveis para a prática missionária. E mesmo no plano cultural, a sua *Relation*[30] e o catecismo cariri[31] que elaborou, com base no trabalho e anotações de seu antecessor, consistem em importantes documentos sobre a missionação dos capuchinhos bretões nas aldeias da região do São Francisco. Vittorino Regni lembra que o trabalho de Martin e Bernard de Nantes estava de acordo com as orientações da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, segundo a qual deveria haver uma preparação adequada no tocante à linguística para os religiosos, antes de começarem a sua atividade na missão.[32]

O relevo que tomaram os missionários Martin e Bernard de Nantes no trabalho de conversão dos indígenas decorre justamente desta preocupação linguística e, consequentemente, da elaboração do catecismo cariri, além de suas Relações. Os esforços de Martin de Nantes para o aprendizado da língua indígena,

---

[28] Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641) e (1652-1653) e resumo de sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata la Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création em Bretagne de l'enseignement du portugais*, 1977, p. 146.

[29] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 169.

[30] Bernard de Nantes. *Relation de la Mission des Indiens Kariris du Brezil situés sur leur grand fleuve du S. François du costé de sud a 7 degrés de la ligne Equinotiale. Le 12 septembre 1702, por f. Bernard de Nantes, capucin predicateur missionaire apliqué.* O manuscrito se encontra na Biblioteca Guita e José Mindlin, em São Paulo.

[31] Bernard de Nantes. *Catecismo da língua Kariri*. Publicado por Julio Platzmann, edição fac-similar. Leipzig, 1896.

[32] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 136.

seguidos pelo seu sucessor, Bernard, gerou certo avanço neste tema, a partir do qual Bernard pôde dar continuidade à atividade missionária na aldeia de Aracapá, bem como assistir às aldeias vizinhas.

2.2. Instrumentos de conversão: prática missionária e os catecismos cariris

A catequese indígena contou com diferentes métodos e instrumentos de conversão mas, de um modo geral, as diretrizes da missão no Brasil, considerando-se os aspectos institucional e teológico, foram estabelecidas pelo pensamento jesuítico. Isto também foi ocasionado devido à continuidade das missões sob a responsabilidade de membros da Companhia de Jesus, ao longo da colonização portuguesa na América, ao contrário de outras ordens religiosas.[33] Contudo, a pesquisa acerca do trabalho missionário dos capuchinhos contribui de modo a apresentar ou esclarecer outros meios de conversão e catequese indígenas.

Os capuchinhos não entendiam as aldeias como um círculo fechado, mas como um local que deveria irradiar a proclamação do Evangelho, estabelecendo conexões com o seu entorno. Esta seria a primeira característica diferente da missionação exercida pelos jesuítas. Deste modo, Martin de Nantes aponta como Anastácio de Audierne prestava assistência aos portugueses que habitavam nas proximidades da aldeia que administrava:

> "Trabalhou muito, não somente para a salvação dos índios, mas também para a salvação dos portugueses, que quase não tinham ou tinham pouca assistência, num raio de doze ou quinze léguas em derredor e que nele depositavam grande confiança, aproveitando muito com seus conselhos salutares; suportou grandes trabalhos e escapou de muitos perigos."[34]

Conforme Cristina Pompa, tanto a aldeia de Aracapá, administrada por Martin de Nantes, quanto São Pedro em Porto da Folha, sob a liderança de Anastácio de Audierne, "não era uma ilha de evangelização indígena, mas estava inserida numa rede de relações sociais da qual faziam parte curraleiros, vaqueiros, soldados e escravos."[35] Seguindo este pensamento, de que os indígenas não

---

[33] Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, pp. 57-58.

[34] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, p. 3.

[35] Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 308.

poderiam ficar isolados nas aldeias, o missionário sempre enviava alguns deles a Salvador, a fim de que tomassem contato com a civilização européia, da qual ele falava:

> "Para fazer compreender melhor tudo o que eu dizia, enviava os moços, sempre que podia, à cidade da Bahia, para se informarem com os seus próprios olhos de que tudo o que lhes dizia, não podendo formar idéia verossímil nem das casas, nem do palácio, nem das igrejas magníficas, nem da República, nem das riquezas não havendo visto nada dessas coisas (...) era, pois, muito difícil, com uma tal ignorância, dar-lhes idéia das coisas espirituais e invisíveis, não podendo elevar-se ao seu conhecimento pela beleza das coisas sensíveis que não conheciam."[36]

A partir deste contato com a cultura européia, os índios poderiam compreender certas comparações feitas pelo capuchinho. Para Martin de Nantes, isto fazia parte do processo de catequese: torná-los homens, antes de torná-los cristãos.

No tocante ao batismo, a experiência capuchinha também se mostrou diversa da dos jesuítas. Os adultos eram batizados somente após a devida preparação, mediante a demonstração da vontade dos indígenas em se tornarem cristãos. Pensando nisso é que Martin de Nantes começou a preparar um dicionário da língua cariri e o catecismo – ou rudimento de doutrina, como ele o chamava – que mais tarde Bernard de Nantes ampliaria e aprofundaria, a fim de auxiliar a conversão indígena:

> "guardamos uniformemente o método de não batizar nenhum adulto antes que dê sinais e provas de seu desejo de tornar-se cristão pela fidelidade às práticas respectivas, de forma que queremos ter cristãos pelas obras antes de que pelo nome. Para isso todos os nossos missionários entre os cariris se empenharam em aprender a sua língua, sem o uso da qual era impossível transformá-los em verdadeiros cristãos, pois que é natural do bárbaro a barbaria."[37]

Em três páginas de sua Relação, Martin de Nantes apresenta, sob o título de "efeitos maravilhosos do batismo", como a celebração deste sacramento servia de exemplo da aproximação com Deus e, conseqüentemente, da conversão indígena. A partir do batismo, se verificavam as transformações nas vidas dos novos cristãos, servindo ainda de elemento de persuasão para os demais.[38]

---

[36] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, p. 9.

[37] Ibidem, p. 18.

[38] Ibidem, pp. 10-12.

Contudo, o batismo nem sempre trouxe bons frutos à missão, não raro, revelando-se ineficaz para a conservação dos indígenas sob a fé católica. Cristina Pompa lembra que a confissão passou a ser mais utilizada pelos religiosos, devendo ser preparada a partir dos catecismos. O sacramento da confissão era entendido como "consolação do cristão e também como corretivo dos desvios e instrumento de controle social".[39] Martin de Nantes afirma que os índios da aldeia de Aracapá praticavam a confissão devotadamente, jejuando com disciplina e fervor. Tal atitude, aliada ao sacramento da comunhão, denotava o afastamento do pecado.[40]

O missionário da aldeia de Aracapá lembra como no começo da missão explorava a curiosidade dos índios, a fim de despertar a sua devoção. E a escrita consistiu em um dos fatores que aguçavam esta curiosidade indígena, assim como o toque do sino.[41] Destaca-se ainda que as rezas em português foram auxiliadas pelo terço, que era cantado diariamente, o que veio a facilitar a assimilação por parte dos indígenas.

Além do batismo servir como exemplo aos demais índios, a fé dos primeiros, ou mais devotos convertidos, também agia em favor do contínuo florescimento da missão. Um destes exemplos foi o do capitão da aldeia de Aracapá, mencionado na Relação como "um verdadeiro missionário", pois isto se dá "pelo zelo que manifesta na glória de Deus e na salvação das almas, exortando ele próprio, em várias ocasiões e em voz alta, publicamente, a todos os de sua aldeia para que vivam no cristianismo, e indo mesmo a outras aldeias para fazer a mesma coisa."[42] Nesse sentido, a ação dos índios convertidos se mostrava de extrema importância para o desenvolvimento da missão.

Quanto à administração das aldeias, Martin de Nantes explica que os oficiais – os mesmos que cuidavam da realização das festas – eram os responsáveis pelas punições e castigos aos "crimes públicos", não apenas para puni-los, mas para que servisse de exemplo aos demais e não voltasse a ocorrer tal situação. Tratava-se, portanto, de um castigo exemplar. Foi desse modo que se obteve "subordinação e justiça" dos índios.[43] O missionário comenta esta característica acerca da aldeia: "uma república não se pode governar sem leis penais; razão pela qual eu as estabeleci, sempre muito humanas, algumas suficientemente eficazes para sustentar

---

[39] Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 67.

[40] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, p. 14.

[41] Ibidem, p. 38.

[42] Ibidem, p. 17.

[43] Ibidem, p. 17.

os fracos nos seus deveres e para punir os culpados. Criei oficiais para essa função, proporcionando-lhes algumas gratificações."[44] Estas gratificações mencionadas deveriam consistir em presentes, aos quais Martin de Nantes se refere, quando relata o início da missão, e pelos quais buscava "prender" à sua pessoa os oficiais escolhidos para a Igreja e para o civil, a fim de manter o respeito e obediência dos indígenas.[45] Esta atitude do capuchinho deve ser compreendida com base na troca de interesses que existia nas relações entre colonos e indígenas no sertão:

> "Os índios estavam divididos na eleição de um novo capitão. Uns diziam que deveria ser o genro do defunto; outros queriam que fosse o irmão, uma vez que uma filha não podia suceder-lhe no governo. Não havendo acordo, resolveram concordar com a arbitragem da divergência e escolheram três portugueses, seus vizinhos e amigos."[46]

A ação de tentar manter perto de si os índios, que ocupavam os postos de oficiais, assumindo responsabilidades na missão, teria o intuito de combater a influência dos colonos sobre os mesmos índios, a fim de favorecer a sua conversão e conduta. Fátima Toledo lembra que as alianças fixadas com os índios do sertão visavam à ocupação do território por criadores de gado, que obtiveram a concessão de grandes extensões de terra, após a expulsão dos neerlandeses. A autora aponta que estas alianças eram caracterizadas por certa fragilidade, condição decorrente dos excessos cometidos pelos colonos, demonstrando-se assim a falta de empenho em sustentar os acordos firmados: "a necessidade de constantemente reafirmar as alianças entre colonos e índios, especialmente nos momentos em que havia necessidade de grandes contingentes, reforça o seu caráter instável e pouco confiante, em que os acordos com os nativos eram raramente respeitados."[47]

Com relação aos principais instrumentos de conversão, Adone Agnolin lembra que os catecismos constituem obras coletivas sendo, portanto, acrescentados e modificados por outros religiosos, inserindo-se textos complementares, inclusive neste processo de missionação no Novo Mundo.[48] No contexto da Contra Reforma, os catecismos atendiam à necessidade de estabelecer um "conformismo doutrinal", aliado à "uniformização obrigatória de um conjunto de normas de vida."[49] Com a

---

[44] Ibidem, p. 39.

[45] Ibidem, p. 10.

[46] Ibidem, p. 37.

[47] Maria Fátima de Melo Toledo. *Desolado sertão: a colonização portuguesa no sertão da Bahia (1654-1702).* Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2006, pp. 98-99.

[48] Adone Agnolin. "Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI", in: *Revista de História*, n. 144, 2001, pp. 41 e 42.

[49] Adone Agnolin. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII).* São Paulo, Humanitas, 2007, p. 51.

imprensa, a catequese cristã se afasta cada vez mais de uma prática pregadora, baseada nos sermões, para se desenvolver por meio da escrita, cujo produto consiste nos catecismos.[50]

Além dos catecismos constituírem instrumentos de conversão, eles expressavam uma normatização de conduta, exercendo seu papel na organização das missões. O recebimento dos sacramentos – como batismo e confissão – representava parte importante da atividade catequética, sendo contemplado nos catecismos. Cristina Pompa destaca que

> "nos catecismos elaborados nesta base para as missões americanas, há uma prevalência clara do sacramento da confissão em detrimento do batismo, sendo este último ineficaz, como ficou claro na primeira catequese, e sendo a primeira a verdadeira via de construção da consciência do cristão."[51]

Com o Concílio de Trento, foi reforçado o sacramento da confissão sob dois aspectos: como "consolação das almas", por conta da culpa pelos pecados cometidos; e como "exercício de um poder disciplinar" sobre os cristãos.[52]

É importante destacar ainda que a missionação no sertão constituiu fruto dos erros e acertos ocasionados pela atividade catequética no litoral, conforme evidenciado no excerto anterior.[53]

O catecismo de Bernard de Nantes[54] consistiu no fruto de seu aprofundamento na cultura cariri, a partir do trabalho efetuado pelo seu antecessor, Martin de Nantes. Há também, acerca da missionação entre os índios cariris, o catecismo elaborado pelo jesuíta Luiz Vicenzo Mamiani, a partir das anotações do também jesuíta João de Barros.[55]. Ambos os catecismos, de Bernard de Nantes e de Luiz Vicenzo Mamiani, foram baseados nas fórmulas e conteúdos dos manuais ibéricos, difundidos com o auxílio da imprensa. Mas John Monteiro destaca que

---

[50] Ibidem, pp. 54-55.

[51] Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 67.

[52] Adone Agnolin. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 2007, p. 55.

[53] Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 24.

[54] Bernard de Nantes. *Catecismo da Língua Kariri*. Publicado por Julio Platzmann, edição fac-similar, 1896. A língua cariri neste catecismo se refere aos kariri-dzubucuá, conforme Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 307. Este catecismo foi dedicado por seu autor, Bernard de Nantes, ao Rei português, D. João V, filho de D. Pedro II.

[55] Luiz Vicenzo Mamiani. *Catecismo da doutrina chistãa na lingua brasilica da naçam kiriri*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942 (1698). A língua cariri neste catecismo se refere aos kariri-kipeá, p. XXVIII.

"permanecia o desafio, contudo, de adaptar os elementos da doutrina para os ouvintes nativos que, a despeito dos precedentes estabelecidos entre os Tupi do litoral, pareciam exigir cuidados especiais, sobretudo levando em conta dificuldades na pronúncia"[56]. Nesse sentido, aponta Adone Agnolin, "antes de 'construir' catecismos, tratava-se, para os missionários, da necessidade de doutrinar (construir gramaticalmente) a própria língua indígena."[57]

Acredita-se que uma breve análise dos referidos catecismos pode auxiliar na melhor compreensão da prática catequética dos capuchinhos, e mesmo dos jesuítas. Ambas as publicações foram baseadas no Catecismo Tridentino ou Romano. No caso do catecismo publicado por Luiz Vicenzo Mamiani há uma divisão proposta pelo autor, em três partes: "Dos primeiros elementos da Fé cristã", "Em que se contém a explicação dos mistérios da nossa Santa Fé, dos Mandamentos da Lei de Deus, e da Igreja, dos Sacramentos, do Pecado, e boas obras" e "Em que se contém o modo com que o Pároco dos Índios pode instrui-los na administração de alguns Sacramentos, ou quando lhes assiste a morte". Na primeira parte, o ensino começa pelo sinal da cruz e as orações como o Pai Nosso, a Ave Maria e o Credo[58], passando pelos mandamentos e sacramentos, além dos dons do Espírito Santo, as bem aventuranças [59] e o ato de contrição, entre outros elementos doutrinais. A segunda parte é composta por dezesseis diálogos que contemplam os mistérios de Deus, como a Santíssima Trindade, bem como as várias faces de Deus – Criador, Homem, Salvador, Juiz, Santificador e Glorificador. Há ainda diálogos sobre os mandamentos e os sacramentos. Na terceira e última parte, evidencia-se a preocupação do padre jesuíta com a formação do missionário, havendo perguntas acerca da doutrina exposta nas páginas anteriores e um "Interrogatório da Confissão"[60]. Logo, o catecismo de Mamiani parece organizado de forma objetiva, mostrando-se bastante completo, do ponto de vista doutrinal, contemplando alguns itens que não constam na obra de Bernard de Nantes.

Por sua vez, no catecismo composto pelo capuchinho, não há uma clara divisão proposta pelo autor, ao contrário, o padre inicia a obra explicando os

---

[56] John Manuel Monteiro. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas, tese de Livre Docência, IFCH/ UNICAMP, 2001, p. 47.

[57] Adone Agnolin. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 2007, p. 81.

[58] Mamiani apresenta inclusive a oração da Salve Rainha, não incluída no catecismo de Bernard de Nantes. Luiz Vicenzo Mamiani. *Catecismo da doutrina chistãa na lingua brasilica da naçam kiriri*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942 (1698), p. 3.

[59] Estes itens (dons do Espírito Santo e as bem aventuranças) também não contam no catecismo de Bernard de Nantes. Luiz Vicenzo Mamiani. *Catecismo da doutrina chistãa na lingua brasilica da naçam kiriri*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942 (1698), p. 16.

[60] Ibidem, p. 169.

mistérios da fé, passando por itens mais essenciais como o sinal da cruz, os sacramentos e orações como Pai Nosso, Ave Maria e Credo. Em seguida, aborda-se a celebração da missa, um roteiro de confissão, além de "exercícios que devem fazer os índios todos os dias" e "avisos para passar o dia com proveito"[61], que consistiriam em formas de conduta apropriadas ao se levantar, antes e depois das refeições e quando da realização de um trabalho. Somente depois é que são apresentados os mandamentos da lei de Deus e da Igreja, bem como o ato de contrição. Por fim, se expõe as festas religiosas que devem ser guardadas pelos índios (todos os domingos, o Natal, a oitava da Páscoa, a Ascensão e do Corpo de Cristo são algumas delas), cânticos e discursos sobre a doutrina (Paixão e Morte, Ascensão, Juízo Final, entre outros).

Percebe-se que não ocorre uma divisão lógica neste catecismo, pois não há uma formação doutrinal que anteceda uma normatização de conduta, ambas se misturam ao longo das páginas. O ensino do sacramento da penitência, o roteiro de confissão e o ato de contrição aparecem, por exemplo, em momentos distintos da publicação. De qualquer modo, a preocupação de Bernard de Nantes parece ser o caráter prático da catequese, não se considerando apenas a conversão espiritual, mas também a mudança de comportamento compatível com essa, dada a presença de itens que deveriam fazer parte do cotidiano dos indígenas, a fim de regulamentar a vida dos convertidos.

Contudo, deve-se pensar os catecismos por um outro ponto de vista. Conforme John Monteiro, os catecismos iam além de uma simples tradução lingüística de conceitos referentes à fé católica, mas traduziam tradições indígenas, seu modo de ser e de viver. De certa forma, muitas práticas sobre estas sociedades indígenas acabaram se perdendo, mas muito permaneceu, ainda que com alterações inevitáveis.[62] Esta também constitui a proposta de Cristina Pompa: os catecismos e relatos acerca dos indígenas expressavam a tradução, não apenas das culturas nativas, mas também da cultura européia, que deveria ser apreendida pelos indígenas, a partir de sua experiência cultural e religiosa.

A oposição que havia entre a região colonizada e o sertão seria, com o tempo, minimizada. A "ocidentalização da empresa colonial", ampliando o território sob o domínio de Estado e Igreja, transformaria este sertão, temido por ser desconhecido e encarado como lugar da barbárie. Este era o papel dos missionários – e porque não dos catecismos – instrumentos para *converter* os indígenas, e o sertão em território colonial. E no caso dos capuchinhos não foi diferente.

---

[61] Bernard de Nantes. *Catecismo da Língua Kariri*. Publicado por Julio Platzmann, edição fac-similar, 1896, pp. 105-110 e 111-114, respectivamente.

[62] John Manuel Monteiro. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas, tese de Livre Docência, IFCH/ UNICAMP, 2001, p. 52.

2.3. Contradições da colonização: o conflito com Dias d'Ávila

Como foi mencionado acima, as missões capuchinhas no sertão nordeste do Brasil estiveram a serviço da Coroa portuguesa. Além de favorecer a expansão da empresa colonial, povoando o território, e propiciar o estabelecimento dos currais de gado para o abastecimento das cidades de Bahia e Pernambuco, a missionação entre os indígenas atuava também no combate aos índios hostis, já que se recrutavam índios aldeados para a "guerra justa".

Em meio à "Guerra dos Bárbaros", nos confrontos no São Francisco, que ocorreram entre 1674 e 1679, índios aldeados sob o controle de Martin de Nantes foram convocados pelo governador-geral para o combate aos índios anaios das sete aldeias dos "guarguaes". Estes "tapuias" habitavam nas terras dos currais de João Peixoto da Silva, na margem do rio São Francisco, próximo à barra do Salitre. Os índios tinham se levantado, rompendo antigas amizades[63]. A região foi despovoada, dado o receio de destruição das fazendas e currais. Diante disso, Francisco Dias d'Ávila se ofereceu ao governador-geral, Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, para fazer guerra contra os índios rebelados, a fim de assegurar aquelas povoações. Dias d'Ávila obteve então a patente de capitão-mor da entrada, tendo à sua disposição os capitães de infantaria da ordenança. A expedição foi constituída por duas companhias de infantaria, subordinadas a Francisco Dias d'Ávila. Os capitães foram Domingos Rodrigues Carvalho e Domingos Afonso Sertão. Mesmo tendo Francisco Dias d'Ávila a patente de capitão-mor, não levou adiante esta expedição, deixando a liderança com Domingos Rodrigues de Carvalho.[64] A vitória foi conseguida em 1º de agosto de 1674 e ainda com uma pequena tropa, frente ao inimigo. No ano seguinte, Dias d'Ávila foi promovido, em decorrência dos serviços prestados, a "coronel das companhias que tinha sob sua ordem e de outras a serem criadas na ampla região do sertão do São Francisco".[65]

Em 1676, os mesmos "tapuias" anaios levantaram-se novamente. Necessitando de ajuda para o confronto, Dias d'Ávila conseguiu o envio de pólvora e balas. Além disso, o governador-geral convocou Martin de Nantes a enviar índios cariris frecheiros de suas missões. Os índios aceitaram partir somente na companhia do missionário, que teve de testemunhar os combates.

