

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Universo Cultural Carmelita no além-mar: formação e atuação  
dos carmelitas reformados nas capitanias do norte do Estado do  
Brasil (sécs. XVI a XVIII)

André Cabral Honor

Belo Horizonte, 2013.

André Cabral Honor

Universo Cultural Carmelita no além-mar: formação e atuação  
dos carmelitas reformados nas capitanias do norte do Estado do  
Brasil (sécs. XVI a XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Linha de Pesquisa: História Social da Cultura

Orientador: Prof. Dr. Eduardo França Paiva

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 2013

981.03

H774u

2013

Honor, André Cabral

Universo cultural carmelita no além-mar: [manuscrito] :  
formação e atuação dos carmelitas reformados nas capitâneas  
do norte do Estado do Brasil (sécs. XVI a XVIII) / André  
Cabral Honor. - 2013.

315 f. : il.

Orientador: Eduardo França Paiva Paiva.

Coorientadora: Maria de Deus Beites Manso.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. História - Teses. 2. Carmelitas - Teses. 3. Ordens  
monásticas e religiosas - Teses. 4. Brasil – História –  
Período colonial, 1500-1822. I. Paiva, Eduardo França. II.  
Manso, Maria de Deus Beites. III. Universidade Federal de  
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas -  
IV. Título.



## FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese defendida pelo aluno **André Cabral Honor**, intitulada:  
**“Universo Cultural Carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados nas capitanias do norte do Estado do Brasil (sécs. XVI a XVIII)”**, no dia 16 de dezembro de 2013 e aprovada, pela banca examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. Eduardo França Paiva  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Profa. Dra. Adalgisa Arantes Campos  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Magno Moraes Mello  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Profa. Dra. Carla Mary da Silva Oliveira  
Universidade Federal da Paraíba

---

Profa. Dra. Maria de Deus Beites Manso  
Universidade de Évora

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta  
Universidade Federal de Minas Gerais

A Berttoni Licarião, como se dissesse livros.

## Agradecimentos

Berttoni Licarião, por ser “a vontade dos homens” que reside em mim. Meu Pilar. Meu José.

Eduardo França Paiva, meu orientador, que deu fôlego e base as minhas ideias.

Carla Mary S. Oliveira, cuja gratidão e admiração não caberiam em uma simples linha.

Maria de Deus Beites Manso por ter me acolhido em Portugal com tanto carinho e compartilhado sua linda família comigo.

Aos professores Adalgisa Arantes Campos, Douglas Cole Libby, José Newton, Kátia Baggio, Luiz Carlos Villalta, Magno Moraes Mello e Vanicléia Silva Santos por terem agregado tanto conhecimento a minha formação, me ajudando a crescer como historiador e ser humano. Gostaria de deixar um agradecimento especial aos professores Villalta e Vanicléia por terem me ajudado para além das funções acadêmicas.

Frei Sales, por abrir as portas do arquivo do convento, além de me receber com tanta fraternidade. Irmão Terceiro Ramos (in memoriam), cuja candura e prestatividade nunca esquecerei. Fica o clamor para que justiça seja feita.

A minha família, David, Lídia, Levi, Paty, Felipe, Clara, Gabriel e Kalel, que com alegrias e amor incomensurável preenchem minha vida.

A meus pais, Fátima e Honor, porque o amor sempre prevalece. Tenho orgulho de chamá-los de mainha e painho.

Os companheiros da pós, em especial aos amigos Maria Cláudia Magnani, Mateus Alves e Listz Viana, porque seus abraços e sorrisos me fizeram almejar ser uma pessoa melhor.

Os amigos mineiros Pedro Castro, Rafaela de Moraes, Luiz Antônio Falci, Maíra Portugal, Luiz Gustavo, Taiana Freitas e Gabriel Hallack por terem me acolhido em suas lindas vidas em Belo Horizonte. Cada minuto com vocês está escrito no meu peito.

Aos meus companheiros da Revista Temporalidades, com destaque para os amigos: Paloma, Luiz Fernando, Mateus (novamente!), Emilly, Márcio, Rangel e Fabiana. Cada um me conquistou ao seu jeito.

Aos amigos europeus, Gustavo Boto, Pedro Sabino, João Pereira, Luchezar Planemov, Nuno Mendes e Gonçalo Lemos. Abraça-os-ei outras vezes. Fica a promessa. A Miucha, muito obrigado.

Aos brasileiros Gefferson Ramos, Luciana Ávila e Paulo Gustavo pela amizade e companheirismo em Portugal.

Aos amigos que conheci na Paraíba, que possuem a obrigação de me aguentar por mais inúmeros anos, Bia Cagliani, Cecília Japiassu, Dias Neto, Gregório Guzman, Kyldare Feitosa, Larissa Montenegro, Mariah Benaglia, Oriana Gontiés e Rafael Queiroz. Sem esquecer a lindíssima Iá Viana por ter me socorrido com uma revisão relâmpago!

A todos aqueles que fazem parte do curso de Conservação-restauração de bens culturais móveis da UFMG por terem me permitido partilhar essa valiosa experiência, especialmente Regina Quites, Márcia Almada, Alessandra Rosado e Bethânia Veloso. Aos companheiros bolsistas que tanto me ajudaram.

Luiza e Pablo, pelos lindos dias juntos em Belo Horizonte. (O mesmo para Kyl e Dias!)

Bárbara Faleiro, minha companheira do latim e das tardes na UFMG, que me ensinou a fundamental lição de não morder a língua quando me concentro.

A CAPES/Reuni e o programa PSDE que me concederam bolsas vitais para que essa pesquisa se realizasse.

Ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais pelo apoio fundamental, com especial beijo nordestino para Meire e Edilene.

“Nenhuma viagem é definitiva.”

José Saramago – Viagem a Portugal



## Resumo

A tese fundamenta-se na argumentação de que os carmelitas reformados atuavam na América portuguesa por meio da mesclagem entre misticismo e militância em detrimento da observância. Para compreender essa atuação, analisa-se o universo cultural carmelita transposto para a América portuguesa pelos frades da Ordem de Nossa Senhora do Carmo seguidores da Constituição da Estrita Observância, com especial ênfase nas suas ações cotidianas e obras de arte existentes em suas igrejas. Unindo pesquisa documental em arquivos com a metodologia de análise iconológica proposta por Erwin Panofsky, procura-se compreender o papel exercido pelos frades carmelitas reformados, também chamados de turônicos, no contexto da América portuguesa, tentando depreender o que diferenciava esses religiosos do restante do clero regular. O trabalho acompanha a chegada dos primeiros carmelitas na Capitania de Pernambuco no século XVI, percorre os eventos da instauração da Teforma Turônica nos conventos das capitanias do norte do Estado do Brasil que resultou na criação da Província Reformada de Pernambuco em 1720. Assim, compreende-se como os frades reformados interagiam e contribuíaam para a formação da sociedade que se estabelecia na América portuguesa, com especial destaque para a atuação desses religiosos no século XVIII. O presente trabalho está integrado à linha de pesquisa História Social da Cultura do curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais.

Palavras-chave: carmelitas, barroco, clero regular

## Abstract

The thesis is based on the argument that the reformed Carmelites acted in the Portuguese America using a mixture of mysticism and militancy, disregarding the observance. In order to comprehend this stand, the cultural universe of the Carmelites is analysed throughout its transposition to the Portuguese America by the friars of the Order of Our Lady of Mount Carmel who followed the Constitution of the Strict Observance, with emphasis on their daily life and works of art in their churches. Connecting documentation research in archives to Panofsky's methodology of iconologic analysis, this research intends to interpret the role those reformed Carmelite friars, also known as Turonics, performed in the context of the Portuguese America as a means to understand the differences between the other members of the regular clergy and them. It follows the arrival of the first Carmelites to the Captaincy of Pernambuco in the sixteenth century and explores the insertion of the Turonic Reform in the convents of the northern captaincies of the State of Brazil, resulting in the creation of the Província Reformada de Pernambuco in 1720. Thus, by close-examining their performance throughout the eighteenth century it is possible to fathom how the aforesaid friars interacted and contributed to the establishment of the society that was developing in Brazil. This thesis integrates the Social History of Culture research line of the Doctorate's Degree Course in the History Graduate Program from Federal University of Minas Gerais.

Keywords: Carmelites, baroque, regular clergy

## Lista de tabelas, mapas e figuras

### Tabelas

Descrição	Página
<b>Tabela 1</b> – Formação da Província Reformada Carmelita de Pernambuco	79-80
<b>Tabela 2</b> – Listagem dos aldeamentos carmelitas em 1749.	235-236

### Mapas

Descrição	Página
<b>Mapa 1</b> – Detalhe do mapa <i>Capitaniarum de Pernambuco, Itamaraca, Paraíba, et Rio Grande nova delineatio</i> . <b>1</b> – Igreja de Santo Alberto <b>2</b> – Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba <b>3</b> – Hospício de Nossa Senhora da Guia. Disponível em: < <a href="http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg">http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg</a> >. Captado em: 20 jan. 2014.	2
<b>Mapa 2</b> – Detalhe do mapa <i>Capitaniarum de Pernambuco, Itamaraca, Paraíba, et Rio Grande nova delineatio</i> . <b>4</b> – Igreja de Santo Antônio (Pertencente aos carmelitas observantes) <b>5</b> – Hospício de Nossa Senhora da Piedade <b>6</b> – Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Disponível em: < <a href="http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg">http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg</a> >. Captado em: 20 jan. 2014.	2
<b>Mapa 3</b> – Detalhe do mapa <i>Capitaniae de Ciri et Pernambuco</i> . Data: 17--. Anônimo. <b>7</b> – Hospício de Nossa Senhora de Guadalupe. Disponível em: < <a href="http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart531643.jpg">http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart531643.jpg</a> >. Captado em: 20 jan. 2014.	3
<b>Mapa 4</b> – Pontes e Torre do Convento Carmelita. Imagem obtida pelo programa <i>Google Earth</i> . Captado em: 27 set. 2012.	33
<b>Mapa 5</b> – MARGGRAF, Georg. <i>Mauritioplois, Reciffa, ET circum Iacentia Castra</i> . (1610-1640). Captado em: < <a href="http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460035">http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460035</a> >. Acesso em: 18 jun. 2012.	35
<b>Mapa 6</b> – MARGGRAF, Georg. <i>Insula Antonij Vaazij</i> . (1610-1644). Captado em: < <a href="http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460042">http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460042</a> >. Acesso em: 18 jun. 2012. Detalhe.	36
<b>Mapa 7</b> – Estado de Israel, Monte Carmelo. Imagem obtida pelo programa <i>Google Earth</i> . Captado em: 23 fev. 2012. <b>1</b> - Igreja de São Gregório. <b>2</b> - Convento Stella Maris. <b>3</b> - Igreja Russa.	121
<b>Mapa 8</b> – Expansão da exploração rural >> expansão do açúcar no Rio Paraíba. In: CARVALHO, Juliano Loureiro de. Formação territorial da mata paraibana (1750-1808). 281 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, p. 69.	278

## Figuras

Descrição	Página
<b>Fig. 1</b> – Apoteose de Santo Inácio. <i>Igreja de Santo Inácio de Loyola. Igreja de Gesù, Roma, Itália, 1691-1694. Andrea Pozzo.</i> Acervo Pessoal. 30 jul. 2010.	<b>21</b>
<b>Fig. 2</b> – São Francisco e os quatro continentes. <i>Igreja da Ordem Primeira de Santo Antônio, João Pessoa, segunda metade do século XVIII/XIX?</i> Acervo: Carla Mary S. Oliveira. Manoel Pinto de Jesus? 30 jul. 2010.	<b>22</b>
<b>Fig. 3</b> – Palácio da Boa Vista, detalhe da Gravura de Gaspar Barléu. Na parte central do prédio está escrito: Anno 1645. In: BARLÉU, Gaspar. <i>Rerum per octennium ...</i> . Amsterdã: Joannis Blaeu, 1647, p. 150-151.	<b>32</b>
<b>Fig. 4</b> – Pintura de Henrique Mozer e Balthazar da Camara. In: PIO, Fernando. <i>O convento do Carmo do Recife</i> . Recife: s.n., 1939.	<b>81</b>
<b>Fig. 5</b> – Assunção de Nossa Senhora. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.	<b>101</b>
<b>Fig. 6</b> – Assunção de Sta Teresa de Jesus. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.	<b>101</b>
<b>Fig. 7</b> – Nossa Senhora no céu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.	<b>102</b>
<b>Fig. 8</b> – Forro do altar-mor com adoração angelical. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 dez. 2012.	<b>103</b>
<b>Fig. 9</b> – Êxtase de Santa Teresa de Jesus. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jan. 2009.	<b>105</b>
<b>Fig. 10</b> – Paineis de azulejaria – Profeta Elias, Nossa Senhora do Carmo, Santo Ângelo e Santa Maria Madalena de Pazzi. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>109</b>
<b>Fig. 11</b> – Paineis de azulejaria - Elias e Acab no Monte Carmelo. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>123</b>
<b>Fig. 12</b> – Estatuário - Santo Elias. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>125</b>
<b>Fig. 13</b> – Estatuário - Santo Elias. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2012.	<b>125</b>
<b>Fig. 14</b> – Azulejaria - <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>126</b>
<b>Fig. 15</b> – Estatuário - Santo Elias. <i>Igreja de Nossa Senhora da Guia, Lucena/PB, século XVIII/XIX.</i> Acervo Pessoal. Anônimo. 13 jan. 2012.	<b>126</b>
<b>Fig. 16</b> – Localização das passagens iconográficas do profeta Elias na Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo	<b>127</b>

Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.	
<b>Fig. 17</b> – Sobac, Bethzalem e o pequeno Elias. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização E1.	<b>129</b>
<b>Fig. 19</b> – Construção do Convento no Monte Carmelo. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 84. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>131</b>
<b>Fig. 20</b> – O profeta Elias ensinando. Acervo Pessoal. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização C1.	<b>131</b>
<b>Fig. 21</b> – Detalhe. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 84. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>132</b>
<b>Fig. 22</b> – O profeta Elias doutrinando com os corvos. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização D2.	<b>134</b>
<b>Fig. 23</b> – O profeta Elias ensinando. Acervo Pessoal. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 60. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>134</b>
<b>Fig. 24</b> – Os carmelitas e os profetas, Elias e Jonas. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização D1.	<b>139</b>
<b>Fig. 25</b> – Os carmelitas e os profetas, Elias e Jonas. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 82. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>139</b>
<b>Fig. 26</b> – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização C2.	<b>141</b>
<b>Fig. 27</b> – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 72. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>141</b>
<b>Fig. 28</b> – Encontro de Elias e Eliseu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização D2.	<b>143</b>
<b>Fig. 29</b> – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 80. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>143</b>
<b>Fig. 30</b> – Painel de azulejaria - Elias joga o manto a Eliseu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2008.	<b>147</b>
<b>Fig. 31</b> – Elias joga o manto a Eliseu na carruagem de fogo. Gravura , <i>Speculum Carmelitanum</i> , p. 100. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.	<b>147</b>
<b>Fig. 32</b> – Elias arrebatado ao céu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Centro.	<b>149</b>
<b>Fig. 33</b> – Painel de Azulejaria – São Simão Stock e Nossa Senhora do Carmo. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> .	<b>161</b>

Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2008.	
<b>Fig. 34</b> – Detalhe de São Miguel Arcanjo. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2008.	<b>162</b>
<b>Fig. 35</b> – Paineis de azulejaria – São Miguel Arcanjo. <i>Museu Nacional do Azulejo, Lisboa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 13 abr. 2013.	<b>162</b>
<b>Fig. 36</b> – Museu Arqueológico do Carmo, Lisboa, segunda metade do século XVIII. Anônimo. In: ARNAUD, José Morais; FERNANDES, Carla Varela (coord.). <i>Construindo a memória: as coleções do Museu Arqueológico do Carmo</i> . Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2005, p. 510.	<b>163</b>
<b>Fig. 37</b> – Paineis de Azulejaria – Nossa Senhora do Carmo resgatando as almas do purgatório. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>165</b>
<b>Fig. 38</b> – Paineis de Azulejaria – Nossa Senhora do Carmo cobre os carmelitas com seu manto. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>167</b>
<b>Fig. 39</b> – Sala de custódia – <i>Convento Carmelita do Recife, Recife</i> . Acervo Pessoal. 20 jul. 2010.	<b>182</b>
<b>Fig. 40</b> – Detalhe da azulejaria da pia batismal. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>215</b>
<b>Fig. 41</b> – Detalhe da azulejaria da pia batismal. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>215</b>
<b>Fig. 42</b> – Santo Eliseu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 10 jul. 2012.	<b>218</b>
<b>Fig. 43</b> – Santo Eliseu. <i>Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.	<b>218</b>
<b>Fig. 44</b> – Santo Eliseu. <i>Igreja de Nossa Senhora da Guia, Lucena/PB, século XVIII/XIX</i> . Acervo Pessoal. Anônimo. 15 mar. 2009.	<b>218</b>
<b>Fig. 45</b> – Caveira. <i>Igreja de Nossa Senhora da Guia, Lucena/PB, século XVIII/XIX</i> . Acervo Pessoal. 13 jan. 2012.	<b>226</b>

## **Lista de abreviações**

**ACCR** – Arquivo Conventual Carmelita do Recife

**ACLisboa** – Academia de Ciências de Lisboa

**ASV** – Archivio Segreto Vaticano

**ANTT** – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

**BNP** – Biblioteca Nacional de Portugal

**CENEX** – Centro de Extensão

**DLEM** - Departamento de Linguas Estrangeiras Modernas

**UFMG** – Universidade Federal de Minas Gerais

**UFPB** – Universidade Federal da Paraíba

**IPHAEP** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba

**IAHGPE** – Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**PNA** – Palácio Nacional da Ajuda

## **Documentos do Arquivo Histórico Ultramarino**

**ACL** – Administração Central

**AHU** – Arquivo Histórico Ultramarino

**CU** – Conselho Ultramarino

**Cx.** – Caixa

**D.** – Documento

**009** – Número da Série Brasil – Maranhão

**014** – Número da Série Brasil – Paraíba

**015** – Número da Série Brasil – Pernambuco

## Sumário

Introdução.....	1
1) Os carmelitas se estabelecem: viagens, reformas e edificações.	
1.1) Primeiras viagens a terras portuguesas no além-mar.....	10
1.2) E eis que há a Reforma Turônica! .....	38
1.3) Os frades reformados e seus conventos na América portuguesa.....	51
2) Entre imagens e profetas.	
2.1) Os prolegómenos para a mística.....	83
2.2) O profeta Elias: um exemplo de mística militante.....	110
3) Organização do Carmelo na América portuguesa.	
3.1) A fé, o escapulário e os pecados.....	150
3.2) O labor e a Igreja.....	183
4) Trabalhos espirituais e temporais.	
4.1) Os indígenas e os turônicos.....	220
4.2) Os encargos financeiros de uma obra de Deus.....	258
Considerações finais.....	290
Referências.....	295



## Introdução

Muitas possibilidades e poucas certezas. Caso fosse necessário resumir a ciência histórica essa seria uma síntese possível. As perguntas feitas às fontes são respondidas pelo próprio historiador que busca dar voz ao documento. A quase centenária revolução historiográfica proporcionada pela escola francesa dos *Annales* desmistificou a concepção positivista de documento, saindo do bom e velho “papel oficial”, para abarcar outras possibilidades, dentre as quais estão inseridas as obras de arte.

O termo técnico que costumamos utilizar para tanto é comunicação. Comunicação não significa: apreender, conceber, apoderar-se e colocar à disposição, mas sim participar do mundo comum em que nos compreendemos. Manifestamente, aquilo que denominamos uma obra não é separável desta corrente de participação comum, por meio da qual a obra fala para o seu tempo ou para o mundo posterior. Além disso, na medida que nós todos pertencemos um com os outros a este mundo do entendimento e da comunicação, no qual algumas pessoas e algumas coisas têm algo a nos dizer, as coisas, que não têm algo a nos dizer apenas por um instante, mas sempre uma vez mais, encontram-se certamente em primeiro lugar.<sup>1</sup>

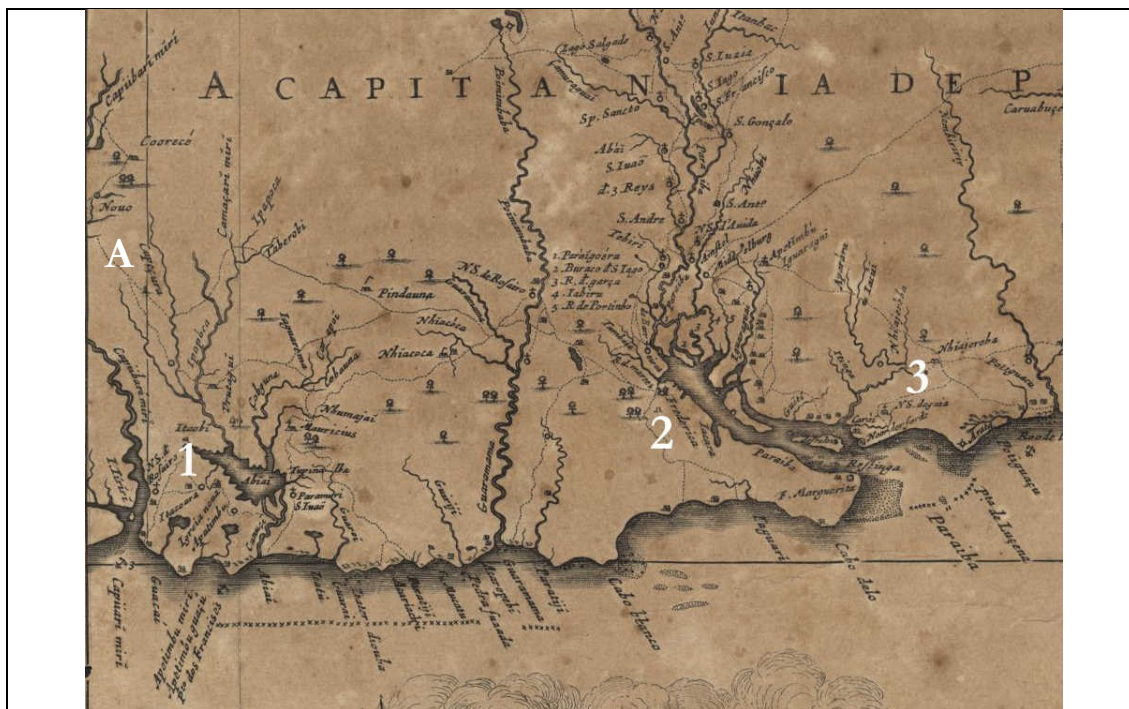
Quando em fevereiro de 2009 defendi a dissertação “O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na Paraíba colonial”<sup>2</sup> no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, o fio condutor que me levou à produção do projeto de doutorado já se encontrava posto: era necessário aprofundar os estudos sobre a atuação dos carmelitas reformados nas capitâneas do norte do Estado do Brasil (Mapas 1, 2 e 3).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 141.

<sup>2</sup> HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

<sup>3</sup> Para se ter uma melhor visualização do espaço o mapa foi dividido em três partes,



**Mapa 1** – Detalhe do mapa *Capitaniarum de Pernambuco, Itamaraca, Paraíba, et Rio Grande nova delineatio*. 1 – Igreja de Santo Alberto 2 – Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba 3 – Hospício de Nossa Senhora da Guia. Disponível em:

<[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart529239/cart529239.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg)>. Captado em: 20 jan. 2014.



**Mapa 2** – Detalhe do mapa *Capitaniarum de Pernambuco, Itamaraca, Paraíba, et Rio Grande nova delineatio*. 4 – Igreja de Santo Antônio (Pertencente aos carmelitas observantes) 5 – Hospício de Nossa Senhora da Piedade 6 – Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Disponível em:

<[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart529239/cart529239.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart529239/cart529239.jpg)>. Captado em: 20 jan. 2014.



**Mapa 3** – Detalhe do mapa *Capitaniae de Cirii et Pernambuco*. Data: 17--. Anônimo. 7 – Hospício de Nossa Senhora de Guadalupe. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart531643.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart531643.jpg)>. Captado em: 20 jan. 2014.

Quase dois anos depois, enquanto concluía os créditos necessários para o doutoramento em História da Universidade Federal de Minas Gerais, outra ideia fulcral se tornava clara no meu objeto de estudo. Mais do que versar sobre a obra de arte barroca, o trabalho deveria abarcar o conceito de universo cultural.