---

[63] Para Marcos Galindo, estas antigas amizades tinham sido fruto das *alianças introdutórias*, explicadas acima. Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 107.

[64] Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo, Hucitec – Edusp – FAPESP, 2002, pp. 116-117.

[65] Ibidem, p. 118.

Os índios aldeados, considerados súditos da Coroa portuguesa, consistiam não apenas uma reserva de mão-de-obra, mas ainda potenciais combatentes aos "selvagens". A proteção destes índios "mansos" estava condicionada à "corporação miliciana", visto que fora dela qualquer "tapuia", fosse livre ou aldeado, era considerado um potencial inimigo.[66]

Alguns meses depois do segundo levante dos "tapuias" anaios, em Canabrava, índios cariris foram atacados por moradores que buscavam conseguir escravos, mesmo sendo estes "tapuias" aliados dos portugueses. Foram feitos cerca de quinhentos cativos, todos levados à Bahia para serem distribuídos. Neste grupo de cativos, estavam doze índios aldeados da missão do frei Anastácio de Audierne. Como já havia sido concedido um "salvo-conduto" para estes indígenas, Martin de Nantes saiu em sua defesa, conseguindo a sua libertação por ordem da Relação da Bahia. Pedro Puntoni aponta que "a guerra deixara de ameaçar o sistema produtivo do Recôncavo e passara a mover-se pelo interesse consolidado na captura, comércio e utilização da mão-de-obra indígena".[67]

Apesar de os índios aldeados na missão de Martin de Nantes e dos demais capuchinhos consistirem em aliados dos portugueses, justamente por estarem reunidos sob a administração de religiosos, prestando serviço à Coroa, o trabalho missionário e os próprios indígenas, não deixaram de ser importunados pelos fazendeiros da região. O protagonista dos ataques às missões do São Francisco foi o coronel Francisco Dias d'Ávila, causando conflitos tanto com os religiosos capuchinhos, quanto com os da Companhia de Jesus.

A família da Casa da Torre teve importante participação na empresa colonial, desde a chegada de Garcia d'Ávila à colônia, em 1549, com Tomé de Sousa. A família, ao obter a concessão de sesmarias, passou a alargar seu domínio por uma ampla extensão de terras. Conforme já foi mencionado acima, em meio ao avanço das fazendas de gado para o sertão, dada a necessidade para a tração e o transporte nos engenhos de açúcar no litoral, além do abastecimento de carne, desbravou-se o interior em busca de metais preciosos. A família da Casa da Torre integrou esta expansão para o sertão. Em alvará de 1624, Filipe IV autorizou Francisco Dias d´Ávila (1°)[68] a descobrir o segredo das minas na região, sem dar conta aos

---

[66] Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798).* Tese de doutorado, 2004, p. 121.

[67] Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720).* São Paulo, Hucitec – Edusp – FAPESP, 2002, p. 120.

[68] Este é o modo como Moniz Bandeira apresenta a distinção entre este Francisco Dias d'Ávila (1°), neto do Garcia d'Ávila que chegou ao Brasil na esquadra de Tomé de Sousa (nascido de sua filha Isabel d'Ávila), e o Francisco Dias d'Ávila (2°), que acabou por prejudicar as missões de capuchinhos e jesuítas no São Francisco. Luiz Alberto Moniz Bandeira. *O feudo: a Casa da Torre de*

governadores.[69] Fortalecido com o apoio que deu ao combate dos neerlandeses na Bahia, o mesmo Francisco Dias d'Ávila (1°) pede não apenas para devassar o sertão em busca de minas, mas também para se assenhorear das terras desbravadas. Tal autorização foi concedida, aumentando o território sob o domínio da Casa da Torre.[70]

Durante a invasão neerlandesa na Bahia, que impossibilitou a utilização do porto de Salvador, a alternativa empregada foi o porto próximo à Casa da Torre. Este ponto serviu ainda como local estratégico, entre a Bahia de Todos os Santos e Pernambuco, no combate às tropas neerlandesas. Francisco Dias d'Ávila (1°) também forneceu gado e mantimentos à armada que combatia os neerlandeses em Pernambuco. Este apoio à restauração do domínio português sobre as capitanias que tinham sido ocupadas pelos neerlandeses favoreceu ainda mais o aumento da influência política do senhor da Casa da Torre, Garcia d'Ávila (2°). Seguindo a orientação do padre Antônio Pereira, seu tio e cunhado, Garcia d'Ávila (2°) agiu de modo a converter esta sua influência em terras, com o intuito de assegurar a posse e a propriedade das terras em que se poderia localizar as minas de prata que seu tio-avô Belchior Dias Moreia dizia ter descoberto. Moniz Bandeira expressa que esta consistia a principal preocupação do padre Antônio Pereira: obter as terras em que se suspeitava haver metais preciosos para o domínio da Casa da Torre, antes de iniciar a exploração. A respeito do padre Antônio Pereira, escreve Pedro Calmon:

> "A Casa da Torre teve, desde então, uma cabeça tonsurada e meditativa que fez sua política de conquistas, uma sutil política de infiltração, como se o fidalgo de Tatuapara aspirasse a um principado. O padre Pereira foi um bandeirante de sotaina. O pai legara-lhe a fome de terras, que o devorou toda a vida."[71]

No entanto, a expulsão dos neerlandeses se mostrava imprescindível para empreender as entradas pelo sertão. Conseguiu-se tais terras pela concessão de sesmarias e a ambição de localizar as minas impulsionou as entradas pelo sertão, com o pretexto de combater os índios, que se insurgiam, atacando vilas, engenhos e

---

Garcia d'Ávila: da colonização dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

[69] Alvará para Francisco Dias d'Ávila descobrir no Brasil minas de prata, ouro, pedras e mais minerais sem ter de dar contas aos governadores ou outros ministros. 21 de abril de 1624. AHU. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 3, doc. 313.

[70] Luiz Alberto Moniz Bandeira. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da colonização dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 139.

[71] Pedro Calmon. *História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1939, p. 38.

rebanhos de gado. Por meio destas ações os índios mostravam o seu descontentamento com a ocupação de suas terras e as tentativas de escravização.[72]

A partir destas expedições pelo sertão, Garcia d'Ávila (2°) e seus filhos, Francisco Dias d'Ávila (2°), Bernardo Pereira Gago e Catarina Fogaça, além do padre Antônio Pereira, requereram e obtiveram, em 1657, terras concedidas pelo capitão-mor de Sergipe. No ano seguinte, foi André Vidal de Negreiros, governandor de Pernambuco, que lhes concedeu mais terras, estendendo o domínio da Casa da Torre desde a Bahia, passando pelo Maranhão e Ceará, chegando até o Piauí. Moniz Bandeira aponta o padre Antônio Pereira como o "artífice de toda a política da Casa da Torre", solicitando em seu próprio nome outras terras para incorporar à família Dias d'Ávila.[73] No tocante à política metropolitana responsável pela concessão de terras, não havia preocupação com os extensos territórios ocupados por algumas poucas famílias – como as da Casa da Torre e a Casa da Ponte – da família Guedes de Brito. Pelo contrário, interessava primeiramente à Coroa o cultivo destas terras. Fátima Toledo apresenta um parecer a respeito:

> "à Fazenda Real só interessa em que as terras se reduzam à cultura e se povoem e importa pouco que este fim se consiga por outras pessoas ou pelos suplicantes [referência aos Ávila], antes porque estes são mais ricos o poderão alcançar com mais facilidade e os povos não se podem queixar de que se dê a cada um o que é seu... e se estes senhorios pelo seu maior poder usarem de mais do que lhes é permitido, deve os ministros e governadores coibi-los."[74]

Aos vinte e quatro anos, Francisco Dias d'Ávila (2°) foi investido do posto de capitão da ordenança do distrito da Torre e, em 1675, ele recebeu a patente de coronel, como recompensa pelos serviços prestados à Coroa portuguesa. Portanto, a família da Casa da Torre exerceu sua influência e poderio devido à posse de uma vasta porção de terras, sesmarias estas obtidas por meio de sua cooperação no desenvolvimento da empresa colonial. Seu poder político e econômico atingia ainda a esfera militar, dado o posto de coronel de ordenanças.

No primeiro século da colonização, os objetivos religiosos e econômicos encontravam-se lado a lado, diante do arraigamento da cultura cristã nas sociedades ibéricas. A defesa da religião cristã, especificamente o catolicismo, consistia ainda num desafio, dada a ocorrência das reformas religiosas, a fim de compensar as perdas ocasionadas no Velho Mundo. "A convicção de que Portugal era a nação

---

[72] Luiz Alberto Moniz Bandeira. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da colonização dos sertões à independência do Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, pp. 149-152.

[73] Ibidem, pp. 157-158.

[74] Maria Fátima de Melo Toledo. *Desolado sertão: a colonização portuguesa no sertão da Bahia (1654-1702).* Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2006, p. 189.

missionária por excelência no mundo ocidental estava difundida e profundamente enraizada em todas as classes".[75] Deste modo, a aliança entre estes diferentes objetivos serviu à manutenção do território sob o domínio português, pois o avanço de outras religiões poderia indicar também a ameaça de invasões estrangeiras. Por isso, aliou-se o exclusivo religioso ao exclusivo comercial.[76] A motivação diversa que impulsiona a expansão portuguesa também aparece nas bulas papais, de acordo com as aspirações dos monarcas.[77] A concessão do direito do padroado demonstra isto, como exposto no capítulo I, tendo em vista a atividade mercantil, aliada à conquista espiritual.

No entanto, com o desenvolvimento da colonização, evidenciou-se a impossibilidade de continuar atuando nestas duas vertentes, priorizando-se a exploração econômica das possessões ultramarinas, sobretudo, no século XVII, a partir do qual o sistema colonial se encontrava em pleno funcionamento. A catequese passa mesmo a constituir por vezes um empecilho às atividades econômicas coloniais, como ocorreu na disputa entre jesuítas e colonos em São Paulo, dada a "busca intensificada pela mão-se-obra nativa"[78] – que culminou com a expulsão dos padres da Companhia de Jesus da capitania, em 1640, embora tenham sido readimitidos treze anos depois – e do conflito verificado na Bahia entre grandes sesmeiros, como Francisco Dias d'Ávila, e religiosos como Martin de Nantes, além da expulsão dos jesuítas das missões localizadas nas terras da Casa da Torre. Havia um complexo sistema de relações entre o poder eclesiástico e o poder secular no sertão. Os conflitos aconteciam tendo em vista o domínio sobre os indígenas, fosse para salvar suas almas, fosse para empregá-los como escravos. E diante disto, nem sempre as instruções elaboradas nos centros decisórios tinham aplicação imediata no interior da colônia.[79]

Sendo assim, o conflito entre Francisco Dias d'Ávila e os capuchinhos ocorreu devido à tentativa do fazendeiro de invadir as terras destinadas às missões, espalhando o gado e prejudicando as plantações dos indígenas. De acordo com Marcos Galindo, a lei de 1605 estabelecia que os nativos deveriam ter respeitados os seus direitos, mesmo quando se tratava de concessões providas à particular: "porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se

---

[75] Charles Ralph Boxer. *O império marítimo português*. São Paulo, trad, port., Companhia das Letras, 2006, p. 245.

[76] Eduardo Hoornaert et alli. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 253.

[77] Charles Ralph Boxer. *O império marítimo português*. São Paulo, trad. port., Companhia das Letras, 2006, pp. 36-37.

[78] John Manuel Monteiro. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994, pp. 145-146.

[79] Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 281.

entende, quero que se estenda ser reservado o prejuízo e o direito dos índios, primeiros e naturais senhores delas".[80] Contudo, não tiveram cumprimento as leis que procuravam garantir os direitos dos indígenas. Já na lei de 1680, agindo-se de modo a ordenar a expansão para o interior da colônia, reafirma-se as disposições anteriores, manifestando-se dois pontos centrais: terra livre para os índios, isenta de vassalagem senhorial; e o apoio às missões do sertão, reconhecendo-se a estabilidade que proporcionavam às conquistas.[81] A lei de 1680 também não conseguiu atingir seus objetivos, mas demonstra o posicionamento da Coroa a favor da missionação no sertão, contra as ameaças da Casa da Torre.

Martin de Nantes protestava contra Francisco Dias d'Ávila, estando as missões localizadas nas sesmarias concedidas ao coronel. Este foi a Salvador e manifestou ao governador Roque da Costa Barreto que os capuchinhos estariam aliciando os cariris em favor do Rei da França, levantando novamente suspeitas sobre estes religiosos pela sua origem francesa. Relatando o ocorrido, Martin de Nantes se apresenta como protetor dos indígenas sob sua administração, defendendo seus direitos à terra e à alimentação, ainda que isto representasse um confronto com um dos homens mais poderosos da Bahia, sobretudo pelo apoio e serviços que prestara à monarquia portuguesa, assim como seus antepassados. Prosseguindo o relato, o missionário capuchinho destaca as consequências que enfrentou, após a ameaça que fez a Francisco Dias d´Ávila. O referido coronel, além de acusar o capuchinho de agir junto aos índios em favor da França, também levantou calúnias a seu respeito a homens importantes da capitania. Francisco Dias d'Ávila afirmava que o trabalho feito pelo religioso representava uma ameaça ao Estado.[82]

Diante disto, frei Martin de Nantes resolveu escrever ao governador, a fim de comunicar-lhe as dificuldades enfrentadas pelos índios, impossibilitando a continuidade da missão. Depois de duas cartas escritas, sem obter resposta alguma, o capuchinho decidiu escrever a terceira, com mais veemência, "que se estava levando os índios ao desespero e a mim à necessidade de abandonar a missão, com muito prejuízo para a salvação de tantas almas e até mesmo para o serviço do próprio Estado".[83] Dois índios foram incumbidos de levar a carta ao governador, mas Martin de Nantes não obteve nenhuma resposta. Sendo assim, com a

---

[80] Lei de 5 de julho de 1605. *Apud* Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 161.

[81] Lei de 1 de abril de 1680. *Apud* Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 162.

[82] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, pp. 60-61.

[83] Ibidem, p. 62.

concordância de frei Anastácio de Audierne e de José de Chateaugontier, o missionário da aldeia de Aracapá se dirigiu à Bahia, com o objetivo de entender a causa do silêncio do governador geral.

Roque da Costa Barreto recebeu Martin de Nantes e, mesmo acreditando não haver justificativa para o que lhe contara Francisco Dias d'Ávila, ouviu o que o capuchinho tinha a dizer. Depois de expor seus argumentos, o missionário conseguiu convencer o governador de que ele havia sido enganado pelas palavras do senhor da Casa da Torre. Martin de Nantes obteve, então, a proteção do governador para a sua missão, aprovando-se o seu procedimento.[84] Caso ocorresse novamente o prejuízo às aldeias, ele poderia recorrer ao governo da Bahia. Este fato deve ter ocorrido durante o ano de 1678, ou início de 1679, já que o capuchinho menciona em sua *Relação* que escrevera ao *novo* governador. Roque da Costa Barreto assumiu o cargo de governador geral a partir de março de 1678. Seguramente, a viagem de Martin de Nantes se deu antes de 1680, ano que se concedeu a licença para a construção do hospício na cidade, pois afirma "era muito fácil a Francisco Dias ganhar a sua causa e me fazer condenar, não havendo ninguém que me defendesse, uma vez que ainda não existiam capuchinhos na Bahia."[85]

Quando se preparava para deixar Salvador e voltar à missão, Martin de Nantes foi surpreendido por um convite de Francisco Dias d'Ávila para que comparecesse à sua casa. Mesmo percebendo se tratar de uma "manobra política"[86], o capuchinho foi ao encontro do coronel. Com muitas gentilezas, desculpando-se pelo que havia causado às aldeias dos cariris sob a administração dos capuchinhos, Francisco Dias d'Ávila pediu a Martin de Nantes que escrevesse uma certidão a fim de justificar uma mercê a ele próprio. Este alegava que havia tido muitos gastos no decorrer da guerra, mas que não ambicionava o reembolso e sim honrarias. Assim, como pedira ao governador, aos mestres de campo e aos jesuítas, pedia ao missionário capuchinho tal documento. Mesmo desconfiado, Martin de Nantes escreveu e assinou a certidão com duas testemunhas.[87] Estando de posse desta certidão, Francisco Dias d'Ávila enviou-a ao governador, acusando Martin de Nantes de usar a "máscara da santidade"[88], buscando demonstrar ao governandor a contradição de suas palavras. Como se vê, os capuchinhos permaneciam na colônia, mas sem estarem livres deste tipo de desconfiança, alegando-se, não raro, sua origem francesa e como poderiam se valer da proximidade dos índios contra a Coroa portuguesa. Consistiam nas mesmas suspeitas de quando haviam chegado os

---

[84] Ibidem, p. 68.

[85] Ibidem, p. 61.

[86] Ibidem, p. 73.

[87] Ibidem, p. 75.

[88] Ibidem, p. 76.

primeiros religiosos da Ordem a Pernambuco, em 1642: os capuchinhos seriam agentes políticos da França, a fim de aliciar primeiro os luso-brasileiros, e posteriormente, os indígenas, em favor de El Rei Cristianíssimo.

Francisco Dias d'Ávila não deixou de importunar as missões dos capuchinhos. Em consulta do Conselho Ultramarino de 18 de março de 1681, dá-se conta ao Regente das queixas ocasionadas pelo frei Anastácio de Audierne. Além de ter forjado uma certidão, ludibriando Martin de Nantes, o fazendeiro ainda ameaçava outros moradores para que não dessem esmola ou qualquer outra ajuda a estes missionários. Os índios também eram incitados a deixar as aldeias, além da tentativa de incutir-lhes que o batismo lhes faria mal, morrendo eles e seus filhos. O Conselho Ultramarino então sugere que o Príncipe Regente envie uma repreensão ao coronel Dias d'Ávila:

> "Ao conselho parece representar a Vossa Alteza a queixa deste religioso e dano que faz àquela missão Francisco Dias d'Ávila perturbando a conversão daquelas almas, e impedindo o reduzir aquele gentio à luz da igreja, sendo este exercício tanto do serviço de Deus e de Vossa Alteza em que aqueles índios tenham conhecimento do verdadeiro Deus, que é o que Vossa Alteza tanto encomenda; e como essa matéria seja tão gravíssima, e de tanto escândalo: deve Vossa Alteza ordenar ao mestre de campo geral Roque da Costa Barreto que mande tirar uma devassa com todo o segredo dos procedimentos de Francisco Dias d'Ávila, e dê conta a Vossa Alteza com toda a brevidade para que nisto se dê aquele remédio que convém".[89]

Conforme carta do príncipe D. Pedro a Roque da Costa Barreto, o Regente manifesta ter tomado conhecimento, por carta do vigário provincial dos capuchinhos, da ação empreendida pelo senhor da Casa da Torre, prejudicando, e até mesmo impedindo, o trabalho de conversão dos índios "tapuias" no sertão nordeste da colônia, atendendo esta atividade tanto ao serviço de Deus, quanto ao Príncipe. Sendo assim, D. Pedro pede que tal situação possa ser solucionada com brevidade, a partir da investigação acerca dos procedimentos de Francisco Dias d'Ávila e

> "enquanto não me informardes como vos ordeno encomendo-vos muito façais com que estes religiosos não tenham nenhum estorvo na sua missão e vão continuando no introduzir nesses sertões o Santo Evangelho, e assim terei particular atenção a que não experimentem o de que se me queixam."[90]

---

[89] Consulta do Conselho Ultramarino sobre as queixas que faz ao seu vigário provincial, frei Anastácio de Audierne, francês missionário, dos procedimentos do coronel Francisco Dias de Ávila. 18 de março de 1681. AHU. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 25, doc. 2999.

[90] Carta de Sua Alteza sobre se tirar devassa do procedimento de Francisco Dias d'Ávila. 23 de março de 1681. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-5, fl. 376.

Mesmo havendo uma orientação do governo de Lisboa para a proteção das missões, parece que este conflito entre Francisco Dias d'Ávila e Martin de Nantes acabou por desgastar a imagem dos capuchinhos na Bahia e diante das autoridades portuguesas, pois nos anos que se seguiram os religiosos franceses enfrentaram outras dificuldades, como na ocasião da construção de seu hospício em Salvador.