Talvez, a primeira idéia associada a essa noção seja a de um amplo conjunto de diferentes e diferenças, em movimento constante, misturando-se, mas também chocando-se, antagonizando-se, superpondo-se, em ritmos que às vezes são lentos e outras vezes são velozes, de maneira harmoniosa e/ou conflituosa, dependendo de épocas e de regiões, dos protagonistas e de seus objetivos. Fusões, superposições e recrudescimentos de diferenças, tudo isso se processa, claro, numa espécie de via de mão dupla, para continuar usando figuras de retórica. Isto é, esse processo não corre em um único sentido, mas é constituído a partir de intervenções dos vários grupos sociais, que se influenciam continuamente, mesmo que um ou alguns deles imponham-se, mais frequentemente e a partir de seu maior poderio, sobre os outros.<sup>4</sup>

Se a finalidade da conversão era a mesma, as estratégias diferiam de acordo com o contexto. O sociólogo Gilberto Freyre já anunciava a importância de perceber a diversidade na História.

Aliás há mais de dois Nordeste e não um, muito menos o Norte Maciço e único de que se fala tanto no Sul com exagero de

<sup>4</sup> PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 31-32.

simplificação. As especializações regionais de vida, de cultura e de tipo físico no Brasil estão ainda por ser traçadas debaixo de um critério rigoroso de ecologia ou de sociologia regional, que corrija tais exageros e mostre que dentro da unidade essencial, que nos une, há diferenças às vezes profundas.<sup>5</sup>

Ou seja, no universo cultural carmelita, como será chamado esse caldeirão de confluências em que a cultura carmelita está inserida, existem diferenças que devem ser consideradas para que se possa compreendê-lo com maior precisão. As expressões de um universo cultural são marcadas pela diversidade. Apesar de estarem circunscritas ao mesmo lugar, elas se apresentam de formas variadas valorizando caracteres distintos. Daí a necessidade de se analisar essas características, bem como as obras de artes, pensando em sua inserção no contexto local e aplicando, ao mesmo tempo que moldando, as ferramentas teórico-metodológicas de análise. Isso ocorre porque essas manifestações despontam sob influência de elementos com fronteiras fluidas que inevitavelmente abrem caminhos para a mesclagem de características que podem se sobrepor, serem pares ou tornarem-se apenas uma. Os universos culturais não possuem relações mecânicas que se conseguem delimitar precisamente.

As experiências existenciais, éticas e estéticas da humanidade não dependem mecanicamente uma das outras e, portanto, todas são bem reais. Devemos aprender a pensá-las em sua pluralidade e não deduzi-las umas das outras, nem transformar uma experiência em meio de alcançar outra, tampouco considerá-las como opostas e, por conseguinte, impondo a obrigação de proceder a uma escolha, segundo a lógica exclusiva do “ou isto – ou aquilo”.<sup>6</sup>

Perceber o outro. No caso, compreender o que diferenciava os carmelitas reformados das demais ordens religiosas na América portuguesa. Os reformados atuavam no universo cultural carmelita no além-mar por meio da mesclagem entre as correntes mística e militante em detrimento da observância. A base de sustentação dessa tese não está apenas na atuação dos frades perante a sociedade, mas também nas obras de artes deixadas em suas igrejas. No contexto desses templos, compreende-se a arte barroca como expressão deliberadamente persuasiva que se utilizava do universo cultural onde estava inserida para ratificar a atuação dos carmelitas reformados nos trópicos. Dessa forma, as manifestações artísticas também funcionavam como um

---

<sup>5</sup> FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem no Nordeste do Brasil*. 7 ed. São Paulo: Global, 2004, 46.

<sup>6</sup> TZVETAN, Todorov. *O medo dos Bárbaros: para além do choque das civilizações*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 53.

memorial que repassava o papel dos reformados na América portuguesa, narrando, estabelecendo, e assim, persuadindo a sociedade a apoiar o projeto missionário apregoado por aqueles religiosos. Investigando as filigranas dessa arte é possível adentrar em características alheias à documentação escrita disponível, como a concepção e prática da religião cristã entre os reformados.

El arte religioso no reflejaba únicamente, através de su iconografía, la posición doctrinal de la iglesia, sino también las nuevas actitudes religiosas que, tras la Reformas, solo podrían asumir dos alternativas: el camino de la mística o la vía de la acción directa que preconizaban los jesuitas, con la misma valoración por ambas partes de la ascética como medio de perfección moral, y demostraba, finalmente, la viabilidad de estos comportamientos mediante *el ejemplo de los santos*, cuyas representaciones viene a sustituir casi por completo a los temas bíblicos, y cuyo culto se fomenta como respuesta a su rechazo por parte de los protestantes.<sup>7</sup>

Para atingir esse objetivo, a proposta de análise imagética compilada por Erwin Panofsky no seu livro *Significado nas artes visuais* servirá como base metodológica para compreender parte do universo cultural dos carmelitas. Ao tomar essa metodologia como ponto de partida incorporo as considerações teóricas e conceitos propostos por Rafael Garcia Mahiques<sup>8</sup> que servirá de norte teórico para a pesquisa iconológica almejada nesse trabalho.

A proposta de análise imagética formulada por Erwin Panofsky se divide em três etapas identificadas como pré-iconográfica, iconográfica e iconológica. Na primeira, procura-se identificar as formas que estão apresentadas na imagem, identificando o que está representado na obra: homens, mulheres, animais, figuras geométricas, quantos são, que tipo de vestimenta usam, quais as cores predominantes, os objetos cenográficos, etc.

Compondo a segunda etapa, a análise iconográfica utiliza como ponto de partida o material analisado na fase anterior, buscando a identificação e classificação das imagens. Assim “ligamos os motivos artísticos e as combinações de motivos artísticos (composições) com assuntos e conceitos,”<sup>9</sup> identificado a personagem ou a cena representada.

<sup>7</sup> CREMADES, Fernando Checa; TURINA, José Miguel Morán. *El Barroco*. Madrid: Istmo, 2001, p. 228.

<sup>8</sup> MAHÍQUES, Rafael García. *Iconografía e Iconología: la historia del arte como historia cultural*. V. 1. Madrid: Encuentro, 2008; \_\_\_\_\_. *Iconografía e Iconología: cuestiones de método*. v. 2. Madrid: Encuentro, 2009.

<sup>9</sup> PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 50.

A menos que todos los santos fuesen fundidos en un único molde y se diese a sus imágenes sólo un valor simbólico, se hacía necesario encontrar el modo de individualizarlos, o bien mediante inscripciones nominativas o explicativas, o bien mediante signos figurados fáciles de interpretar para los iletrados que, no lo olvidemos, constituían la mayoría de los fieles.<sup>10</sup>

Para esse fim os atributos foram estabelecidos como a melhor forma de diferenciação e identificação dos santos. Trata-se de um “un signo de reconocimiento añadido al personaje”<sup>11</sup> que pode se relacionar com a hagiografia da pessoa ou até mesmo com uma simples analogia ao seu nome.

A terceira etapa, intitulada análise iconológica, permite compreender a imagem como parte de um universo cultural.

III. *Significado intrínseco ou conteúdo*: é apreendido pela determinação daqueles princípios subjacentes que revelam a atitude básica de uma nação, de um período, classe social, crença religiosa ou filosófica — qualificados por um personagem e condensados em uma obra.<sup>12</sup>

Procura-se compreender como em diferentes contextos, “tendencias esenciales de la mente humana fueron expresadas por temas y conceptos específicos”,<sup>13</sup> ou seja, interpreta-se a obra de arte dentro do contexto histórico de sua produção, percebendo como seus usos e significados mudam de acordo com o período histórico que a obra se insere.<sup>14</sup> A análise iconológica é entendida como uma interpretação dessas imagens no universo cultural carmelita. Utilizando como exemplo o afresco de Leonardo da Vinci, Germain Bazin oferece uma visão apurada sobre o que seja a iconologia.

(...) tendo-se reconhecido a *Última Ceia* e ultrapassado então o seu sentido iconográfico, cumpre procurar o seu valor de símbolo, tanto em relação a da Vinci como em relação à civilização do Renascimento italiano, da qual este é um dos atores, e a uma certa atitude religiosa. A obra de arte torna-se então “sintoma”. A descoberta desses valores simbólicos, que muitas vezes são desconhecidos do artista, quando não lhe são até mesmo opostos, constitui o objeto do que Panofsky chama propriamente de iconologia. Nesse estágio a análise é movente

---

<sup>10</sup> RÉAU (2008), p. 495.

<sup>11</sup> RÉAU (2008), 495.

<sup>12</sup> PANOFSKY (1991), p. 52.

<sup>13</sup> MAHÍQUES (2008), p. 280.

<sup>14</sup> O próprio Erwin Panofsky, acompanhado por sua esposa Dora Panofsky, possui um estudo iconológico que demonstra como os significados de um símbolo, no caso o mito de Pandora, varia de acordo com a época. Ver: PANOFSKY, Dora; PANOFSKY, Erwin. *A caixa de Pandora: as transformações de um símbolo mítico*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

de ações reações múltiplas que podem revelar toda uma proliferação de signos através das mais diversas civilizações e culturas.<sup>15</sup>

Por meio da iconologia, as obras de artes podem ser estudadas como parte e resultado de um contexto histórico. Trata-se de um diálogo entre fontes escritas e imagéticas, onde nenhuma sobressai à outra, mas se complementam no intuito de fornecer um melhor vislumbre do que era o universo cultural carmelita.

A vivência da primeira experiência planetária mundial iniciada em 1492 por Cristovão Colombo impulsionou o processo de transformação da atuação do clero regular junto à sociedade. A Ordem de Nossa Senhora do Carmo não passou incólume por esse transcurso, pelo contrário, participou ativamente transportando o universo cultural carmelita para a América.

As caravelas que cortavam incessantemente os oceanos tornavam-se caravelas de cultura, não só por serem portadoras de homens e objetos que reproduziam os valores e cultura européia na terra dos papagaios, mas que, no trajeto de volta, levavam uma nova percepção de mundo, uma cultura mestiça que imprimia suas marcas na própria cultura do colonizador.<sup>16</sup>

No Brasil, essa conexão chegou por intermédio da coroa portuguesa e suas naus. Da península ibérica, o universo cultural carmelita veio imbuído do ideal reformista católico<sup>17</sup> de doutrinação dos infiéis. Essa ideia de conversão do outro já havia sido posta em prática em outros momentos históricos, como nas cruzadas pela reconquista da Terra Santa e no seio da doutrina islâmica da guerra santa, a *Jihad*. No caso de Portugal, essa vocação à conversão se acentou ainda mais por causa da presença moura na Península Ibérica.

É impossível entender a história de Portugal sem o contexto da presença dos árabes na península ibérica e a atuação dos lusos pela constituição da própria nacionalidade.

---

<sup>15</sup> BAZIN, Germain. *História da História da Arte: de Vasari a nossos dias*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 179.

<sup>16</sup> FURTADO, Junia Ferreira. Minas Gerais e as novas abordagens para o império marítimo português no século XVIII. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 128.

<sup>17</sup> Opto pela utilização do termo Reforma Católica, em contraposição ao termo usual Contrarreforma. Essa escolha se baseia na concepção de que a Igreja não se coloca como contrarreformista na documentação, mas sim como reformista, modificando e reafirmando doutrinas, tentando adequar o catolicismo às novas demandas que surgiam.

Esse espírito de luta para defender o território e a tradição católica marcou o povo português, fez com que ainda no século XVI Portugal continuasse a viver dentro da mentalidade medieval.<sup>18</sup>

Como colocava o Padre Antônio Viera, o reino de Portugal era singular por ter sido forjado pela intervenção direta de Deus, tornando-o cristão por excelência.

O reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia está obrigado, não só de caridade, mas de justiça a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios... Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma instituição. E tem esta obrigação enquanto monarquia, porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas bulas apostólicas.<sup>19</sup>

O rei português detinha o título de Mestre da Ordem de Cristo que lhe conferia o direito de recolher o imposto eclesiástico chamado dízimo. Em contrapartida, o monarca de Portugal era obrigado a financiar todo o projeto católico no ultramar. A essa relação entre Estado Português e Igreja Católica deu-se o nome de padroado.

Por decisão do próprio Romano Pontífice, o rei de Portugal, D. Manuel, fora constituído chefe e padroeiro de todas as igrejas nas possessões portuguesas ultramarinas, com responsabilidades eclesiásticas extremamente abrangentes. Sendo ele Mestre da Ordem de Cristo, tinha herdado uma série de privilégios que estavam vinculados a essa instituição eclesiástica, e que conferiam ao superior dessa Ordem Militar largos poderes e direitos sobre as terras do ultramar português.<sup>20</sup>

É necessário estudar conjuntamente a ideia de conquista da América Portuguesa com a de catequização, pois todo processo de ocupação portuguesa na América estava imbuído da concepção de conversão dos infieis.

Em rigor, este cruzamento sublinha que a história da expansão portuguesa combinou sempre três dimensões conexas – comercial, militar e religiosa – que não se podem dissociar sob pena de limitar tanto as pesquisas quanto a qualificação das interpretações.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> AZZI, Rioldo. *A cristandade colonial: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil*. v. I. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 170.

<sup>19</sup> PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do Barroco: quatro estudos sobre a consciência possível*. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 36.

<sup>20</sup> KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 25.

<sup>21</sup> MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): atividades religiosas, poderes e contatos culturais*. Macau: Universidade de Macau; Universidade de Évora, 2009, p. 10.



Nesse contexto, a atividade religiosa serviu como ponto de identificação das terras do além-mar com as origens europeias da nova ordem que se instalava na América.

O primeiro grande condicionamento da atividade missionária no período colonial é a concepção de Cristandade. Dentro da mentalidade da época, evangelizar não significa apenas transmitir a mensagem de Cristo, mas também conduzir os povos indígenas a se pautarem segundo critérios da civilização lusitana. Os missionários não estão apenas a serviço do evangelho, mas também da Coroa Portuguesa; e estas duas causas se apresentam intimamente ligadas entre si.<sup>22</sup>

As ordens religiosas tinham como principal atribuição na América portuguesa converter a população autóctone, apesar do papel missionário se esmaecer à medida que as populações indígenas desapareciam, fosse através da morte física ou pela miscigenação, as missões ainda possuíam um papel extremamente importante no século XVIII. Além do mais, não eram somente os indígenas que careciam de apoio espiritual. Havia também os negros, os brancos, os mestiços, enfim, toda uma sociedade que deveria ser catequizada e necessitava de uma manutenção diária da fé. Nesse sentido, a imagética barroca nos templos reformados funcionava como ferramenta de apoio na manutenção do catolicismo na sociedade por meio de modelos extraídos do universo cultural carmelita.

O exercício da fé cristã deveria constituir o elo de identidade entre o reino e o além-mar, tarefa que não era fácil. As pessoas deveriam seguir o catolicismo não apenas dentro dos seus templos, mas conduzir a observância de práticas religiosas no dia-a-dia profano. Para conseguir essa imersão, a Igreja se valia de modelos de condutas que serviam com guias à sociedade. “Essas igrejas, profusamente decoradas no estilo barroco e com escolas a elas anexadas, seriam instrumentos de reforma e evangelização.”<sup>23</sup> É nesse contexto de universalização do catolicismo e formação de uma nova sociedade nos trópicos que se desenvolve a História dos carmelitas reformados na América.

Dividido em três partes, o primeiro capítulo procura situar o leitor no objeto de estudo, tentando compreender como os carmelitas chegaram ao continente americano, o que era a Estrita Observância, também chamada de Reforma Turônica, e como essa Constituição foi aplicada nos conventos das capitâneas do norte do Estado do Brasil.

---

<sup>22</sup> AZZI (1987), p. 114.

<sup>23</sup> CUNNINGHAM, Lawrence S. *Uma breve história dos santos*. Trad. Maria Helena rubinato rodrigues de Sousa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p. 86.

O segundo capítulo tenta compreender a singularidade da Estrita Observância dentro da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Utilizando-se como base principal as imagens dos templos primeiros da Cidade da Paraíba e do Recife, com especial destaque para a série iconográfica do profeta Elias pintada no forro da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife, procura-se perceber os aspectos espirituais da Reforma Turônica, mas também como eles se aplicavam ao contexto da América portuguesa.

O terceiro capítulo se debruça sobre os conventos e os frades que ali viviam. Procura-se compreender como esses homens adentravam os conventos das capitanias do norte, quais eram suas principais atribuições nessas casas, que tipo de formação havia nos colégios dos reformados e, principalmente, a relação dos frades com a sociedade, resvalando em desvios de condutas e querelas internas nos conventos.

Dividido em duas partes, o quarto capítulo investiga inicialmente o principal foco de atuação dos reformados nas capitanias do norte, os aldeamentos indígenas. Nesse espaço residia a principal justificativa para a presença das ordens religiosas na América, focada na evangelização dos autóctones e consequente modificação do seu *modus vivendi*. Para conseguir mover o projeto de evangelização da América e inseri-los na sociedade que se formava, os frades necessitavam de apoio financeiro. Esse dinheiro provinha das mais variadas fontes, o que constitui o objeto de interesse da última parte desse capítulo.

Mesclando a documentação escrita disponível e a arte barroca remanescente nos templos reformados das capitanias de Pernambuco e Paraíba é possível estabelecer uma compreensão mais apurada desses processos periféricos essenciais ao processo de formação de uma civilização cristã nos trópicos. Os reformados buscaram suas ferramentas de persuasão no universo cultural carmelita moldando-as à realidade local. Deixaram, dessa forma, um legado imagético e cultural que é parte essencial da nossa historicidade, como frutos do processo de ocupação do além-mar pelos portugueses.

## 1) Os carmelitas se estabelecem: viagens, reformas e edificações.

### 1.1) Primeiras viagens a terras portuguesas no além-mar.

A primeira tentativa de conquista do Rio Paraíba foi deveras desastrosa. Em 1574, por ordem de D. Luiz de Brito Almeida, então governador-geral, o ouvidor-geral e provedor-mor da fazenda do Estado, D. Fernão da Silva, saiu com uma expedição em direção ao rio. Montado à cavalo, contava em sua pequena tropa com portugueses e índios aliados que o seguiam a pé. A armada partiu em busca dos Potiguaras no intuito de impor-lhes uma reprimenda por suas ações belicosas contra os colonizadores. O ataque foi malfadado e os sobreviventes tiveram que fugir a pé pelas areias da praia, onde foram perseguidos de perto pelos indígenas.

A relação com os Potiguaras já havia sido amistosa. Com a ajuda desses autóctones, os portugueses conseguiram derrotar os Caetés, grupo que habitava o litoral da Capitania de Pernambuco quando as primeiras naus vindas de Portugal lá aportaram. Os Potiguaras se aproveitaram do advento da chegada dos portugueses e do interesse lusitano nas terras dos rios Capibaribe e Beberibe para destruir seus inimigos históricos, os Caetés. Ao mesmo tempo que os indígenas eram a barreira a ser vencida para a ocupação do território, eles também faziam parte da solução encontrada para suplantar esse obstáculo, participando das guerras que limpavam o terreno da presença de autóctones belicosos que, caso não fossem mortos em combate, integrariam a colonização como escravos. Esse primeiro contato foi desastroso para os índios que habitavam o litoral da Capitania de Pernambuco: no final do século XVI já não se encontravam mais registros desse povo, que veio, em sua grande maioria, a perecer na guerra. Os poucos que restaram se mesclaram à sociedade que ali se formou.

Os Potiguaras habitavam as terras ao redor do rio de águas ruins,<sup>24</sup> significado de *Paraíba* em tupi, além de também dominarem a Serra da Copaoba, como era chamada a atual Serra da Borborema. As margens do rio constituíam um porto seguro para os autóctones porque, além de constituir uma área estratégica para a defesa do grupo de invasores externos e internos, era nesse local onde os indígenas negociavam o “pau de tinta” – também conhecido como “pao Brazil” – com corsários franceses com quem mantinham profícuo escambo.

---

<sup>24</sup> Os índios chamavam o rio de Paraíba devido a constante agitação de suas águas que os impedia de navegar com suas canoas nele.

As relações entre índios e franceses eram mal quistas pelos colonizadores portugueses que pouco faziam em função dos escassos recursos que possuíam para proteger o território. Todavia, não podiam ignorar o fato de que os franceses se aproveitavam dessa situação de vulnerabilidade das terras portuguesas na América para explorar e traficar o “pao Brazil”, afetando uma atividade econômica lucrativa para a coroa portuguesa no século XVI.

A base econômica que movimentava o comércio exportador no século XVI era formada pelo extrativismo da madeira com miolo cor de brasa e pela produção de açúcar, feita através da importação e adequação da cana-de-açúcar asiática ao solo da região. Empreendimento caro, a constituição de um engenho exigia um bom cabedal de seu dono, sendo imprescindível uma quantidade razoável de terras agricultáveis que servissem para o plantio da cana-de-açúcar. Ademais, era necessário produzir gêneros de subsistência que seriam utilizados no abastecimento cotidiano do engenho.

Diogo Dias foi um desses homens que decidiu virar senhor de engenho na América portuguesa. Descrito pela historiografia como um homem de cabedal, não se sabe ao certo se suas riquezas provinham do comércio ou da agricultura. Independente da origem de suas posses, o que interessa no momento é conhecer o seu derradeiro empreendimento: um engenho às margens do Rio Goiana, também chamado de Capibaribe-mirim, onde “conseguiu não apenas plantar canaviais e construir casas e fábricas de açúcar, mas também erguer fortaleza e paliçada para a defesa das suas terras.”<sup>25</sup> Arregimentou índios para trabalharem na propriedade e lá se estabeleceu com sua família e mais alguns colonos. O povoamento dessas terras representava a expansão da ocupação açucareira para territórios que se localizavam na fronteira dos domínios potiguaras. O rápido esgotamento de algumas áreas litorâneas e a constante necessidade de aumentar a produção, visto que o fabrico e comércio do açúcar estavam em plena ascensão, tornavam as terras do Rio Capibaribe-Mirim necessárias para manter a contínua expansão da lavoura açucareira da Capitania de Pernambuco.

A construção de um engenho, às margens do Rio Goiana, ou Capibaribe-Mirim, na fronteira com os Potiguaras, no início dos anos setenta, significava um passo importante para a definitiva ocupação da área pelos portugueses, mesmo porque a iniciativa de Diogo Dias

---

<sup>25</sup> GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na capitania da Paraíba, 1585-1630*. Bauru: Edusc, 2007, p. 69.

estimulava outros moradores de Itamaracá e de Pernambuco a fazerem o mesmo.<sup>26</sup>

Com a invasão das terras do Rio Capibaribe-Mirim quebrava-se o tênue armistício entre portugueses e Potiguaras. O próximo passo lógico era continuar a expansão da lavoura para a região do Rio Paraíba.

A luta por territórios estava no cerne da cultura indígena. Os Potiguaras, por exemplo, já haviam expulsado os Caetés do Rio Paraíba muito antes dos portugueses aportarem no litoral americano. Assim, uma invasão de suas terras constituía uma verdadeira declaração de guerra para os Potiguaras.

No meio dessa querela entre índios e portugueses estavam os franceses. Desde o século XVI, havia um vantajoso comércio de “pao-Brazil” entre os Potiguaras e os mercadores originários da França. O avanço da ocupação portuguesa para as terras do Rio Paraíba também tinha como objetivo pôr um ponto final nesse contrabando de madeira. Cientes do risco que corriam de perder o lucrativo comércio, os franceses urdiram juntamente com os indígenas uma resposta ao avanço da ocupação territorial promovida pelos portugueses.

A reação à construção do engenho de Diogo Dias veio em 1574, quando os Potiguaras promoveram uma chacina invadindo e destruindo o Engenho Tracunhaém. O historiador Maximiano Machado, um dos pilares da historiografia paraibana, explica o massacre carregando nas cores e emotividade da narrativa.

Os índios atearam fogo nos canaviaes, e o incendio veio a dar ao combate um aspecto medonho, mostrando à luz de impectuosas labaredas todo o horror do desespero e da morte. O valor por fim cedeo ao numero, e a Victoria se proclamou pelos potyguares no meio de uma algazarra infernal. Seiscentos homens foram mortos da parte de Diogo Dias. Elle, seu irmão, duas filhas, um filho, seus cunhados um genro, tres netos faziam parte dessa horrorosa carneficina!<sup>27</sup>

O episódio ficou conhecido na historiografia como Massacre de Tracunhaém e marcou o início da guerra entre portugueses e Potiguaras. A primeira tentativa de atacar os índios, após o ataque ao engenho, como foi relatado, constituiu-se num verdadeiro fracasso, fortalecendo os Potiguaras.

---

<sup>26</sup> GONÇALVES (2007), p. 68.

<sup>27</sup> MACHADO, Maximiano Lopes. História da Província da Paraíba. v. I. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977, p. 44.

Em 1575 o governador D. Luiz Brito de Almeida montou um pequeno exército em Salvador para ir, pessoalmente, conquistar o rio de águas ruins. Equipou uma armada e partiu em uma nau que retornaria à Bahia sem nunca ter tocado as terras do Rio Paraíba: os maus ventos obrigaram o governador e sua tripulação a voltarem para o lugar de onde vieram.

Uma nova expedição só seria organizada em 1579. Problemas enfrentados como o alto custo da armada capitaneada por D. Luiz e a questão sucessória portuguesa, que absorveria a atenção de Portugal após a morte do rei D. Sebastião I na batalha de Alcácer-Quibir em 1578, explicam a postergação da conquista do Rio Paraíba. Nesse ínterim, a situação só se agravava para os portugueses: os sucessivos ataques indígenas praticamente esvaziaram a Capitania de Itamaracá e toda a população teve de se refugiar na Ilha de Itamaracá, enquanto os Potiguaras beiravam os limites da Capitania de Pernambuco ameaçando o povoamento português na região. O processo de ocupação do território das capitanias do norte do Estado do Brasil se encontrava em cheque e os portugueses corriam o risco de perderem as terras e o dinheiro que haviam investido na região.

O cardeal D. Henrique, então rei de Portugal,<sup>28</sup> autorizou a constituição de uma nova armada com a finalidade de conquistar o Rio Paraíba e pôr um ponto final na ameaça potiguar. Sem recursos para financiar a empreitada, a solução encontrada foi estabelecer uma parceria com um particular que se interessasse pela exploração daquelas terras, prometendo o cargo de capitão daquele território pelo período de dez anos a partir de sua conquista.

Eu, el Rey, faço saber aos que este alvará virem que mando ora a Fructuoso Barbosa a povoar as terras da Paraíba nas partes do Brasil e lançar o rio dellas os corsários que ahi estão e as tem ocupado o qual leva consigo alguns moradores deste reino para viverem nellas pelo que hei por bem que o dito Fructuoso Barbosa seja o capitão de toda dita gente e da gente da navegação dos navios que com elle vão assim na viagem no mar como depois que chegar às ditas terras e estar nellas

---

<sup>28</sup> Contestando a visão tradicional de submissão do reino português à Espanha David Martelo defende que a dinastia de Avis reagiu a um contexto geopolítico em que a União Ibérica garantia à Portugal a estabilidade necessária para conseguir alcançar por mar as Índias Orientais: MARTELO, David. *A Dinastia de Avis e a Construção da União Ibérica*. Lisboa: Silabo, 2005. Sobre essa conexão entre o além-mar e o fim da União Ibérica ver: SCHWARTZ, Stuart B. Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 24, p. 201-223, 2008; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2004. Para um visão mais diversificada sobre as consequências da União Ibérica ver: VENTURA, Maria da Graça. *A União Ibérica e o Mundo Atlântico - Segundas jornadas de História Ibero-americana*. Lisboa: Colibri, 1997. Sobre o fim da União Ibérica ver: TENGWALL, David Lewis. *The Portuguese Revolution (1640-1668): A European War of Freedom and Independence*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2010.

todo o tempo que nellas poder estar e assim hei por bem que elle seja capitão da fortaleza e povoação nas ditas terras fizer e isto por tempo de dez annos não mandando eu primeiro o contrário.<sup>29</sup>

Como é dito no documento, Frutuoso Barbosa veio com a atribuição de conquistar e povoar as terras do Rio Paraíba. Para que tal feito se efetivasse, trouxe consigo alguns moradores e religiosos, dentre os quais estavam quatro frades carmelitas, os primeiros da Ordem de Nossa Senhora do Carmo a se dirigirem à América portuguesa. Cientes da importância que os missionários tinham na consolidação da colonização, principalmente no trato com os indígenas, Frutuoso Barbosa, como futuro senhor das terras do Paraíba, cedeu aos carmelitas o direito de fundar o primeiro convento na cidade a ser edificada que deveria ser consagrado a Nossa Senhora da Vitória. Dessa maneira, o monumento religioso também serviria de marco da conquista do Rio Paraíba.

A carta que enviou os quatro carmelitas junto com a armada de Frutuoso Barbosa para a América portuguesa foi originalmente escrita em latim. Seu conteúdo só chegou aos dias atuais porque, no início do século XVIII, frei Manoel de Sá optou por incluir sua tradução completa na crônica que escrevia sobre a Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

Mestre Fr. João cayado, Vigario Provincial da Ordem de N. Senhora do Carmo, neste Reyno de Portugal, &c. por quanto he nossa obrigaçã, e de todos os Religiosos, que professaõ nosso modo de vida, servir a Deos, e a sua Mãy Santissima, applicandonos com todo cuidado a salvaçã das almas, e augmento da Religião Christãã, e vendo nós que será muito do agrado do mesmo Senhor, e utilidade assim dos professores da verdadeyra Fé como aos faltos da sua luz, q habitaõ os lugares do Brazil, e caressem decopia de Sacerdotes, que a huns instruaõ nos preceytos de Christo, e a outros administrarem o Sacramento da Penitencia, movidos nós assim da Caridade para com o próximo, como da obrigaçã do nosso Officio, e do obsequio que devemos fazer ao nosso Christianissimo Rei Dom Henrique, a quem he muito agradavel a extensã do nosso nome nas partes do Brazil, como nos fez presente, e ao seu insigne Capitão Fructuoso Barbosa encomendou que solicitasse com todo o cuidado o levarnos em sua companhia como elle com tanto affecto tem feyto; mandamos aos Religiosissimos Padres Fr. Domingos Freyre, Fr. Alberto, Fr. Bernardo Pimentel, e Fr. Antônio Pinheyro, todos varões de provada Religião, sacerdotes Professos da nossa Ordem, que acompanhem ao sobredito capitão, na Viage que se hade fazer para edificar a Cidade da Parahiba, aonde poderão fundar mosteiro desta Ordem, a que intitularão Nossa Senhora da Victoria: e não só nesta terra, mas

---

<sup>29</sup> BARBOSA, Cônego Florentino. Documentos Históricas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, v. 10, p. 173-174, 1946, João Pessoa.

também em Pernambuco, e em todos aquelles lugares, que lhe offererem, sendo convenientes ao serviço de Deos, e das almas dos proximos, e bem da religião; e nas taes regioens o Padre Fr. Domingos Freire pregará o Evangelho de Christo, e ouvirá de confissão, e os demais padres seus companheiros, se parecer assim ao Reverendissimo Ordinario do Lugar, e executarão os demais Officios, assim de Sacerdotes, como de Religiosos, e constituimos para seu Vigario ao padre Fr. Domingos Freire, ao qual terão obediencia, e respeyto como devem a seu Prelado, e lhe commetemos as nossas vezes, e poderes, e lhe damos o cuidado dos ditos Religiosos, assim no temporal como no espirital, e poderaõ por commissão do nosso Reverendissimo P. Geral mestre João Baptista Rubeo de Ravena receber á nossa Irmandade todos aquelles, que com piedade, e devoção a pedirem, e dar aos irmãos as letras concedidas pelo Papa Clemente VII, e confirmada pelo papa Gregorio XIII, e não só fará isso, mas tudo mais o que nós fizéramos, se presente estivessemos, seguindo sempre as Ordens do Reverendo Padre Prior do nosso Convento em Lisbõa, ao qual determinadamente obedeceraõ, em quanto no capítulo Provincial senaõ determinar o contrário, e pedimos com toda aquella submissão, e caridade, que devem a Irmãos, ao Reverendissimo Bispo do Brazil, e a seus Curas e Vigários que aos sobreditos Padres recebam com a benignidade, & caridade devida ao seu Officio, e uzem de seu ministerio e industria para saúde das almas, e assim não só alcançarão grande premio da caridade, que uzarem com todos os seus, mas também da que observarem com estes quatro. Dada neste nosso Convento de Lisboa sub nosso sinal, e sello do nosso Officio em vinte e seis de Janeyro de 1580. M. Frey Joaõ Cayado.<sup>30</sup>

O próprio cardeal D. Henrique teria solicitado ao Convento de Lisboa que enviasse missionários na empreitada para edificar a Cidade da Paraíba.<sup>31</sup> Os carmelitas

<sup>30</sup> SÁ, Frei Manoel de. *Memórias históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa Oriental: Offycina Joseph Antonio da Silva, 1727, p. 33-35. A carta está transcrita por completo por ser peça-chave na compreensão dos carmelitas na América portuguesa. O documento original se perdeu com a destruição do Convento do Carmo de Lisboa no famoso terremoto de 1755.

<sup>31</sup> A tradução do documento feita por frei Manoel de Sá dá margem a hipótese de que a Cidade da Paraíba já estava fundada, porém ainda não existia. No latim eclesiástico, as palavras edificar e fundar são postas de maneiras diferentes: o primeiro se relaciona diretamente a uma construção física, para isso utiliza-se o verbo *aedifico*; já para fundar, significando o ato de criar ou de instituir algo, distanciando-se do sentido de construção física, é mais comum o uso do verbo *fundo*. Frei Manoel de Sá era um religioso de renome, famoso pelos seus estudos, portanto, é factível pensar que conhecesse a diferença entre os verbos *aedifico* e *fundo*, traduzindo-os com o sentido correto. Caso essa hipótese seja verdadeira – infelizmente o documento original não foi encontrado – a Cidade da Paraíba já se encontrava fundada antes de 1580, porém não se encontrava edificada. Tais afirmações se sustentam em: STELTEN, Leo F. *Dictionary of ecclesiastical latin: with na appendix of Latin expressions defined and clarified*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2011; TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 8 ed. Porto: Reunidos, s.d. Na impossibilidade de recorrer ao documento original tomam-se como indícios históricos as pequenas minúcias que por vezes escapam da documentação. No *Sumário das Armadas*, documento que narra a conquista do Rio Paraíba, é bem clara a colocação do artigo *o* quando o texto se refere ao rio, e o artigo *a* quando se refere à capitania, “Pois as outras varzeas que ha entre Pernambuco e a Parahiba e fazem ao longo dos rios que entra essas duas capitánias mais pegadas **ao** Parahiba (...)” Sobre o sumário ver: BATISTA, Adriel Fontenele. *O Sumário das Armadas: guerras, visão e estratégias discursivas na conquista da Paraíba*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012. Seguindo a mesma lógica de raciocínio, o que é bastante factível vide a proximidade temporal entre os documentos (O Sumário das Armadas foi escrito entre 1585 e 1587), a pequena série de



enviados não eram apenas frades mas clérigos ordenados, ou seja, estavam aptos a realizar missas e administrar os sacramentos. Para procederem com suas atribuições, necessitavam de um edifício onde pudessem fundar casa conventual. No século XVI, não era necessário ir muito longe para realizar a catequização dos naturais, que habitavam nos arredores dos núcleos populacionais. Os quatro frades também possuíam a atribuição de evangelizar a população portuguesa que vivia nas vilas e cidades estabelecendo o catolicismo como base de identificação de seus moradores.

No contexto da expansão ultramarina, a religião católica criava o vínculo que unia a América a Portugal. A imposição da religião aos autóctones, mestiços e estrangeiros pretendia garantir a aplicação de uma norma de conduta europeia cuja finalidade maior era submeter todos a uma nova ordem social. Enquadrando essa população na religião católica estabelecia-se o elo que garantia a autoridade do monarca português em terras tão longínquas. Assim, desde os primórdios da colonização efetiva da América tencionava-se incorporar essa imberbe elite local ao reino português, que por sua vez passou a tomar para si os ideais de vida e nobreza europeus.<sup>32</sup>

A carta de Frei João Cayado não eliminava a possibilidade dos carmelitas se estabelecerem em outros lugares e citava a Capitania de Pernambuco como um possível local aonde poderiam fundar um convento. Os frades deveriam aceitar qualquer lugar que lhes oferecessem ou onde fossem úteis ao serviço da Igreja e, portanto, ao Estado português.

---

cartas de 1581 escritas por El Rei sobre Frutuoso Barbosa e sua armada, possui a mesma estrutura sintática, se referindo sempre a Parayba, e não O Paraíba, “No que toca a madeyra do Brasil e ida do Frutuoso Barbosa povoar a Parayba (...).” PNA, Cota: 49-x-4, f. 264 v.; “Frutuoso Barbosa que ya povoar a parayba nas partes do Brasil arribou com muita gente nessa.” PNA, Cota: 49-x-4, f. 338. Nas duas cartas restantes, o rei se refere a Frutuoso Barbosa como “capitão da gente da povoação da Parahiba nas partes do Brasil” PNA, 49-x-I f. 343; “capitão da gente da povoação da Parahiba das partes do Brasil que ora mando com o dito cargo as ditas partes” PNA, Cota: 49-x-I, f. 344. É necessário investigar que cargo seria esse, se a palavra povoação se referia a um núcleo habitacional, como creio que seja mais lógico já que as pessoas estavam referidas na palavra gente, ou ao elemento humano, aqueles que iriam morar na Capitania da Paraíba, numa redundância de grafia. Em seu *Diálogos chronológicos, históricos, panegíricos, ascéticos sobre os frutos principaes e felizes progressos da ordem do Carmo Calçado em Portugal*, frei Miguel de Azevedo, escreve “O Cardeal Rei D. Henrique quis fundar a Paraíba, escreveu ao provincial de carmo recomendando-lhe que destinasse relligiosos de sciencia e de consciencia para exercerem o sagrado ministerio das terras daquella nova fundação.” ACLisboa, Cota: Ms. 86. Ou seja, haveria o desejo de fundar a Paraíba, contudo, há de se ter muito cuidado com essa informação pois o manuscrito é da segunda metade do XVIII e suas informações provêm de outras fontes secundárias. Apesar de apontar para a ideia de que havia uma ficção jurídica de que a Capitania da Paraíba já se encontrava criada, pelo menos a partir de 1581, não é possível afirmar com toda certeza. Todavia, tais dados servem para levantar dúvidas sobre a data oficial de fundação da Paraíba em 5 de agosto de 1585.

<sup>32</sup> Sobre essa elite mestiça e sua tentativa de se fazer pura perante as autoridades europeias por meio de verdadeiras fraudes genealógicas ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Não seria dessa vez que os carmelitas chegariam ao Rio Paraíba. Quando a armada aportou em Olinda, os frades se estabeleceram na vila e desistiram da viagem de conquista. Os habitantes lhe ofereceram uma ermida para cuidar e os carmelitas preferiram não arriscar o pouco que tinham. Optaram por permanecer na Capitania de Pernambuco não seguindo adiante junto à expedição de Frutuoso Barbosa, que também fracassou no intuito de conquistar o Rio Paraíba.

De acordo com as letras concedidas, os frades estavam aptos a aceitar homens locais dispostos a virarem noviços. Dessa forma, abriam-se as portas para a entrada de habitantes locais entre os quais estavam os mestiços nascidos na América, principalmente filhos e parentes das elites locais. Em um futuro não muito distante, a cooptação dessas pessoas ao que os próprios frades chamam de “religião carmelita” poderia significar uma maior facilidade na obtenção de mercês e privilégios. Ademais, a Ordem Carmelita já parecia perceber que a quantidade de missionários dispostos a viverem no além-mar era insuficiente para atender a demanda, daí a importância de doutrinar pessoas da região para que servissem de vetor de multiplicação da fé cristã. Vale ressaltar que os religiosos carmelitas possuíam pouca experiência em converter povos pagãos e sua história missionária estava diretamente relacionada ao reino português. Tratava-se de uma ordem mendicante cujo apostolado encontrava-se em segundo plano diante da contemplação.

Aunque es Orden <<mixta>> (contemplativa-activa), predomina la vida contemplativa, fin principal y razón de su ser. Todo se organiza en función de esa principalidad: el silencio, la soledad, la austeridad de la vida, la pobreza, etc. El apostolado es secundario, en la medida en que no destruye el carácter contemplativo; pero también necesario, casi como una exigencia del talante contemplativo.<sup>33</sup>

Até o século XVI os membros da Ordem de Nossa Senhora do Carmo deveriam se ater à contemplação em seus conventos, podendo celebrar missas e administrar sacramentos caso fossem clérigos ordenados. Apesar de alegarem uma suposta tradição missionária, os carmelitas possuíam pouca experiência nesse ramo. A expansão ultramarina alavancou a Companhia de Jesus<sup>34</sup> junto com seu ideal militante à linha de

---

<sup>33</sup> MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d., p. 182.

<sup>34</sup> Sobre a formação da Companhia de Jesus e a desconstrução da ideia de ordem militar na sua origem ver: O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. Sobre a chegada dos primeiros Jesuítas na América portuguesa ver: KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005. Para uma visão mais aprofundada sobre a atuação da Companhia ao longo do tempo e como sua prática se modifica com

frete da luta da Igreja católica na universalização do catolicismo. A chegada do europeu na América marcou o início de uma acirrada disputa no clero regular pelo protagonismo no estabelecimento de missões nos quatro cantos do mundo. Para sobreviverem a esse novo mundo que se expandia, as ordens religiosas buscaram participar ativamente desse processo de mundialização global,<sup>35</sup> tentando atender as demandas que cresciam à medida que a Igreja perdia espaço na Europa para a reforma protestante. Era necessário adequar a prática das ordens religiosas às necessidades que surgiam nesse novo contexto, daí explica-se porque os carmelitas calçados terem adotado o ideal militante de catequização do mundo.

Para as ordens religiosas na América portuguesa, o apostolado transmutado no trabalho missionário adquiriria um novo status em virtude das milhares de almas imberbes que lá existiam.

A descoberta da América revelou-se depois como um verdadeiro traumatismo teológico. Seria possível que tantos homens fossem condenados? E os índios seriam realmente homens? Alguns duvidaram disso até ao momento em que Paulo III respondeu pela afirmativa na sua bula *Sublimis Deus* de 1537.<sup>36</sup>

A Bula estabelecia que os índios possuíam alma sendo passíveis de catequização. Converter essas pessoas era fulcral para a Igreja compensar a perda de fieis para as reformas protestantes que cresciam na Europa. Os religiosos que sássem na jornada de conversão dos infieis não salvariam apenas as almas dos povos indígenas pagãos, mas também a sua própria. Base da catequese jesuítica, a redenção do espírito

---

a experiência na América ver: ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006; NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. E por fim, para uma visão mais panorâmica, uma obra de referência sobre os jesuítas: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 v. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

<sup>35</sup> Para melhor se aprofundar na temática da mundialização que ocorre a partir da chegada de Colombo à América em 1492 ver: BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. Trad. Luiz Fernando Franklin de Mattos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – século XII a XX*. Trad. Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 4 v. Lisboa: Presença, 1991; GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Trad. Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; \_\_\_\_\_. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010; MAURO, Frédéric. *A expansão europeia*. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1995; WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system*. 2 v. San Diego: Academic Press, 1974; WOOD-RUSSEL, A.J.R. *The Portuguese Empire, 1415-1808: a world on the move*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

<sup>36</sup> MINOIS, George. *História dos infernos*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 1997, p. 300.

por meio da conversão do outro movia a ação militante e foi utilizada como diretriz de atuação de outras ordens na América portuguesa, dentre elas, os carmelitas.

O fim expresso da companhia [de Jesus] é o de salvar a alma de seus membros, e a salvação da alma do próximo é o meio para atingir esse fim. Portanto, a missão que consiste precisamente em obrar para a salvação da alma de seu próximo é apresentada como o meio para atingir aquele fim. De imediato existe uma ligação muito forte entre a salvação dos membros da Companhia e a do próximo; é a mesma graça divina que sustenta os dois projetos, atingir a sua salvação e buscar a dos outros. O próximo é colocado como meio para atingir sua salvação.<sup>37</sup>

Sintomática dessa visão de conquista do mundo pela fé cristã, a pintura do teto da Igreja de Santo Inácio, de autoria de Andrea Pozzo, permite a compreensão imagética dessa economia da salvação (Fig. 1).<sup>38</sup>

A salvação não se dava, porém, somente no plano individual. Pela doutrina derivada do Concílio de Trento (1545-1563) e pregada pelos padres da Companhia de Jesus em todo o império hispânico, a salvação era particular mas dependia da obra universal das instituições dos homens catolicamente cumprindo os desígnios divinos, pois a ação humana completava o projeto de Deus e era mediada pelos corpos místicos da Igreja e, na esfera civil, dos Estados temporais. O fiel deveria evitar o pecado não só para evitar a sua danação particular, mas porque ao pecar, desviando-se da reta via da verdade, afetaria, como membro doente de um corpo maior, toda a Igreja e seu Reino.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE (2006), p. 95.

<sup>38</sup> Para uma melhor visualização desta pintura, incluso seus detalhes ir em: <<http://www.haltadefinizione.com/magnifier.jsp?idopera=3>>. Acesso em: 16 mai. 2012. Sobre Andrea Pozzo e a pintura da Igreja de Gesù em Roma ver: ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte Italiana*. 3 v. São Paulo, Cosac & Naify, 2003; BLUNT, Anthony. *Teoria Artística na Itália 1450-1600*. São Paulo, Cosac & Naify, 2001; SERRÃO, Vítor; MELLO, Magno. A pintura de tectos de perspectiva arquitectónica no Portugal joanino (1706-1750). *Cadernos de História*, v. 1, n. 1, p. 34-44, out. 1995; MELLO, Magno Moraes. *A pintura de tectos em perspectiva no Portugal de D. João V*. Lisboa: Estampa, 1998; KAMITA, João Masao. Gesù di Roma: engenho e retórica na arte barroca. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI, 2007, São Leopoldo. *Anais...* São Leopoldo: ANPUH, 2007, p. 1-10; BAUMGARTEN, Jens. Sistemas de visualização: da perspectiva central à percepção emocional. Nova abordagem à cultura visual entre a Europa e a América Latina durante o início do Período Moderno. *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago, n. 4, p. 300-316, Jul. 2004; O'TOLLE, Jodi L. *Andrea Pozzo: the joining of truth and ilusion*. 131 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) –University McGill, Montreal, 1999; SILVA, Mateus Alves. *O tratado de Andrea Pozzo e a pintura de perspectiva em Minas Gerais*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

<sup>39</sup> LIMA, Luís Filipe; VALLE, Ricardo. Introdução. In: BARCA, Calderón de la. *A vida é sonho*. Trad. Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2008, p. 17.



**Fig. 1** – Apoteose de Santo Inácio. *Igreja de Santo Inácio de Loyola. Igreja de Gesù, Roma, Itália, 1691-1694. Andrea Pozzo. Acervo Pessoal. 30 jul. 2010.*

A Companhia de Jesus pregava a ideia de redenção particular da alma através da salvação do “outro”, ou seja, por meio das obras desenvolvidas junto à sociedade, concepção essa que foi absorvida pelas demais ordens religiosas no contexto de expansão da fé cristã para os trópicos. Era necessário buscar o “outro” e trazê-lo para a lei considerada correta, neste caso, a católica. Ao centro, Santo Inácio abre os braços e irradia luz para quatro alegorias, cada uma delas representando um continente (em

ordem da figura da esquerda para direita): a Ásia, uma mulher de turbante com um camelo; a África, uma negra coroada sobre um jacaré; a América, uma índia com cocar de flores e uma besta aos seus pés; e a Europa, uma mulher com uma veste dourada ao lado de um cavalo. Na visão dos Jesuítas, esses animais denunciavam o estágio “civilizatório” de cada continente. “Inácio e seus primeiros companheiros tinham a intenção de fundar uma Companhia aberta para o mundo que contribuísse, com sua atividade pelo globo, para construir uma maior glória de Deus.”<sup>40</sup>

Essa ideia global de evangelização foi adotada pelos demais membros do clero regular. Transpondo a alegoria barroca da cristianização dos continentes através das ordens missionárias para a América portuguesa, os frades seráficos que moravam na Cidade da Paraíba expuseram o conceito de salvação da alma – do outro e de si mesmo – na pintura alegórica do forro da Igreja de Santo Antônio do convento franciscano na Capitania da Paraíba (Fig. 2).



**Fig. 2** – São Francisco e os quatro continentes. *Igreja da Ordem Primeira de Santo Antônio, João Pessoa, segunda metade do século XVIII/XIX?* Acervo: Carla Mary S. Oliveira. Manoel Pinto de Jesus? 30 jul. 2010.

O teto da Igreja de Santo Antonio da Ordem Primeira Franciscana da Cidade da Paraíba pode ser tomado com um bom exemplo de iconografia militante. Utilizando a mesma ideia presente na *Apoteose de Santo Inácio* (Fig. 1) a pintura representa a necessidade de mundialização do catolicismo por meio da conversão dos pagãos, além da manutenção das almas já cristãs.

<sup>40</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE (2006), p. 31.