2.4. Capuchinhos franceses X capuchinhos italianos: a disputa por um hospício na Bahia

Tendo já estabelecido os capuchinhos bretões um hospício em Recife (1665) e outro no Rio de Janeiro (1668), passaram a solicitar a licença para a construção de uma casa também na Bahia. Contudo, houve uma controvérsia entre capuchinhos franceses e italianos sobre quem deveria possuir um hospício em Salvador. Os religiosos franceses alegavam que o hospício teria o intuito de favorecer as missões por eles administradas no interior, constituindo um local em que os missionários poderiam encontrar apoio e descanso quando passassem às missões, e mesmo tratar de possíveis doenças, sem ter de deixar a colônia. Por sua vez, os capuchinhos italianos argumentavam ser necessário aos padres que se destinavam às missões africanas um lugar no qual pudessem permanecer durante a viagem entre Lisboa e a África, aguardando as embarcações para o transporte.[91] Seguindo a proposta dos franceses, os capuchinhos italianos não precisariam se deslocar até a Europa para poderem tratar da saúde, mas teriam um local apropriado no Brasil.

Vittorino Regni aponta que alguns autores, como Rocha Pita e o capuchinho italiano frei Agostinho de Santa Maria tratam a questão afirmando que os capuchinhos franceses "usurparam" o hospício dos italianos e que, depois da saída dos franceses da colônia, teria-lhes sido "restituído" o hospício.[92] No entanto, faz-se necessário esclarecer os fatos.

A licença para a construção do hospício para os capuchinhos franceses foi concedida pelo Príncipe D. Pedro, em 1679, a partir de uma carta enviada pelos oficiais da Câmara de Salvador no ano anterior, reconhecendo o trabalho missionário desenvolvido pelos religiosos em questão:

---

[91] Carta do Senado da Câmara ao Procurador Geral da Ordem dos Capuchinhos pedindo licença para a construção do hospício italiano. 1 de julho de 1679. Arquivo da Propaganda, SCAA 1, fl. 462. *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 316-317, doc. XXV.

[92] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, pp. 181-182.

"acerca da particular virtude, zelo e procedimento com que os religiosos capuchinhos barbados da nação francesa, assistem na conversão do gentio em que fazem grande proveito catequizando e reduzindo à nossa santa fé, não terem nessa cidade aonde se possam recolher os missionários que passam vindo de suas missões."[93]

A autorização foi concedida após uma Consulta do Conselho Ultramarino, do mesmo ano, destacando que "o exercício dos padres capuchinhos barbados na conversão do gentio do Brasil tem por notícia que é santo em serviço de Vossa Alteza".[94] Mesmo havendo a multiplicação de conventos na colônia, e de se achar bom e necessário que se extinguissem alguns, o trabalho dos capuchinhos franceses necessitava de um hospício na Bahia. Entretanto, não poderiam receber noviços, sendo a casa apenas para os missionários que necessitassem de abrigo quando fossem às missões. E mesmo assim, os religiosos que ali permanecessem não poderiam ultrapassar o número de oito. O governador Roque da Costa Barreto deveria assinalar o local mais apropriado para a construção do hospício.[95]

Todavia, nos anos de 1679 e 1680, os oficiais passaram a abordar na sua correspondência algumas razões pelas quais não se deveria permitir a construção do hospício para os religiosos franceses. E sobre isto, há uma Consulta do Conselho Ultramarino, de 1680, acerca dos inconvenientes julgados e apresentados pelos membros da Câmara de Salvador.[96] Logo no início, esclarece-se que a concessão foi feita mediante o "abono e préstimo espiritual" que foram apresentados a respeito dos missionários pelos oficiais da Câmara de 1678, os quais colocaram logo o cumpra-se na provisão de D. Pedro sem embargo das "evidentes e eficazes razões em contrário que passa se fazerem presentes a Vossa Alteza". Sendo assim, evidencia-se que os oficiais da Câmara nos anos posteriores – 1679 e 1680 – passaram a manifestar as desvantagens que geraria a construção do hospício, "em razão da falta de cabedais", idéias estas "propostas por muitas pessoas dos mais inteligentes da nobreza e o povo daquela cidade".

---

[93] Carta de Sua Alteza sobre os religiosos capuchos barbados acerca do hospício que se há de fabricar. 21 de agosto de 1679. AHU. Códice 245, fl. 53.

[94] Consulta do Conselho Ultramarino sobre a licença que pedem os oficiais da Câmara da Bahia para os capuchinhos barbados poderem ter naquela cidade um hospício em que se recolham. 7 de janeiro de 1679. AHU. Códice 252, fl. 52v.

[95] Carta de Sua Alteza sobre os capuchinhos franceses fazerem um hospício. 29 de fevereiro de 1680. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-5, fl. 347.

[96] Consulta do Conselho Ultramarino sobre o que escrevem os oficiais da Câmara da Bahia, acerca dos inconvenientes que se podem seguir, de se fundar naquela cidade o hospício dos capuchinhos franceses, como se lhes concedeu, e sobre o que pedem os mesmos religiosos. 3 de setembro de 1680. AHU. Códice 252, fls. 60-62. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 24, doc. 2956, 2957, 2958.

Um dos motivos contrários à construção do hospício seria já o grande número de casas de regulares pobres, e que a população não poderia mais suportar tal situação, pois dependiam de esmolas e outros tipos de ajuda. Outro argumento é que já havia outras quatro obras em andamento na cidade, sendo o convento de carmelitas descalças, o das freiras de Santa Clara, o templo da catedral e o mosteiro dos beneditinos, que estavam sendo construídos também à custa das esmolas da população, estando as obras atrasadas por conta disso. O terceiro fator que desaprovaria a construção do hospício era a alegação de que os capuchinhos franceses pretendiam fundar na colônia quantos hospícios fossem necessários para conseguirem fundar uma província no Brasil.

Indicava-se ainda que o hospício sendo construído deveria servir também ao abrigo dos capuchinhos italianos, que não tinham por objetivo uma província, senão um hospital, para assistência e tratamento dos missionários que o necessitassem, quando passassem para Angola, ou voltassem de lá para Portugal. Isto seria para dois ou três religiosos, "a isto se acomodava mais a terra". Além disso, a quarta razão, para não se empreender a obra, seria a desconfiança de que os índios pudessem se aproximar em demasia dos capuchinhos bretões, de modo que agissem em favor dos franceses, em detrimento dos súditos da monarquia portuguesa:

> "em nada ociosa toda a cautela que se aplicasse a que os *índios não tivessem comunicação com estrangeiros* principalmente com setentrionais do qual, segundo já diversas demonstrações, se podia recear que resultasse além de maior afeto para com uns, aversão e ousadia para com outros (...) de ações do gentio a favor de perturbadores ambiciosos e em total ruína de colonos obedientes..."[97]

Na mesma consulta do Conselho Ultramarino, também se destaca que os missionários franceses poderiam servir aos seus príncipes e não à monarquia portuguesa. Mesmo conhecendo-se os missionários que já estavam na colônia, não se sabia quais e como viriam os outros:

> "porque e a qualquer leve suspeita de que os suplicantes [capuchinhos] introduzem nos gentios o amor dos seus naturais e lhe expõem que a eles poderão receber maiores conveniências, eram dignos de uma severa expulsão. Que ele deste particular não pode ter nenhuma notícia, e havendo-se feito alguma averiguação dela se poderia colher a maior certeza; só diz que se deve temer este perigo porque ainda que fosse bom ânimo dos religiosos que agora assistem na Bahia e Recôncavo: *não se sabe qual será os que houverem de vir depois deles*; e por via de regra estas faculdades de hospício se convertem

[97] AHU. Códice 252, fl. 60v (1680), grifo nosso.

logo em fundações de conventos como tinha a experiência mostrado dentro desta mesma cidade..."[98]

Aponta-se ainda, na referida consulta, que a graça de receber estes religiosos no Brasil provinha do Príncipe e não da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, pois era ao Príncipe que havia sido dado o direito de padroado. Mesmo assim, se deveria dar um terreno conveniente à construção do hospício, que poderia abrigar também os capuchinhos italianos.

Todavia, numa outra carta os oficiais da Câmara de Salvador apontam novamente os prejuízos que poderiam ser causados pelos religiosos franceses:

> "dizem todas as pessoas que vem daquelas partes e os que dela se servem que *primeira doutrina que estes religiosos ensinam ao gentio é que não obedeçam aos portugueses*, e isto se tem já experimentado em algumas ocasiões, e para os persuadirem a isto lhe dizem que estas terras não são nossas senão dos mesmos índios, e que havendo de ter algum direito a elas, ou domínio sobre eles tocava isto só nos franceses, por serem os primeiros que descobriram este estado, e sobre isto lhe estão continuamente gravando e encarecendo as virtudes da sua nação".[99]

Em seu comentário à *Relação* de Martin de Nantes, Frederico Edelweiss aponta que a iniciativa da construção do hospício na Bahia foi dos capuchinhos franceses. Os esforços dos missionários italianos teriam sido instigados e defendidos por Francisco Dias d'Ávila.[100] Vittorino Regni rebate este argumento, alegando a falta de conhecimento de Edelweiss, no tocante à documentação presente nos arquivos de Lisboa e da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, pois seria do interesse tanto dos capuchinhos franceses, quanto dos italianos, o estabelecimento de uma casa em Salvador, a fim de favorecer as suas missões religiosas. O autor afirma haver muitos documentos no Arquivo da Congregação sobre o assunto.[101] Contudo, a partir de nossa investigação nos arquivos portugueses, não foram encontrados documentos sobre esta disputa, com exceção das cartas aqui

---

[98] AHU. Códice 252, fl. 61v (1680), grifo nosso, grifo nosso.

[99] Registro de uma carta escrita sobre os frades capuchinhos da nação francesa (s/d). Prefeitura do Município de Salvador – Bahia. *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 2, p. 77.

[100] *Apud* Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p.184.

[101] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p.185.

apresentadas e do parecer do padre Manuel Fernandes[102] sobre se conceder aos capuchinhos franceses a licença para construírem o hospício na Bahia.

No referido parecer, aponta-se, novamente, que os indígenas podem se afeiçoar à França, a partir do contato com os missionários bretões. Por este motivo, lembra-se que Castela e mesmo a França não aceitavam missionários estrangeiros nas suas possessões ultramarinas.[103] Os pontos levantados são os seguintes:

1) o trabalho dos ditos religiosos rendia bons frutos, "porque fazem poucos gastos, são fervorosos nos ministérios, sofredores do trabalho, vão pelo sertão com risco de sua vida". E o pouco que se podia dizer contra eles, não "infeccionava" o seu exercício naquela comunidade.

2) sobre os inconvenientes desta atividade missionária dos franceses, estaria, primeiramente, o fato de serem súditos do Rei da França: "e mais de um rei que pretende ter direito naquele país, o certo é que alguns o temíamos", pois lhes concedendo "espaço" na colônia, à frente de missões no sertão, ficaria, mais tarde, difícil de retirá-los de seus postos. É importante lembrar que a Coroa francesa tinha pretensões em áreas do Estado do Maranhão, em detrimento de Portugal. Além disso, acreditava-se que os capuchinhos instruíam os indígenas nas armas, depois de terem aprendido a sua língua, ou seja, este esforço de aproximação com o nativo não estava sendo bem visto pelas autoridades portuguesas. Em seguida, aponta-se que nas Índias de Castela e na Martinica não eram permitidas casas de religiosos estrangeiros, aliás, nenhum missionário estrangeiro, "sendo que ambos estes governos senão estão mais firmes são mais antigos que o nosso". Portugal deveria, portanto, zelar pelas suas conquistas, sem depositar muita confiança nos religiosos estrangeiros, como acontecia com as outras potências católicas.

3) a diversidade de missionários não necessariamente auxiliava na manutenção da colônia. O governo português não era obrigado a manter, nas suas possessões, missionários estrangeiros. Do mesmo modo que ao papa cabia zelar pelo poder espiritual e temporal de seus territórios, cabia ao Rei de Portugal, zelar pelo seu poder temporal, buscando sempre a conservação de suas conquistas. Não teria a necessidade de recorrer a missionários estrangeiros, havendo missionários portugueses tão bons, sendo os mais "antigos", "destros", "prudentes" e "espertos" dessas missões. Menciona-se ainda que os membros da Companhia de Jesus

---

[102] Sobre a petição que fazem os religiosos franceses a Sua Alteza para lhes conceder um hospício na Bahia (s/d). Biblioteca da Ajuda, Coleção de Manuscritos, 50-V-37, fls. 436-437v. Vittorino Regni afirma que o padre Manuel Fernandes era o teólogo da Junta das Missões. Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 195.

[103] Biblioteca da Ajuda, Coleção de Manuscritos, 50-V-37, fl. 436v (s/d).

conheciam também a língua dos "tapuias", estando aptos para o trabalho missionário entre estes indígenas.

A partir da análise dos documentos mencionados, pode-se perceber que as suspeitas levantadas contra os capuchinhos bretões foram praticamente as mesmas, no decorrer de sessenta anos, período de sua missão no Estado do Brasil: favorecimento da monarquia francesa, em detrimento de Portugal; fornecimento de armas aos indígenas, auxiliando no seu manejo, para "futuras contingências"; sondagem das terras onde estavam presentes, de modo a propiciar um ataque francês. Diante disto, tais desconfianças sempre colocavam em questão o risco à soberania portuguesa no Estado do Brasil.

Mesmo diante das razões apresentadas, o Regente D. Pedro enviou carta aos oficiais da Câmara, escrita em 30 de setembro de 1680 dizendo: "Me pareceu ordenar-vos, como por esta o faço, que sem embargo das razões que apontastes, deis cumprimento à provisão que se passou aos ditos religiosos, assim para a ereção do hospício como em lhes assinalardes sítio conveniente em que possam edificar."[104] Nesse sentido, os capuchinhos franceses obtiveram a devida licença para construírem seu hospício na Bahia, construção esta que foi comandada por Martin de Nantes, nomeado superior do hospício, em 1682.

Ao que parece, nesta época se fez valer a opinião acerca dos religiosos franceses manifestada pelos oficiais da Câmara no ano de 1678. A abordagem dos inconvenientes que se deu nos anos seguintes constituiu, provavelmente, um eco do conflito protagonizado por Francisco Dias d'Ávila e Martin de Nantes, conforme exposto acima. No entanto, vale lembrar que pode ter havido ainda a intercessão da Rainha Maria Francisca Isabel de Sabóia, também de origem francesa, pelos missionários capuchinhos bretões. Numa carta enviada pelos oficiais, em 1680, consta que os mesmos concederiam o favor aos capuchinhos franceses, atendendo à solicitação da Rainha.[105] Infelizmente, não se conhece o conteúdo da referida carta enviada pela Rainha Maria Francisca.

Considerando-se o conflito entre Martin de Nantes e Francisco Dias d'Ávila, pelas terras destinadas às missões entre os índios cariris, como o próprio missionário expressa na sua *Relação*, o coronel levantou suspeitas sobre o seu trabalho no sertão, assim como o dos outros capuchinhos, fazendo-os parecer uma ameaça ao domínio português na região:

---

[104] AHU. Códice 245, fl. 62 (1680).

[105] Carta escrita à Senhora Rainha sobre os frades capuchinhos barbados da nação francesa. 15 de abril de 1680. Prefeitura do Município de Salvador – Bahia. *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 2, pp. 72-73.

> "não foi preciso mais para tornar meus inimigos todos os habitantes da Bahia, entre os quais os mais importantes também possuíam rebanhos em terras dos índios. Assim, como interessados, reuniram-se todos contra mim e se juntaram para me indispor com o governador, fazendo-lhe admitir que eu era um homem empreendedor e resoluto."[106]

Mesmo a questão tendo sido resolvida, obtendo-se a proteção do governador para as missões capuchinhas, as desconfianças podem não haver se dissipado completamente, como a correspondência da Câmara de Salvador nos mostra.

Em carta citada do Senado da Câmara de Salvador, em que não aparece a data, alega-se que os missionários franceses incutiriam nos indígenas a idéia de que eles os tratavam melhor, ao contrário dos portugueses que os faziam de escravos, "e, com pretexto de que é para se defenderem desta sujeição lhe compram estes religiosos armas de fogo e os ensinam a atirarem com elas". Deste modo, a partir de testemunhos "que com tanta certeza se afirmam", levanta-se suspeitas sobre o trabalho dos capuchinhos franceses, considerando-os como emissários do Rei da França, que com "indústria" poderiam causar problemas à Coroa portuguesa. Uma das funções destes capuchinhos seria sondar os sertões e outras terras. Chega-se a dizer na carta que se a França invadisse o Brasil, teria como aliados os indígenas e se estabeleceria uma situação próxima da que ocorreu em Pernambuco, quando da invasão dos neerlandeses.[107]

Já na década seguinte, em 1694, os capuchinhos italianos, que missionavam em São Tomé, renovaram seu pedido para estabelecerem um hospício na Bahia, diante do qual o monarca pede esclarecimentos sobre tal matéria ao governador geral.[108] D. Joana Pimentel, que já havia abrigado capuchinhos italianos em sua casa, pede ao Rei, em 1697, que

> "conceda licença para nela [na freguesia de Sergipe do Conde] erigir a minha custa um hospício para os religiosos capuchinhos de Itália, levando-me a esta devota inclinação a experiência que já tenho da fervorosa caridade com que

---

[106] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, p. 61.

[107] Registro de uma carta escrita sobre os frades capuchinhos da nação francesa (s/d). Prefeitura do Município de Salvador – Bahia. *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 2, pp. 77-79.

[108] Carta régia sobre o requerimento acerca do hospício dos capuchinhos italianos. 2 de dezembro de 1694. AHU. Códice 245, fl. 261. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-6, fls. 253v-255.

estes religiosos se empregam no serviço de Deus procurando com sua eficaz doutrina a conversão dos pecadores..."[109]

Em 1697, D. Pedro II concedeu licença aos capuchinhos italianos para que estabelecessem um hospício na Bahia, mesmo havendo alguns capuchinhos franceses ainda na colônia. Apesar de já existir um hospício da Ordem dos Capuchinhos na cidade, os italianos, quando estavam de passagem pela colônia, não se hospedavam nele, mas utilizavam casa particular da citada Joana Pimentel. Em documento do Conselho Ultramarino que visa a analisar a solicitação de dona Joana Pimentel, manifesta-se:

> "e assim não tinha dúvida a que esta licença se conceda, sendo este hospício *somente para nele habitarem os capuchos italianos e não alguns outros*, e senão poderia fazer mais fundação que de hospício e não convento pois se pelo tempo adiante a devoção e zelo da suplicante se quisesse resolver a isto deviam implorar nova permissão de Vossa Majestade e se mandaria então considerar, se seria ou não conveniente permitir que se fizesse e que tornavam a requerer que na ordem *se declarasse que neste hospício, se não poderiam receber nem se poderiam demorar mais que os capuchos de Itália, pois havia motivo que fazia precisa esta cautela.*"[110]

Ao conceder licença para o hospício destinado aos capuchinhos italianos, o Rei enfatiza que, apesar de conceder a referida licença para o hospício na Bahia, este teria o objetivo de abrigar os religiosos enquanto esperassem embarcação para São Tomé ou para que se curassem os missionários que adoecessem na missão. Não se deveria tornar tal casa religiosa num convento para que os capuchinhos italianos assumissem missões no Brasil. Conforme indicação do Rei ao governador-geral, "não consentireis que nessa parte se encarreguem de alguma missão".[111] E conforme está expresso no documento do Conselho Ultramarino, outros capuchinhos não poderiam habitar no hospício dos italianos, dada a conjuntura em que se precisava ter "cautela". Neste momento, a política portuguesa já se encontrava mais distante da influência da França.

Sobre a construção do hospício para os capuchinhos italianos na Bahia, é bastante interessante o que se diz a respeito:

---

[109] Carta de Joana Pimentel sobre licença para hospício dos capuchos italianos em Sergipe do Conde. 15 de maio de 1697. AHU. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 32, doc. 4056.

[110] Consulta do Conselho Ultramarino sobre o que escreve dona Joana Pimentel, acerca de se lhe conceder licença para em Sergipe do Conde poder erigir a sua custa um hospício para os capuchinhos italianos. 5 de fevereiro de 1698. AHU. Códice 252, fl. 215v (1698), grifo nosso.

[111] Carta do Rei D. Pedro II a D. João de Lencastro, governador geral. 9 de dezembro de 1698. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-6, fl. 518v.

> "com o fundamento de que destes tais religiosos não podemos ter o receio que dos outros acima pela sua nação como pela sua virtude de que em Angola tem dado notáveis mostras com grande dedicação destes povos e *porque também pela notícia que tínhamos de que os religiosos franceses queriam aqui vir fundar nos pareceu que por este meio atalhávamos os seus intentos pelo receio e desconfiança com que vivem desta nação pelas razões referidas*."[112]

Na verdade, a opção da Câmara não seria pelos capuchinhos italianos, mas *contra* os capuchinhos franceses. E isto poderia muito bem ser ainda um reflexo do conflito com Francisco Dias d'Ávila, pessoa influente na Bahia que, em 1683, já era membro da Câmara de Salvador, e recebeu o posto de coronel das ordenanças, com ampla jurisdição pelo Nordeste.[113] A justificativa desta carta, apresentando as ditas razões contra os capuchinhos franceses, seria o "real serviço e a conservação deste estado". Há a sugestão inclusive que se retirassem todos os missionários estrangeiros da Bahia, pois haveria missionários portugueses suficientes e capazes de tal trabalho, sobretudo jesuítas, inclusive destaca-se que a própria Companhia de Jesus fora criada com este intuito, recebendo os seus membros côngruas para o seu sustento.