Este expansionismo incorporava características inexistentes na experiência prévia dos cristãos e na visão agostiniana, ao transformar todos aqueles fora da jurisdição da Igreja e do papa em infieis e inimigos a serem convertidos ou vencidos. A ideia de uma Guerra Santa não pertencia ao cristianismo primitivo, mas ao islamismo, justificada até mesmo por filósofos do porte de Alfarabi. O cristianismo dos primeiros séculos valorizava, significativamente, o martírio, a morte sem resistência em nome de Deus. A contundente afirmação da ‘cristandade’ trouxe para a vida da Europa cristã o programa muçulmano, organizando as Cruzadas como vivência guerreira da fé e experiência carismática da morte, fatores tremendamente poderosos de unificação comunitária e afirmação da autoridade papal. Este espírito expansionista, intolerante e agressivo teve especial impacto na Ibéria, fronteira europeia que separava cristãos e muçulmanos.<sup>41</sup>

Na pintura do Convento de Santo Antônio na Cidade da Paraíba, São Francisco de Assis — em substituição à figura de Santo Inácio de Loyola — irradia luz do seu coração para quatro personagens alegóricas trajadas de acordo com o imaginário europeu sobre aquele local. Ao lado de cada uma delas, há um frade franciscano vigiando com maior ou menor atenção o processo de catequização.<sup>42</sup> Desaparecem os animais, porém é perfeitamente possível identificar os continentes (da esquerda para direita): A Europa está coroada portando um cetro; abaixo está a América, alegorizada por um indígena vestido com penas; ao seu lado, a Ásia, cujo frade segura um pilar, representando a origem oriental do cristianismo; e acima desta última, a África, um homem negro também coroado. Para o franciscano militante, a salvação da sua alma estava na conversão das almas pagãs, pois a expansão da cristianização era uma obrigação para o missionário. É importante ressaltar que a Ordem Franciscana foi uma das mais ativas no processo de estabelecimento de missões não só na América, mas também na Ásia e África.

<sup>41</sup> BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 163.

<sup>42</sup> Sobre este painel e suas interpretações, importante ver o artigo da professora Carla Mary S Oliveira, “A glorificação dos santos franciscanos”: questões sobre pintura, alegoria barroca e produção artística. In: OLIVEIRA, Carla Mary S.; MEDEIROS, Ricardo Pinto. *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007, p. 161-184. Sobre a atribuição de autoria do painel como sendo do pintor recifense Manoel Pinto de Jesus ver: OLIVEIRA, Carla Mary S. Circulação de artifícios no Nordeste colonial: indícios da autoria do forro da igreja de Santo Antônio da Paraíba. *Revista Fênix*, Uberlândia, ano 6, v. 6, n. 4, p. 1-20, out./dez. 2009. Sobre os franciscanos na Paraíba ver: BURITY, Glauce Maria Navarro. *A presença dos franciscanos na Paraíba através do Convento de Santo Antônio*. Rio de Janeiro: Bloch, 1988; OLIVEIRA, Carla Mary S. *O Barroco na Paraíba: arte, religião e conquista*. João Pessoa: Editora Universitária - UFPB/ IESP, 2003; QUATRO séculos de arte sacra: a Igreja de São Francisco, o Convento de Santo Antônio e a Capela da Ordem Terceira. Rio de Janeiro: Bloch, 1990.

Esse conceito de salvação da alma do missionário através da conversão do outro estava presente dentro da Ordem de Nossa Senhora do Carmo desde o início de seu projeto missionário na América portuguesa. Ao final da carta escrita por frei João Calado em 1580, o autor afirma que a vinda dos quatro religiosos carmelitas seria útil não apenas para a salvação das almas convertidas, mas porque também dessa forma os frades “alcançarão grande premio da caridade”, em outras palavras, através da conversão do *outro* salvava-se o *eu*.

Mas quem eram esses primeiros carmelitas? Sobre suas biografias, sabe-se muito pouco. Frei Domingos Freyre era um religioso muito bem quisto dentro do Convento de Lisboa, “de grande virtude, e letras, insigne pregador daquelle tempo, (...)”<sup>43</sup> O destaque para um homem de letras e sábio orador ressalta o papel da oralidade na conversão e manutenção da fé. Além do mais, ser um homem de letras tornava-o apto a ensinar gramática e doutrina cristã para os iletrados e todos os que desejassem – cumprindo os requisitos necessários – adentrar a ordem, assim, seria possível iniciar de imediato a arregimentação de noviços na América portuguesa.

Estabelecidos numa ermida consagrada a Santo Antônio e São Gonçalo, os frades iniciaram seus afazeres de catequização e expansão da religião. Em 30 de abril de 1583 foi oficializada a fundação do convento de Olinda durante o capítulo provincial da ordem<sup>44</sup> celebrado na casa conventual da cidade de Beja. A licença para edificação do convento foi concedida em 1584 pelo então capitão-mor de Pernambuco Jerônimo de Albuquerque Coelho. No mesmo ano, iniciaram-se as obras de construção do edifício junto à ermida que havia sido doada aos carmelitas. Como já era consagrada a Santo Antônio de Pádua, a Igreja da Ordem Primeira dos Carmelitas em Olinda permaneceu com a mesma invocação, apesar de se tratar de um santo franciscano.

A fundação do convento na Capitania da Paraíba veio pouco depois quando a cidade já se encontrava edificada. De acordo com Lins, pode-se afirmar “com boa margem de segurança que o Convento de Nossa Senhora do Carmo na Capitania da Paraíba começou a ser edificado entre 1605 e 1609.”<sup>45</sup> Para chegar a essa datação, o

---

<sup>43</sup> SÁ (1727), p. 33.

<sup>44</sup> “Los capítulos generales, encuentros periódicos de superiores, ofrecieron soluciones a los problemas cuando iban surgiendo, y estas soluciones, en forma de decretos o constituciones, eran coleccionadas y dispuestas según orden cronológico”. SMET, Joaquín O. Carm. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Los Orígenes*. En busca de la identidad (Ca. 1206-1563). Tomo I. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, p. 26.

<sup>45</sup> LINS, Guilherme Gomes da Silveira D’Avila. *Uma apreciação crítica do período colonial na “História da Paraíba lutas e resistências”*. João Pessoa: Felipéia, 2006, p. 230. O autor unifica em seu



autor se baseou em dados que confirmavam a construção do Convento do Carmo no ano de 1609<sup>46</sup> e na ausência de menção ao mesmo na relação de Ambrósio Siqueira de 1605.<sup>47</sup>

Todavia, no livro de tomo dos carmelitas,<sup>48</sup> em uma entrada escrita por volta de 1764, foi realizada uma listagem dos bens do convento até aquele momento na qual constam 50 braças de terras junto ao Rio Musurê doadas por Feliciano Coelho de Carvalho em 3 de julho de 1600: “declaro que deixo aos religiosos de Nossa Senhora do Carmo, o sito em que vivo, com todo o locamóvel [sic] do serviço.”<sup>49</sup> A entrada acrescenta que naquele momento em 1764, as terras estavam improdutivas, não rendendo nenhuma espécie de provento para a casa conventual. Pode-se auferir que os frades já se encontravam na Paraíba em 1600, pelo menos cinco anos antes do que foi sugerido por Lins.<sup>50</sup> Corroborar com essas datas a informação trazida por F. A. Pereira da Costa:

(...) depois da sua instalação presidente da casa [convento de Olinda] o Padre Frei Damião da Fonseca, seguiu para a Paraíba, nos primeiros dias de janeiro de 1595, em virtude de mandado do Padre Geral da Ordem em Portugal, para fundar naquela capitania um mosteiro da dita ordem, para o que obteve logo do governador Feliciano Coelho de Carvalho, o competente terreno, situado no próprio recinto da Cidade de Filipéia da Paraíba, cuja doação foi confirmada pelo capitão-mor governador de Pernambuco em 16 de julho de 1603, em nome de sua magestade.<sup>51</sup>

---

discurso a existência de frades carmelitas na Capitania da Paraíba ao princípio da edificação do convento da ordem.

<sup>46</sup> “Nesta povoação a que chama de cidade há três mosteiros, com seus frades, a saber, um de São Francisco, que bastava, mui bem acabado e capaz de muitos religiosos, um do Carmo, que se vai fazendo, e um de São Bento que se fabrica (...)”. MORENO, Diogo de Campos. *Relação das praças fortes, povoações e coisas de importância que Sua Magestade tem na costa do Brasil [1609]*, Revista *do Instituto Arqueológico de Pernambuco*, Recife, n. 57, 1984.

<sup>47</sup> A Relação de Ambrósio Siqueira da receita e despesa do estado do Brasil foi escrita em 1605 e não menciona os carmelitas dentro das ordinárias eclesiásticas, citando apenas os frades seráficos. Encontra-se digitalizada e comentada em: MATOS, Artur Teodoro de. *O império colonial português no início do século XVII (elementos para um estudo comparativo das suas estruturas econômicas e administrativas)*, *Arquipélago*, Ponta Delgada, Série Ciências Humanas, 2ª série, I, n.º 1, Ponta Delgada, p. 181-223.

<sup>48</sup> Aparentemente os livros de tomo dos conventos carmelitas se perderam com o tempo. Não podemos afirmar com total certeza já que o acesso ao arquivo foi dificultado com a saída do provincial do Carmo do Recife, frei Sales. Tal informação provém de um documento transcrito e datilografado proveniente da folha 173 do livro de tomo do convento, não há especificação de qual, único local a fazer referência à casa paraibana.

<sup>49</sup> ACCR – Pasta: Paraíba.

<sup>50</sup> LINS (2006).

<sup>51</sup> COSTA, Pereira F. A. *Anais Pernambucanos (1591-1634)*. v. 2. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952, p. 35-36.

Um dado interessante é trazido pelo frei Manoel de Sá ao afirmar que “na Cidade da Paraíba fundarão os religiosos Convento em hua Ermida de Nossa Senhora do Rosario, que dizem conserva o mesmo Titulo.”<sup>52</sup> À exceção de Pereira da Costa, que obteve a informação do próprio frei Manoel de Sá, não existem maiores referências a essa ermida, cuja invocação mariana era muito difundida entre os negros.<sup>53</sup> Ademais, a Igreja da Ordem Primeira dessa cidade já possuía a invocação à Nossa Senhora do Carmo quando foi publicada a primeira edição da crônica do frei Manoel de Sá.

A ocupação da Capitania da Paraíba atendia à demanda por novas terras para o aumento da produção açucareira pernambucana seguindo a mesma lógica da construção do engenho de Tracunhaém.<sup>54</sup> Apesar de não tratar explicitamente sobre o assunto, a carta do capitão-mor da Paraíba, Francisco Nunes Marinho de Sá, ao rei Filipe II datada de 13 de outubro de 1619 citava as ordens religiosas que laboravam na Capitania antes mesmo de falar sobre os engenhos, demonstrando que a presença dos frades era essencial para o bom andamento da colonização.

Essa cidade Filipea do inclito nome de vossa magestade tem mesmo frades da ordem de sam francisco, nossa senhora do carmo, e do patriarquã sam bento, não tinha igreja matriz mais de que de tabuas muitos velhas procurei fazer se de pedra e cal estando já a capella mor aquabada toda de aboboda com seu retabollo e altares colaterais, do mesmo modo continuandose com o corpo da igreja, tem vinte engenhos rende a fazenda de vossa magestade, doze para treze (...).<sup>55</sup>

Nessa mesma lógica inseria-se o Convento de Santo Alberto localizado na vila de Goiana, Capitania de Itamaracá. Estabelecidos em locais de produção açucareira, os carmelitas ajudavam nessa empreitada fornecendo, por meio do aluguel dos indígenas, a mão de obra necessária para o plantio da cana, além de participarem ativamente da produção açucareira, como será analisado mais adiante nesse trabalho. Após a expulsão dos holandeses (1654), a reestruturação da economia era essencial para a consolidação

<sup>52</sup> SÁ (1727), p. 41.

<sup>53</sup> Talvez o cronista tenha se confundido com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Os primeiros vestígios da Irmandade do Rosário dos Pretos na Capitania da Paraíba datam do século XVII. O templo foi demolido em 1923, na gestão do prefeito Guedes Pereira, para dar espaço à atual Praça Vidal de Negreiros. Com a indenização paga pela destruição do edifício, os membros da irmandade puderam adquirir o terreno onde hoje se localiza a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que se encontra em vias de tombamento pelo IPHAEP. Informações captadas em: <[http://www.memoriajoapessoa.com.br/acervo/acervo\\_i/42\\_igreja\\_de\\_nossa\\_senhora\\_do\\_rosario/igreja\\_de\\_nossa\\_senhora\\_do\\_rosario.pdf](http://www.memoriajoapessoa.com.br/acervo/acervo_i/42_igreja_de_nossa_senhora_do_rosario/igreja_de_nossa_senhora_do_rosario.pdf)>. Acesso em: 27 Ago. 2012.

<sup>54</sup> Sobre a ocupação da várzea do Rio Paraíba e sua ligação com a produção açucareira pernambucana ver: GONÇALVES (2007).

<sup>55</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 1, D. 10.

do domínio português nas capitâneas do norte. Em 14 de janeiro de 1666 foi lavrada uma provisão na cidade de Salvador que autorizava frei Alberto do Espírito Santo a fundar um convento em Goiana, Capitania de Itamaracá. No dia 1 de novembro do mesmo ano iniciou-se, sob os auspícios de André Vidal de Negreiros, a construção de um convento de taipa com apenas duas celas.

A decisão de construir um novo templo carmelitano foi tomada em função dos pedidos da população que reclamava da distância que estava o Convento de Olinda, e também por não existir na respectiva vila nenhum outro templo religioso que pudesse auxiliar na consolação dos fiéis e instrução dos naturais da terra.<sup>56</sup>

Essa afirmação baseia-se claramente no que está posto no livro *A ordem carmelitana em Pernambuco*. É preciso tomar muito cuidado com tais colocações, pois Pereira da Costa por vezes não contextualiza o documento, tomando como verídico o discurso escrito pelo próprio clero no qual se ressaltava a alegria e o desejo da população em ter os carmelitas por perto. Essas exultações das ações da Ordem de Nossa Senhora do Carmo na documentação precisam ser bastante ponderadas, pois o que estava em jogo era a permanência dos frades na América portuguesa. Na análise dos discursos dos carmelitas, deve-se ter sempre em mente a necessidade dos frades de provarem a imprescindibilidade de sua presença na América portuguesa, daí porque os religiosos amiúde enfatizavam que havia um desejo dos moradores locais de estarem perto dos carmelitas. Essa necessidade específica de explicitar ao rei a vontade de seus súditos tinha como objetivo atrair a benevolência do monarca para as demandas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

A vila de Goiana foi um dos centros produtores de açúcar mais importantes durante os séculos XVII e XVIII. A construção de um convento da ordem primeira seguia a mesma lógica de ocupação do território. Tratava-se de uma região importantíssima, tanto economicamente quanto politicamente, na qual os carmelitas tinham a possibilidade de expandir sua religião sem a competição de outras ordens primeiras. Nesse contexto, aproximar-se da elite poderia significar uma maior facilidade na obtenção de mercês e fundos para o sustento da religião. Sem dúvida, a ausência de ordens religiosas residentes em Goiana facilitou a entrada dos carmelitas em Goiana. Não obstante, o que orientou a escolha de André Vidal de Negreiros pelo Carmelo foi o

---

<sup>56</sup> ARAUJO, Maria das Graças Souza Aires. *Carmelitas em Pernambuco: fixação e expansão*. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000, p. 142.

fato de que seu filho Francisco Vidal de Negreiros era religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo.<sup>57</sup> A cooptação dessa nobreza mestiça pelos carmelitas constituiu o diferencial na fundação do Convento em Goiana.

Modestamente construído o convento, com paredes de taipa e tendo apenas seis celas e uma pequena capela, (...) e assim permaneceu até o ano de 1679, em que o seu prior, o padre Fr. Marcos de Santa Maria deu começo às obras de um novo convento e igreja, de sólida construção de pedra e cal, que ainda hoje existem, sendo lançada a pedra fundamental destes novos edifícios no dia 28 de dezembro daquele ano pelo general André Vidal de Negreiros, que no condicílio do seu testamento feito em 9 de janeiro de 1680, legou para as suas obras, pelo tempo de oito anos, cento e vinte arrobas de açúcar branco.<sup>58</sup>

Apesar dessas relações de poder, não se deve pensar que os carmelitas eram guiados unicamente pelo açúcar, ou pela elite que comandava esse negócio. Seguindo à risca o que a carta de 1580 dizia, os frades deveriam se instalar naquelas terras que lhe proporcionassem melhores ganhos para a fé. Nesse sentido, o apoio das elites locais era fundamental para que a ordem pudesse se estabelecer em um local. Ao mesmo tempo, essa elite dependia da atuação dos missionários para obter vantagens materiais (mão-de-obra) e espirituais (orações). Assim, as ordens religiosas se estabeleceram em núcleos urbanos com desenvoltura econômica e política independentemente do tipo de atividade desenvolvida nesses locais.

O processo de fundação do convento do Recife representa bem este percurso seguido pelos frades carmelitas. De acordo com uma carta régia de 24 de março de 1687,<sup>59</sup> o rei ordenou que dessem continuidade às obras da igreja e convento do Carmo que haviam sido paralisadas por ordem régia em 1685.

(...) a continuação da obra da igreja e convento do Carmo do Recife, atendendo que a dita casa se achava muito danificada, e em lugar menos decente à vida regular, e que havia mais de vinte e quatro anos se tinha reedificado em lugar pouco distante, estando a igreja feita

<sup>57</sup> “Frei Francisco, fundador do Carmo do Recife, era filho do governador André Vidal de Negreiros. – recebeu o hábito carmelitano e fez sua profissão religiosa no convento de Goyanna. Fez seus estudos no Collegio da Ordem em Coimbra. Durante um sexenio leccionou Philosophia e Theologia no Convento de Olinda. Foi pregador emérito e varão de grandes virtudes e saber. Occupou os cargos de Prior do Convento de Olinda, Commissario e Visitador, e finalmente o de Vigario Provincial no triênio de 1676 a 1679. Antes de seu ingresso à Ordem fora condecorado pelo rei com a cruz da Ordem de Christo e elevado às honras de Capitão. (Arch. Generalicio da Ordem Carm. – Roma)”. PIO, Fernando. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939, p. 15.

<sup>58</sup> COSTA, F. A. Pereira da. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976, p. 165.

<sup>59</sup> Citada por: COSTA (1976), p. 121.

mais de metade, e o convento por se cobrir, obras estas que foram paradas em virtude da carta régia de 18 de dezembro de 1685, que proibiu se fundasse convento algum sem expressa licença régia para semelhante fim: (...) <sup>60</sup>

Com o comércio em ascensão no porto do Recife, cada vez mais a população se dirigia ao litoral para atividades comerciais. O fluxo de pessoas que transitava entre as duas cidades incluía também os religiosos carmelitas. A ausência de um convento não impedia a presença de frades no Recife, mas atrapalhava os seus negócios. Há indícios de que alguns carmelitas residiram na localidade durante o período holandês.

O que porem, está fora de duvidas, comprovado por uma velha escriptura que se acha registrada no Livro de Tombo, fls. 34, do Carmo do recife, é que já antes daquela data, os carmelitas residiam na então villa do Recife, pois consta que em 1641, D. Maria de Almeida fez-lhes doação de umas casas sitas na mesma villa, para sua moradia. <sup>61</sup>

Atendendo aos pedidos dos religiosos de Nossa Senhora do Carmo de Olinda, a Câmara do Senado da vila doou em 1654 um edificio situado na freguesia de Santo Antônio do Recife para que servisse aos frades de hospício. Contudo, a casa só seria aprovada para funcionar em 1676, graças aos esforços da elite local liderada por André Vidal de Negreiros, cujo filho, Francisco Vidal era um dos mais ilustres nomes da província carmelita no Brasil.

É sabido que Vidal era amigo e benfeitor dos Carmelitas e que um do seus filhos, Francisco Vidal de Negreiros, vestia o hábito da Ordem do Carmo. Frei Francisco foi quem estabeleceu seus confrades no Recife, como certifica um documento firmado por Frei Inácio da Purificação, Vigário Provincial do Carmo do Brasil e pelos Definidores, e datado da Bahia 7 de abril de 1676. Entre os seus serviços ai relacionados está o de ter fundado o Hospício do Recife: “Eumdenque Patrem im oppido nuncupato Reciffe hospitium fudauisse.” <sup>62</sup>

Os hospícios eram criados no intuito de servir de apoio ao projeto missionário e doutrinário das ordens religiosas. Tratavam-se de casas de acolhimento de religiosos onde os frades passavam curtas temporadas quando necessitavam se deslocar para resolver questões naquela localidade.

---

<sup>60</sup> COSTA (1976), p. 121.

<sup>61</sup> PIO (1939), p. 15.

<sup>62</sup> MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Um mascate e o Recife*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1981, p. 26.

Hospício: Especie de convento pequeno de alguma família religiosa, em que se agasalhão os hospedes da mesma religião, quando passam por algum lugar, em que não tem convento em forma (...) Hospício algumas vezes se toma por habitação, domicilio.<sup>63</sup>

Essas edificações se espalharam por todo o território lusitano na América e possuíam um papel estratégico na atuação dos religiosos. Apesar de destinados primordialmente aos membros da ordem, os hospícios também podiam acolher pessoas que de alguma forma contribuíssem para o aumento da religião.<sup>64</sup> Essa circularidade de religiosos de diversas ordens religiosas pôde ser percebida em 1686, quando o Hospício do Recife abrigou os frades descalços que fundariam o futuro Convento de Santa Teresa em Olinda.

Em 3o de Abril de 1686 chegarão ao Reciffe o Padre Fr. Manoel da Natividade Carmelita descalço, com o cargo de visitador, ultramarino, seu secretario o Padre Fr. Manoel de S. Ighes e os Padres Fr. Estevão de S. Jose, Fr. Manoel da Crus, Fr. José de S. Theresa, e o Padre Fr. José leitor, que passavão a Bahia para no seu convento abrirem collegio de Artes. Forão recebidos do Governador João da Cunha Sotto-mayor, e pessoas principaes com amor e urbanidade, e lhes assignarão o palacio do conde de Nassau, para que n'elle se recolhessem. As obras de caridade que exercitarão, e a sua compostura religiosa, fez com que apetecessem os moradores,, que estes Padres fundassem casa nesta Província. Vencidas algumas dificuldades, lhes foy feita doação da Igreja da Senhora do Desterro, no anno de 1686 , e por que era annexa a Parochia da Sé, a confirmou o Bispo D. Fr. Francisco de Lima, ficando por este modo isenta da sujeição, que ate aly tinha. Concorrerão os moradores, com tanta liberalidade com esmolmas, e offertas, que em pouco tempo se formou hum magnifico convento, e hum rico, e bem ornado Templo.<sup>65</sup>

Apesar de também abrigar religiosos de outras ordens, o hospício atendia principalmente às demandas da província na qual estava inserido. A casa situada no Recife servia de pousada para os frades que necessitassem se dirigir ao porto para efetuar negócios para o convento ou tratar de assuntos pessoais. Até então, a relação amigável entre a “açucarocracia” olindense e os frades carmelitas permitia aos

---

<sup>63</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portugez e latino*, ... . Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, p. 64.

<sup>64</sup> Como exemplo pode-se citar o Hospício do Caraça fundado em 1774 pelo irmão Lourenço, no alto da Serra do Caraça na capitania das Minas Gerais, possuía duas alas, uma para servir de pequeno convento “e outra para a hospedagem de peregrinos, não só de eclesiásticos que a ele concorrem por suas devoções e interesses comuns, viajantes e até faiscadores de ouro que ali fazem suas confissões gerais e purificam-se”. ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Angela Vianna. *Dicionário Histórico de Minas Gerais: período colonial*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 163.

<sup>65</sup> COUTO, Dom Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brasil e glorias de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904, p. 150.

religiosos o recebimento de mercês que facilitavam a manutenção do clero regular na Capitania de Pernambuco. Devido à necessidade que os carmelitas tinham de se deslocar ao Recife, muitas vezes sem ter como voltar no mesmo dia, a Câmara de Olinda doou essa casa para que os frades pudessem ter um pouso mais confortável.

Essa primeira habitação que serviu de hospício aos carmelitas nada mais era do que o famoso palácio da Boa Vista construído pelo conde Maurício de Nassau em 1643 quando governou a região (Fig. 3).<sup>66</sup> Segundo Barleus:

(...) a Boa Vista edificada, não só para recreio, senão ainda para defesa da ilha e de Mauriciópole, eleva-se próxima da ponte do Capiberibe, aterrando com descargas de mosquetaria, lançadas das guaritas, o inimigo que se aproximasse.<sup>67</sup>

Pereira da Costa atribuiu ao ano de 1663 o início da construção do convento. De fato, os carmelitas começaram uma nova edificação na Capitania de Pernambuco que lhes serviria de hospício enquanto estivessem no Recife. Todavia, esse não foi o lugar onde se construiu o Convento do Carmo. Inicialmente, os carmelitas se estabeleceram no palácio, contudo, não tardaram a começar a construção de uma casa conventual noutra local. Corroborando com essa ideia, uma consulta do Conselho Ultramarino de 28 de novembro de 1672 chamava de Boa Vista o edifício no qual fora fundado o hospício.<sup>68</sup>

(...) e com grande prejuízo querem mudar tudo para o dito novo convento e sem o terem feito mudarão imagens de sanctos e a irmandade dos terceiros de Nossa Sra para huma capelinha que tem em huma casa que foy dos Holandes, chamada a Boa Vista, que se lhes deu para hospício de dous, ou tres religiosos que fossem ao Recife a tratar dos negócios do seu convento, o qual querem fazer em outra parte muyto ceeparada, em prejuiso dos irmãos e confrades moradores naquella villa, (...).<sup>69</sup>

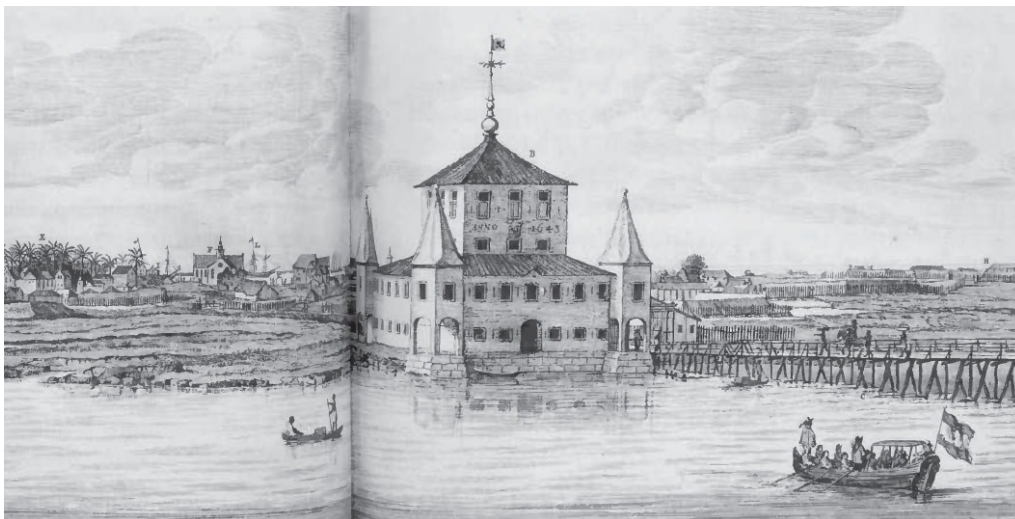
---

<sup>66</sup> Não confundir o Palácio da Boa Vista com o Palácio das Torres também construído por Maurício de Nassau. “De estilo definitivamente mais erudito era a segunda residência construída por Nassau a sua própria custa como a Boa Vista, na ilha de Antonio Vaz, provavelmente entre 1639 e 1643.” SMITH, Robert C. Arquitetura Civil no período colonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 75, 1969.

<sup>67</sup> BARLÊU, Gaspar. *História dos feitos recentes...*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940, p. 159.

<sup>68</sup> Talvez, a obliteração da palavra palácio, mais adequada para designar residência de reis e nobres, tenha surgido como rejeição à dominação holandesa e a seus marcos simbólicos. Atribuir à casa de Nassau o título de palácio não seria admissível no período pós-restauração.

<sup>69</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 10, D. 969.



**Fig. 3** – Palácio da Boa Vista, detalhe da Gravura de Gaspar Barléu. Na parte central do prédio está escrito: Anno 1645. In: BARLÉU, Gaspar. *Rerum per octennium ...*. Amsterdã: Joannis Blaeu, 1647, p. 150-151.

O documento é bastante preciso ao afirmar que a casa chamada de Boa Vista pertencera aos holandeses e que os frades desejavam mudar-se de Olinda para o Convento do Recife. O edifício era grande o suficiente para abrigar não apenas os frades, mas também uma capela para onde foram trasladadas as imagens referidas. Frei Francisco Vidal de Negreiros tomou a iniciativa da fundação, tirando 400 escudos do próprio bolso para que a capela pudesse estar adequada ao culto. Apesar de Pio<sup>70</sup> afirmar que a capela foi construída fora do palácio da Boa Vista, a já citada consulta de 28 de novembro de 1672 deixa claro que a capela se situava na casa que era dos holandeses e não próximo ao edifício.

No entanto, paira na historiografia a dúvida da sobreposição do convento carmelita do Recife<sup>71</sup> ao palácio de Maurício de Nassau. Parece que a polêmica se deve à existência de uma torre na ponta do convento, a qual está localizada relativamente próxima à atual Ponte da Boa Vista (Mapa 4). Alguns historiadores defendem que o convento tomou como ponto de partida o palácio, outros falam que a casa dos carmelitas foi construída em uma área próxima.

Quanto ao outro palácio nassoviano, a Boa Vista, já se achava arruinado em fins de Seiscentos, altura em que os carmelitas, a quem fora cedido, abandonaram pelo convento erguido nas cercanias, a menos que se aceite a hipótese de Pereira da Costa segundo a qual os frades teriam incorporado o pavilhão central do antigo edifício,

<sup>70</sup> PIO (1939), p. 15.

<sup>71</sup> De acordo com frei Manoel de Sá, “A mayor parte dos moradores do Recife concorrerão para os religiosos fundarem o Convento, que há na mesma Villa, que o seu título he Nossa Senhora do Desterro.” SÁ (1727), p. 41.



motivo pelo qual o torreão ainda existente seria o da primitiva construção.<sup>72</sup>

Um dado que confunde as pesquisas é o fato de que a primeira Ponte da Boa Vista, aquela que possuía o palácio em uma de suas pontas, se localizava onde hoje fica a Ponte 6 de março também conhecida como Ponte Velha. Ou seja, a Ponte chamada de Boa Vista nos dias atuais não é a mesma referenciada nos documentos do século XVII.

A Ponte da Boa Vista foi construída por Nassau em um tempo recorde de sete semanas e era toda feita de madeira com reforço extra capaz de suportar as cheias do Rio Capibaribe. Em meados do século XVII o governador Henrique Luís Pereira Freire (1737-1746) demoliu a ponte, reconstruindo-a no local onde se encontra atualmente.<sup>73</sup> A Ponte 6 de março, que se localiza onde estava a antiga Boa Vista, foi construída pelo engenheiro Francisco Rodrigues Saturnino de Brito em meio às modificações feitas na cidade para implementar o serviço de saneamento do Recife entre 1909 e 1918.



**Mapa 4** – Pontes e Torre do Convento Carmelita. Imagem obtida pelo programa *Google Earth*. Captado em: 27 set. 2012.

Pela documentação analisada, não há dúvida que o hospício ocupou o Palácio da Boa Vista. Contudo, ao que parece, o convento foi construído um pouco mais a frente, longe das inundações a que o palácio estava sujeito quando havia cheias no rio. O alagamento do prédio era um verdadeiro inconveniente para os moradores do hospício, pois a invasão das águas do rio, além de causarem danos materiais ao palácio, trazia invasores indesejáveis como jacarés e escorpiões. Em uma consulta de 17 de janeiro de

<sup>72</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3 ed. São Paulo: Alameda, 2008, p. 34.

<sup>73</sup> Vale lembrar que a ponte que é vislumbrada nos dias atuais é uma mistura do projeto do engenheiro Francisco Pereira Passos, inaugurada em 1876, e de uma reforma feita 1967, cuja obra, que previa modificá-la por completo, foi embargada à época pelo IPHAN. Sobre esse assunto ver: GASPAR, Lúcia. *Ponte da Boa Vista*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife.

1675 o Conselho Ultramarino reproduzia as queixas dos frades em relação à localidade do hospício.

(...) passa de sette annos estão moradores naquelle lugar onde se cituarão te acharem outro para se melhorarem de caza e que de prezente querendose melhorar pellas incomodidades que padecem naquelle citio por estar cercado de mar, que nas crescentes das águas os imposebelita para acodirem os officios de caridade(...).<sup>74</sup>

Posteriormente, em 5 de maio de 1679 o governador de Pernambuco fez uma doação aos carmelitas.

Aos 5 de Maio de 1679, a rogo do P. Vigario prior, Fr. Christovão de Christo e mais religiosos do Hospicio do Carmo, o Governador da Capitania de Pernambuco, em nome S.A.R., concedeu-lhes uma sesmaria de 100 braças de terra de salgado, ao redor das casas que o Senado de Olinda lhes dera para seu estabelecimento, ou recolhimento, em cuja acanhadas dependências estavam mal accommodados, cercados d'agua e no meio da maré.<sup>75</sup>

De acordo com uma carta de 20 de setembro de 1820 endereçada ao Senado de Olinda, Francisco Esteves de Abreo, procurador do Conselho, esclarecia que o convento carmelita do Recife não fora construído onde era situado o Palácio da Boa Vista.

Consta ter o convento fundado pelos antecessores dos mesmos reverendos supplicantes mais de cento e dezesseis anos muito adiante da casa que este senado deu para fundação da dita ordem, no lugar então denominado Hospício da Boa-Vista, hoje Carmo velho, sendo todo aquelle terreno alagado, de maneira que a casa indicada estava nas enchentes da maré cercada d'água; além do convento que edificaram fizeram também senzala e plantaram arvoredos de coqueiros (...).<sup>76</sup>

Lendo atentamente o documento percebe-se que convento e hospício distinguiam de local. Na carta escrita pelo procurador do conselho ele afirmava que o tamanho da sesmaria doada aos carmelitas pelo senado de Olinda era de “cem braças em redondo da casa que este senado doou, que ainda se acham vestígios no fim do muro dos terceiros da mesma ordem, fazendo pião para todos os lados, (...)”<sup>77</sup> Difícil descobrir que vestígios seriam esses. É provável que uma pesquisa arqueológica no

<sup>74</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 11, D. 1025.

<sup>75</sup> PIO (1939), p. 20.

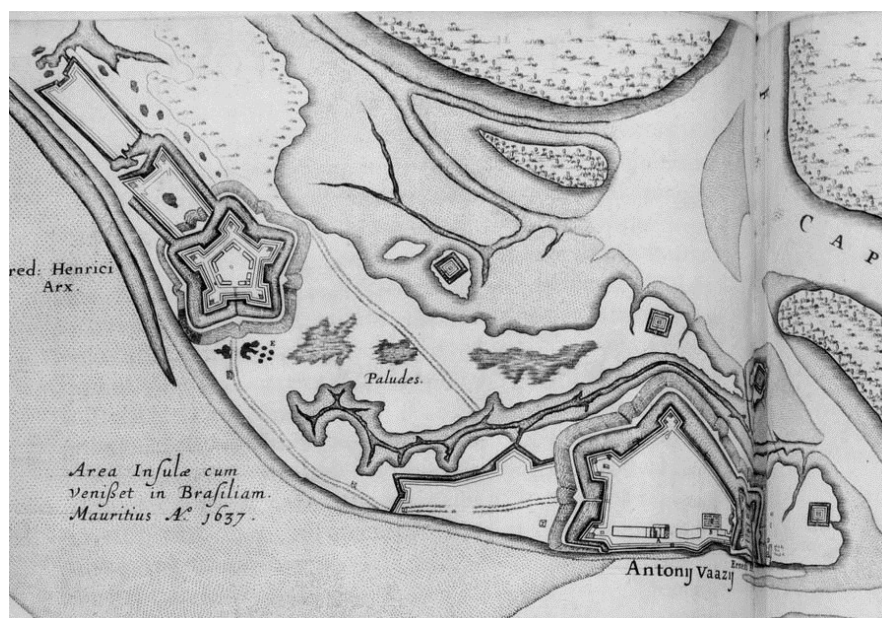
<sup>76</sup> COSTA (1976), p. 129.

<sup>77</sup> COSTA (1976), p. 130.

local pudesse nos trazer maiores indicativos da localização exata do palácio, assim como a origem da torre que há no convento.

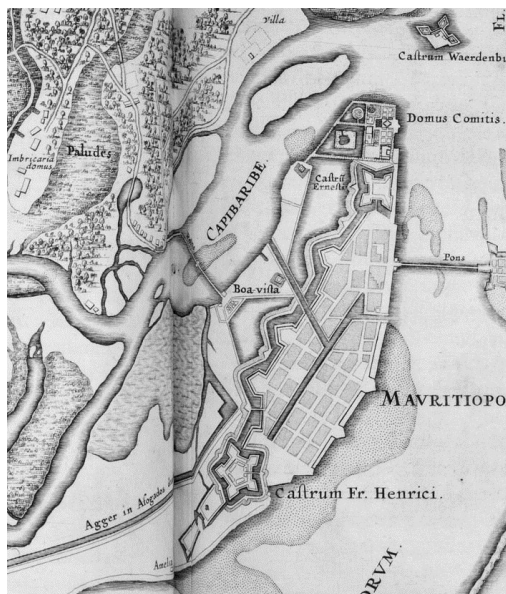
A doação desse terreno é peça chave para compreender a localização atual do convento. Para Pereira da Costa a doação foi feita após os pareceres favoráveis do procurador da coroa e do provedor da fazenda real de Pernambuco.

(...) lavrou o governador a referida carta na forma requerida, e achando-se as terras em questão devolutas, e não prejudicando a terceiros, assim as doava para sempre as lograr a dita religião, com todos os uteis que nelas se achassem, tudo forro, livre e isento de tributo, foro ou pensão alguma, e só com a obrigação de darem os padres pelas ditas terras caminhos livres ao Conselho na forma do estilo.<sup>78</sup>



**Mapa 5** – MARGGRAF, Georg. *Mauritioplois, Reciffa, ET circum Iacentia Castra.* (1610-1640). Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460035>>. Acesso em: 18 jun. 2012.

<sup>78</sup> COSTA, F. A Pereira da. *Anais Pernambucanos*. v. 4. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952, p. 163.



**Mapa 6** – MARGGRAF, Georg. *Insula Antonij Vaazij*. (1610-1644). Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460042>>. Acesso em: 18 jun. 2012.

É muito provável que, assim como o Rio Paraíba, o Capibaribe possuísse uma vazão muito maior e que seu leito fosse mais largo. Observando os mapas 5 e 6, percebe-se o desaparecimento de um promontório no meio do rio por onde passava a Ponte da Boa Vista. Tal fato indica que o terreno em que se encontra o centro da cidade do Recife nos dias atuais é diferente daquele existente no século XVII. Sabemos que o convento foi fundado numa edificação separada do palácio, todavia cabe pensar: se ambos tivessem uma proximidade física, o crescimento do convento não teria incorporado uma das torres do antigo palácio? Acredito que não, ainda que não seja possível responder com a precisão recomendada.

Acompanhando a querela que envolve a fundação do convento do Recife, podemos entender melhor onde foi construído o convento. O problema entre os carmelitas e a “açucarcocracia” olindense começou quando os frades demonstraram interesse em estabelecer convento no próspero Recife o que representava sua fixação na região. Em 30 de agosto de 1672 o Senado escreveu ao rei pedindo o embargo da fundação de um convento nas imediações do hospício, pois o mesmo não possuía licença régia. O monarca acatou a reclamação e repreendeu o “ouvidor por não ter acudido com sua autoridade em favor da câmara.”<sup>79</sup> Persistindo os religiosos em seu intento, o vigário da vigaria do Brasil enviou ao rei uma petição pedindo licença para retomar as obras da nova casa nas terras doadas ao redor do hospício. A resposta do Conselho Ultramarino foi desfavorável aos reformados.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> COSTA, F. A. Pereira da. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976, p. 119.

<sup>80</sup> Comumente, na documentação trabalhada, os frades turônicos são referenciados como reformados.

Ao Conselho parece, que sem embargo das ordens que se tem pasado para que os governadores de Pernambuco, ouvidores geraes, e mais ministros vivessem na villa de Olinda, para que Ella se fosse aumentando, conservação daquella capitania, e se ter noticia certa que o não dão execução, pois se deixão estar no Recife e não somente os ditos ministros, mas que também alguns relligiosos determinão fazer hospícios contra a forma das mesmas ordens, dezemparrando seus conventos e igrejas, por tudo deve Vossa Alteza mandar que sem dilação vão viver à Villa de Olinda, como se tem mandado, e que o Governador, Provedor da Fazenda, Ouvidor e Officiaes da Câmara com effeito executem as ditas ordens e dê conta dos que não obbedecerem para Vossa Alteza mandar proceder como for servido.<sup>81</sup>

Tal negação foi confirmada pelo monarca através da carta régia de 1 de setembro de 1677. Em 1678, o rei escreveu a Ayres de Souza Castro perguntando a opinião do governador sobre o pedido da Câmara de Olinda para que não se fundassem novos conventos na Capitania de Pernambuco.<sup>82</sup> Em 1681 o rei escreveu novamente ao governador Ayres pedindo que ele avaliasse o hospício dos carmelitas na Capitania em virtude das reclamações dos frades sobre o edifício em que tinham se estabelecido: o antigo Palácio da Boa Vista.

(...) huma casa para se recolherem aonde [*ilegível*] estavao assistindo e por estar também a distancia da povoação do Recife quazi hum quarto de legoa, e cercada de lagoas padecião inconvenientes e doenças como mais em particular o tereis emtendido da copia da petição que o mesta [*ilegível*] pedindome nos mandasse ordenarlhes deixasens ter hospício dentro da povoação de Santo Antonio como se havia concedido as outras religioens nomenadolhes caza em que se recolhessem com dicencia e pudessem por seu horatório (...).<sup>83</sup>

Como foi exposto na mesma consulta de 1675, os frades já utilizavam o hospício como casa permanente desde 1668. Temendo uma sobreposição da importância econômica e política de Olinda sobre Recife, realidade que se demonstrava bastante factível após a expulsão dos holandeses, o Senado da Câmara se posicionou o tempo todo contra a fixação dos carmelitas no Recife. O problema não eram os frades carmelitas, mas sim o povoado que ascendia economicamente a olhos vistos. Olinda havia sido incendiada após a saída dos holandeses e, como consequência, coroa e elite local se esforçavam para reconstruir a cidade e impedir o seu abandono. Com a presença física de autoridades e religiosos em Olinda acreditava-se que a vila, que seria elevada à cidade em 1676, receberia mais atenção, resultando na aceleração de sua recuperação.

<sup>81</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 11, D. 1025.

<sup>82</sup> AHU\_ACL\_CU-Cod. 256. 8 jun. 1678.

<sup>83</sup> AHU\_ACL\_CU-Cod. 256. 20 mar. 1681.

Havia um receio de que uma vez permitida a transferência dos carmelitas para o Recife as demais ordens religiosas fariam o mesmo, configurando o abandono de Olinda. Assim, explica-se por que a fundação do convento se tornou um dos símbolos das disputas entre a elite de Recife e Olinda. Aqueles que tivessem maior poder e influência venceriam a contenda em uma situação na qual interesses religiosos e políticos se mesclavam.

Apesar das ameaças do conselho – não é possível dizer se foram ratificadas pelo rei – os carmelitas continuaram com seus planos de estabelecer casa conventual na área do Recife. Tanta insistência dos frades carmelitas resultou na carta régia de 24 de março de 1687 que autorizou a fundação do Convento do Carmo do Recife.

A permissão para fundação da nova casa só foi possível devido à intervenção de frei João de São José, fato que representou uma derrota dupla para Olinda. O convento do Recife foi finalmente reconhecido e autorizado pelo rei, contrariando os interesses da “açucarocracia” olindense de manter os religiosos em Olinda como parte do plano de reedificação do sítio. A casa recém aprovada deveria seguir as regras da Estrita Observância o que na prática significava uma cisão completa entre os conventos de Recife e Olinda, representando também um duro golpe para os frades olindenses que, após tanta insistência, viram seu sonho de possuir um convento no Recife ser entregue àqueles que seriam seus maiores rivais dentro da América portuguesa. Aparentemente, o rei só autorizou o convento porque esse foi colocado sob os auspícios dos turônicos, o que o afastava da casa de Olinda, como se estivesse autorizando outra ordem religiosa a atuar na América portuguesa. Ambos derrotados, a “açucarocracia” olindense e os carmelitas da Antiga Observância voltariam a se unir por interesses comuns, ao tomarem como inimigos os mascates do Recife e os carmelitas turônicos.

Ao recorrerem ao rei para resolver um problema interno da província, os frades observantes de Olinda transpuseram essa contenda para o epicentro da rivalidade entre mascates e “açucarocracia”, inviabilizando qualquer possibilidade de união das casas conventuais de Recife e Olinda. Nesse contexto, a Reforma Turônica serviu perfeitamente para coroar esse processo de separação, já que os conventos dos calçados poderiam optar por seguir duas constituições diferentes como se fossem ordens distintas.

É sobre essa reforma, a qual permitiu uma segunda constituição à Ordem de Nossa Senhora do Carmo na América portuguesa, que o próximo capítulo irá versar.

## 1.2) Eis que há a Reforma Turônica!

Sem dúvida, José Saramago é um marco na literatura por ter sido o único escritor de língua portuguesa a ganhar o prêmio Nobel. O fato de ser ateu e comunista em uma sociedade capitalista contribuíram para a vituperação do autor pela imprensa e por parte da sociedade. Mesmo considerando o êxtase de Teresa como um “infarto do miocárdio”,<sup>84</sup> o autor não deixou de fazer inúmeras referências a sua obra expondo a admiração que tinha pela santa como autora. Em uma entrevista descreveu as atitudes de sua esposa Pilar del Rio, a quem dedicou todos os seus livros após conhecê-la, com três preceitos advindos de Teresa: “ver, ouvir e não calar.”<sup>85</sup>

Os escritos de Santa Teresa de Jesus causaram um grande impacto no catolicismo. Primeira mulher a adquirir o *status* de doutora na Igreja Católica,<sup>86</sup> sua escultura encontra-se em um dos dez nichos que compõem a nave principal da Basílica de São Pedro em Roma, acompanhada por mais nove personagens fundamentais para a história do clero regular, em sua maioria reformadores ou fundadores de novos segmentos de ordens religiosas.

Em 1593 a Ordem de Nossa Senhora do Carmo se dividiu em Calçados, seguidores da antiga regra, e Descalços, que adotaram uma nova-velha concepção de vida monástica apregoada por Teresa e transposta para a ordem primeira pelas mãos do frade João da Cruz.<sup>87</sup> Mesmo com a separação, a mística Teresiana continuou a

<sup>84</sup> SARAMAGO, José. Saramago conversa sobre o ofício de escritor. *Folha de S. Paulo*, 6 mai. 1989. Entrevista.

<sup>85</sup> LABAKI, Amir. José e Pilar: do filme ao livro. Disponível em: <<http://www.outroladodanoticia.com.br/inicial/41173-livro-sobre-jose-saramago-e-pilar-del-rio-vai-para-a-tela.html>>. Acesso em: 10 ago. 2013. Há referências à Santa Teresa na obra de Saramago, “Aprendamos, se possível, com Santa Teresa de Ávila e o dicionário, que este gozo é a sobrenatural alegria que na alma dos justos produz a graça.” SARAMAGO, José. *Objecto quase*: contos. 10 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 16. Como também as carmelitas descalças “Já falaram das devoções do dia, da visita feita ao convento das carmelitas descalças da Conceição dos Cardais, (...)” SARAMAGO, José. *Memorial do convento*. 32 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 14.

<sup>86</sup> O título lhe foi conferido pelo Papa Paulo VI em 27 de setembro de 1970.

<sup>87</sup> Sobre a vida de Santa Teresa d’Ávila e o processo de divisão da ordem carmelita ver: AUCLAIR, Marcelle. *Teresa de Ávila*. Trad. Rafael Stanziona de Moraes. São Paulo: quadrante, 1995; BOAGA, Emanuele. *Como piedras vivas... para leer la historia y la vida del Carmelo*. Roma: Edizioni Carmelitane, 1997; JESUS, Teresa de. *Obras completas*. Trad. Vasco Dias Ribeiro. Paço de Arcos: Edições Carmelo, s.d.; MORIONES, Ildefonso. *Carmelo Teresiano*: páginas de sua história. Trad. Monjas do Mosteiro de São José. Higienópolis: Loyola, s.d.; ROS, Carlos. *Ana de Jesús*: compañera de Teresa de Jesús, musa de San Juan de la Cruz y fundadora de los Carmelos de Francia y Flandes. Espanha: Cultiva, 2009; \_\_\_\_\_. *El hombre de Teresa de Jesús*: Jerónimo Gracián. Sevilla: Rosalibros, 2006; \_\_\_\_\_. *La hija predilecta de Teresa de Jesús*: Maria de San José. Espanha: Cultiva, 2008; SMET, Joaquín. *Los Carmelitas*: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas. En busca de la identidad (1563-1750). Tomo II. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990; \_\_\_\_\_. *Los Carmelitas*: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas. Personas, literatura, arte

influenciar o caminho dos calçados. A cisão não findou os conflitos que haviam se constituído mantendo a confluência de ideias entre as duas vertentes.

No século XVI várias reformas foram instauradas nas ordens religiosas. O clero secular vivia uma mudança de paradigma com a absorção da ideia de militância eclesiástica em oposição à concepção medieval de congregações monásticas. A própria contrarreforma religiosa buscava reforçar dogmas e tradições da Igreja, no intuito de se defender das críticas que aumentavam embaladas pela reforma protestante. Para isso, buscou reafirmar seus princípios e reformular, chegando às vezes a extinguir, aquelas condutas que lhe causavam escândalos.