Retornando à consulta do Conselho Ultramarino, de 1680, exposta acima, manifesta-se neste documento a causa exata pela qual se apresentaram tantas razões a fim de impedir a construção do hospício na Bahia para os capuchinhos franceses:

> "Suposto que se pôs o cumpra-se nas provisões do Príncipe não quis a Câmara dar cumprimento a elas, antes escreveu a D. Pedro representando-lhe que a cidade estava muito pobre e que não podia sustentar aos suplicantes, sendo que *não foi esta a causa, mas a de quererem introduzir e acomodar na dita cidade os missionários da missão de Angola que são das Províncias de Itália*".[114]

Aponta-se que "só uma pessoa de governo da dita Câmara por dizer que havia dado palavra aos padres de Angola e é o que foi fazer a carta que se escreveu a Vossa Alteza, *por ser pessoa poderosa, e como tal achou algumas pessoas que também se inclinaram à sua eleição*".[115] No entanto, parece ter havido um esforço, empreendido por alguns membros de destaque na colonização, a fim de tornar possível o estabelecimento dos capuchinhos italianos na Bahia, em detrimento dos capuchinhos franceses.

---

[112] Registro de uma carta escrita sobre os frades capuchinhos da nação francesa (s/d). Prefeitura do Município de Salvador – Bahia. *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 2, p. 80, grifo nosso.

[113] Luiz Alberto Moniz Bandeira. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da colonização dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 187.

[114] AHU. Códice 252, fl. 61 (1680), grifo nosso.

[115] AHU. Códice 252, fl. 61 (1680), grifo nosso.

Já estando proibidos de passarem novos missionários capuchinhos da Província de Bretanha ao Estado do Brasil, ocorre a preocupação da Coroa com as aldeias sob custódia destes religiosos, para que não ocorresse o "prejuízo às missões", dada a insuficiência de padres para o trabalho: "que não percais a ocasião alguma de *mudar os ditos religiosos franceses das aldeias para outras do sertão sempre com cautela*, e indústria que melhor vos parecer, para se evitar a sua desconfiança, atendendo primeiro que tudo ao bem de meu serviço."[116] Em 1702, com a saída dos religiosos capuchinhos do Brasil, "por ordem de El Rei Cristianíssimo", o governo de Pernambuco também manifesta a necessidade que outros missionários assumam as suas aldeias, bem como qual será o destino do hospício que habitavam.[117]

Os oficiais da Câmara de Salvador, dando conta da saída de todos os missionários capuchinhos franceses da colônia, no ano anterior, fez o seguinte comentário a respeito de seu procedimento, em correspondência de 1703:

> "aquele Senado lhe parecera preciso nesta sua retirada fazer presente a Vossa Majestade admirável procedimento que sempre ali tiveram com muitos serviços que fizeram a Deus e a Vossa Majestade nos anos que assistiram naquele estado *pois na verdade não tiveram outro emprego em todo este tempo mais que na conservação das almas e educação e doutrina dos índios* havendo-se nisso com mui grande caridade todo o desinteresse e incansável zelo sem jamais sem lhe saber falta nem se pouparem a trabalho algum, e se achava em todos um verdadeiro espírito de varões apostólicos e sinais evidentes de serem escolhidos por Deus para este ministério."[118]

Nesse sentido, acredita-se ter havido um desgaste gradativo das missões dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil, exacerbado com as pretensas denúncias de Francisco Dias d'Ávila. As desconfianças em torno dos religiosos franceses só foram aumentando e tomando relevo diante das autoridades coloniais e do governo de Lisboa.

---

[116] Carta do Rei D. Pedro II ao governador geral do Brasil. 16 de março de 1694. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-6, fl. 236 (1694), grifo nosso.

[117] Consulta do Conselho Ultramarino sobre o que se dá conta a Sua Majestade de se retirarem para este reino os religiosos capuchos franceses por ordem de El Rei Cristianíssimo. 28 de março de 1702. AHU. Códice 265, fl. 164.

[118]Consulta do Conselho Ultramarino a D. Pedro II sobre a carta dos oficiais da Câmara da Bahia acerca do procedimento dos capuchinhos franceses nos sertões do Estado do Brasil. 24 de abril de 1703. AHU. Códice 252, fl. 252v. Papéis Avulsos – Bahia, caixa 3, doc. 339, grifo nosso.

CAPÍTULO 3

OS CAPUCHINHOS BRETÕES E AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS ENTRE PORTUGAL E FRANÇA

3.1. A tolerância aos capuchinhos bretões no Estado do Brasil: um interesse português

Em 1640, com a ascensão ao trono do Duque de Bragança, estabeleceu-se uma conjuntura de guerra na Península Ibérica, a fim de assegurar a independência portuguesa frente à Espanha. A recém restaurada monarquia portuguesa caracterizava-se assim por uma condição de fragilidade, diante de tais desafios militares e diplomáticos. A França, como uma das principais potências européias da época, representaria um valioso aliado para D. João IV na sua empreitada de consolidação da independência de Portugal. Como anteriormente comentado no capítulo I, a Coroa portuguesa necessitava deste apoio diplomático, a fim de obter a paz com Filipe IV, no entanto, a proximidade francesa também poderia significar uma ameaça à manutenção dos territórios ultramarinos, como o Brasil.

A presença de religiosos capuchinhos bretões na colônia, talvez não suscitasse, inicialmente, preocupação ao monarca, mas a sua participação na guerra de Pernambuco – e não apenas no âmbito religioso, como era de se esperar – inclusive empreendendo contato entre os insurretos luso-brasileiros e o governo de Paris, causava o temor de que não seriam apenas os neerlandeses que ameaçavam a soberania portuguesa no Brasil. De qualquer modo, o objetivo do monarca português consistia em compor uma aliança com a França, de modo a chegar a um acordo de paz envolvendo as três coroas, lembrando que Espanha e França também se encontravam em guerra pelo domínio da Catalunha.

Além de sua origem francesa, os capuchinhos eram missionários apostólicos e tal condição contrariava a direito do padroado régio. Mesmo assim, permitiu-se a continuidade do seu trabalho missionário no Brasil, após a Restauração de Pernambuco. Deve-se ter em vista que a Santa Sé também poderia desempenhar importante papel no auxílio de Portugal para consolidar a sua independência. Contudo, o papa não reconhecia a legitimidade de D. João IV, conforme exposto acima, o que deu origem a uma delicada situação concernente à provisão dos bispados portugueses. Para o papado, não seria recomendado se indispor com Filipe

IV, ainda mais precisando de seu apoio, considerando-se a contexto europeu da época, como destaca Pedro Paiva:

> "A Santa Sé, se é certo que não podia assistir passivamente à degradação interna da Igreja portuguesa e se temia a possibilidade remota de algum movimento secessionista, não podia desconsiderar que um eventual reconhecimento das pretensões joaninas colocava Roma em franca oposição a Castela. Ora, decorrendo a guerra dos Trinta Anos, e no rescaldo de fraturantes querelas político-religiosas no seio da cristandade européia, o apoio daquela potência era-lhe imprescindível."[1]

Nesse sentido, a posição a ser tomada por Portugal não poderia ser a de confronto com a Santa Sé, no que se referisse aos missionários apostólicos, pois tal atitude significaria maiores dificuldades diplomáticas.

Diante desta conjuntura, a Coroa portuguesa adotou uma *política de tolerância* aos capuchinhos bretões presentes no Estado do Brasil, mas ainda assim buscou reunir meios de afastá-los da colônia, como foi exposto no capítulo I. No entanto, o apoio aos luso-brasileiros acabou por favorecer a sua permanência na colônia, contribuindo para o prosseguimento do seu trabalho missionário.

No tocante às relações diplomáticas, Portugal demorou a conseguir uma aliança com El Rei Cristianíssimo. Apenas em 1666, ocorreu o casamento de D. Afonso VI com Maria Francisca Isabel de Sabóia, Mademoiselle d'Aumale, prima de Luís XIV. Por meio deste enlace, Portugal buscava obter o apoio necessário para assinar a paz com a Espanha, além de uma aliança com a França representar um grande prestígio para a dinastia de Bragança, fortalecendo-a.

Desde a morte de D. João IV, ficando a Rainha D. Luísa de Gusmão na regência, durante a menoridade de D. Afonso, e mesmo depois, tomando este a decisão de assumir efetivamente o governo, diversas oscilações políticas ameaçaram a estabilidade do reino, assim como da nova dinastia. Inicialmente, apenas por alguns meses permaneceria a Rainha na regência, até que seu filho completasse catorze anos, idade definida juridicamente como suficiente para que o Rei se encarregasse das tarefas de governo. Todavia, D. Luísa de Gusmão começou a observar que D. Afonso levaria mais do que este curto espaço de tempo para ter condições de assumir o trono. Além disso, foi necessário contornar as disputas na corte, pelas quais membros da nobreza buscavam influência e predomínio sobre o novo reinado.

Contudo, o comportamento adotado pelo jovem Rei acabou se tornando a maior preocupação na corte, pois destoava do que se esperava de um soberano,

---

[1] José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 61.

concentrando-se demasiadamente em "divertimentos" vários. D. Afonso começou a se relacionar com o jovem italiano Antônio Conti, mercador de origem humilde. Em sua companhia, o Rei passou a freqüentar bordéis e ruas marcadas pela presença de meretrizes, além da participação em arruaças, como já procedia anteriormente. Por meio desta proximidade com o Rei, Conti alcançou uma ascensão meteórica, inclusive passando a residir no Paço.[2] A sua influência aumentava dia a dia, tomando ciência dos negócios da monarquia, circulando livremente pelo palácio, comportando-se como se fosse um valido. Conti chegou a obter o hábito de Cristo e uma comenda, além de uma capela, com renda de mil cruzados. Por sua vez, o irmão de Conti foi nomeado arcediago da Casa de Bragança, também recebendo benefícios eclesiásticos. Confiou-se a ele ainda a administração de um importante fundo financeiro.[3] Entretanto, para que ascendesse ao cargo de valido do Rei, a tarefa não seria simples:

> "para se tornar um valido forte, faltava a Antônio Conti uma origem familiar mais seleta. As distinções que Afonso VI lhe fizera não eram suficientes para apagar as origens humildes e o passado mercantil da sua família, e esse era um aspecto que a grande aristocracia jamais deixaria de ter em conta, não escondendo, por causa disso, o seu desprezo pelo jovem italiano."[4]

E não foi possível a Conti agüentar tais pressões. Por decisão do Conselho de Estado, foi deportado para o Brasil, a fim de que D. Afonso assumisse uma postura condizente com a sua condição de Rei de Portugal.

A corte portuguesa se encontrava dividida entre os que apoiavam D. Afonso, para que tomasse a condução efetiva do reino, e os alinhados à D. Luísa de Gusmão, defendendo a continuidade da regência. Apoiado por parte da nobreza, como o conde de Atouguia, o marquês de Cascais e o conde de Óbidos, D. Afonso foi aconselhado a assumir o governo, pondo-se um fim à regência de sua mãe, em 1662. Em duas cartas destinadas à D. Luísa de Gusmão, assinadas pelo Rei, menciona-se os seguintes argumentos para tal ação: "o estado em que se encontram os meus reinos com respeito aos exércitos inimigos" e "mostrar aos meus vassalos o desejo que tenho de governar com amor e justiça".[5]

De acordo com a vontade de D. Afonso VI, foram substituídos membros da nobreza, que ocupavam cargos no governo, afastando-se os partidários da Rainha. Um dos novos nomes que passaram a integrar a esfera de poder em Portugal foi

---

[2] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 76-77.

[3] Ibidem, pp. 99-100.

[4] Ibidem, p. 100.

[5] *Apud* Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 107-108.

Luís de Vasconcelos e Sousa, conde de Castelo Melhor. Juntamente com este, compuseram um triunvirato para o governo de Portugal, D. Jerônimo de Ataíde, conde de Atouguia, e Sebastião César de Meneses, arcebispo de Lisboa. Esta aliança, no seu início, parece ter sido liderada pelo conde de Atouguia, pois acumulava maior reputação. Contudo, esta precedência passou a ser ameaçada pela nomeação de Luís de Vasconcelos e Sousa para o ofício de escrivão da puridade.[6] A partir de então, o conde de Castelo Melhor participaria das reuniões do Conselho de Estado e, em meio a rumores e suspeitas, acabou por adquirir supremacia sobre seus parceiros no governo. Nesta condição, ascendeu ao posto de valido do Rei, tornando-se seu principal conselheiro.

O conde de Castelo Melhor, à frente do governo, implantou um modelo administrativo que envolvia cada vez menos pessoas, restringindo-se os círculos de poder, para os quais tinham acesso apenas a sua família e rede clientelar. Logo, acumulou alguns oponentes na aristocracia portuguesa. Porém, os principais desafios de Castelo Melhor no governo foram a continuidade da guerra contra a Espanha, o que já esgotava os cofres do reino, bem como a situação diplomática de Portugal. As incertezas engendradas por esta situação deixavam o reino em condição cada vez mais delicada. Fazia-se urgente obter a vitória definitiva na guerra; alcançar o reconhecimento internacional da Coroa portuguesa; e conservar os territórios recuperados no Estado do Brasil. A chave para se solucionar tais problemas estava no caráter flexível das relações de Portugal com as diferentes potências.[7] França e Inglaterra tinham interesses diversos em relação à atuação da Coroa portuguesa. Enquanto a primeira ansiava pelo enfraquecimento da monarquia espanhola, com a continuidade da guerra, a segunda aguardava a estabilidade na Península Ibérica, com o término do conflito. Desta forma,

> "fazer guerra contra a monarquia hispânica (de modo a favorecer as esperanças francesas), mostrando, ao mesmo tempo, que se encaminhava para a paz (o que a coroa inglesa aparentava preferir), parecia ser, pois, a melhor forma de vincular à causa portuguesa, simultaneamente, as coroas de França e de Inglaterra."[8]

As alianças da Coroa portuguesa com Inglaterra e França acabaram sendo estabelecidas através de acordos matrimoniais. O casamento de D. Catarina, irmã de D. Afonso, com Carlos II Stuart, como exposto no capítulo I, motivou o apoio dos ingleses à dinastia de Bragança. Por sua vez, D. Afonso VI, ao casar-se com Maria Francisca de Sabóia – filha de Carlos Amadeu de Sabóia, neta de Henrique IV de

---

[6] Ibidem, p. 136.

[7] Ibidem, p. 151.

[8] Ibidem, p. 153.

França e prima de Luís XIV – obteve o suporte da monarquia francesa para legitimar a independência de Portugal frente à Espanha.

No caso da aliança anglo-portuguesa, esta não deixou de "realçar a importância da política e da economia portuguesas no reino e no ultramar", dadas as concessões comerciais obtidas pela Inglaterra.[9] Nesse sentido, o interesse das referidas potências em acordos com Portugal não vislumbrava apenas alargar suas influências na conjuntura européia, mas também nas extensas conquistas de além-mar.

Considerando-se o contexto em que Portugal se encontrava, em meados do século XVII, pode-se perceber por que teria permanecido a orientação de *tolerância* no tocante aos capuchinhos bretões no Estado do Brasil, iniciada com D. João IV. A articulação política com a França mostrava-se relevante para a manutenção da independência portuguesa. E a saída dos missionários da colônia seria improvável, havendo uma Rainha de origem francesa, estendendo, portanto, a sua proteção aos missionários.

3.2. A permanência dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil: um interesse francês

Maria Francisca Isabel de Sabóia, Mademoiselle d'Aumale, casou-se com D. Afonso VI, em 1666. Além de uma esposa, o Rei português recebeu uma "enviada" de El Rei Cristianíssimo, já que a Rainha era prima de Luís XIV. Nesse sentido, o monarca francês poderia dar prosseguimento ao seu plano: garantir a independência portuguesa, mas mantendo tal reino na sua órbita de influência.

Havendo a intenção de Maria Francisca de alcançar espaço na esfera decisória da política portuguesa, não tardou a protagonizar um conflito com o conde de Castelo Melhor. O valido do Rei procurava evitar que a casa particular da Rainha, assim como ocorria com a do infante, viesse a constituir um "pólo de resistência ao seu poder". A exigência de Maria Francisca de Sabóia em participar dos Conselhos de Estado poderia expressar a sua condição de "instrumento ao serviço da diplomacia francesa" ou, como entende Maria Paula Marçal Lourenço, seria apenas a tentativa da Rainha de defender os seus direitos, do mesmo modo como fazia D. Luísa de Gusmão, tomando parte no governo.[10]

---

[9] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 24.

[10] Ibidem, p. 95.

No entanto, a orientação de Luís XIV era de apoio à manutenção de Castelo Melhor no poder, pois se acreditava que o valido levaria adiante o rumo da guerra contra a Espanha, justamente a situação que mais interessava à França naquele momento. O fim da guerra na Península Ibérica libertaria a Espanha de um episódio bélico que lhe absorvia considerável contingente militar. Caso Castelo Melhor se posicionasse a favor da paz, o apoio francês ao seu governo deveria ser retirado imediatamente.[11] Evidencia-se, então, as pretensões da monarquia francesa em tentar controlar a condução da política interna e externa em Portugal. Em minuta de uma carta da Rainha Maria Francisca de Sabóia a Luís XIV, escreve-se: "porque a mudança de terra não me fez esquecer de minhas obrigações." E adiante: "Eu sei tudo o que havia neste negócio e de tudo o que sei aviso a Saint Romain não sendo necessário por que Sua Alteza tem ordenado que nenhuma coisa o faça nesta matéria sem se lhe dar muito particularmente conta."[12] Mesmo não tendo sido possível identificar o assunto tratado na minuta da referida carta de Maria Francisca de Sabóia, os trechos referidos constituem apenas um exemplo de como a Rainha, de origem francesa, atuava politicamente em favor de Luís XIV.

Desentendimentos entre Luís de Vasconcelos e Sousa e a Rainha, bem como com o infante D. Pedro, acabaram por gerar uma ofensiva contra o seu governo, enfraquecendo ainda mais a figura de D. Afonso IV. O Rei, já debilitado fisicamente por uma doença que sofrera na infância, agora enfrentava acusações de que seria incapaz de ostentar a coroa, sendo inábil para o governo. Teria sido esta a razão pela qual havia escolhido um valido, cujo governo não foi bem aceito pela população (leia-se que a aristocracia encontrava-se descontente). Esta constituiria a argumentação em favor do afastamento de D. Afonso VI: desinteresse pelas matérias da administração do reino e mau governo.

Diante desta situação, havia três possibilidades: substituir apenas o valido na liderança do governo; estabelecer uma nova regência sob a condução da Rainha Maria Francisca; ou sob a condução do infante D. Pedro. A opção pela Rainha parecia menos provável, pois se tinha conhecimento de que a "parcialidade francesa" preferia a continuidade da guerra ao acordo de paz.[13] Um golpe, em 1667, promoveu o afastamento de D. Afonso VI do governo e, por decisão da reunião de Cortes, o infante D. Pedro assumiu o reino, sob o título de Príncipe. Tal decisão

---

[11] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 200.

[12] Minuta de uma carta de Maria Francisca de Sabóia ao Rei da França sobre assuntos políticos (s/d). BGUC. Códice 506, fl. 15. Apesar de não constar a data no documento, a minuta da carta foi escrita após 1667, pois D. Pedro já se encontrava na regência: "mandei chamar os ministros que mais assistem ao Infante que como Vossa Majestade tem já entendido está governando estes Reinos".

[13] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 202.

teria sido motivada por ser o infante o "único capaz de assegurar a estabilidade do reino e a sucessão da coroa". Por seu turno, D. Pedro explicava ter sido obrigado "pelo Senado da Câmara desta Cidade, e o melhor do Povo dela, ajudado quase de toda a nobreza a tomar o governo dos reinos, para atender aos males que assaltavam a república e substituir os ministros que a queriam destruir."[14]

Maria Francisca de Sabóia, pouco antes da revolta que viria a depor D. Afonso VI, havia se recolhido ao Convento da Boa Esperança, sob o pretexto de que seu casamento não tinha sido consumado e, portanto, pretendia a sua anulação. Em carta de 22 de novembro de 1667, ao cabido de Lisboa, a Rainha justifica a sua atitude: "por não ter tido efeito o matrimônio com que nos concertamos, e por não poder sofrer por mais tempo os escrúpulos da minha consciência."[15] Mediante a restituição do dote, sua intenção seria retornar à França. A partir de então, iniciou-se o processo de nulidade do matrimônio de D. Afonso VI e Maria Francisca de Sabóia, depois de menos de um ano e meio decorrido do enlace. O intuito era de que o referido processo fosse concluído com a maior brevidade, passando-se por cima de questões importantes para a efetiva comprovação da não consumação do casamento.

De acordo com o testemunho da Rainha, D. Afonso VI seria incapaz de deflorar qualquer mulher. O motivo seria a impotência, decorrente da febre que o acometera na infância. Muitos foram os depoimentos colhidos para o processo, contudo, os relatos femininos eram provenientes de prostitutas apenas, não se contemplando testemunhos de freiras próximas ao Rei. Algumas das prostitutas eram ligadas a inimigos do Conde de Castelo Melhor, não se sabendo ao certo se testemunharam a verdade constatada, a partir de contato com o Rei, ou se apresentaram as histórias que mais convinham aos seus benfeitores.