Uma nova tendência nos estudos historiográficos — cujos pioneiros são historiadores ligados à Igreja<sup>88</sup> — prega o uso do termo reforma, ao invés de contrarreforma, pois essa última denominação poderia limitar a compreensão desse reposicionamento da Igreja como uma mera resposta ao protestantismo, esvaziando a complexidade e profundidade do momento vivido pelo catolicismo. A Igreja repensou suas práticas no intuito de atender as novas demandas espirituais que surgiam em função da urgência de estancar a sangria de fieis para as correntes protestantes. Tratava-se de uma tarefa difícil e as atitudes tomadas até geraram resultados, porém não frearam a expansão e a consolidação do protestantismo em determinadas localidades e países.

O século 16 é o século da reforma, da grande ruptura, do cisma, da túnica sem costura rasgada em duas. E tanto aqui como lá, são cristãos que se opõem, sem dúvida, mas cristãos que se excluem reciprocamente [da] cristandade. Desde então, essa velha noção de cristandade aplicada como unidade à totalidade das populações do Ocidente professando o cristianismo não é mais possível. A cristandade? Ela é rasgada. A do papa não é mais a de Lutero, a de Calvino não é mais a de Inácio de Loyola. Não se pode mais usar a mesma palavra, a palavra cristandade, para agrupar, para reunir homens que, precisamente no terreno cristão, se divorciam.<sup>89</sup>

Essa cisão do cristianismo é uma consequência da própria decadência moral de alguns setores da Igreja Católica, dentre os quais estavam os carmelitas.

No final do século XVI a Província Carmelita Francesa era um dos maiores focos de escândalos e desordem. Enquanto algumas ordens religiosas já haviam atuado

---

(1563-1750). Tomo III. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991; \_\_\_\_\_. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Supresiones y restauración (1750-1959)*. Tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

<sup>88</sup> Segue-se aqui a denominação proposta por BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

<sup>89</sup> FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2004, p. 181.



no intuito de estancar os abusos cometidos por seus membros através de mudanças que impunham rígidas regras aos conventos, a Província Carmelita Francesa carecia de um movimento renovador. O avanço da reforma protestante na França aumentava a pressão por uma moralização da vida conventual entre as ordens regulares. Ao mesmo tempo em que os escândalos nos conventos vinham a público causando vexame à Igreja, também proporcionavam fôlego a corrente mística católica<sup>90</sup> que a cada dia ganhava mais adeptos dentro do território francês, com grande influência das ideias advindas dos escritos da monja espanhola a quem chamavam de Teresa de Ávila.

Nesse contexto, a Província de Turon<sup>91</sup> era uma das que mais apresentavam problemas relacionados aos desvios de condutas. Erguida em 1384, a Província era composta inicialmente por dez conventos: *La Rochele*, *Angers*, *Poitiers*, *Tours*, *Ploërmel*, *Nantes*, *Orléans*, *Loundun*, *St. Pol-de-León* e *Pont-l' Abbé*. Posteriormente agregaram-se novas casas, *Hennebont* (1389), *Vivonne* (1397), *Dól* (1403), *Bondon* (1424), *Rennes* (1449) e *Aulnay* (1457). Após uma primitiva expansão, a Província manteve-se estável até o século XVIII. Essa ampliação inicial do número de casas não se explicava unicamente pelo aumento da fé, mas também porque a vida religiosa representava a única forma de inserção social que algumas pessoas possuíam.

Os conventos, tanto os masculinos e os femininos, serviram muitas vezes como refúgio para candidatos não aptos para o serviço militar ou crianças que não podia receber heranças. A maior parte das religiosas que entraram no convento, o fizeram porque sua família queria isto, sem vocação, sem intenção espiritual.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Sobre o misticismo dentro da Igreja católica ver: JANTZEN, Grace M. *Feminists, Philosophers and Mystics*. *Hypatia*, v. 6, n. 4, Autumn, 1994; JESUS, Teresa de. *Obras completas*. Trad. Vasco Dias Ribeiro. Paço de Arcos: Edições Carmelo, s.d.; LIGNEROLLES, Philippe de; MEYNARD, Jean-Pierre. *Historia de la Espiritualidad Cristiana: 700 autores espirituales, 50 asociaciones y Movimientos de nuestra Iglesia actual*. Burgos: Monte Carmelo, 2007; MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d.; NOGUEIRA, Roberto. *Dicionário do universo teresiano*. Recife: Editora do autor, 2009; OSUMA, Francisco de. *Tercer Abecedario Espiritual*. São Paulo: Cultor de Livros, 2011; PEERS, E. Allison. *Spanish Mysticism: a preliminary survey*. Londres: Kessinger, s.d.; TEASDALE, Wayne. *The mystic heart: discovering a universal spirituality in the world's religions*. Novato: New World Library, 2001; VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000; ZOLLA, Elémire. *Los místicos de Occidente IV: místicos franceses, españoles y portugueses de la edad moderna*. Trad. José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós, 2000.

<sup>91</sup> Em espanhol fala-se Turena, na documentação do AHU os frades são citados como seguidores da Reforma de Turon.

<sup>92</sup> PLATTIG, Michael. *Gebet als Lebenshaltung*. Trad. Paulo Pollmann, O. Carm. s.l.: s.n., s.d.. p. 1. Essa tradução de uma parte do texto em alemão de Michael Plattig foi gentilmente cedida pelo frei Salles, ex-prior do Convento do Carmo do Recife. Trata-se de uma tradução feita por um frade, sem intenções de publicação, apenas para estudos pessoais. Apesar dos problemas que existentes na gramática do texto, trata-se de um dos poucos materiais que se aprofunda sobre a Reforma Turônica. As páginas não correspondem ao original e sim a formatação dada pelo tradutor em sua tradução.

Essa era uma das razões pelas quais a vida monástica era recheada de desordens. Muitos de seus membros não possuíam a menor vocação religiosa, fato que contrariava a própria essência da ideia de viver sob os auspícios de uma religião. Em meados do século XVI, a Província de Turon vivia um crítico estado de relaxamento de suas regras dando margem a uma série de escândalos.

A mudança nos rumos da Província de Turon se iniciou com a chegada de Pierre Behourt ao convento de Rennes em 1582. Possuía apenas dezoito anos de idade quando junto do prior, Pierre de Le Maignon, iniciou um processo de restauração da vida monástica naquele convento. A morte de Le Maignon em 1587 foi um duro golpe para Behourt e seus ideais, impedindo-o de implantar as mudanças necessárias naquele momento. Após o óbito de seu mestre, Pierre Behourt ainda tentou consolidar uma reforma na Província, intenção que o levou a assumir o priorado de algumas casas conventuais durante diversos períodos. Apesar de não ter conseguido restabelecer os costumes na Província, durante essas transferências de convento Behourt conseguiu cooptar seguidores. Quando se tornou prior do convento de Angers trouxe para sua causa aquele frade que seria o grande nome da reforma de Turon: Felipe Thibault.

Nascido na cidade de *Brain-sur-Allonne* em 1572 Felipe foi levado ao convento de Angers com apenas oito anos de idade e tornou-se frade carmelita em 1588 aos dezesseis anos. Em seguida, estudou teologia em Paris onde foi ordenado sacerdote em 1597. Durante esse período, teve contato com vários expoentes do movimento místico francês, como o jesuíta Pedro Coton, confessor do rei Enrique IV, e o cardeal Pedro de Bérulle. Em 1598 estudou no colégio jesuíta onde “allí encontró una activa vida espiritual, los nuevos métodos de practica la oración mental, y un excitante interés en los caminos de la vida ascética y mística.”<sup>93</sup>

A vida mística não era um ideal exclusivo dos carmelitas descalços. Os jesuítas, os cistercienses, os franciscanos e os cartuchos também partilhavam de ideias referentes ao misticismo. Por volta de 1600, desiludido com a corrupção que havia na Província de Turon, Thibault pensou em seguir o exemplo de alguns companheiros e mudar de ordem religiosa. Tentou entrar para os *Fevillants*,<sup>94</sup> depois para a Ordem Cartuxa e,

---

<sup>93</sup> SMET (1990), p. 330.

<sup>94</sup> Oriundos da Ordem Cisterciense no século XVI, os membros dessa congregação monástica eram conhecidos por sua extrema rigidez nos costumes como viverem descalços e dormirem sobre tábuas tendo uma pedra como travesseiro. O nome é oriundo do Vale *Fuliens* (em latim significa folha) onde se localizava a abadia da qual surgiu a reforma. Apesar de possuírem 24 abadias, a ordem foi dissolvida em 1791 durante a supressão das ordens religiosas na França.

posteriormente, para o Carmelo Descalço. Foi rejeitado por todas e aconselhado a permanecer entre os carmelitas de Turon e encampar uma mudança dentro da Província.

Determinado a reformar a ordem e reestabelecer os bons costumes monásticos, Thibault viajou até Roma para conversar com o prior geral da Ordem Carmelita, Enrique Silvio, com o objetivo de pedir um convento em que pudesse dar início às mudanças necessárias. Ao chegar ao Vaticano, descobriu que o prior estava viajando. Mesmo assim, Thibault conseguiu uma promessa de que Enrique Silvio cuidaria da questão assim que fosse possível. Em 1601 inconformado com a demora da prometida visita à França por parte de Silvio, Thibault procurou diretamente o rei Enrique IV de quem obteve a benção e a promessa de que utilizaria de seus poderes de monarca para trazer o prior geral dos carmelitas à França o mais rápido possível. Apesar desses esforços a reforma ainda esperaria um pouco, mais precisamente até o capítulo provincial de 18 de junho de 1604.

O capítulo provincial constituía um dos momentos mais importantes e tensos da Província. Tratava-se de uma espécie de conclave em que os frades decidiam sobre questões relativas aos seus conventos: distribuíam os cargos a serem exercidos, debatiam questões administrativas e doutrinárias, traçavam metas a serem atingidas pelas casas, dentre outros assuntos que afetavam a Província como um todo. A ascensão de Behourt como provincial do convento de Rennes representou uma vitória dos frades que ansiavam por uma reforma. Ademais, essa casa conventual obteve permissão para a admissão de noviços, os quais teriam uma formação que condizia com os novos valores instalados.

Rennes e Poitiers fueron designados noviciados por el capítulo, Behourt fue elegido prior de Rennes, con Guerchois y Pleumelet como subprior y sacristán, respectivamente. Así, uno de los noviciados de la provincia fue encomendado a frailes con mentalidad de reforma.<sup>95</sup>

A proposta de reforma era austera e clara: aqueles que não concordassem com as novas regras deveriam se dirigir a outra casa conventual. Apesar das boas intenções de Behourt, o convento de Rennes só veio a se aquietar com a reforma no dia 1 de fevereiro de 1608 quando Felipe Thibault assumiu o cargo de subprior e mestre de noviços.

---

<sup>95</sup> SMET (1990), p. 333.

El 21 de abril, en una ceremonia precedida por la nueva devoción de las cuarentas horas (sugerencia de Thibault), los frailes renovaron su profesión, añadiendo la frase *cum abdicatione proprietatis*. Se obligaron a no apartarse de la reforma, renunciaron a los privilegios inherentes a los grados académicos, acordaron usar la forma simples de trato <<Padre>>, contaron la precedencia solamente por la fecha de profesión. Los que se unieron a la reforma debían hacer otro noviciado. Después del noviciado en la reforma los apellidos eran sustituidos por un segundo nombre de un santo.<sup>96</sup>

A nomeação desse grupo de reformadores para dirigir o convento de Rennes fez com que essa casa se tornasse a primeira a adotar uma nova constituição.

La naturaleza de esta reforma puede ser sintetizada expresamente como sigue. Fiel al ideal contemplativo de la Orden (y, por tanto, con el énfasis sobre el cap. 7 de la Regla, como parte esencial y central), afirma que la oración es la “Pars Potior” (parte principal) del espíritu carmelita. En consecuencia, cuida el clima contemplativo en el convento (medios: silencio, recogimiento, actos, etc.), y todos los ejercicios de la vida regular debidos a la tradición o impuestos por los decretos clementinos. Incorpora, sin embargo, también elementos provenientes de la “nueva devoción” (o sea, de la “invasión mística” en Francia en aquel tiempo), sabiendo desarrollarlos de manera creativa como es el caso de la formación de un método propio de oración mental y del celo por la sistematización en la vida interior que lleva a la producción de famosos “directorios” para los novicios.<sup>97</sup>

O misticismo era um dos pontos chaves da reforma. Todavia, apesar de estarem unidos na ideia de reforma da Província, Behourt e Thibault possuíam direcionamentos diferentes.

Os ideais de Pierre Behourt se aproximavam mais das práticas dos carmelitas descalços. Possuía como principal aliado frei João de São Sansão, cujo nome de nascença era *Juan du Moulin*. Exímio músico, ficou cego aos três anos de idade e órfão aos dez. Entrou para o noviciado em 1606 e se dedicou à vida mística. Sua cegueira não o impediu de aprender a estudar e escrever sobre o misticismo. Assim como outros personagens do Carmelo adquiriu fama de santo ainda em vida. De acordo com a historiografia carmelita, fiéis vinham de longe até o convento de Rennes somente para se consultarem com aquele a quem chamavam de “o místico cego”.

Já Thibault era influenciado pela sua própria experiência pessoal entre os Jesuítas e Cartuchos. Possuía uma forte ligação com o misticismo advindo dessas

---

<sup>96</sup> SMET (1990), p. 334.

<sup>97</sup> BOAGA (1997), p. 124.

ordens, todavia reconhecia o papel missionário como parte integrante essencial da Ordem Carmelita.

Por lo que respecta al apostolado, en el interior de la reforma se presentan dos tendencias. La primera, que tiene como cabeza al padre Thibault y que al final prevalecerá, lo considera como parte integrante, aunque no esencial, del espíritu de la Orden. La segunda, de la cual el representante más conocido es Juan de San Sansón, considera el apostolado como parte muy accesoria de la vida carmelita, por esto, lo trata de modo marginal y con tolerancia; es más, en ciertos casos el apostolado debe evitar-se. Ambas tendencias sobre la reacción contemplación-acción hacían la síntesis mediante el ejercicio de la presencia de Dios y la oración aspirativa, que debe hacerse continuamente. La prevalencia de la primera tendencia trae consigo un florecimiento del trabajo pastoral, del apostolado a través de las confradías y terceras órdenes y también en la apertura misionera.<sup>98</sup>

Os seguidores de João de São Sansão entendiam que o apostolado também fazia parte do Carmelo, porém pregavam seu caráter secundário perante a contemplação. Já aqueles que defendiam a via missionária sabiam que ela deveria caminhar de braços dados com a vida contemplativa. A prática da oração espiritual era ponto comum entre os dois ramos, pois isso significava um estado mental de constante vigília. No convento de Rennes as duas vertentes aparentemente opostas, missionária e contemplativa, se completaram em igualdade de forças, prevalecendo os ideais de Thibault.

Inicialmente, essas reformas ficaram conhecidas como a *Observância de Rennes*. Esses ideais ultrapassaram a casa de Rennes, iniciando uma trajetória de expansão com a adoção dessa observância em Angers, mesmo local em que Thibault havia feito seu noviciado e que possuía a pior fama dentro da Província de Turon. Louis Charpentier, um dos seguidores de Thibault, havia assumido o cargo de prior no intuito de restabelecer a ordem na casa. O próprio frade descreveu o estado de imoralidade religiosa que viviam os frades.

Viven de tal forma, que los ciudadanos honestos prohíben a sus esposas y familias que visiten nuestra iglesia, porque este convento es un auténtico burdel. Estos religiosos no temen a Dios, porque blasfeman de El diariamente y son tan desvergonzados que sus prostitutas se colocan ante ellos en la iglesia durante el oficio divino.<sup>99</sup>

Apesar de ser prior do convento desde 1607, Charpentier teve sérias dificuldades para implantar as reformas. Sua ação mais efetiva deu-se em 1609 quando, além de

<sup>98</sup> BOAGA (1997), p. 124; 127.

<sup>99</sup> SMET (1990), p. 339.

exigir a entrega de todos os bens pessoais que os frades tinham, “restabelició la clausura, nombró un portero para que vigilara la puerta y exigiera a todos llevar la vida común sin privilegios.”<sup>100</sup> Sete frades tiveram de ser expulsos do convento por se recusarem a seguir as novas regras.

Apesar de todo esse ideal reformista, os seus idealizadores ainda não tinham estabelecido uma regra geral a ser seguida. As normas eram elaboradas de acordo com as necessidades que se apresentavam. Havia uma diretriz, porém não existia uma legislação própria da Observância de Rennes. Com a expansão desses ideais para Angers foi imprescindível estabelecer regras em comum. Em 13 de maio de 1610 os principais nomes da reforma se reuniram no convento de Angers e formularam a legislação especial que passou a reger os turônicos.

O êxito dos reformadores não estava tão somente na propagação de ideias religiosas que envolviam a moralização dos costumes, mas perpassava também questões econômicas. A partir de 1618 o controle das rendas dos conventos passou para as mãos dos reformadores, o que lhes permitia fazer pressão naquelas casas que não haviam adotado a *Observância de Rennes*, favorecendo financeiramente os conventos já reformados. Em 1633 todas as casas conventuais da Província de Turon já tinham aderido à reforma, “La Observancia de Rennes se habia convertido en la *reforma de Turena*.”<sup>101</sup>

Não obstante Thibault possuir uma clara ideia de diferenciação entre a *Observância de Rennes* e a Reforma Teresiana (ou Descalça), por diversas vezes foi acusado de querer separar os conventos da Província Calçada. Entretanto, além de ressaltar a importância do apostolado, a reforma de Turon nunca desejou formar uma congregação a parte. Ademais, era sempre bastante clara ao dizer que desejava renovar os costumes da ordem.

Algumas características práticas aproximavam as reformas teresianas e turônicas: o fim da posse particular de qualquer bem, a prática da oração mental, reforço à oração litúrgica, extinção de qualquer espécie de hierarquia dentro dos conventos, inclusive aquelas adquiridas mediante graus de estudo como doutorado e, principalmente, a orientação da vida espiritual através do misticismo católico.

La reforma de Turena es básicamente el producto del renacimiento espiritual de la Francia del siglo XVII, pero probablemente hubiera

---

<sup>100</sup> SMET (1990), p. 339.

<sup>101</sup> SMET (1990), p. 351.

tomado otra forma si la Santa de Ávila no hubiera tenido nunca sus sueños.<sup>102</sup>

Assim como ocorria com os descalços, o debate sobre a contemplação constituía o centro dos ideais reformistas. A observância dos carmelitas consistia numa vida dedicada à contemplação das coisas divinas, o que na prática significava que o frade deveria dedicar sua vida exclusivamente a louvar a Deus, principalmente, através da oração coletiva.

La unidad que había caracterizado la vida religiosa en la Edad media ponía todas las acciones del día bajo la perspectiva de <<Vacare Deo>>. La oración estaba principalmente basada en la liturgia, la oración vocal y la *lectio divina* y había un todo con el estudio y el trabajo. Ahora, en el mundo que lo dio origen sentía más profundamente. La oración fue sinónimo de oración mental o contemplación. Más aún, nuevas órdenes religiosas fueron fundadas con la finalidad de un apostolado activo. Para ellos la oración tenía la finalidad práctica de vigorizar la acción exterior y hasta cierto punto la combatían. Las viejas órdenes religiosas no escaparon a la influencia de esta lógica.<sup>103</sup>

A ação era reconhecidamente parte importante da Reforma Turônica, “ya que los carmelitas han sido llamados por los papas a la actividad ministerial”,<sup>104</sup> não obstante, o aspecto militante deveria ser um aliado da observância. Esse é um dos motivos pelos quais os frades reformados são tratados nos documentos internos da ordem com a alcunha de irmãos da Estrita Observância, como é possível ver nas cartas escritas em latim cujas cópias encontram-se preservadas no Convento de Nossa Senhora do Carmo do Recife.

Algunas veces el nombre de Turena se aplica a todo el movimiento de reforma de la Orden en el siglo XVII y posteriormente. En realidad, este título corresponde sólo a la provincia de Turena. Es verdad que la reforma de Turena fue la que obtuvo más éxito y sirvió de modelo a las otras provincias. Los frailes de Turena sirvieron en muchas provincias para introducir la reforma y enseñar las formas de oración. Los estatutos de Turena fueron aceptados paulatinamente en el proceso de reforma en toda la Orden. El directorio para los novicios fue lo más cercano a un texto oficial de vida espiritual que tuvo la Orden. No obstante, de hecho la reforma fue un asunto provincial y se desarrolló independientemente en cada provincia con éxito variable. Hablar del movimiento de reforma identificándolo con la reforma de

---

<sup>102</sup> SMET (1990), p. 357.

<sup>103</sup> SMET (1991), p. 191.

<sup>104</sup> SMET (1990), p. 358.

Turena, después de 1645, año en que fue instituida la Strictior Observantia, es un anacronismo.<sup>105</sup>

Em 1683, frei Ângelo escreveu uma carta em latim ao frei João em que dizia “Também o prior do convento e comissário do convento da estrita observância fazemos e designamos”.<sup>106</sup> Aqui, o frade não se referia à ordem como turônica, mas sim como da Estrita Observância. É importante observar que este trecho revela que, da mesma maneira como fora estabelecido em Turon, o prior escolhido deveria ser alguém de dentro do convento reformado, sendo vetada a eleição de frades de outra casa conventual.

Contudo, se na documentação trocada entre os frades desta constituição eles se tratavam como irmãos da Estrita Observância, não eram conhecidos pelos leigos por tal alcunha. Na grande massa documental aqui trabalhada, os frades nunca eram referidos como da Estrita Observância e sim como reformados ou turões, em contraposição aos seguidores da outra constituição adotada em Olinda, cujos carmelitas eram chamados de frades da Antiga Observância.

Em 1764 um ofício do conde de Vila-Flor, governador da Capitania de Pernambuco, era escrito ao secretario de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, explicando a reforma no convento de Goiana. Em anexo foi colocado um questionário respondido pelo frei João de Santa Rosa, que iniciava com “Preguntas a que há de responder o padre Frei João de Santa Roza, provincial dos religiosos do Carmo Calçado da Reforma Turonica, para se satisfazer ao que sua magestade fidelíssima ordena.”<sup>107</sup>

As diferentes formas de tratamento da reforma variam de acordo com a fonte. Quando se trata de um documento interno da ordem desaparece o termo turônico e utiliza-se a denominação Estrita Observância. Entretanto, quando a documentação provém de fundos documentais que não estão necessariamente ligados aos carmelitas, a alcunha mais utilizada é religião turônia ou frades turônicos. Para os carmelitas a

<sup>105</sup> SMET (1990), p. 365.

<sup>106</sup> Texto original: “autem conventus priorem et conventuum strictioris observantiae commissarium facimus et creamus”. Essa frase encerra o primeiro parágrafo da carta, após um longo espaço em branco. Como se trata de uma transcrição da carta e não seu original, acredito que havia alguma informação anterior que o copista suprimiu por algum motivo. O autor é formado pelo curso de extensão em Latim Clássico pelo CENEX/UFMG. As cartas foram traduzidas junto com a amiga e companheira de Latim, a bióloga Bárbara Faleiro, também formada em Latim Clássico pela mesma instituição. Tentarei usá-las com muita parcimônia, por acreditar que tais traduções precisam ser melhoradas.

<sup>107</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 101, D. 7894.



primeira denominação era a mais adequada porque indicava qual regra era seguida pela casa, já que oficialmente a palavra turônicos se referia aos frades da Província de Turon.

A expansão dos ideais reformistas da Província de Turon e sua adoção em conventos que estavam fora de sua jurisdição levou a Ordem de Nossa Senhora do Carmo a aprovar o funcionamento de duas constituições diferentes dentro da mesma ordem. Em 1639 o Papa Urbano VIII confirmava a constituição reformada para a Província de Turon. No capítulo geral de 1645 discutiu-se a existência de duas regras para a ordem carmelita calçada.

Prevaleció la elección de dos cuerpos distintos. Los no reformados debían seguir la constituciones de 1626, mientras los reformados tomaron las constituciones *Stricteris Observantiae*, que no son otras que las aprobadas por Urbano VIII en 1639 para la provincia reformada de Turena. En 1650 estas constituciones fueron obligatorias para todas las reformas, tuvieron o no leyes municipales” (o sea, estatutos propios aprobados por el prior general).<sup>108</sup>

A Ordem Calçada de Nossa Senhora do Carmo, mais referida na constituição como Observante, funcionou até 1904 com duas regras: a Antiga Observância, que regia os frades que não aceitaram a reforma e a Estrita Observância, também intitulada de reformada. Portanto, não havia duas Ordens distintas, como eram os Descalços e Calçados, mas sim, duas regras de vida diferentes para conventos da mesma ordem.<sup>109</sup> No capítulo geral de 1904 as duas regras foram unificadas tendo como base a constituição da Estrita Observância.