Dizia-se que D. Feliciana de Milão, freira em Odivelas, criava aí uma menina que seria filha do monarca. Contudo, o testemunho desta freira não integrou o processo, visto que se premeditou a ausência de testemunhas do convívio de D. Afonso. De qualquer modo, corria a notícia de que Luís de Vasconcelos e Sousa teria inventado tal história – de que o Rei tivera uma filha – para proteger a sua própria condição de valido.

No caso dos relatos masculinos, para que se tivesse assegurada a sua veracidade, todos foram colhidos entre fidalgos, tanto leigos, como eclesiásticos. Em meio ao forjamento de testemunhos, houve grande esforço para obter a sua credibilidade, o que logicamente acumulava razões políticas. Era necessária a

---

[14] *Apud* Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 203-204.

[15] *Apud* Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 103.

confirmação de determinada narrativa que tinha de vingar.[16] O discurso que poderia ser desacreditado, sendo proveniente de prostitutas, seria também empreendido por "limpas vozes", que o confirmavam. Visava-se ao objetivo de tornar desnecessário o exame no corpo da Rainha, conforme previsto no direito canônico.[17] A partir do depoimento de médicos, buscava-se provar não apenas a impotência de D. Afonso VI, mas a sua impossibilidade de gerar sucessão ao reino, sendo legítimo, também por este motivo, o afastamento do monarca. Considerando-se tal situação, mostrava-se dispensável a vistoria no corpo de Maria Francisca de Sabóia.[18]

Num período de apenas seis meses, assiste-se a uma reviravolta na conjuntura política portuguesa: em 15 de setembro de 1667, o conde de Castelo Melhor foi banido da corte; em 23 de dezembro do mesmo ano, D. Afonso VI foi afastado do governo; e o matrimônio entre Maria Francisca de Sabóia e o Príncipe D. Pedro foi celebrado em março de 1668. A Rainha, antes decidida a retornar à França, acabou ajustando-se à "razão de Estado", visto que o casamento entre ela e D. Pedro revelava-se conveniente tanto para Portugal – diante da necessidade de assegurar a descendência da dinastia de Bragança – como para França, dada a impossibilidade da devolução do dote. Luís XIV também era favorável a tal união, levando-se em conta que a monarquia portuguesa poderia permanecer sob a órbita francesa.

No processo de nulidade, consta uma instrução de El Rei Cristianíssimo ao embaixador extraordinário em Roma, sobre a dispensa de Maria Francisca de Sabóia e D. Pedro, concedida por seu sobrinho, o bispo Duque de Laon,[19] para que ambos pudessem contrair matrimônio. O monarca francês, que intercedeu em favor de Maria Francisca e D. Pedro[20], explica as razões de sua atitude:

> "interpus muito agradavelmente a minha autoridade para a súplica que em nome dos ditos príncipes foi apresentada para a concessão da dita graça que

---

[16] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 188 e 192.

[17] Ibidem, p. 193.

[18] Ibidem, pp. 195-196.

[19] O Bispo Duque de Laon, que acompanhou Maria Francisca de Sabóia a Portugal, em 1666, na ocasião de seu matrimônio, foi o responsável pela concessão de licença à rainha e ao Príncipe D. Pedro para que pudessem celebrar o seu casamento. Coincidentemente, ao utilizar, pela primeira vez, a nomina cardinalícia, que lhe foi concedida em 1671, D. Pedro nomeou o referido bispo como cardeal d'Estrées, em 1672. Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 2, pp. 316-317.

[20] "É necessário satisfazer à Sua Santidade dando-lhe uma fiel conta dos verdadeiros motivos que me obrigaram a desejar que meu sobrinho concedesse esta dispensa e dos meios que busquei para se conseguir com a brevidade que pedia a importância do negócio". Causa da nulidade do casamento de D. Afonso VI. 23 de maio de 1668. ANTT. Caixa Forte, doc. 111 (os fólios não são numerados).

era igualmente importante para o seu repouso particular (...) dos portugueses que olham para o príncipe já regente do Reino como único herdeiro dele e só capaz de dar sucessões àquela Coroa, por todas as considerações fiz apertadas instâncias a meu sobrinho para facilitar esta dispensa e sobre os diversos escrúpulos e dificuldades que formou alegando que em um negócio de tão grande conseqüência aonde se tratava do interesse de pessoas de tão alto estado não podia usar de seu poder sem fim particular recurso e ordem de Sua Santidade".[21]

Os argumentos que são mencionados referem-se à conveniência política deste casamento para a dinastia de Bragança, sendo necessário assegurar a sucessão do reino. Adiante, no esforço de legitimar tal ato – a dispensa de Maria Francisca e D. Pedro – sem o conhecimento do papa, Luís XIV expressa que isto não seria considerado uma ingerência, mas constituiria um serviço à Sua Santidade: "a dita concessão estava tão longe de ser contrária ao gosto de Sua Santidade que antes poderia ser merecimento e serviço feito à Santa Sé." Sobre a questão do bispo ser de origem francesa, não pertencendo a sua jurisdição a Portugal, argumenta El Rei Cristianíssimo: "fazendo examinar os poderes concedidos por sua Santidade a meu sobrinho, se achou na forma deles que os podia exercitar não só sobre os meus vassalos mas sobre os sujeitos das ditas nações que recorressem a ele e que também tinha jurisdição e faculdade expressa de dispensar para os matrimônios..." Denota-se, dessa forma, os esforços do monarca francês para propiciar, e mesmo legitimar, o casamento de Maria Francisca de Sabóia e o Príncipe D. Pedro.

Maria Paula Marçal Lourenço acredita que Maria Francisca de Sabóia ainda não estava alinhada com o partido do infante, quando se recolheu ao convento. Ela poderia optar pelo partido de D. Afonso VI ou de D. Pedro, mas "a crescente debilidade política" de seu marido, bem como dos que o apoiavam, ocasionou a sua aproximação com o infante.[22] A autora ainda destaca que o confessor da Rainha, o jesuíta Francisco de Ville, além do seu secretário, Luís Verjus, tiveram importante papel nesta decisão.[23] Confessor e secretário eram conselheiros de Maria Francisca de Sabóia, mas segundo quase todos os testemunhos da época, consistiam

---

[21] Causa da nulidade do casamento de D. Afonso VI. 23 de maio de 1668. ANTT. Caixa Forte, doc. 111.

[22] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 103.

[23] É importante destacar que o aconselhamento efetuado pelos confessores muitas vezes influenciava as decisões políticas dos governos, ultrapassando as questões religiosas e particulares da monarquia: "Sem dúvida que este conhecimento profundo das forças e das fraquezas dos reis e das rainhas, acrescido do prestígio cultural e espiritual do confessor, em especial se era um jesuíta, lhe conferiam um poder cortesão imbatível, superando todos em intimidade e em capacidade para, se fosse caso disso, manobrar a consciência régia." Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 111-112.

sobretudo em "agentes ao serviço de Luís XIV, no seu propósito de assegurar o predomínio hegemônico da França na Europa, pela força das armas, pelas alianças políticas e matrimoniais ou ainda pelo apoio decisivo a facções palacianas pró-francesas."[24] Mostra-se importante destacar que ambos, Francisco de Ville e Luís de Verjus, participaram, de algum modo, da conjura responsável pelo afastamento do conde de Castelo Melhor e, conseqüentemente, de D. Afonso VI.[25] Nesse sentido, teria havido uma "cabala francesa", cujos personagens, além da Rainha, seu confessor e secretário mencionados acima, teriam sido também diplomatas franceses, como Saint-Romain, que acumulou grande amizade com Maria Francisca de Sabóia. Maria Paula Marçal Lourenço lembra, contudo, que não se pode desprezar a força do partido de D. Pedro. Ambos os movimentos teriam agido de modo a abalar o governo de D. Afonso VI e seu sustentáculo, o conde de Castelo Melhor.[26]

Todavia, ao contrário do que se pensou, D. Afonso VI não havia deixado totalmente a cena política. Corriam rumores de que autoridades estrangeiras exerciam pressões, a fim de libertá-lo. Estiveram empenhados neste assunto o próprio papa e o Rei da Inglaterra.[27] Diante do apoio para o seu retorno ao poder, se fez necessário o afastamento físico do Rei, tendo sido transferido de Lisboa para a ilha Terceira, nos Açores, em 1669, contra a sua vontade. E como o monarca continuava vivo, D. Pedro tinha a sua autoridade limitada, permanecendo na dependência do apoio dos membros da aristocracia portuguesa, sendo forçado a conceder vários títulos nobiliárquicos.[28]

Mesmo estando D. Afonso distante de Lisboa, difundiu-se a notícia de que o Rei seria libertado para regressar ao reino, em evidente oposição à regência de D. Pedro. Diante da ameaça de uma conspiração, a alternativa adotada foi levar o Rei ao palácio de Sintra, em 1673, para que aí permanecesse. Maria Francisca de Sabóia, em carta a Luís XIV, esclarece que a escolha da cidade de Sintra ocorreu devido ao pouco número de moradores, estando protegida pela fortaleza de Cascais e não possuindo contato direto com o mar, constituindo assim um lugar seguro.[29] D. Afonso VI permaneceu em Sintra até sua morte, em 1683.

---

[24] Ibidem, p. 108.

[25] Ibidem, p. 109.

[26] Ibidem, p. 109-110.

[27] Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 222.

[28] Ibidem, pp. 230-232.

[29] *Apud* Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 248.

Voltando à figura da Rainha, de origem francesa, Maria Francisca deixou o título de Rainha, adotando o de Princesa, ao se casar com D. Pedro. Independentemente disto, ela acumulou um poder significativo ao longo de sua vida na corte portuguesa. Nos primeiros anos da regência do marido, ela assistia às reuniões do Conselho de Estado e aconselhava o Príncipe. Finalmente tinha obtido o que lhe havia sido recusado nos anos anteriores, sob o governo de Castelo Melhor.[30] Entretanto, com o passar do tempo, dando à luz a herdeira dos Bragança, a infanta Isabel Luísa Josefa, em 1669, Maria Francisca foi se distanciando das discussões políticas, caindo num progressivo isolamento, decorrência também da partida de seus amigos franceses, principalmente, Saint-Romain.

Maria Francisca de Sabóia, assim como sua filha faria anos mais tarde, concedeu apoio às religiosas capuchinhas francesas – conhecidas como francesinhas. As primeiras quatro religiosas chegaram a Portugal, com a própria Mademoiselle d'Aumale, em 1666, sendo elas: Madre Maria de Santo Aleixo, superiora; Amada de Santa Clara; Isabel de São Paulo; e Cecília de Paris. As religiosas tinham o intuito de se estabelecer em Lisboa, para o que contribuiu a Rainha, a fim de consolidar a sua presença no reino. Em 1675, o papa Clemente X, autorizou que outras quatro capuchinhas, dos conventos de Paris e Tours, passassem a Portugal.[31] Na casa destinada às religiosas não foram aceitas noviças, do mesmo modo como foram proibidos os noviços nos hospícios dos capuchinhos bretões, no Estado do Brasil, e mesmo em Lisboa.

Além da proteção de Maria Francisca às capuchinhas no reino, faz-se importante lembrar que a Rainha também buscou defender os capuchinhos no Brasil, conforme exposto no capítulo II, quando da construção de seu hospício na Bahia, a partir da correspondência do Senado da Câmara de Salvador. Os capuchinhos que residiam no hospício de Lisboa, foram lembrados até mesmo no testamento de Maria Francisca de Sabóia, no qual consta: "Ordeno e mando que a todos os conventos capuchos e pobres desta cidade, que não têm rendas, por uma vez somente se lhes dêem cem mil réis a cada um, entrando também as religiosas do Sacramento, e das Irlandesas, o Oratório de São Filipe Neri e os Capuchinhos franceses, se lhes darão duzentos mil réis por esta vez somente."[32]

Para além do matrimônio de Maria Francisca de Sabóia, primeiramente com D. Afonso VI e depois com D. Pedro, houve uma política de casamentos entre representantes da aristocracia francesa e integrantes da nobreza de Portugal. Um

---

[30] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 148-149.

[31] Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 2, p. 189.

[32] Testamento de Maria Francisca de Sabóia. 21 de novembro de 1683. BGUC. Códice 502, fl. 16.

destes nobres foi o Duque de Cadaval, que realizou o segundo e o terceiro casamentos com esposas francesas, a fim de aumentar o prestígio de sua casa, contando para isto com o apoio da Rainha. Fazia-se sentir os efeitos de uma corrente francófila na corte portuguesa, cujo maior incentivador fora o próprio Duque de Cadaval.

Em 1674, a infanta Isabel Luísa Josefa foi jurada herdeira do trono português. E a partir daí, intensificaram-se as negociações para o seu casamento. Sendo seu padrinho, Luís XIV entendia que tinha importante papel nesta matéria. Logicamente, a Princesa deveria realizar um casamento na órbita francesa, no entender da Rainha e de El Rei Cristianíssimo. No entanto, a Princesa também poderia constituir um trunfo diplomático de relevo. O casamento da infanta poderia, ou não, reforçar a tendência francófila da política externa portuguesa. Contudo, D. Pedro tomou uma postura de resistência a qualquer aliança matrimonial que envolvesse a infanta com a um pretendente da França. A opção por um casamento na Casa de Sabóia refletiria tal decisão. Entretanto, não teve êxito este acordo, devido aos rumores da frágil saúde do príncipe. Em 1690, seria a própria infanta a adoecer, morrendo no mesmo ano.[33]

Considerando-se este assunto, acerca das discussões sobre o casamento da infanta, a posição tomada pelo Regente denota a tendência de distanciamento em relação à Coroa francesa e sua influência política, ao contrário do que ocorrera até então. Com a morte de Maria Francisca de Sabóia, em 1683, tal postura avança, no sentido oposto às pretensões hegemônicas de Luís XIV. A neutralidade e a diversidade pautaram as relações diplomáticas portuguesas, durante a regência de D. Pedro, bem como no seu reinado, com o intuito de evitar o isolamento do reino, apesar de uma aproximação maior com a França, por conta do casamento com Maria Francisca de Sabóia. Mesmo diante das pressões francesas, o já então D. Pedro II contraiu suas segundas núpcias com D. Maria Sofia, da Casa de Neuburgo, filha do conde palatino e Duque da Baviera, Guilherme de Neuburgo, eleitor do Sacro Império.

Evidencia-se, ao longo da segunda metade do século XVII, o interesse da Coroa francesa em se manter influente no governo português. Nos reinados de D. Afonso VI e D. Pedro, sobretudo, houve uma tentativa de controlar as suas administrações, por meio da Rainha Maria Francisca de Sabóia ou de embaixadores franceses. Tal atuação atendia aos interesses hegemônicos da França, não apenas no contexto europeu, mas também no tocante às possessões ultramarinas. Nesta conjuntura, os capuchinhos poderiam representar "potenciais agentes" desta política expansionista francesa, no entender de Luís XIV, apesar de não haver constatação

---

[33] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 168-172.

sobre a sua atuação neste sentido. Progressivamente, o governo português se afasta da esfera de influência francesa, decorrência do fortalecimento da dinastia de Bragança, bem como da desconfiança da política de tutela diplomática empreendida, até então, pela Coroa francesa.

3.3. Política hegemônica francesa

Por todo o século XVII, a França adotou uma política expansionista no cenário europeu, disputando a supremacia com a monarquia espanhola. Por esta razão, compôs alianças com Províncias Unidas e Portugal – que buscavam o reconhecimento de suas independências, em relação à Espanha – a fim de enfraquecer o império espanhol, favorecendo o seu desmembramento.

Não consistia apenas numa disputa na cena política européia, mas dizia respeito também à concorrência no Ultramar. Com o sistema colonial em pleno funcionamento, os impérios ultramarinos também significavam uma posição preponderante às potências européias. E a França não era exceção à regra. Com a colonização da Guiana, a Coroa francesa se fazia presente na América, não sem acumular outras pretensões na região, como o avanço para a bacia amazônica.

Em meio a esta concorrência colonial, o território do Maranhão esteve sob disputa das Coroas portuguesa e francesa. Um forte construído por colonos portugueses, em Macapá, nas proximidades do rio Amazonas, causou desconfiança aos franceses, sendo designado o governador da Guiana, Pierre La Ville de Ferrolles, para empreender uma ação contra o referido forte, em 1697. Tal ofensiva descontentou D. Pedro II, além de inquietar a corte, diante do que se delineava como uma ameaça francesa às possessões portuguesas na América.[34] Para Luís XIV, a Amazônia deveria se tornar a fronteira comum entre os territórios de Portugal e França. Mas o embaixador Rouillé lembra que os portugueses não eram favoráveis a isto, pois não abandonariam o forte de Macapá, de grande utilidade, bem como as perspectivas econômicas que o domínio na região garantia.[35]

Em 1700, assinou-se um tratado provisional[36] entre Portugal e França, a fim de estabelecer condições para a presença dos súditos das duas coroas, na região em litígio. Participaram da elaboração do tratado, por parte da França, o embaixador

---

[34] Licínio José Teixeira. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703). *Cahiers de Brésil Contemporain*, 1997, n. 32, p. 82.

[35] Ibidem, p. 83.

[36] Tratado Provisional entre El Rey Excelentíssimo Luís XIV e El Rey D. Pedro o II de Portugal, sobre as terras do Maranhão feito em Lisboa a 4 de março de 1700. BNP, Arquivo da Casa Tarouca, doc. 225.

Rouillé, e da parte de Portugal, o Duque de Cadaval, Roque Monteiro Paim, Gomes Freire de Andrade e Mendo de Foyos Pereira.

No acordo estava previsto que os fortes na região em suspensão, como o de Macapá, deveriam ser demolidos. Além disso, não poderiam viver nesta região, nem colonos franceses, nem portugueses. As aldeias localizadas nestas terras não pertenceriam a nenhuma das coroas e os missionários que ali estivessem deveriam permanecer, independentemente da nação a que pertencessem. Como destaca Licínio José Teixeira, a partir da correspondência do embaixador Rouillé,

> "le temps accordé par le traité devait permettre au roi de France de se 'mettre en estat de former [ses] demandes sur les Maragnan'. Mais, la politique française devait rester prudente pour ne pas donner des raisons de se plaindre aux Portugais. Ce traité n'était donc qu'un accord de circonstance."[37]

Logo, a ofensiva francesa no Maranhão não cessaria, mas havia a necessidade de se tomar algumas medidas, a fim de que Portugal não tivesse razões para protestar.

Outro ponto a ser abordado, levando-se em consideração os interesses hegemônicos da França, é a guerra de sucessão da Espanha. Em 11 de novembro de 1700, faleceu Carlos II de Espanha, e não havendo herdeiros diretos, o ramo espanhol da Casa de Áustria se extinguia. Diante da frágil saúde do jovem monarca, bem como de sua morte anunciada, deram-se diversas negociações entre França, Inglaterra e Holanda, desde 1698, a fim de empreenderem a partilha do império espanhol, pois o que estava em jogo, além da sucessão do trono da Espanha, eram os ganhos obtidos a partir da exploração dos territórios no Ultramar.

No segundo tratado entre as referidas potências, em 1700, integrava-se também Portugal. Segundo este acordo, a Espanha ibérica seria entregue ao arquiduque Carlos, filho segundo do imperador Leopoldo I de Áustria. Indignados com o iminente desmembramento da monarquia espanhola, os membros do Conselho de Estado espanhol motivaram Carlos II a redigir um testamento. Neste documento, de 3 de outubro de 1700, destinava-se o império espanhol a Filipe d'Anjou, neto de Luís XIV.[38]

Com a morte de Carlos II, a França se apressou em dar cumprimento ao testamento do monarca, sendo proclamado o Duque d'Anjou como Filipe V. Assim, se iniciava a dinastia Bourbon na Espanha. Na despedida entre Luís XIV e Filipe d'Anjou, o avô teria dito ao neto: "Já não há Pirineus; duas nações, que durante

---

[37] Licínio José Teixeira. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703). *Cahiers de Brésil Contemporain*, 1997, n. 32, p. 86.

[38]Isabel Cluny. "A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa", in: *Penélope*, n. 26, 2002, p. 65. Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 218.

tanto tempo disputaram a preferência, não serão mais de ora em diante que um só Povo: a paz perpétua que haverá entre elas afiançará a tranqüilidade da Europa."[39] Por meio desta ação, Luís XIV revogava os tratados anteriores, descontentando Inglaterra, Países Baixos e Áustria. Além disso, o posicionamento militar francês, nas fronteiras dos Países Baixos espanhóis e dos territórios italianos que pertenciam à monarquia espanhola, originava um clima inevitável de desconfiança e apreensão entre as demais potências européias. Em 1701, formou-se a Grande Aliança de Haia, composta por Inglaterra, Holanda, Áustria e Prússia. Logo, a guerra envolveria quase toda a Europa.[40]

A posição de Portugal oscilou durante o conflito. Inicialmente reconhecendo Filipe V como novo Rei da Espanha, D. Pedro II permanecia articulado com a França, tendo em vista a delimitação das fronteiras entre os territórios portugueses e espanhóis na América, como a Colônia do Sacramento. Entretanto, alguns fatores ocasionaram a saída de Portugal da aliança com a França. D. Pedro II alegava que acordos e compromissos diplomáticos com a dita potência não haviam sido respeitados, sobretudo, no tocante à defesa do reino. Com o crescimento da preocupação acerca da estabilidade e segurança do continente europeu, além da necessidade de assegurar a liberdade dos mares, percebeu-se em Portugal que aliado aos Bourbons, o reino poderia ser novamente integrado à Espanha. Todavia, o apoio oferecido pela Inglaterra também consistiu em importante fato para a mudança da posição portuguesa. A garantia da posse da Colônia do Sacramento, caso D. Pedro II passasse ao lado inglês, parece ter sido fundamental para se firmar tal acordo.[41] Para a Grande Aliança, a localização privilegiada dos portos de Portugal e a fronteira com a Espanha favoreciam um ataque terrestre, sendo estas particularidades unicamente portuguesas.[42]

A posição de neutralidade também foi debatida na corte portuguesa, porém, as discussões acabaram por se polarizar num confronto de facções e partidos, uns alinhados à política francesa, outros interessados na aliança inglesa. Isabel Cluny aponta o pensamento que consta numa miscelânea existente na Biblioteca Nacional de Portugal: "em caso algum, a neutralidade seria uma boa opção, pois essa atitude levaria a que, no final da guerra, nenhum bloco reconheceria o país como amigo."[43]

---

[39] *Apud* Isabel Cluny. "A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa", in: *Penélope*, n. 26, 2002, p. 65.

[40] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), p. 218.

[41] Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006 (Coleção Reis de Portugal), pp. 221-222.

[42] Ibidem, p. 219.

[43] *Apud* Isabel Cluny. "A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa", in: *Penélope*, n. 26, 2002, p. 66.

Sendo assim, em 1703, Portugal acabou assinando um tratado de aliança ofensiva e defensiva com Inglaterra, Holanda e Sacro-Império, desvencilhando-se, finalmente, da influência política e diplomática francesa.

Com a assinatura do Tratado de Utrecht, pondo fim à guerra pela sucessão do trono espanhol, Portugal alcançou algumas vantagens: restabeleceu seu domínio na Colônia do Sacramento, e também firmou os limites ao norte, entre o Pará e a Guiana. Logo, os direitos portugueses na Amazônia eram reconhecidos, afastando-se o perigo das pretensões da Coroa francesa sobre a região.[44]

3.4. A saída dos capuchinhos bretões da colônia

O fim do trabalho missionário dos capuchinhos bretões no Brasil esteve ligado às relações políticas e diplomáticas de Portugal, tanto com a Santa Sé, como com a França. Além disso, o conflito protagonizado pelos religiosos com a família da Casa da Torre, bem como a rivalidade com os capuchinhos italianos contribuíram para o desgaste de sua imagem frente às autoridades portuguesas, como na disputa pelo hospício na Bahia.

Um dos impasses relativos à saída dos capuchinhos da colônia consistiu a exigência, por parte de D. Pedro II, de um juramento de fidelidade, o qual deveria ser feito por todos os missionários estrangeiros que pretendiam passar ao Brasil. Em carta ao governador de Pernambuco, a orientação de D. Pedro II a respeito de religiosos estrangeiros na colônia é a seguinte:

> "e porque esta deve ser geral para todas as capitanias do Brasil. Me pareceu ordenar-vos, como por esta o faço, não admitais nas da jurisdição desse governo, bispos estrangeiros, antes os façais apartar delas, e da mesma maneira todos os religiosos e clérigos estrangeiros, que entrarem nas ditas capitanias sem permissão minha, que é o mesmo que tenho resoluto, e se pratica no Estado da Índia, cuja diligência vos hei por muito recomendada, esperando do vosso zelo, que assim a executeis".[45]

Do mesmo modo, a desconfiança acerca dos capuchinhos franceses era evidente, apesar da *política de tolerância* adotada até então pela Coroa portuguesa. Considerando os interesses hegemônicos da França, a fim de estender seu domínio político pela Europa e também no Ultramar, a situação vivida pelos capuchinhos no

---

[44] Jaime Cortesão. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri (1695-1735)*. Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores – Instituto Rio Branco, 1952, parte 1, tomo 1, p. 21.

[45] Carta régia ao governador da capitania de Pernambuco. 21 de março de 1694. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-33, fl. 235.

Brasil se tornava cada vez mais difícil: "Mais cette défiance s'expliqua apparemment par le danger que pouvaient répresenter ces religieux pour la politique coloniale portugaise, puisque l'établissement de missions françaises était un instrument indirect de conquête et de contrôle de ces territoires brésiliens."[46] Apesar de não ter sido constatada nenhuma atuação dos referidos capuchinhos em favor da França, eles continuavam sendo vistos como "potenciais agentes" de El Rei Cristianíssimo, por alguns colonos e autoridades portuguesas.

Contudo, deve-se ainda considerar a condição destes religiosos como missionários apostólicos. A necessidade do juramento de fidelidade perpassa pela questão de sua origem estrangeira, mas, sobretudo, constitui uma tentativa de submeter todos os missionários sob a autoridade régia, reafirmando as prerrogativas concedidas através do direito do padroado. A exigência do juramento de fidelidade pela Coroa portuguesa, também significaria uma resposta à ação do papa Inocêncio XI que, em 1678, prescreveu um juramento a todos os missionários, seculares e religiosos, que exerciam suas atividades sob jurisdição dos vigários apostólicos. A respeito disso, afirma Vittorino Regni:

> "com tal providência, que criava uma dependência mais profunda dos missionários em relação à Propaganda Fide, a Santa Sé entendia pôr sob sua direção todo o movimento de evangelização, livrando-os dos percalços do poder civil que, por força do direito do padroado, pretendia estender sua jurisdição a tudo que se relacionava com a organização eclesiástica, em suas colônias."[47]

A criação dos vigários apostólicos tentava evitar, ou ao menos minimizar, as políticas missionárias praticadas pelas potências católicas, de acordo com as circunstâncias da empresa colonial, pois tal situação não atendia às necessidades da Igreja. A missionação deveria estar mais comprometida com os valores do Evangelho e menos com as diretrizes do sistema colonial.[48]

Desde 1687, foi estabelecido um veto à entrada de novos missionários capuchinhos bretões no Brasil. Roma negou a permissão necessária para a realização do juramento de fidelidade ao monarca português, mesmo com o pedido dos capuchinhos para efetuá-lo. Não sendo possível a chegada de outros religiosos, Vittorino Regni caracteriza o fim do trabalho dos capuchinhos como uma "extinção gradual, por falta de forças renovadoras".[49] Como eram poucos os missionários que

---

[46] Licínio José Teixeira. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703). *Cahiers de Brésil Contemporain*, 1997, n. 32, p. 80.

[47] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 236.

[48] Ibidem, p. 237.

[49] Ibidem, p. 233.

permaneciam na colônia, pois alguns haviam retornado à Europa por problemas de saúde, as missões administradas pelos capuchinhos enfrentavam a falta de padres. Assim, em carta ao governador geral, o monarca recomendava que se enviassem religiosos de outras ordens para auxiliar no trabalho das ditas aldeias no sertão.[50] Neste documento, o Rei menciona que não aportariam no Brasil "capuchos barbados franceses pela dúvida que tiveram a fazerem o juramento de fidelidade que fui servido mandar dar fazer a todos os missionários estrangeiros que forem para as conquistas."

Quando da concessão de licença para se erigir o hospício dos capuchinhos na Bahia, em consulta do Conselho Ultramarino de 1680, acerca dos inconvenientes que tal construção acarretaria, consta: "só diz que se deve temer este perigo porque ainda que fosse bom ânimo dos religiosos que agora assistem na Bahia e Recôncavo: não se sabe qual será os que houverem de vir depois deles".[51] Logo, mesmo que os capuchinhos que missionavam na colônia estivessem livres das suspeitas portuguesas, a vinda de novos religiosos estaria ameaçada, assim como as missões sob sua custódia, dado o receio acerca de seu caráter e postura, tendo-se em vista a sua origem francesa.

Diante desta situação, por determinação régia, em 1701, manda-se retirar todos os missionários capuchinhos franceses da colônia, dando-se lugar nas embarcações e comboios da Junta Geral do Comércio para que os religiosos retornassem à Europa. Os hospícios que deixavam seriam destinados a outros religiosos, a serem indicados pelo Rei.[52] Com a saída dos capuchinhos das aldeias localizadas na região do São Francisco, fazia-se necessário nomear outros religiosos para assumi-las, assim como definir o destino dos hospícios que ficavam livres.[53]

---

[50] "porque os religiosos franceses, que hoje há nesse estado poderão não bastar para as missões e aldeias de que estão encarregados, fareis, que de nenhuma sorte possa resultar o menor prejuízo às missões e aldeias das faltas desses religiosos, mandando-se-lhe dar logo das outras religiões todas aquelas que lhe forem necessárias para os ajudarem nesse santo ministério." Carta de Sua Majestade, sobre se darem aos capuchos franceses sujeitos de outras religiões, para os ajudarem nas missões. 25 de março de 1688. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-5, fl. 498. Publicado por Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Superior dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 327, doc. XXXVII.

[51] AHU. Papéis Avulsos, Bahia – Luísa da Fonseca, caixa 24, doc. 2956, fl. 5 (1680).

[52] "se lhe dê passagem e mantimento, e os tratem com todo respeito (...) lhe dê toda ajuda e favor que lhe for necessário de sorte que não tenham de que se poder queixar, antes venham obrigados e agradecidos." Carta ao governador de Pernambuco. 9 de fevereiro de 1701. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-33, fl. 294.

[53] Carta sobre os capuchinhos franceses. 13 de outubro de 1702. Prefeitura do Município de Salvador – Bahia. *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 5, p. 43. AUC. Coleção Conde dos Arcos, VI-3°-I-1-6, fl. 685v (1701). AHU. Códice 265, fl. 164 (1702).

Inicialmente, as aldeias ficaram sob a responsabilidade de padres carmelitas descalços (ou religiosos de Santa Tereza) e, posteriormente, passaram aos capuchinhos italianos. Em carta escrita em 1709, a Garcia d'Ávila Pereira – filho de Francisco Dias d'Ávila, que protagonizou o conflito com Martin de Nantes – sobre a substituição dos missionários nas aldeias do São Francisco, D. João V escreve:

> "havendo visto a representação que me fizestes, pouco fruto que tem feito os missionários religiosos de Santa Tereza na cristandade que há no distrito do S. Francisco pela mudança que tem havido de pastores *e nestes se não acharem as mesmas prerrogativas que se encontravam nos religiosos capuchinhos franceses quando assistiam nessas missões em cujo lugar entraram por ordem minha os religiosos de Santa Tereza porque além de serem verdadeiros missionários despidos de todo o interesse humano, olhando só para a glória de Deus e aproveitamento das almas, e não fazia com eles a minha fazenda despesa alguma* como está fazendo com os terésios dando a cada missionário trinta mil réis de côngrua a cada ano, o que se podia evitar encarregando das tais missões do distrito do Rio de S. Francisco aos religiosos *capuchinhos italianos que se acham em hospício na cidade da Bahia, que professam a mesma regra dos franceses e resplandece neles o mesmo zelo de aproveitamento das almas* e se contentam com o sustento que lhe dá a divina providência e que quando necessita de alguma coisa vos obrigareis a lhes assistir com todo o necessário, sem que a fazenda real faça com eles gasto algum".[54]

Por meio deste excerto, demonstra-se que a substituição dos religiosos carmelitas descalços (terésios) pelos capuchinhos italianos tinha dois principais motivos: o custo que os primeiros representavam à Fazenda Real, e o "pouco fruto" que os mesmos missionários tinham conseguido obrar.

A chegada de capuchinhos italianos para assumir as missões do São Francisco remete ao trabalho realizado na mesma região pelos seus confrades da Província de Bretanha. Anos antes, havia sido posto em causa o seu caráter e o seu comprometimento com a salvação das almas indígenas, alegando-se que os capuchinhos bretões poderiam representar uma ameaça à soberania de Portugal no território, incitando os índios contra a dominação portuguesa, em favor da França. Até os últimos anos em que permaneceram na colônia, os capuchinhos franceses conviveram com tais suspeitas. No entanto, no citado documento, a invocação da virtude dos capuchinhos italianos consiste justamente no "mesmo zelo" que os capuchinhos bretões apresentaram em sua atividade missionária.

No tocante ao sustento dos missionários, ocorre uma informação importante: a Coroa não despendia qualquer soma com a manutenção dos capuchinhos, fossem franceses ou italianos, pois "se contentam com o sustento que

---

[54] Carta régia sobre a substituição dos religiosos de Santa Tereza pelos capuchos italianos nas missões do São Francisco. 10 de dezembro de 1709. BGUC. Ms. 706, fl. 147, grifo nosso.

lhe dá a divina providência". Nesse sentido, tais religiosos contavam apenas com a ajuda concedida pelos fiéis, dentre eles criadores de gado, como menciona Martin de Nantes, na sua Relação. Mesmo Francisco Dias d'Ávila enviava ajuda às missões do São Francisco.[55]

Em referência à manutenção dos religiosos capuchinhos no capítulo I, apresentou-se que a Coroa lhes forneceu auxílio, além do momento em que esses atuaram como capelães militares, permanecendo o dispêndio da Fazenda Real durante a fase em que estiveram missionando entre os indígenas. Todavia, parece que este provento não foi fornecido pela Coroa portuguesa durante todo o período de trabalho dos capuchinhos das aldeias do sertão, contando estes com doações e, provavelmente, com auxílio da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, a quem estavam subordinados. Esta seria outra vantagem da substituição dos carmelitas descalços pelos capuchinhos italianos: menor despesa com as côngruas dos religiosos.

É interessante destacar, ainda a respeito do excerto acima, que a posição da família da Casa da Torre – liderada então por Francisco Dias d'Ávila – verificada no início do decênio de 1680, de inserir capuchinhos italianos na Bahia, tendo havido grande esforço para lhes conceder um hospício em Salvador, reaparece no início do século XVIII, a fim de substituir os religiosos de Santa Tereza. A Casa da Torre contribuía com as missões do sertão, na medida em que estas pudessem favorecer a sua política de expansão e domínio sobre o território. Cristina Pompa menciona que

> "A 'Senhora da Torre', Eleanor Pereira, viúva de Francisco Dias d'Ávila, devota da ordem de São Francisco como o resto da família d'Ávila (Francisco Dias d'Ávila pertencia à ordem terceira de São Francisco), já tinha apresentado a Lisboa uma proposta, em nome de seu filho Garcia, com base na qual a família assumiria a manutenção dos missionários, desde que fossem da ordem de São Francisco."[56]

Nesse sentido, revela-se mais útil ter de arcar com os gastos referentes à manutenção dos missionários, mas garantir tais religiosos como aliados (como poderia ser diferente, os capuchinhos italianos renunciariam à ajuda para seu sustento?), a fim de não se ter de enfrentar contenda parecida com a que ocorreu com os capuchinhos franceses. De qualquer modo, é importante lembrar que, mesmo sendo membro da Ordem Terceira de São Francisco, Francisco Dias d'Ávila

---

[55] Martinho de Nantes. *Relação de uma missão no Rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris* (1706). São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, vol. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho, pp. 95-96.

[56] Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial.* Bauru, Edusc, 2003, p. 313, nota 55.

não deixou de impor obstáculos à realização do trabalho missionário, durante a permanência dos capuchinhos bretões nas aldeias do São Francisco.

Por fim, no que se refere à saída definitiva dos capuchinhos bretões da colônia, por que todos os religiosos não teriam retornado à Europa antes de 1702, visto que desde 1687 estava vetado o ingresso de novos missionários? Em carta do governador de Pernambuco a D. Pedro II, menciona-se:

> "Pareceu dizer a Vossa Majestade que sendo o fim que moveu a Piedade de em que permitir se fundasse esse hospício e nesse assistissem os religiosos capuchos franceses das missões para que por este meio se trouxessem ao grêmio da Igreja as almas dos gentios que habitam aqueles sertões e se empregarem em tão sacro santo exercício que se reconhece será justo que pois se mandam retirar estes religiosos por ordem de El Rei Cristianíssimo."[57]

Após quinze anos decorridos da proibição de entrada de novos capuchinhos bretões no Brasil, é que a Coroa francesa mandou retirar os religiosos da colônia. Durante este período, houve negociações, com a participação do embaixador Rouillé,[58] a fim de que os capuchinhos pudessem manter as missões sob sua custódia, com o auxílio de novos padres. Contudo, na correspondência entre Rouillé e Luís XIV, consta: "la seule raison était 'qu'ils [étaient] françois et que les Portugais toujours soutenus par la France [étaient] à l'égard de la nation dans la même défiance que s'ils n'en avoient jamais reçus que de mauvais offices'"[59] Para o embaixador francês, a partir da postura adotada por Portugal, denotando as suspeitas pelos capuchinhos serem franceses, parecia não reconhecer a Coroa portuguesa os auxílios recebidos da França.

Logo, os esforços franceses não alcançaram êxito e a condição dos capuchinhos permaneceu inalterada, culminando com a sua saída em 1702. Sendo assim, parece revelar-se novamente a intenção da Coroa francesa em manter os missionários capuchinhos no Brasil, pois se a desconfiança acerca dos referidos religiosos tornara-se tão evidente, as negociações não teriam durado por tanto tempo. Acredita-se que El Rei Cristianíssimo não teria suportado tal situação, em meio às ditas suspeitas, no que concerne a uma matéria "religiosa", e não de cunho político ou econômico, que pudesse atender aos seus interesses hegemônicos. Ou haveria alguma estratégia francesa acerca desta matéria?

---

[57] AHU. Códice 265, fl. 164 (1702).

[58] Licínio José Teixeira. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703). *Cahiers de Brésil Contemporain*, 1997, n. 32, pp. 79-80.

[59] *Apud* Licínio José Teixeira. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703). *Cahiers de Brésil Contemporain*, 1997, n. 32, p. 80.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade missionária dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil pertenceu a um contexto bastante particular. Não integrando os percursos coloniais portugueses, os religiosos de origem francesa aportaram em Pernambuco durante a ocupação neerlandesa, na qual se professava o calvinismo. Tomando partido dos luso-brasileiros na guerra de Restauração, entendendo-a como um conflito religioso, em defesa da fé católica, os capuchinhos acabaram por se estabelecer na capitania. No entanto, estavam sujeitos à autoridade direta da Santa Sé, por meio da Sagrada Congregação de Propagação da Fé, o que se chocava com o direito do padroado régio, conferido à monarquia portuguesa. Apesar deste aparente imbróglio, os missionários capuchinhos foram inseridos na empresa colonial portuguesa, sobretudo, após a expulsão dos neerlandeses.

A principal causa que motivou a permanência destes religiosos na colônia foi a necessidade de apoio político que Portugal enfrentava, diante da guerra com a Espanha, a fim de ter reconhecida a sua independência. A França, já despontando como potência, aparecia como importante aliada a D. João IV, ainda que o acordo tão esperado tenha demorado alguns anos a se concretizar. Tendo em vista esta conjuntura, a Coroa portuguesa iniciou uma *política de tolerância* acerca da presença dos capuchinhos bretões no Brasil. Não era interessante confrontar missionários franceses, quando se pretendia uma aliança de cooperação para enfrentar a Espanha, ainda que não fossem poucas as suspeitas sobre o que poderiam empreender a favor de El Rei Cristianíssimo, pois se acreditava que "persuadiam a muitos portugueses que solicitassem a proteção de El Rei de França", na impossibilidade de D. João IV enviar auxílio para a guerra de Pernambuco.

Mas por que estes capuchinhos continuaram atuando na colônia até o início do século XVIII, após sessenta anos de sua chegada a Pernambuco? O percurso feito por este trabalho demonstra que diversos interesses estiveram em jogo, ao longo do século XVII, para que os capuchinhos de origem francesa, e não subordinados ao padroado régio, pudessem permanecer no Brasil. O casamento de D. Afonso VI com Maria Francisca de Sabóia, em 1666, confirmava uma aliança há muito procurada por Portugal. Nesse sentido, a política portuguesa passou a estar alinhada com o governo francês, especialmente quando da regência de D. Pedro, já casado com a sua ex-cunhada, depois do afastamento de D. Afonso VI da governança. A *política de tolerância* aos capuchinhos na colônia se explica em

decorrência desta proximidade entre Portugal e França, estendendo também a Rainha sua proteção sobre os missionários, até a sua morte, em 1683.