La reforma se difundió en el siglo XVII a las otras provincias francesas; en la segunda mitad del mismo siglo se propagó por Bélgica y en toda Europa y llegó a Polonia, donde hubo una provincia reformada. En el siglo siguiente, a través de Portugal, donde se Dio el fenómeno llamado de los recoletos, se expande por el Brasil.<sup>110</sup>

Enquanto a Reforma Turônica nascia e se desenvolvia na Província de Turon, os carmelitas descalços davam prioridade quase que exclusivamente à observância.

---

<sup>108</sup> BOAGA (1997), p. 130.

<sup>109</sup> É necessário chamar atenção para um trecho do trabalho desenvolvido por Pereira da Costa: “Os carmelitas conventuais dividem-se nestas três classes: Observantes, que são os que permanecem fiéis as regras primitivas; Descalços, os que aceitaram a nova regra de Santa Teresa de Jesus e S. João da Cruz; e Reformados, os que abraçaram a reforma da província francesa de Turon”. COSTA, F. A. Pereira da. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976, p. 22. A passagem dá margem à interpretação de que os carmelitas se dividam em três ordens distintas, o que não é correto. Os reformados e observantes faziam parte da mesma província, a Calçada ou Observante, e, portanto, não poderiam ser consideradas uma congregação à parte.

<sup>110</sup> BOAGA (1997), p. 124.

Todavia, ao contrário do que foi exposto, este não foi um caminho natural da Província Descalça. Em 1581 o capítulo provincial determinou que fossem enviados frades para o Congo no intuito de converter os pagãos.<sup>111</sup> Em 1585, doze carmelitas descalços viajaram para o México, sendo os primeiros a aportar em território americano.

Devido aos sucessivos fracassos nas tentativas de sair em missão, em 1592 aprovou-se na província francesa uma orientação para que os descalços se ativessem ao retiro e à observância. Em 1604 essa recomendação foi ratificada, “deixando para outras congregações tudo o que podia se referir a missões ou outros tipos de apostolados que exigissem sair dos conventos ou manter contato maior com as pessoas.”<sup>112</sup> O máximo que lhes permitiram foi atender aos sacramentos daqueles que lhes procurassem, desde que isso ocorresse dentro de suas próprias igrejas.

Na América portuguesa, seguindo a lógica de adaptação das ordens às realidades locais, os carmelitas descalços que se estabeleceram no Convento de Santa Teresa em Olinda foram obrigados a saírem em missão devido a uma carta régia de 1687 que ameaçava expulsar e confiscar os bens daquelas ordens religiosas que não fornecessem missionários para o trato com os indígenas. Ainda na pendência da confirmação de sua casa conventual em Olinda em 1700, os descalços lutavam pela entrega da Aldeia de São Caetano, já que somente participando da atividade missionária junto aos indígenas poderiam permanecer na América Portuguesa.

Os descalços, por exemplo, haviam obtido em Lisboa que a aldeia de São Caetano lhes fosse entregue, mas D. Francisco de Lima, relutava em atendê-los. (...) Que este era seu calcanhar-de-Aquiles, concluiu-se do argumento usado por D. Francisco no propósito de excluí-los da terra: não administrando aldeia alguma, eles eram desnecessários na diocese.<sup>113</sup>

A carta régia de 1687 expressava qual era o papel a ser desempenhado pelas ordens religiosas na América portuguesa, pelo menos aquele esperado pelo rei português: trabalhar nas missões. Até mesmo a administração de sacramentos e realização das missas poderiam ser relegadas a segundo plano, já que para isso havia

---

<sup>111</sup> A primeira expedição do Carmelo Teresiano embarcou em Lisboa no dia 6 de abril de 1582 com seis religiosos que pereceram num naufrágio dias após a partida. A segunda expedição também saiu de Lisboa em abril de 1583. Durante seu percurso foi atacada por piratas e os cinco religiosos que nela viajavam foram presos, torturados, e depois abandonados na Ilha de Santiago onde um dos padres veio a falecer. A terceira expedição era formada por apenas três missionários e partiu em abril de 1584 conseguindo chegar ao Congo.

<sup>112</sup> MORIONES ( s.d.), p. 97.

<sup>113</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 137.

padres seculares. Imergida nesse espírito missionário, a Reforma Turônica aportou na Capitania de Pernambuco iniciando sua reforma no Convento de Santo Alberto na vila de Goiana. Contudo, antes de adentrar nos pormenores da organização e atuação dos reformados na América portuguesa, é fundamental entender como esses frades se instalaram nas terras portuguesas do além-mar, tomando para si parte dos conventos e hospícios que pertenciam aos frades da Antiga Observância.

### 1.3) Os frades reformados e seus conventos na América portuguesa.

Bem sucedida a experiência em *Pedemontana*,<sup>114</sup> a Observância de Rennes se espalhou por diversas províncias carmelitas de outros países. Não obstante, nenhum dos conventos carmelitas localizadas em Portugal adotou a Constituição Turônica. De acordo com a carta de frei Juan Vidal datada de 24 de Janeiro de 1674 alguns frades da Província Carmelita de Portugal queriam uma casa na qual pudessem viver sem relaxamento dos costumes, adotando os princípios da Estrita Observância formulada em Rennes. Para essa finalidade, foi-lhes entregue o Convento de Santo Alberto em Goiana.

(...) le doi conta de lo que algunos religiosos de la vicaria amigos de la perfeccion religiosa suplicaron al R. Pe. General Orlando les concediesse uno Convento en que juntos viviesen vida común en perfecta observacion de nuestra regla como era uso en las demás provincias. I atendiendo a su suplica pase orde al Pe. Fr. Juan Baptista Rufino les diese para la recoleccion uno Convento y los senalo este de Goyana del qual por el mismo Rmo fué echo prior por carta del mismo Rvmo. De 24 de Enero de 674 el pe. Fr. Juan de San Joseph (...).<sup>115</sup>

A consolidação da implantação da Reforma Turônica na Vice-província da Bahia só viria em 1687 pela ordem do papa Inocêncio XI.

Em segundo, conforme a difusão da breve *fan. men.* dia 27 de março de 1687 Inocêncio XI expediu em favor da introdução e conservação da reforma da província *pedemontana* para a nossa vigaria da Bahia no Brasil.<sup>116</sup>

Todavia, a história dos frades turônicos na América portuguesa começa um pouco antes, mais especificamente em 1677. Nesse mesmo ano, os religiosos carmelitas João de São José, Manoel da Assunção, Cristovão de Cristo e Ângelo de São José embarcaram de Lisboa para a Capitania de Pernambuco, possuindo como destino final o Convento de Santo Alberto em Goiana. Renomados frades seguidores da Estrita

<sup>114</sup> Termo em latim que pode significar “ao pé da montanha”. Esta terminologia é encontrada na documentação do Convento do Carmo do Recife se referindo à Província de Turon.

<sup>115</sup> PIO, Fernando. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970, p. 50.

<sup>116</sup> Texto original: “Secundo pro extensione brevis fan.mem. Innocentii XI. Die 27 Martij 1687 expediti pro introductione e conservatione reformationis in provincia pedemontana ad nostram viçariam Bahiae in Brasilia”. ACCR – Pasta: Reforma Turônica.

Observância, eles partiram com o objetivo de instaurar a Reforma Turônica em terras luso-americanas.

No manuscrito *Diálogos chronológicos, históricos, panegíricos, ascéticos sobre os frutos principaes e felizes progressos da ordem do Carmo Calçado em Portugal*, frei Miguel de Azevedo relata que mais cinco frades oriundos do convento da Bahia se vincularam à reforma em Goiana.

Na vigairaria de Salvador houve a divisão de huma comissarairia no anno de 1677 sinco religiosos da vigairaria da Bahia pedirao ao seu vigario pronvicial mudanças para o convento de Goyana. Seo.de.lhes tanto que elles chegarão ao dito convento prometerao observas as constituições da reforma da província de Turonia na França.<sup>117</sup>

Cruzando essa informação com o conteúdo da carta de frei João de São José escrita em 1679, “Parecio justa ntra peiticion y nos admittio al ano de Noviciado, segun forma de dichas consitutciones; y quedamos en el 8 religiosos;”<sup>118</sup> percebe-se que eram cinco frades da Bahia e três portugueses, sendo que quatro haviam embarcado para a América. Aparecendo nominalmente apenas no momento de seu embarque em 1677, o desaparecimento de frei Angelo de São José da documentação pode indicar que o religioso faleceu durante a viagem ou logo após chegar à América, possivelmente sendo ele o carmelita mencionado no documento datado de 1688.

Padres Frei Manoel de Assumpção, prior do Convento da Paraíba, e o Padre Frei João de São Joseph, procurador geral da reforma por não se acharem os demais presentes, considerando os poucos sacerdotes da reforma por haver falecido hum sacerdote da reforma que tinha por companheiro,(...).<sup>119</sup>

Sobre frei Cristovão de Cristo também há poucas informações. Sabe-se apenas que “foi vigário prior em 1683[Convento de Santo Alberto], tendo ocupado o mesmo cargo no Convento do Recife nos anos de 1677 e 1687.”<sup>120</sup> A documentação consultada registra com maiores detalhes a atuação dos frades carmelitas João de São José e Manoel da Assunção.

Hum dos mais vivos agentes da reforma foy o insigne padre Fr. Manoel da Assumpção. Aquelle fervor de espirito, com que entrou no noviciado, continuou depois de professo com ardente desejo de cada

<sup>117</sup> ACLisboa, Cota: Ms. 86.

<sup>118</sup> PIO (1970), p. 54.

<sup>119</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (5), fls. 5 a 5v.

<sup>120</sup> PIO (1970), p. 87.

vez se adiantar mais no caminho da perfeição. (...) Foy este varão illustre para a sua reforma exemplo, e oraculo de santidade, lavrando com sua doutrina, e exemplos os espíritos dos seus domesticos. Para illustrar com as sciencias a nova congregação dictou filosofia, e theologia com grande emolumento dos seus ouvintes.<sup>121</sup>

Esse discurso laudatório é repetido por Fernando Pio ao falar sobre frei Manoel da Assunção e sua atuação na reforma dos conventos das capitanias do norte.

Foi vigário prior de Goiana de 1693 a 1695 e ainda de 1720 a 1721. Natural de Portugal foi também grande pregador. Chegou a Pernambuco no ano de 1677, com os demais reformadores. Em 1696 foi comissário da Ordem Terceira do Carmo do Recife; em 1703, sendo prior do Carmo do Recife, foi nomeado comissário da Reforma, continuando, entretanto, a dirigir o Convento do Recife até 1706. Prestou, também, grandes serviços à Reforma tendo sido vigário Provincial de toda a circunscrição dos conventos do Norte. Foi notável humanista e poeta, além de devotado sacerdote. Faleceu no Convento da Paraíba em data não definida.<sup>122</sup>

Apesar de Fernando Pio afirmar que frei Manoel da Assunção era português, Loreto Couto o elenca entre os frades carmelitas pernambucanos biografados no capítulo 17 do quarto livro de sua crônica, “De alguns religiosos naturaes de Pernambuco que na ilustríssima religião do Carmo florescerão em virtude e doutrina.”<sup>123</sup> Analisando as transcrições documentais feitas por frei André Maria Pratt publicadas por Fernando Pio,<sup>124</sup> percebe-se que ele não era pernambucano ou português, mas sim espanhol. A carta redigida pelo religioso em 1682 comemorando a implantação da reforma foi escrita na língua espanhola, assinada por “Fr. Manuel de la Assumpcion.”<sup>125</sup> Contando que o destinatário era o prior geral da Província Carmelita Portuguesa, o italiano frei Angelo Monsignani,<sup>126</sup> torna-se forte o indício da origem espanhola do religioso que preteriu as três línguas que seriam as opções mais óbvias: o português, visto que se tratava da Província Portuguesa, o latim, a língua oficial da Igreja, e o italiano, língua vernácula do prior geral.

<sup>121</sup> COUTO, Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brasil e glorias de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904, p. 311. Para uma melhor compreensão do discurso ufanista de Pernambuco contida na crônica de Domingos Loreto Couto ver: SILVA, Bruno. “Fabricando” Identidades: Domingos Loreto Couto, Vida e obra de um cronista Luso-brasileiro na Pernambuco em meados do século XVIII. *Revista Cantareira*, Rio de Janeiro, n. 15, jul./dez. 2011.

<sup>122</sup> PIO (1970), p. 87-88.

<sup>123</sup> COUTO (1904), p. 310

<sup>124</sup> PIO (1970).

<sup>125</sup> PIO (1970), p. 57.

<sup>126</sup> Em 1683 frei Angelo de Monsignani já possui o cargo de prior da província carmelita de Portugal, substituindo frei Mateus Orlando, o primeiro a autorizar a entrega do Convento de Santo Alberto aos reformados.

Há de se incluir nessa argumentação o fato de que o grande arquiteto da reforma, frei João de São José, era natural da Espanha. Não somente ele escreve e assina suas cartas em língua espanhola<sup>127</sup> como também é referenciado na carta do prior da vigaria carmelita do Brasil frei Bento Garcez como “Pe. Fr. João de San Joseph.”<sup>128</sup> É importante registrar que frei João de São José necessitava do auxílio de um segundo frade para redigir suas cartas, pois não escrevia bem em português.

Após ser enviado à América, frei João de São José foi nomeado procurador geral da reforma, tendo como principal atribuição atuar em favor da aprovação da Constituição Turônica na Vigaria da Bahia.

Essa maior presença de espanhóis no princípio da instauração da reforma na América portuguesa deve-se ao fato de que na Espanha a Reforma Turônica teve um maior alcance após a adoção da Estrita Observância por algumas casas conventuais. Apesar de não ter sido instaurada em nenhum convento de Portugal, a Constituição Turônica encontrou espaço no território da América portuguesa. Sobre a não adoção da reforma em Portugal, os historiadores carmelitas levantam a hipótese de que no reino a Estrita Observância não era tão necessária, já que não havia um desvirtuamento dos costumes. Essa afirmação contrasta com o pedido expresso na carta de que os frades portugueses queriam um convento em que as regras fossem seguidas ao *pé da letra*.

Mais de trinta e cinco anos após o fim da União Ibérica (1640), a Província Carmelita Portuguesa se encontrava com alguns importantes nomes oriundos da Espanha. Apesar de Igreja e Estado estarem atrelados por meio do padroado, a ordem carmelita não parecia se importar com a presença de frades espanhóis ou de qualquer outra origem entre seus membros. Em 1682 o provincial geral de Portugal era o italiano Angelo Monsignani, o geral da vigaria do Brasil um espanhol, frei Bento Garcez, com mais dois conterrâneos, freis João de São José e Manuel da Assunção, que traziam uma reforma nascida na França.

Os dados até agora levantados indicam que a aplicação da Estrita Observância na Província Carmelita de Portugal veio pela Espanha e não através da França. Talvez a rejeição aos espanhóis, resquícios da restauração da coroa portuguesa, tenha sido o empecilho que atravancou a aplicação da Constituição Turônica em Portugal. A aplicação da Estrita Observância em um convento era feita por meio de intervenções

---

<sup>127</sup> Carta escrita em 1679 por frei Juan de San Joseph ao provincial geral Mateus Orlando. PIO (1970), p. 53-55.

<sup>128</sup> Carta escrita por frei Ignacio de Jesus e assinada por frei Bento Garcez em 1679. PIO (1970), p. 51-53.

diretas nas regras da casa. Essas ingerências deveriam ser guiadas por pessoas versadas na nova regra que, por questões de facilidade linguística ou distância territorial, vinham dos conventos reformados da Espanha. Provavelmente o clima belicoso entre portugueses e espanhóis remanescente da União Ibérica entravasse a aplicação da Estrita Observância em Portugal, visto que seria necessário que o convento se dispusesse a obedecer as ordens de um frade espanhol.

A Província de Portugal agregava pessoas nascidas em diferentes países, algumas conhecedoras da reforma de Turon. Essa presença de elementos estrangeiros criava uma pressão interna para que a Província também adotasse a Estrita Observância em parte de seus conventos. No intuito de agradar esse grupo de carmelitas e evitar maiores conflitos internos, o prior geral frei Mateus Orlando entregou o Convento de Santo Alberto de Goiana à reforma instaurando a Estrita Observância na Província em uma casa conventual longe de qualquer querela envolvendo os espanhóis. O que o Geral não poderia prever é que a reforma na América portuguesa poderia passar longe da contenda com a Espanha, contudo, adentraria às questões locais que envolviam “açucarocracia”, reinóis, mascates e mazombos.

De acordo com uma carta de frei João de São José, frei Mateus Orlando havia ordenado a vinda dos frades seguidores da Estrita Observância.

Muchos annos ha que los hijos de V. Rma moradores en esta vicaria del Brasil an desado la exacta observancia de ntra regla y aquella consonancia y paz que resulta en los animos y conventos de la vida cmua que ntros. Santos. PP. Instituerunt en ntra religión; de cuya decliancion se llebantaron las espinas e abrojos de ql. Nos allamos todos punsados e afflictos. I como sus deseos no allacen satisfacion en los PP. Provinciales se resolvieron manifestarlos a su proprio Padre el Rmo. Matheos Orlando en el anno de 1672. En cuyos ojos fue tan acepta su petición que mandóluego a ntro Provincial que entonces gobernaba esta Provincia suficiente en que los P. P> convidos a la Reforma biniessen y dicho Pal. Les señaló este de Goyanna en la colonia de Pernambuco y a mim por prior desta recollecion, por carta suya de 24 de henero de 1674, (...).<sup>129</sup>

Em 1678, apenas um ano após a chegada dos carmelitas à América portuguesa, os frades pediram a oficialização da Estrita Observância na casa de Goiana. Instaurando a Constituição Turônica como regra daquele convento, procuravam impedir as constantes interferências dos frades estranhos ao novo modelo.

---

<sup>129</sup> PIO (1970), p. 53.



(...) dichos Religiosos ahora affim de cuitarem la multiplicidad de preceptos y arbitrios varios con que cada visitador les pretende poner leis e actas suyas me suplicaron ahora les hiciesse charidad admitilos a la forma de vida de la Reforma de Turon cuyas constituciones tenes y segundo ellas hasta ahora han vivido (...).<sup>130</sup>

Inicialmente, a transposição da Constituição Turônica para a América portuguesa estava ligada a uma questão de reforma dos costumes. Ao estudar as ordens religiosas, nunca se deve esquecer o peso que a religião tinha na vida das pessoas daquela época. A devoção era algo real e presente e a ideia de uma sociedade laica passava bem distante da maioria das pessoas, de maneira que motivações religiosas também foram fatores catalisadores da implantação da reforma de Turon na América.

Não obstante, há também de se considerar o fato de que a Constituição Turônica abria um espaço maior para a atividade missionária aliada ao misticismo em detrimento à contemplação. No contexto da América portuguesa, devido à constante necessidade de frades missionários dispostos a doutrinar os indígenas, o caráter militante sobrepujou a contemplação dentro dos conventos, por isso a Estrita Observância se adequava melhor à realidade.

Fundamentais para o desenvolvimento da América portuguesa, as ordens religiosas participavam ativamente da vida espiritual e temporal da sociedade que se formava nos trópicos. O governo português reafirmou esse papel essencial exercido pelo clero secular ao proibir em 1685 a presença de ordens puramente contemplativas no Brasil. Com essa decisão, a coroa expressava que os frades deveriam exercer um papel para além das tarefas espirituais, por mais que a justificativa utilizada para a atuação dos missionários fosse puramente religiosa: a salvação da alma do missionário e do cristianizado.

Os primeiros frades a adotarem a reforma se instalaram no Convento de Santo Alberto de Goiana em 1677. Nesse período, a Capitania de Itamaracá estava vivendo um momento extremamente conturbado, pois se tratava de uma capitania de donatário<sup>131</sup> que se achava sob a jurisdição de Pernambuco.

---

<sup>130</sup> PIO (1970), p. 50.

<sup>131</sup> A Capitania da Paraíba foi criada como real, ou seja, pertencia ao rei, sem nunca ter sido de algum donatário, enquanto a Capitania de Pernambuco só se transformou em Capitania Régia no reinado de D. João V (1706-1750). Sobre este assunto ver: DIAS, Érika. A Capitania de Pernambuco e a instalação da Companhia Geral do Comércio. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. Actas do Congresso Internacional espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Lisboa: FCSH/UNL, 2005, p. 1-20.

Depois de um longo processo, o Marquês de Cascais conseguiu a posse de Itamaracá através do título de capitão donatário em 1617. Após a expulsão dos holandeses em 1654, o governo português atrelou a devolução da Capitania ao marquês mediante pagamento de um montante à coroa como indenização pelos gastos na guerra de restauração, afinal, era uma das atribuições de seu donatário proteger o território doado devendo o marquês arcar com os custos do conflito. A querela entre coroa e donatário só terminaria em 1692, quando a Capitania foi entregue ao filho do marquês, Luís Álvaro de Castro Ataíde e Sousa.

Enquanto a altercação se desenrolava, a Capitania era comandada pelos governadores de Pernambuco. Informação fundamental para entender a importância de Goiana nesse contexto. A princípio, a cabeça da Capitania de Itamaracá foi a vila de Nossa Senhora da Conceição localizada na Ilha de Itamaracá. Após ser elevada a vila em 1685, Goiana passou a ocupar esse lugar de destaque. Nessa Capitania se reproduziu a querela entre comerciantes e “açucarocracia”, que, posteriormente, seria o estopim da Guerra dos Mascates.<sup>132</sup>

O episódio conhecido como *Levante de Goiana* foi um desmembramento dessa disputa interna. Em 1692 os camaristas da vila de Goiana promoveram um motim no intuito de impedir a devolução da Capitania ao seu donatário. Dominada por reinóis comerciantes, a Câmara se recusava a abandonar sua posição de capitania real.<sup>133</sup> O *status* jurídico de donatário favorecia a elite açucareira que possuía maior influência política na região com acesso direto aos herdeiros que pleiteavam a Capitania de Itamaracá. Com uma relação pessoal mais próxima, o donatário era mais suscetível a atender às aspirações dessa elite açucareira que poderia inclusive arquitetar a retomada do controle sobre a Câmara de Goiana.

Para os senhores de engenho de Goiana era mais interessante a devolução [da capitania], pois com o donatário ausente, como sempre ocorreu, ela teria mais liberdade para agir de acordo com seus próprios interesses. Porém, os comerciantes não achavam o mesmo, visto que

---

<sup>132</sup> Essa denominação proveio do romance de 1873 *A Guerra dos Mascates* escrito pelo autor romântico José de Alencar. Trata-se de uma obra de ficção-histórica cuja intenção era servir como sátira ao gabinete de Rio Branco (1871-1875), um abolicionista fundador de um dos gabinetes liberais de maior longevidade no governo de D. Pedro II, desafeto declarado do escritor cearense.

<sup>133</sup> Infelizmente a documentação disponível não nos permite compreender como a elite comerciante ascendeu à câmara de Goiana suplantando a “açucarocracia” local.

perderiam os privilégios de acesso a cargos, como tinham com a capitania nas mãos da Coroa (MELLO, 2003a).<sup>134</sup>

Apoiando os camaristas estavam os frades reformados, sob a liderança do frei João de São José, aliado dos comerciantes, que, por sua vez, constituíam um braço da atuação dos chamados mascates recifenses em Goiana. No estreito espaço dessa vila se reproduzia o conflito Olinda-Recife, pois, além de ser uma importante produtora de açúcar, a vila também “possuía vários portos fluviais, o que promovia um intercâmbio comercial muito grande entre Recife, principalmente, e outras regiões das capitanias do Norte.”<sup>135</sup>

Interessante perceber que a elevação de Goiana à vila, e, posteriormente, a cabeça da capitania, suplantando a vila de Nossa Senhora da Conceição, aconteceu devido a ascensão de Goiana como um dos principais locais produtores de açúcar, logo após a invasão holandesa, “ao contrário da mudança de Olinda para Recife, o abandono de Conceição por Goiana constituiu reivindicação açucarocrática (...).”<sup>136</sup> Aliados na elevação de Goiana a vila e cabeça de Itamaracá, comerciantes e produtores de açúcar divergiam sobre o *status* de capitania real ou de donatário.

Quando faleceu em 1680, André Vidal de Negreiros, célebre representante da “açucarocracia” na guerra de restauração,<sup>137</sup> deixou uma grande esmola de cento e vinte arrobas de açúcar por oito anos para ser usada na edificação de um convento e igreja carmelita de pedra e cal em Goiana. Menos de doze anos após a morte de seu benfeitor, a casa conventual que ele ajudou a fundar já se encontrava completamente alinhada com os interesses de uma elite comercial. Nesse contexto de disputa pela primazia do poder espiritual, os frades goianenses viram na instauração da Estrita Observância uma forma de diminuir a influência do Convento de Santo Antônio sobre sua casa em Itamaracá, o que também explica a busca por apoio dos mascates em prejuízo de uma elite local que era extensão da açucarocracia olindense.