Quanto aos anseios da Coroa francesa, a tutela sobre a política portuguesa atendia aos seus interesses hegemônicos. Interesses voltados tanto para a conjuntura européia, quanto para as possessões no Ultramar. A própria continuidade de Maria Francisca de Sabóia na corte portuguesa, passando de Rainha a Princesa, foi apoiada por Luís XIV. E os capuchinhos no Brasil representariam a presença francesa no território, o que poderia servir a "futuros contingentes", mantendo aí a Coroa francesa "vassalos e língua". Vale lembrar que a Ordem dos Capuchinhos assistiu a uma rápida expansão na França, com ampla adesão de frades observantes. E que alguns capuchinhos, como frei José de Paris – secretário e confidente do Cardeal Richelieu – assumiram importantes posições na política francesa.[1]

Todavia, esta presença francesa não era vista com bons olhos por muitos colonos e autoridades portuguesas no Brasil. Tal situação acarretava uma *postura hostil* em relação aos capuchinhos, visto que as desconfianças sobre os missionários não cessaram por todo o período em que estiveram na colônia. Os receios a seu respeito eram: a proximidade com os indígenas poderia significar que eles suscitariam nos nativos a revolta contra os portugueses, inclusive fornecendo-lhes armas; e que os próprios religiosos prepararíam, ou apoiariam, uma invasão francesa na colônia, oferecendo risco à soberania portuguesa no Brasil. Como se isto não bastasse, boatos acerca dos capuchinhos ainda causavam temor na população de Recife, como no caso de que o governador da capitania, Jerônimo Mendonça Furtado, o Xumbergas, entregaria a cidade aos franceses, com a colaboração dos religiosos.

O conflito protagonizado por Martin de Nantes e Francisco Dias d'Ávila também acarretou prejuízo ao trabalho missionário dos capuchinhos. Além de toda a disputa, as acusações do coronel da Casa da Torre cumpriram o papel de desgastar a imagem dos capuchinhos frente às autoridades coloniais, imagem esta que já não inspirava tanta confiança. Dando-se seqüência à tentativa de minar o trabalho realizado pelos missionários franceses, a Câmara de Salvador ainda manifestou as razões pelas quais não seria indicado que estes religiosos erigissem hospício na cidade. Buscando-se uma alternativa à casa religiosa dos capuchinhos bretões, os oficias da Câmara demonstraram a vontade de que capuchinhos italianos estabelecessem uma casa em Salvador, gerando-se uma contenda dentro da própria Ordem.

No tocante à saída dos capuchinhos do Brasil, além de sua origem francesa, as disputas entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé acabaram por originar o impasse

---

[1] Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 48.

que se estabeleceu acerca do juramento de fidelidade, exigido aos missionários estrangeiros. Desde os primeiros anos em que estiveram na colônia, os capuchinhos por serem missionários apostólicos, com faculdades especiais e diferentes dos demais religiosos sob o padroado régio, enfrentaram desconfianças também neste sentido. Acreditava-se que não se deveria permitir religiosos estrangeiros no Brasil de posse de faculdades apostólicas. Mesmo com o pedido dos capuchinhos à Santa Sé, para que permitisse a realização do juramento, o papado não os atendeu.

A partir de 1683, com a morte de Maria Francisca de Sabóia, o já então D. Pedro II buscava um distanciamento da influência francesa na sua política. Depois, no início do século XVIII, com a guerra de sucessão espanhola, e a aliança com a Inglaterra, Portugal se desligou da órbita de influência de Luís XIV. No entanto, mesmo com este progressivo afastamento, e o veto para a entrada de novos capuchinhos na colônia, El Rei Cristianíssimo empreendeu negociações, visando à permanência dos missionários no Brasil. Caso tal matéria fosse concernente apenas ao âmbito religioso, os esforços teriam durado por tanto tempo, já que os últimos capuchinhos deixaram o Brasil apenas em 1702, após quinze anos da proibição do ingresso de novos capuchinhos? Teria Luís XIV suportado esta condição de desconfiança da política portuguesa acerca dos seus vassalos capuchinhos, se a matéria não fosse de considerável importância?

Participando da empresa colonial portuguesa, os capuchinhos bretões exerceram o seu trabalho missionário, mesmo estando sujeitos a várias desconfianças, o que ocorreu por todo o tempo em que missionaram no Brasil. A continuidade da sua atuação missionária durante sessenta anos, ao longo do século XVII e início do XVIII, esteve envolvida com interesses diversos, de modo que foram colocadas em prática algumas *estratégias*, de cunho político e diplomático, tanto da monarquia portuguesa, quanto por parte da Coroa francesa. Tais *estratégias* tinham por objetivo alcançar determinadas posições políticas, num conflituoso contexto europeu e ultramarino.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1. Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Códices do Fundo do Conselho Ultramarino:

Códice 13; Códice 45; Códice 245*;* Códice 246; Códice 252; Códice 256; Códice 257 Códice 265

Papéis Avulsos do Fundo do Conselho Ultramarino:

Bahia; Bahia – Luísa da Fonseca; Pernambuco

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Documentos Caixa Forte / Coleção de São Vicente

Livro 14

Arquivo da Universidade de Coimbra

Coleção Conde dos Arcos

Governo da Bahia; Governo de Pernambuco

Biblioteca da Ajuda

Coleção de Manuscritos

Cota 50 – V – 37

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

Coleção de Códices

Códice 490; Códice 493; Códice 502; Códice 506; Códice 548; Códice 601; Códice 620; Códice 645; Maço 706

Biblioteca Nacional de Portugal

Coleção de Códices

Coleção Pombalina

Arquivo da Casa Tarouca

Biblioteca José Mindlin

NANTES, Bernard de. *Relation de la Mission des Indiens Kariris du Brezil situés sur le grand fleuve du S. François du costé du sud a 7 degrés de la ligne Equinotiale. Le 12 septembre 1702 por F. Bernard de Nantes, capucin predicateur missionaire apliqué.*

1.2. Fontes impressas

MAMIANI, Luiz Vicenzo. *Catecismo da doutrina chrstãa na lingua brasilica da naçam kiriri*. Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1698.

NANTES, Bernard de. *Catecismo da Língua Kariri*. Publicado por Julio Platzmann,edição fac-similar. Leipzig, 1896.

NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. São Paulo, CEN, 1979 (Coleção Brasiliana, v. 368). Tradução e notas de Barbosa Lima Sobrinho.

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DO SALVADOR – BAHIA, *Cartas do Senado*. Salvador, Diretoria do Arquivo, Divulgação e Estatística da Prefeitura do Salvador, 1950, vol. 2 e 5

2. BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500 – 1800)*. São Paulo – Belo Horizonte, Publifolha – Itatiaia, 2000, 7ª- edição.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi*. São Paulo, Humanitas, 2007.

AGNOLIN, Adone. "Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI", in: *Revista de História*, n. 144, 2001, pp. 19 – 71.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 1 e 2.

ALMEIDA, Horácio de. "Confederação dos Cariris ou Guerra dos bárbaros", in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 316, julho/setembro, 1977.

AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Círculo de leitores, 2000, vol. 1 e 3.

AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Círculo de leitores, 2000, vol. 2.

AZEVEDO, J. Lúcio de. *Cartas de Antônio Vieira*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, vol. 1.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo, Ática, 1978.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O Feudo, a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício*: Iberismo e Barroco da formação americana. Rio de Janeiro – Belo Horizonte, IUPERJ – UFMG, 2000.

BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica: 1440 – 1770*. Lisboa, trad. port., Edições 70, 1989.

BOXER, C. R. *O Império marítimo português*. São Paulo, trad. port., Companhia das Letras, 2006.

CALMON, Pedro. *História da Casa da Torre*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1939.

CARDIM, Pedro e XAVIER, Ângela Barreto. *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006. (Coleção Reis de Portugal)

CESINALE, Rocco da. *Storia delle missione dei cappuccini*. Paris, P. Lethielleux, Librajo editore, 1867 – 1873, 3 vols.

CLUNY, Isabel. "A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa", in: *Penélope*, n. 26, 2002, pp. 63-92.

COELHO, Laranjo. *Cartas de El Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza) embaixador em França*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1940, vol. 1 e 2.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri (1695-1735)*. Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores – Instituto Rio Branco, 1952, parte 1, tomo 1.

DANTAS, Beatriz et alli. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico", in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

DAHER, Andrea. *O Brasil Francês: as singularidades da França Equinocial (1612-1615)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

DÓRIA, Antônio Álvaro. *A rainha Maria Francisca de Sabóia*. Porto, Livraria Civilização, 1944.

EDELWEISS, Frederico G. "Frei Martinho de Nantes: capuchinho bretão, missionário e cronista em terras baianas". *La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, pp. 153-177.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte, UFMG, 2000.

FARIA, Francisco Leite de. "O padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do Rio São Francisco". *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1965, vol. II, pp. 4 – 49.

FARIA, Francisco Leite de. *Os barbadinhos franceses e a restauração pernambucana*. Coimbra, Coimbra Editora, 1954.

FARIA, Francisco Leite de. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, pp. 117-154.

FARIA, Francisco Leite de. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982.

FLORENTINO, Manolo e FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

GADENNE, Clotilde, "Martin de Nantes - prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmi les indiens appeles cariris". *Cahiers du Brésil Contemporain*, 1997, n° 32, pp. 41-58

GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo, Axis Mundi – Terceiro Nome, 2000, 2ª- edição.

GERHARDS, Agnès. *Dictionnaire Historique des ordres religieux*. Paris, Fayard, 1998.

HILDEBRAND, P. *Les Capucins au Portugal*. Paris, Librairie Saint-François d'Assise, 1938.

HOORNAERT, Eduardo. "As relações entre Igreja e Estado na Bahia colonial", *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, fascículo 126, junho de 1972, pp. 275 – 308. (separata)

HOORNAERT, Eduardo et alli. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1971.

IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis, trad. port., Vozes, 1985.

JADIN, Louis. *L'Ancien Congo et l'Angola*. Bruxelas – Roma, Instituto Histórico Belga de Roma, 1975, tomos 1, 2 e 3.

LACOMBE, Américo Jacobina. "A Igreja no Brasil Colonial", in: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo, Difel, 1968, tomo 1, vol. 2, pp. 51-75.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1941, vol. 5.

LEONARDI, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília, Paralelo 15 – Editora UnB, 1996.

LIMA, Marcos Galindo. *O governo das almas: expansão colonial no país dos Tapuia (1651 – 1798)*. Tese de doutorado, 2004.

LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação de mestrado. Recife, UFPE, 1999.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006. (Coleção Reis de Portugal).

MAURO, Frédéric. *Portugal, o Brasil e o Atlântico, 1570 – 1670*. Lisboa, trad. port., Editorial Estampa, 1989.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates (1666-1715)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630 – 1654*. São Paulo, Editora 34, 2007, 3ª edição.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. São Paulo, Alameda, 2008, 3ª edição.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *João Fernandes Vieira: mestre de campo do terço da infantaria de Pernambuco*. Recife, Universidade do Recife, 1956, vol.1.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. Rio de Janeiro, Topbooks – Universidade Editora, 2001 (1947).

MONTEIRO, John M. (org.) *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo*. São Paulo, NHII – USP/ FAPESP, 1994.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre docência. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2001.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*. São Paulo, Hucitec, 2002.

NEMBRO, Metódio da. *Storia dell'attivita missionaria dei cappuccini nel brasile, 1538 – 1889*. Roma, Institutum Historicum Ordinos Fratrum Minorum Capuccinorum, 1958.

NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec, 2001 (1979).

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. *As ruínas da tradição: a Casa da Torre da Garcia d'Ávila – família e propriedade no Nordeste colonial*. Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2003.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, EDUSC, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1999 (1942).

PRESTAGE, Edgar. *Relações diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda, 1640 a 1669*. Coimbra, trad. port., Imprensa da Universidade, 1928.

PRIMERIO, Fidélis Motta de. *Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo, Livraria Martins, 1942.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650 – 1720*. São Paulo, Hucitec – Edusp, 2002.

REGNI, Vittorino Pietro. *Frei Martinho de Nantes: apóstolo dos índios cariris e fundador do convento da Piedade, 1683 – 1983"*. Salvador, Centro de Estudos Baianos – UFBA, 1983.

REGNI, Vittorino Pietro. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, trad. port., Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1.

SIERING, Friedrich Câmera, *Conquista e dominação dos povos indígenas: Resistência no sertão dos Maracás (1650- 1701)*. Salvador, Dissertação de mestrado, UFBA, 2008.

SILVA, Jacionira Coelho. *Arqueologia no Médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários*. Recife, UFPE, 2003.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, trad. port., Companhia das Letras, 1999.

SOARES, José Carlos de Macedo. "Fontes da História da Igreja Católica no Brasil". Rio de Janeiro, *RIHGB*, vol. 220, julho – setembro, 1954. (separata)

STUDART, Barão [de], "O Padre Martin de Nantes e o Coronel Dias de Ávila", *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Fortaleza, XLV, p. 37-52.

TAUBATÉ, Modesto Rezende de. e PRIMERIO, Fidélis Motta de. *Os missionários capuchinhos no Brasil*. São Paulo, Convento da Imaculada Conceição, 1929.

TEIXEIRA, Licínio José. "Le Brésil et la succession d'Espagne (1696-1703)". *Cahiers du Brésil Contemporain*, 1997, n° 32, pp. 71-88.

TOLEDO, Maria Fátima de Melo. *Desolado sertão: a colonização portuguesa no sertão da Bahia (1654-1702)*. Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2006.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História Geral do Brasil: antes de sua separação e Independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, 1959 (1857 – 60), 6ª- edição, vol. 3.

ANEXO 1

A FORMAÇÃO DA ORDEM DOS CAPUCHINHOS

A abordagem da presença missionária dos capuchinhos bretões no Estado do Brasil, no século XVII, implica na compreensão da formação da Ordem Franciscana e da constituição posterior da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.

A fraternidade fundada por São Francisco de Assis e que, depois, se tornaria a Ordem Franciscana, à qual se dedicavam frades sob a Regra constituída pelo fundador, tinha por principais valores: a pobreza, a obediência e a castidade, que consistem nos três votos assumidos por seus membros – assim como todos os integrantes de congregações religiosas – além da penitência. Fundamentava ainda a Regra franciscana o compromisso de viver segundo o Evangelho; o estado permanente de missão penitencial, conservando-se os frades sem provisões de nenhuma espécie, quando saíssem em missão; os meios de seu sustento deveriam ser o trabalho e a esmola.[1] É importante destacar que a denominação de *menores* deve ser entendida a partir de trechos do Evangelho, no tocante à postura de humildade cristã, cultivando o espírito de serviço.[2] Os frades menores deveriam viver em contato direto com o povo, realizando um trabalho remunerado, mas tendo em vista a oração, reunindo a comunidade cristã. Por sua vez, a pregação da Palavra testemunharia o desprendimento em relação aos bens materiais.

Na época em que se formava a fraternidade de São Francisco, nasceu também a fraternidade feminina, sob a iniciativa de Santa Clara, ao se unir ao fundador e aos que seguiam a Regra franciscana, acrescentando-se a clausura para o caso feminino. Mais tarde, aquela daria origem à Segunda Ordem Franciscana. E como resultado da pregação de São Francisco e sua integração à sociedade, surgiram também grupos de penitentes, celibatários ou casados, que buscavam compartilhar dos ideais da referida fraternidade, porém, num movimento secular. Tal seria o início do que se tornaria a Terceira Ordem Franciscana.

Ao longo da história franciscana, ocorreu uma série de divergências em torno da Regra proposta por São Francisco. As modificações apresentadas foram, em parte, aprovadas pelos papas. Quanto à "querela dos espirituais"[3], houve uma

---

[1] Lázaro Iriarte. *História Franciscana*. Petrópolis, trad. port., Vozes, 1985, p. 40.

[2] Ibidem, p. 41.

[3] Imbuídos da necessidade de tornar mais rigorosa a observação da Regra, os espirituais, tomados por demasiado profetismo, sobretudo pelo joaquinismo – concepção escatológica do abade Joaquim de Fiore – acreditavam que a Ordem Franciscana estaria "destinada a instaurar sob o signo

tentativa de separação jurídica da comunidade franciscana. Argumentava-se que esta teria se afastado da fidelidade à Regra, buscando os espirituais uma maior liberdade para observá-la. Após disputas com o papado, envolvendo inclusive a promulgação de novas diretrizes para o grupo, por Clemente V, em 1312, os espirituais formaram comunidades independentes da Ordem. Contudo, depois de várias perseguições, mas também de tentativas do papado para uma reaproximação, os espirituais se reconciliaram com a Igreja, já no século XV.[4]

Aparece de modo recorrente na história franciscana a disputa entre observância e conventualismo, entretanto, Lázaro Iriarte aponta que esse fenômeno não surgiu com a Ordem Franciscana, mas foi comum em todas as ordens a partir do século XIV:

> "'Observantes', na época do primeiro renascimento, são os partidários ao retorno dos primeiros fervores do instituto, amantes do recolhimento, da oração mental, da austeridade e da pobreza, da simplicidade nas construções e nas celebrações litúrgicas. 'Conventuais' são os moradores dos edifícios espaçosos, onde o ritmo solene e ordenado da vida comum, o *conventus*, é um valor fundamental; afeitos às mitigações legítimas, segundo as quais fizeram a sua profissão, inimigos de inovações e fervores extemporâneos, buscam viver a fidelidade fundamental ao ideal e à eficácia ao serviço da Igreja através da seriedade da disciplina monástica."[5]

A partir desta época, o conventualismo adquire uma posição de maior relevo na Ordem Franciscana. O papa Bento XII concedeu à Ordem constituições com características que se aproximavam mais do monasticismo do que ao franciscanismo. Incentivou-se o estudo, o silêncio, a clausura e a disciplina conventual. Todavia, com relação à pobreza, à proibição de dinheiro e outras distinções da vida minorítica, não se fazia menção. O conflito entre conventualismo e observância, que se evidencia a toda reforma que surge na Ordem, era motivado pela

> "pretensão dos partidários da volta às origens de serem os únicos intérpretes da autêntica observância da Regra, tachando aos demais de 'relaxados'; por outro lado a posição institucional que se sente tranqüila nas adaptações legitimadas pela autoridade suprema, enquanto que a simpatia dos melhores e o entusiasmo popular estão a favor dos grupos contestadores."[6]

---

da pobreza, a esperada Igreja espiritual." Logo, os espirituais acabariam por se levantar contra a Igreja institucional. Lázaro Iriarte. *História Franciscana*. Petrópolis, trad. port., Vozes, 1985, pp. 87-88.

[4] Ibidem, pp. 91-93.

[5] Ibidem, pp. 95-96.

[6] Ibidem, p. 101.

De um modo geral, as reformas são iniciadas em decorrência do afastamento do ideal primitivo, manifestando-se contra as interpretações da Regra que se revestiam de acomodamento, adotadas oficialmente. Diante disto, há a busca por uma "observância regular", a fim de guardar a Regra, conforme as antigas declarações pontifícias. No entanto, houve ainda a influência de idéias espirituais. A oração mental e a contemplação mostram-se importantes no movimento da observância, em oposição à religiosidade excessivamente monástica e ritualística exercida pelos conventuais. Por fim, procurou-se adotar uma postura de equilíbrio entre a vida eremítica e a conventual – destacando-se a prática da pregação – assim como entre o apreço pela simplicidade dos iletrados e o estudo.[7] Dentre o grupo de observantes, destacou-se São Bernardino de Sena e São João de Capistrano.

Em 1517, houve a separação total entre conventuais e observantes, já que os primeiros se negaram a conceder um geral à observância, não aceitando a reforma por eles empreendida. Sendo assim, inverteu-se a relação de dependência estabelecida até então: a observância passou a representar a Ordem, institucionalizando-se, enquanto os conventuais manteriam um geral liderando-os.[8]

Porém, novamente, "a eterna tentação da vida eremítica"[9] surge na história franciscana. No século XV, aconteceram algumas reformas, no sentido de estabelecer a estrita observância, na Espanha, originando os *descalços*; na França, os *recoletos*; na Itália, os *reformados*; e em Portugal, os *capuchos*.[10]

No século XVI, a contenda entre as tendências de "estrita observância" e de "regular observância" substitui a disputa entre conventualismo e observância. Ambas reconhecem a Regra franciscana como norma de vida intocável, mas enquanto a primeira propõe uma interpretação a partir de seu fundador e de seu Testamento, a outra promove um esforço por atualizá-la, segundo as exigências práticas que vão se impondo.[11]

Mateus de Bascio, jovem sacerdote, pertencia a um grupo que ansiava pela liberdade de seguir a Regra ao pé da letra. Em 1525, teve uma visão de que São Francisco confirmava a sua atitude. Deste modo, adotou um outro hábito, como

---

[7] Ibidem, pp. 108-109.

[8] Ibidem, p. 113.

[9] Ibidem, p. 214.

[10] Francisco Leite de Faria. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1982, p. 164.

[11] "As duas tendências, sempre latentes, vão-se enfrentando, dia a dia, em toda a história franciscana sob diferentes denominações, mas traduzindo sempre o mesmo conflito. No século XIII, chamaram-se 'espirituais' e 'comunidade', no século XV 'observância' e 'conventualismo', no século XVI 'estrita observância' e 'regular observância'". Lázaro Iriarte. *História Franciscana*. Petrópolis, trad. port., Vozes, 1985, p. 239.

teria sido o do santo fundador: mais rude e com capuz pontiagudo. Não contando com a aprovação de seus superiores, Mateus se dirigiu a Roma, a fim de obter a aprovação do papa. E assim conseguiu a permissão para viver a Regra, de acordo com sua vontade.[12]

No final de 1525, também manifestaram o desejo de retirar-se para um eremitério com certo grupo, os irmãos de sangue Ludovico e Rafael de Fossombrone, mas o provincial João de Fano negou-lhes o pedido. Diante disto, os irmãos saíram em busca de refúgio em algum eremitério. Considerados fugitivos, foram procurados pelo provincial. Juntaram-se então a Mateus de Bascio, mas este os aconselhou a pedir também autorização pontifícia para que pudessem observar a Regra como queriam, com a estrita observância.[13]

Permanecendo a perseguição empreendida pelo provincial João de Fano – que conseguiu convencer o papa a desautorizar um breve concedido aos irmãos Fossombrone, para observarem a Regra com a estrita observância – Mateus de Bascio, os irmãos Ludovico e Rafael, e o frei Paulo de Chioggia, que se juntara ao grupo, seguiram para Fossombrone, onde conseguiram a proteção de Catarina Cibo, duquesa de Camerino. A estima dos religiosos na cidade foi crescendo, devido à sua dedicação durante a peste que atingiu os moradores. A duquesa de Camerino era sobrinha do papa Clemente VII e foi por seu intermédio que o pontífice permitiu, através da bula de 3 de julho de 1528, existência jurídica à nova fraternidade. Desta forma, fundou-se a Ordem capuchinha.[14] A bula de Clemente VII, dirigida a Ludovico e Rafael de Fossombrone, lhes concedia a faculdade para levar vida eremítica, seguindo a Regra de São Francisco, bem como o direito de usar barba e o capuz piramidal, além de pregar ao povo. Os capuchinhos permaneceriam sob a proteção dos conventuais – para a qual haviam passado, com o intuito de livrarem-se da perseguição do provincial observante João de Fano – mas com um governo direto de um superior próprio, com autoridade próxima a dos provinciais. Poderiam ainda receber noviços, fossem clérigos ou leigos. Enfrentando ainda disputas com os observantes, os capuchinhos obtiveram a proteção de figuras importantes da nobreza italiana, como Vitória Colonna, marquesa de Pescara, o duque de Nocera e Camilo Orsini.

Houve uma multiplicação de eremitérios, com um grande número de observantes juntando-se aos capuchinhos. Inicialmente, considerava-se frei Mateus como o pai da reforma, mas o chefe efetivo das transformações mostrou-se frei Ludovico, ainda mais estando em seu nome a bula referente à existência jurídica dos capuchinhos. Dando prosseguimento à sua instituição, foram escritas as *Constituições*,

---

[12] Ibidem, pp. 240-241.

[13] Ibidem, p. 241.

[14] Ibidem, pp. 242-243.

que contemplavam as aspirações comuns a todos os movimentos franciscanos de reforma: afastamento do mundo, austeridade de vida, simplicidade, pobreza e contemplação. Por sua vez, a denominação de capuchinhos teve origem nas ruas de Camerino, pois os frades se destacavam pelo novo hábito, com o longo capuz, e o uso da barba, sendo chamados pelo apelido. Escritores adotaram a denominação e, a partir de 1534, esta já era verificada nos documentos pontifícios.[15]

Ludovico de Fossombrone, que havia empreendido de fato a reforma capuchinha, esteve à frente da Ordem por certo tempo, mas exercendo um governo absoluto, desagradou a muitos. Como se negava a convocar o capítulo, conforme exigia seu cargo de comissário geral, foi afastado e substituído por Bernardino de Asti, eleito pelo capítulo como vigário geral. Ludovico negou-se a aceitar sua autoridade e, então, foi despedido da Ordem. A partir destes acontecimentos, ficou estabelecido que os capítulos deveriam ser realizados anualmente, e que o cargo de vigário geral teria duração de três anos. Nesta mesma época, Mateus de Bascio também foi expulso da Ordem, pois não poderia mais usar o hábito, sem prestar obediência ao vigário geral. Optou, portanto, por continuar sua vida de apostolado fora dos conventos.

Em 1535, foram discutidas novas *Constituições* no capítulo, que foram promulgadas no ano seguinte. Segundo Lázaro Iriarte, "constituem a legislação definitiva da Ordem; as ulteriores revisões não introduzirão nenhuma mudança substancial, e conservarão intacta até mesmo a redação original, com sua devoção e fervor característicos". O que se vê "é o retorno ao pensamento de S. Francisco, o qual queria que a fraternidade se governasse mais pelo espírito do que pela letra da lei."[16]

A Ordem capuchinha viu-se marcada, no entanto, por um fato que quase levou à sua supressão. O vigário geral frei Bernardino Ochino de Sena, substituto de Bernardino de Asti, foi reeleito, após o primeiro triênio de governo. Nesta situação, afrouxou a observância natural, deixou a vida comum e alcançou privilégios pessoais. Assim, sentia-se cada vez mais distante da doutrina de seus irmãos e, surpreendentemente, afastava-se da ortodoxia da fé, aproximando-se da pregação de cunho luterano. Tendo sido chamado a Roma, foi incitado a fugir. Seu destino foi Genebra, tendo enviado o selo da Ordem a Bernardino de Asti, procurador geral. Tal apostasia gerou enorme desconfiança em relação aos capuchinhos, considerados então hipócritas e hereges. Perderam a proteção de amigos e nem mesmo esmolas podiam conseguir. Na própria corte pontifícia acreditava-se na supressão da Ordem. Contudo, após uma investigação sobre a conduta dos capuchinhos, o papa

---

[15] Ibidem, pp. 243 e 245.

[16] Ibidem, p. 249.

comprovou a ortodoxia de seus membros, e sua fidelidade à Santa Sé. O papa Paulo III, depois da desconfiança decorrente do escândalo, tomou-os sob sua proteção.[17]

Por fim, em 1619, o papa Paulo V eliminou a dependência nominal dos capuchinhos, em relação ao geral dos conventuais. Desde então a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos teria um ministro geral, líder supremo da Ordem.[18] Havia ainda o definitório geral, com a incumbência de assessorar o ministro geral. Com a participação de representantes de cada província, o capítulo geral era convocado, com intervalos variáveis, dependendo da duração do cargo de ministro geral. Nas províncias, os ministros (provinciais) também contavam com a ajuda dos definidores. E havia ainda a reunião do capítulo referente a cada província.[19]

---

[17] Ibidem, pp. 250-251.

[18] Ibidem, p. 255.

[19] Ibidem, pp. 297-298.

ANEXO 2

CAPUCHINHOS BRETÕES MISSIONÁRIOS NO BRASIL[1]

1. **Colombino de Nantes**: vindo de São Tomé, chegou a Pernambuco em 1642, aí ficou até morrer, decerto em 1645, com uns cinqüenta anos, e teria sido aí superior dos seus confrades.
2. **Jorge de Combourg**: vindo de São Tomé com o padre Colombino, viveu no Brasil até sua morte, provavelmente no Ceará, em 1663, com uns sessenta e um anos.
3. **Bonício de Quimper**: irmão, não clérigo, vindo de São Tomé com os padres Colombino e Jorge, também viveu no Brasil até sua morte, após 1664, com cerca de cinqüenta e nove anos.
4. **Hugo de Ancenis**: fez-se capuchinho em 1625, aos vinte anos. Esteve na Costa do Ouro (Komenda) entre os anos de 1641 e 1643. Antes de chegar a Pernambuco, passou pelo Rio de Janeiro e Bahia. Entre 1643 e 1649, permaneceu em Pernambuco, quando retornou à Europa. Em 1654, conseguiu licença para retornar à colônia, mas não se sabe ao certo se a usou.
5. **Fabiano de Nantes**: possivelmente, esteve na Costa da Guiné e na ilha de São Tomé após 1641. Em 1643 ou 1644 partiu da Bretanha para Pernambuco, retornando à Europa com frei Hugo, em 1649. Em 1652, obteve licença para passar novamente a Pernambuco, onde viveu até morrer, em 1663 ou 1664.
6. **Cirilo de Mayenne**: teria sido professor de Teologia no Seminário de Le Mans. Fez-se capuchinho em 1633 ou 1643, e já em 1644 passou a Pernambuco. Em 1647 foi à Lisboa e Paris. No ano seguinte, retornou a Lisboa, onde estabeleceu o hospício dos capuchinhos bretões, do qual foi o primeiro superior. Teria voltado a Pernambuco em 1656 e no ano seguinte, já seria o superior de seus confrades. De volta a Portugal, morreu em 1658.
7. **Boaventura de Quintin**: fez-se capuchinho em 1637. Conseguiu licença para ir a Pernambuco em 1652, onde morreu em 1655.
8. **Antônio de Nantes**: fez-se capuchinho em 1630. Entre 1648 e 1649 esteve no convento de Mayenne. Mediante licença de 1654, passou a Pernambuco, onde a partir de 1662 tornou-se superior de seus confrades.

---

[1] Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, pp. 143-148.

9. **Gabriel de Sérent**: fez-se capuchinho em 1646. Obtendo licença em 1657, foi a Pernambuco, passando antes pela Bahia. Em 1662, já havia saído do Brasil, e em 1663 foi da Bretanha a Lisboa, onde morreu em 1689.
10. **Gil de Saint-Malo**: irmão, não clérigo, fez-se capuchinho em 1647. Dez anos depois, obteve licença para passar a Pernambuco, com o padre Gabriel, mas não se sabe se a usou. Em 1687, viva no hospício de Lisboa.
11. **João Baptista de Le Croisic**: fez-se capuchinho em 1648. Teria ido a Pernambuco no lugar de frei Gil de Saint-Malo, pois seriam mais necessários os serviços de um padre. Estava no Rio de Janeiro em 1659, onde alcançou permissão para erigir o segundo hospício dos capuchinhos no Brasil. Retornou à Europa e faleceu no ano de 1664, em Lisboa.
12. **Bernardino de Rennes**: fez-se capuchinho em 1648. Em 1663,conseguiu licença para ir a Pernambuco.
13. **Aleixo de Josselin**: fez-se capuchinho em 1649. Esteve no convento de Le Mans em 1661. Dois anos depois, obteve licença de ir a Pernambuco. Em 1671, vivia no hospício de Lisboa, onde se encontrava ainda em 1701, usando então o nome de Aleixo de Santa Maria.
14. **João Crisóstomo de Monfort**: fez-se capuchinho em 1650. Conseguiu licença para passar a Pernambuco em 1664. Em 1682 e 1683, era confessor das capuchinhas francesas de Lisboa e, em 1685 teria retornado de Pernambuco a Lisboa, de onde seguiu para a Bretanha, por estar doente.
15. **Gabriel de La Roche-Bernard**: fez-se capuchinho em 1650. Em 1664 teve licença para passar a Pernambuco. Em 1688, era o guardião do convento de Nantes.
16. **Anselmo de ...**: em 1669 esteve no Rio de Janeiro, provavelmente para tratar da construção do hospício. Em 1677, teria ido a Lisboa para se tratar e depois retornado à colônia, mas aí não se encontrava em 1687.
17. **Macário de Nantes**: fez-se capuchinho em 1655. Em 1686, estava na Bahia, como superior, permanecendo como missionário no ano seguinte.
18. **Teodoro de Lucé**: fez-se capuchinho em 1656. Em 1658 e 1659, estudou no convento de Mayenne. Em 1669 ou 1670, foi à Paraíba, onde permaneceu por uns seis anos. Posteriormente,ocupou o lugar de Anastácio de Audierne nas missões do São Francisco. Em 1685, era superior de seus confrades em Pernambuco. Voltando a Portugal, já doente, morreu na altura dos Açores, em 1686.
19. **Policarpo de Messac**: fez-se capuchinho em 1657. Em 1682, era superior de seus confrades no Rio de Janeiro e,em 1687, já não estava mais no Brasil.

20. **Serafim de Rennes**: fez-se capuchinho em 1658. Em 1680 estava na Bahia e,sete anos depois, já não se encontrava na colônia.

21. **Luís de Tiffauges**: fez-se capuchinho em 1659. Entre 1679 e 1680, chegou à Bahia com a licença para a construção do hospício, seguindo em 1682 para o Rio de Janeiro. Em 1687, já não estava no Brasil.

22. **Francisco de Domfront**: pouco depois de 1669 foi para o Brasil. Entre 1671 e 1672, iniciou com o padre Anastácio de Audierne a missão na região do São Francisco, onde permaneceu por vários anos. Em 1687, não estava mais na colônia.

23. **Martin de Nantes**: fez-se capuchinho em 1659. Desembarcou na Bahia em1671 e daí se dirigiu à Paraíba, onde ficou por oito meses. Em 1672, transferiu-se para o sertão do São Francisco, permanecendo até 1681 ou 1682, quando foi para a Bahia como superior do novo hospício, de cuja construção se encarregou. Em 1687, retornou a Lisboa e, como não pudesse mais passar ao Brasil, foi para Saint-Malo, ainda no mesmo ano. Entre 1692 e 1695, foi vice-superior do convento de Le Croisic e, em 1706, era guardião do convento de Quimper, quando publicou a sua *Relação*. Nos anos de 1712 e 1714, foi superior do hospício de Lisboa, tendo morrido pouco depois.

24. **Anastácio de Audierne**: fez-se capuchinho em 1660. Passou ao Brasil com Martin de Nantes e, em 1671 ou 1672, iniciou as missões no São Francisco, junto como padre Francisco de Domfront, permanecendo na região por vários anos. Em 1683, foi transferido para Pernambuco e depois auxiliou Gabriel de Le Mans na Paraíba. Retornando a Pernambuco, ajudou a cuidar de gente tomada pela peste, morrendo acometido pela mesma, em 1686 ou 1687.

25. **Jaime de Redon**: em 1672, missionava com o padre Paulo de Auray, no Rio de Janeiro, onde permaneceu até 1682. Tornou-se custódio dos capuchinhos, passando a residir na Bahia, em 1687. Passou algum tempo no sertão, em visita às missões do São Francisco. Em 1694, era superior do hospício da Bahia e,em 1706, tinha o mesmo cargo em Lisboa.

26. **Paulo de Auray**: durante pelo menos dez anos, entre 1672 e 1682, auxiliou Jaime de Redon nas missões no Rio de Janeiro. Em 1694, em decorrência de algumas acusações, o monarca português mandou expulsá-lo da colônia, o que o governador do Rio de Janeiro acabou não fazendo. Mesmo assim, Paulo de Auray se dirigiu a Lisboa para se defender, e não pode retornar ao Brasil.

27. **Francisco de Lucé**: permaneceu na região do São Francisco por cerca de três anos, encontrando-se aí em 1685. Em 1687, residia no hospício de Lisboa, tendo deixado a colônia por motivo de saúde. Em 1692 e 1693, foi guardião do convento de Mayenne, onde ficou até 1704. Escreveu uma relação sobre as

missões dos capuchinhos bretões no Brasil, da qual conta no Arquivo do Quai d'Orsay, um resumo, elaborado entre 1700 e 1701.

28. **Bernard de Nantes**: embarcou para o Brasil aproximadamente em 1877 e, em 1681 ou 1682 foi à região do São Francisco entregar a Martin de Nantes a ordem do provincial para ocupar o cargo de superior no hospício da Bahia. Bernard sucedeu Martin de Nantes nas missões a região, ficando aí até 1687, quando foi substituí-lo novamente no cargo se superior, onde deve ter ficado até 1691. Pouco tempo depois, teria sido transferido para Pernambuco, também como superior do hospício. Mesmo com os referidos cargos nos hospícios, não deixou as suas missões, escrevendo, a partir desta experiência a sua *Relation*. Depois de vinte e três anos de trabalho no Brasil, voltou doente a Lisboa, em 1700, pouco antes de todos os demais capuchinhos deixaram a colônia. Entre 1706 e 1708, foi confessor das capuchinhas francesas de Lisboa, onde permanecia quando da publicação de seu *Katecismo*.

29. **Mateus de La Sables-d'Olonne**: estava na Bahia em 1680 e, dois anos depois, já missionava no Rio de Janeiro. Em 1687, foi nomeado superior do hospício da mesma cidade, continuando até 1701. No entanto, desde 1696, não tinha consigo nenhum confrade. Nos últimos que ficou no Brasil,foi alvo de desconfianças pelas autoridades portuguesas.

30. **José de Chateaugontier**: em 1675 se dirigiu à região do São Francisco, onde trabalhou por muitos anos. Em 1687, foi nomeado superior do hospício de Pernambuco, mas permaneceu também nas missões em que atuava.

31. **João Baptista de Le Croisic**: fez-se capuchinho depois da morte de seu homônimo, indicado acima. Em 1682, estava na Bahia. Posteriormente, seguiu para o sertão do São Francisco, onde permaneceu até 1702, quando deixou o Brasil, juntamente com os últimos missionários capuchinhos que aqui se encontravam. Em 1707, residia no hospício de Lisboa, onde deu a aprovação para o *Katecismo* de Bernard de Nantes.

32. **Gabriel de Le Mans**: Em 1683, trabalhava na Paraíba com o padre Anastácio de Audierne. Em 1687, ainda permanecia no Brasil. Em 1700, era superior do hospício de Pernambuco. Também foi um dos últimos capuchinhos que deixaram a colônia, em 1701.

33. **Basílio de le Faoüet**: estava na Bahia em 1682 e, vivia ainda no Brasil, em 1687.

34. **Boaventura de Bécherel**: em 1682, missionava no São Francisco, onde havia chegado pouco tempo antes. Em 1687, ainda se encontrava no Brasil, provavelmente na mesma região. Teria morrido antes de 1701, na colônia.

35. **Paulo de Ploërmel**: consta que estava no Brasil em 1687.

36. **José de Ploërmel**: irmão do provincial padre Clemente de Ploërmel. Fez-se capuchinho em 1670. Nos anos de 1672 e 1673, permaneceu estudando no convento de Mayenne. Teria chegado ao Brasil em 1680, estava missionando no São Francisco, em 1682, onde havia chegado como padre Boaventura, pouco tempo antes. Deixou a colônia, provavelmente, apenas em 1702, tendo atuado no Brasil por vinte e dois anos. Em 1702, estava no convento de Le Croisic, onde faleceu em 1712.

37. **Henrique de Laval**: entre 1675 e 1676, estudou no convento de Mayenne. Em 1687, já estava no Brasil. Trabalhou nas missões do São Francisco. Também foi um dos últimos religiosos a sair da colônia.

38. **Anselmo de Le Croisic**: viveu entre 1682 e 1684 no convento de Vannes e, em 1687, estava no Brasil. Em 1725, estava novamente no convento de Le Croisic, onde faleceu em 1726.

39. **Estêvão de Ploërmel**: pode ser que estivesse na colônia em 1687. Caso contrário, não poderia seguir viagem, devido ao veto do monarca português. Em 1694, esteve em Lisboa como secretário do provincial padre Clemente de Ploërmel, o que talvez indique que não conseguiu passar ao Brasil.[2]

---

[2] "Além destes 39 Capuchinhos Bretões, dos quais só o irmão Frei Gil de Saint-Malo e os Padres Anselmo e Estêvão de Ploërmel talvez não tenham estado no Brasil, houve decerto outros, que aí foram missionários. Assim, em 1643 ou 1644 embarcaram na França para Pernambuco três ou quatro Capuchinhos Bretões, dos quais só indicamos os Padres Fabião de Nantes e Cirilo de Mayenne,por não sabermos o nome do outro,ou dos outros dois. De 1666 a 1686, durante 20 anos, decerto foram de Lisboa para o Brasil mais Capuchinhos Bretões do que os 22, atrás indicados. Finalmente em 1693 foram para o Rio de Janeiro sem licença régia dois desses Religiosos, que só voltaram para Portugal em fins de 1695, e não sabemos os seus nomes. Portanto, os Capuchinhos Bretões, que trabalharam no Brasil, foram uns 40 pelo menos." Francisco Leite de Faria. "Os capuchinhos bretões na Ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua atividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833)". *Separata La Bretagne, le Portugal, le Brésil: Actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*. 1977, pp. 147-148.

ANEXO 3

ALDEIAS CAPUCHINHAS DO SÃO FRANCISCO[1]

Aldeia[2]	Orago	Nação	Habitantes
Axará	N. S. de Belém	"Procás" e "Brancararus"	260 índios
Vargem	B. Serafim	"Procás" e "Brancararus"	320 índios
Pambu	N. S. da Conceição	Cariri	360 índios
Aracapá	São Francisco	Cariri	260 índios
Cavalo	São Félix	Cariri	200 índios
Arapuã (Irapuã)	Santo Antônio	Cariri	200 índios
Rodelas (comarca de Jacobina)		"Procás"	600 índios
Porto da Folha (Sergipe)	São Pedro	"Urumarus"	320 índios
Pacatuba (Sergipe)		Caxagos	560 índios
Rio das Contas			386 índios

[1] Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru, Edusc, 2003, p. 304.

[2] Além destas aldeias apresentadas por Cristina Pompa, Vittorino Regni aponta mais uma: a missão de Vargem. Nesta aldeia também habitaria "procás" e "brancararus", estando localizada entre as aldeias de Axará e Pambu. Pietro Vittorino Regni. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador – Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos – Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 1, p. 226. Marcos Galindo apresenta a aldeia de Aramurus, que provavelmente se refere a de São Pedro de Porto da Folha, não localizada por este autor. Marcos Galindo. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos Tapuia (1651-1798)*. Tese de doutorado, 2004, p. 168.