<sup>134</sup> BARBALHO, Luciana de Carvalho. *Capitania de Itamaracá poder local e conflito: Goiana e Nossa Senhora da Conceição (1685-1742)*. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009, p. 25.

<sup>135</sup> BARBALHO (2009), p. 61.

<sup>136</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 87.

<sup>137</sup> A historiografia construiu o panteão de heróis da restauração incluindo as três supostas raças: o negro na figura de Henrique Dias, o índio representado por Filipe Camarão e o branco com dois elementos, André Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira, o primeiro representante da elite açucareira e mazomba, o segundo da elite mascatal e reinol. Sobre a análise da construção do mito desses heróis ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3 ed. São Paulo: Alameda, 2008.

Uma carta escrita por frei Juan Vidal fala sobre a necessidade de evitar a interferência de visitantes diversos nos conventos da reforma, ressaltando como eles atrapalhavam o bom andamento da casa com suas ordens inconstantes. Em carta de 1679, frei João de São José, um dos principais arquitetos do *Levante de Goiana*, diz que estes visitantes eram obra do demônio: “I como el demônio havia hartamente affligido por medio de la indiscreta variedad de Ntros. Visitadores, que com varios preceptos y multiplicidad de actos nos inquietaban (...).”<sup>138</sup>

Tais intromissões só podiam vir de dois lugares: do convento de Salvador, cabeça da Província Carmelita da Bahia e responsável pelas casas existentes nas capitanias do norte, ou do convento de Olinda, que pela antiguidade e proximidade possuía uma maior influência nas casas conventuais da região, já que foi a partir de Olinda que os carmelitas se irradiaram para as demais localidades, inclusive Cidade da Paraíba, Recife e Goiana. Com o pedido para que não houvesse visitantes externos, a reforma visava também bloquear a intromissão da “açucarocracia” – via frades de Olinda – na atuação do convento, deixando os frades reformados mais livres para cooptarem a elite comercial goianense que se encontrava em franca ascensão.

Aliados da elite açucareira, os interesses do convento de Olinda se opunham à elite mascate dominante em Goiana. Para os frades do Convento de Santo Alberto, a adoção da Constituição Turônica representava um distanciamento dos interesses da “açucarocracia” olindense, se transmutando em uma declaração de apoio à elite comercial. A partir da aprovação da Constituição Turônica no convento de Goiana, principiou-se a querela entre observantes e reformados que terminaria por cindir a Província Carmelita da Bahia e Pernambuco. Instaurada a Estrita Observância, os frades entraram em uma disputa pelas casas conventuais e hospícios das capitanias do norte.

Para que a Constituição Turônica pudesse ser adotada nos conventos, era necessário obter a aprovação do vigário provincial do Brasil, residente em Salvador, além da autorização do núncio apostólico em Portugal. Em 1679 frei João de São José se dirigiu até Salvador para conseguir a aprovação da reforma pelo vigário, frei Bento Garcez. Em 1 de julho de 1679, foi aceita a reforma no Definitório, conclave que reuniu as principais autoridades da Província na cidade de Salvador.

Considerando nós tudo o que o dito padre de presente nos pede que afim de se evitarem duvidas futuras mandássemos fazer termo da acceitação da dita reforma turonense no dito convento, conforme a

---

<sup>138</sup> PIO (1970), p. 53.

direção das Constituições della; depois de alteradas todas as razoens que podião ocorrer concordamos que a dita reforma se acceitasse, como de facto acceitamos, no dito convento, e no mais que a quizerem abraçar, visto ser em tanto serviço de Deus e credito de nossa religião (...).<sup>139</sup>

Definitivamente, frei João de São José era um homem de ação que não mediou esforços para conseguir a adoção da Constituição Turônica na América portuguesa. Na carta de 1679 que escreveu ao padre geral, Matheus Orlando, expressava que no Convento de Goiana havia mais oito religiosos que desejavam a reforma, sem contar aqueles que viviam nas casas de Salvador e Rio de Janeiro.

Despues de N<sup>o</sup> P. Pal. Haver assentado lo convenido arriba [a aprovação pelo Definitório da Constituição Turônica] y appartando-se deste mundo, movió el demonio, por medio de algunos descontentes de los conventos circunvizinos tal pesadumbre en el Provincia acerca de lo que aquí havia obrado, a estar en su mano lo deshiciera, no por lo hecho sino por mortificarme.<sup>140</sup>

A disputa era tão acirrada que frei João de São José pediu para que as cartas que continham as ordens a serem seguidas pelos frades da reforma fossem enviadas através de religiosos de outras congregações e não pelas vias regulares, isto é, por meio dos próprios membros da província carmelita.

I también para que conviene que las ordenes de V. Rma. Tocantes a la Reforma llegen a ntras manos pedimosla nos la enbie por los PP. De la Companhia de Jesus ó por los de la Congragacion del Oratorio en Pernambuco y que a ntros padres de Portugal e Brasil mande recomendar el favor congmo (?) desta Reforma y para que el interés y respectos humanos nos ha llegado a estado que quasi no tenemos de Carmelitas mas que habito y nombre.<sup>141</sup>

Além disso, o frade pedia que os seculares que desejassem fazer parte da reforma fizessem seu noviciado no Convento de Santo Alberto. Os esforços de frei João de São José para legalizar a reforma o levaram até Lisboa, onde conseguiu do núncio apostólico a aprovação em 1681. O religioso retornou ao Brasil um ano depois, trazendo a confirmação da adoção da Estrita Observância para o convento de Goiana. Mal haviam conseguido a aprovação e os frades tentaram expandi-la para a casa que se tornaria a maior opositora da reforma: o Convento de Santo Antônio de Olinda.

---

<sup>139</sup> PIO (1970), p. 52.

<sup>140</sup> PIO (1970), p. 54.

<sup>141</sup> PIO (1970), p. 55.

I porque esta ha sido ocasion de que no solo muchos seglares pidan el habito de la reforma, si no también muchos de los nuestros por todos los conventos y este de Goyanna aun por su pobreza y estar com obras, se no alla capaz de recibirlos; porque no faltemos a sua devoción y servicio de Dios nos pareció noticiarlo a V. Rma. para que nos mande dar el convento de la ciudad de Olinda, que esta en el puerto de mar, treza leguas distantes deste nuestro de Goyanna, por ser lo más vicino (...).<sup>142</sup>

Escrita em 1682 pelo prior do convento de Goiana, frei Manuel da Assunção, a carta revela o desejo dos reformados de tomarem conta de todos os conventos da ordem na América portuguesa. O frade é ousado ao dizer que o provincial geral da ordem deveria consultar Deus para que esse pudesse lhe aconselhar sobre a adoção da reforma em toda a Província Carmelita do Brasil. E insinua um motivo essencial para que isto pudesse ocorrer: a disponibilidade dos frades turônicos de saírem em missão, inclusive pelos sertões. “Algunos de los nuestros se allan con affectos de ir a la converson de las almas y a doctrinar los fieles que viben esparcidos por los dilatados sertones de la America.”<sup>143</sup> A doutrinação no sertão foi argumento constante, sempre presente no discurso dos carmelitas reformados, que buscavam se diferenciar dos observantes de Olinda.

Independente da veracidade da alegação que os reformados estavam mais dispostos a catequizar os índios dos sertões, essa afirmação demonstra uma realidade mais ampla. A necessidade de integrar esse elemento à sociedade portuguesa nos trópicos via religião provinha de interesses espirituais e temporais. No final do século XVII, intensificara-se o processo de interiorização da conquista alavancado pela criação extensiva de gado que necessitava de largos espaços distantes dos canaviais, já que os animais destruía as mudas de cana-de-açúcar. Adaptando-se razoavelmente bem ao clima semi-árido, essa atividade econômica só poderia ser instalada no interior após a limpeza do terreno, ou seja, depois da eliminação de qualquer perigo de ameaça indígena. Por meio da catequização, diminuía-se o risco de um ataque de autóctones, como também arregimentava mão-de-obra para as atividades produtivas, demonstrando uma convivência entre o trabalho indígena e negro nas capitanias do norte.

Em 17 de dezembro de 1683, frei Manuel da Assunção, prior geral da Província Carmelita, expediu uma ordem de entrega do Convento de Olinda para os frades

---

<sup>142</sup> PIO (1970), p. 56.

<sup>143</sup> PIO (1970), p. 56-57.

reformados de Goiana. Tratava-se na verdade da reiteração de outra ordem de seu antecessor, frei Mateus Orlando.

Ordenou que o Vigário Provincial João Paes, sem demora nem tergiversação, mandasse entregar o dito Convento ao Prior de Goiana para o fazer ocupar por súbditos seus que seguissem o regime da Reforma; elegeu a Frei João de São José não só prior do mencionado convento de Olinda senão também comissário dos conventos da Reforma, conferindo-lhe mais a faculdade de eleger prior para o Convento de Goiana, quando assim se fizer mister;(...).<sup>144</sup>

Novamente, expressava-se a preocupação da fundação de uma casa de noviciado na América portuguesa. A quantidade de religiosos que conseguiam chegar a essas terras não era suficiente para atender a demanda por missionários, daí porque os carmelitas insistiam na importância de possuir uma casa conventual habilitada a receber aspirantes a frades. Arregimentando religiosos nascidos no Brasil, os reformados buscavam cooptar uma elite local que poderia lhe render futuros benefícios. Basta lembrar que a própria presença dos carmelitas em Goiana só foi possível graças a André Vidal de Negreiros e seu filho carmelita. A admissão de noviços locais garantia a sobrevivência e manutenção da reforma, diminuindo a dependência da importação de frades reformados oriundos da Europa.

Em 1683 frei Manuel da Assunção escrevia uma carta na qual falava sobre a adoção da Estrita Observância em Olinda, onde deveria ser instalado o noviciado de toda a reforma.

(...) instituindo no citado Convento de Olinda noviciado para toda a vigaria; determinando que, sob as penas de nulidade e inabilidade, somente ali e não em outras partes se vestissem o hábito e fizessem profissão os candidatos da religião reformada: prevenindo ainda o caso de alguns de seus súbditos, debaixo de qualquer pretexto, se opuzessem ou protelassem a execução de suas ordens, deprecou, encarecidamente, ao Bispo de Olinda que as cumprisse e fizesse cumprir tão inteiramente como nelas se continha, para o que lhes dava toda autoridade; fazendo-lhe mais o pedido que tomasse debaixo de sua proteção os frades reformados; finalmente, em virtude da santa obediência e sob as penas cominadas pelos Sumos Pontífices Pio II e Paulo II, a saber: de excomunhão, de deposição de ofício, de inabilidade para qualquer outro, de privação de grãos e de e lugar ‘ipso facto incurrendas’ (...).<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> PIO (1970), p. 57.

<sup>145</sup> PIO (1970), p. 58.

Contrariando as ordens, os frades de Olinda não entregaram o convento aos turônicos e conseguiram mantê-lo dentro da Antiga Observância juntamente com o Hospício de Nazaré do Cabo. Nesse período, iniciava-se a querela pela fundação do convento do Recife e a entrega da casa da Paraíba já estava quase consumada. Em Olinda, os frades que permaneceram, inclusive alguns que foram “convidados” a deixar o convento da Cidade da Paraíba, trataram de conectar seus interesses pessoais às demandas da “açucarocracia”, os quais declarariam apoio incondicional à essa elite na Guerra dos Mascates. Reunidos em um só local, os frades conseguiram montar uma consistente resistência à reforma. A entrega do convento aos turônicos significava para a “açucarocracia” um braço de influência mascate em Olinda e a consequente migração dos seus aliados religiosos para a Bahia.

A proibição de noviciado no convento de Goiana não durou muito tempo, ou, como era de costume, nunca chegou a se consumir nas vias de fato. Em 20 de junho de 1691, uma carta escrita pelo prior do Convento de Goiana ao provincial carmelita de Portugal relatava uma fuga de noviços daquela casa.

Padre Vigarios Provincial actual que veyo, vio e examinou exactamente tudo, e deixando penitenciado todos os estudantes pella fuga que com seu mestre fizerão do Convento ( a quem até então não demos a minima penitencia, pello não atribuirem a vinganças) metendo a paz entre nos e nossos padres nos deixou a todos consolados e animados a por seguir a observancia da Reforma.<sup>146</sup>

A fuga estava diretamente relacionada à gestão da reforma no convento e havia sido arquitetada pelo mestre dos noviços, frei João de Monte Carmelo, que viria a falecer logo após o fim da rebelião quando retornou à casa conventual de Goiana.

O padre Frei João do Monte Carmelo faleceo depois da doença dos males com grande demonstração do sentimento pelos seos erros, e pedindo perdão por de haver sido a cauza da discordia que houve entre nós e o Padre Vigario Provincial passado, e comm.tos sinais de sua salvação.<sup>147</sup>

Em 7 de agosto de 1708, mais de trinta anos após a implantação da reforma no Convento de Santo Alberto, a câmara da Capitania de Itamaracá escreveu ao rei D. João V informando sobre a conduta inquietadora dos frades de Goiana, em especial do frei Miguel de Assunção, religioso afeito a se meter em querelas políticas. O conflito

<sup>146</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 20 a 20v.

<sup>147</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 20 a 20v.



envolvia o então governador de Pernambuco Sebastião de Castro e Caldas (1707-1710), cujo governo foi um dos estopins da Guerra dos Mascates.

Apesar de aliado aos comerciantes de Recife, o governador não possuía boas relações com seus pares de Goiana. A relação azedou após uma ordem que obrigava os produtores de gado de Itamaracá a escoarem sua produção pelo porto do Recife, prejudicando os comerciantes goianenses em benefício dos recifenses. Também não possuía boas relações com a elite açucareira goianense. Arquitetou, por exemplo, a devolução do posto de cabeça da capitania à vila de Nossa Senhora da Conceição, para descontentamento de Goiana como um todo.

O prior do convento carmelita de Goiana acolheu em seu convento alguns membros da câmara de Itamaracá perseguidos por Castro e Caldas, motivo pelo qual os aliados camaristas do governador escreveram ao rei em 1708 reclamando da suposta intervenção de frei Miguel da Assunção na questão que envolvia a expulsão de alguns membros da câmara.

(...) induzidos alguns particulares, pelo religioso Frey Miguel da Assunção, seu conselheiro e amigo intentarão com escândalo impedir os officias da camara que sahirao em janeiro do dito anno pondose em tal alvoroço aquella Villa.<sup>148</sup>

Frei Miguel da Assunção era um membro ativo da vida política em Goiana. Para acirrar o conflito das elites de Goiana com Sebastião de Castro Caldas e azedar ainda mais as relações do governador com os carmelitas reformados, em 1710 o cofre da câmara de Itamaracá, que havia sido posto no Convento de Santo Alberto por meio de uma ordem real,<sup>149</sup> foi transferido por ordem do capitão-mor para a vila de Nossa Senhora da Conceição. Esse fato representou uma clara afronta aos carmelitas reformados, declarados opositores do governador. A transferência foi feita à revelia do rei que mandou restituir o cofre ao convento em 1713 quando cessaram as alterações em Pernambuco.

Provedor da Fazenda da Capitania de Itamaracá eu El Rei vos envio muito saudar viosse a conta que me deste em carta de doze de julho do

<sup>148</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 23, D. 2090.

<sup>149</sup> Além de um favorecimento aos carmelitas a presença do cofre no convento se justificava por se tratar de uma edificação com paredes espessas, a semelhança de um forte, com poucas entradas sendo as mesmas restritas. Apesar do convento não se encontrar perfeitamente acabado, “he hum convento da Villa de Goyanna que eu vi indo de correção a dita Villa o qual esta ainda por acabar porque lhe falta cerca de pedra e cal” (AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 29, D. 2657), tratava-se de uma das edificações mais sólidas de Goiana o que conferia maior segurança ao cofre.

anno pasado de que ao em que recebestes a que se vos havia escripto em 24 de novembro de mil sete centos e des com que se vos ordenava havia dito não consentisse que o cofre das sobras dos subcidios desa capitania se tirasse do convento da reforma de Nossa Senhora do Carmo de Goyana o achaste já mudado para armazém das munições da fortaleza Santa Cruz dessa barra para ordem do governador Sebastião de Castro e Caldas donde hoje se acha seguro e que como esse dito hera da administração dos officiais da câmara desa capitania e villa de Itamaracá com que se so com a infantaria do seo prezidio e não derem nelle [*ilegível*] os officiais da villa de Goiana donde o dito cofre se achava antes da divisão da dita villa nova ser [*ilegível*] quando o dito governador tivera para a mudansa e pareceu me ordenarvos, que executais a minha ordem restituhido-se o cofre honde estava (...) para que no convento se julga para mais seguro e seo cofre de que na fortaleza, escripta em Lisboa a nove de março de mil e sete centos e treze // Rey //.<sup>150</sup>

Mesmo com a decisão real, os oficiais da câmara de Itamaracá escreveram ao rei, pedindo que reconsiderasse a devolução do cofre que se achava na fortaleza da Ilha de Itamaracá. A presença do cofre no convento proporcionava aos carmelitas e consequentemente à sua aliada, a elite goianense camarista, uma importante arma na disputa pela supremacia política dentro da Capitania.

(...) nos intimou o provedor da fazenda real huma ordem de vossa magestade por que he servido ordenar se pase o dito cofre para a povoação de Guoyana, e se guarde no convento do Carmo, como dantes estava. Não põem este senado duvida a esta pasage do cofre, vista ordem de vossa magestade: mas não podemos deixar de representar a vossa magestade os inconvenientes que há na dita mudança para que no convento do Carmo não está mais seguro, nem com mais guarda do que nesta fortaleza circunvizinha a esta Villa e a povoação de Guoyanna fica distante della nove legoas, aonde com mais dificuldade e trabalho se pode conduzir e recolher o dinheiro no dito cofre alem de ter aquella povoação de Guoyanna introduzida diverça jurisdição onde os officiais deste senado não podem ir exercer a sua no tirar e meter o dito dinheiro nem os officiais daquella povoaçam virem a esta Villa fazer paga aos soldados sem expressa ordem de vossa magestade huma e outra couza.<sup>151</sup>

Posteriormente, em 1726, frei Miguel de Assunção, que desde o final do século XVII alternava o triênio do cargo de prior com frei Miguel de São Gonçalo (enquanto

<sup>150</sup> “Registro de hua carta de El Rey escripta ao provedor desta capitania aserqua de se restituir o cofre das sobras dos sucidios ao convento de Goyana” — Ordens Régias – Registro de Ordens Régias da Provedoria da Fazenda de Itamaracá nos anos de 1680-1760. Fl. 64. Carta transcrita por BARBALHO (2009), p. 83.

<sup>151</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 26, D. 2367.

um era prior, o outro era comissário<sup>152</sup>), foi alvo de acusações feitas pelo seu desafeto, José Fernandes da Silva, capitão-mor da Capitania de Itamaracá.

Frey Miguel da Assumpção, Frey Manoel de São Gonçalo, que há mais de 28 annos se perpetuão preladados alternativamente, neste convento do Carmo da reforma desta vila de goyanna, rezidencia do capitães-mor della. Estes doys religiosos esquecidos do temor de deos e de vossa magestade intentarão devertir com ameaças ao meo ajudante Antonio Gonçalves Pereira para [ilegível], e menos executar varias deligencias de prender criminozo, que lhe avia emcarregado soblevando do serviço de deos e de vossa magestade, e do socego desta terra: e por que lhes mandey pedir satysfação destes cargos, em vingança de não ser seo preço a [ilegível] dito ajudante de estarão fora das terras do convento donde moravão: proferindo contra a atenção do meo lugar injurias, ameaças e calumnias actualmente: escandalizão os seculares pella perpetuação que os ditos relligiosos sobornão as prelazias; por que se bem deyxá de ser prior hum trieno frei para que o outro lhe ssoceda vo[?] comissário que vale o mesmo que o lugar de provincial que agora novamente [ilegível] por isso trazem a muitos religiosos fugidos por se conservarem melhor nos cargos que nunca largão como complementam [ilegível] extraminado deste convento: por não sair nas eleyçoens e por isto se estão passando para os carnelitas calçados muitos dos seos religiosos com muito gasto de almas, (...).<sup>153</sup>

Essa situação exemplifica mais uma vez como essa rede de relações era maleável e se modificava de acordo com os interesses de cada grupo. Apesar do eterno conflito vivido entre as elites goianenses, as diferenças eram postas de lado quando havia uma ameaça em comum. No jogo político, as alianças se reagrupavam de acordo com a situação que lhes era (im)posta. Na vila de Goiana, os frades tenderam a se aproximar da elite de comerciantes. No entanto, em duas ocasiões se colocaram também

<sup>152</sup> Juntamente com os priores, o comissário constituía-se como uma das maiores autoridades dentro das ordens religiosas. De acordo com Raphael Bluteau, “Commissario, juiz, que se dá extraordinariamente para conhecer de huma causa” BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portugez e latino, ...*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, p. 403. Nas Ordens Terceiras o comissário era um membro da ordem primeira que possuía jurisdição para decidir sobre qualquer assunto de ordem espiritual. Sobre isso ver: ENCARNAÇÃO, Manoel da. *Compendio da Regra da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*. Tradutor: Frei Pedro da Cruz Zuzarte. Lisboa: Oficina de Miguel de Manescal, 1685. Além do papel espiritual, os comissários da ordem primeira deviam ajudar nas decisões de eventos extraordinários, além de serem os responsáveis pela admissão de noviços, “1) Jurisdicção do Mestre Reverendo Padre provincial nos conventos da reforma e religiosos dela he geral e absoluta. R) He. 2) Pode excomungar? R) Não. Na visitação deve ter consentimento para agir de hum reformado (e do comissário). Nem corporal (pão e agoa), nem excomunhão, nem deslocar o frade, sem autorização do commissario. 3) Pode dar licença para viajar para Portugal sem consentimento do commissario e prellado? R) Não. 4) Se no caso que não houver mais de um convento? R) Não”. ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 16 a 18. Sobre o papel dos comissários no Tribunal do Santo Officio na América portuguesa ver: SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. 259 f. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, 2009.

<sup>153</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 34, D. 3164.

ao lado da açucarocracia: na transferência da cabeça da Capitania para Goiana e na difamação do capitão-mor de Pernambuco, Sebastião de Castro e Caldas.<sup>154</sup>

Nesse contexto de disputa por espaços, os turônicos conseguiram implantar a reforma na casa conventual da Cidade da Paraíba. A implantação não se realizou de forma pacífica, contrariando o princípio de que a Estrita Observância somente deveria ser adotada naqueles conventos que a desejasse.

Os rastros que levam a entender melhor a tomada do convento da Paraíba pelos turônicos — e, conseqüentemente, o Hospício de Nossa Senhora da Guia que se encontrava sob a jurisdição daquela casa — estão apensos ao ofício escrito pelo governador da Capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor e copeiro-mor, Antônio de Sousa Manoel de Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em que descreve e analisa a presença dos frades carmelitas turônicos na América portuguesa.

Um aviso do reino pediu ao conde de Vila Flor que esclarecesse algumas dúvidas sobre os padres carmelitas reformados. Em sua carta, o governador anexou um questionário respondido pelo provincial dos carmelitas reformados, frei João de Santa Roza, em que o religioso responde a uma série de dúvidas sobre a presença dos turônicos nas capitanias do norte do estado do Brasil.

Introduzida desta sobre a reforma da mays estreita observância no convento de Goyanna, mandou o Reverendissimo Padre Ministro Geral, Frei Ângelo Monsignani por decreto ao anno de 1683 que se observassem as mesmas constituições da observância mays apertada no convento do Recife (...). No anno seguinte de 1684 ordenou o vigário provincial Frei João Paes ao comissário da reforma Frei João de São José que depois que recebesse cinco ou seys noviços o avizasse para lhe mandar entregar o convento do Recife, e que logo debaixo de obediência lhe mandava que tomasse do convento da Paraíba, como se vê no documento referido número 3. E porque depois da dita posse obrigou a deixa-lo o vigário provincial de que succedeo Frei Manuel de Assumpção, consta do mesmo documento número 3. Recorreo a reforma ao M. R. Prov.al.(?) da província de Portugal para a providencia necessária, o que attendendo a utilidade desta reforma, determinou, que continuasse nas posses dos ditos conventos Recife e

---

<sup>154</sup> Essa maleabilidade nas alianças ainda pode ser vista em outras situações envolvendo os carmelitas. Os reformados da Cidade da Paraíba agiam em consonância com o capitão-mor João da Maia Gama (1708-1717) com quem possuíam excelentes relações. Já sob o governo de Jerônimo José de Melo e Castro (1764-1797), os reformados enfrentaram discordâncias, apesar do capitão-mor ter sido membro da Ordem Terceira Carmelita da Paraíba. Cabe ressaltar que o longo capitão-mor da Capitania da Paraíba foi sepultado na Igreja da Ordem Terceira de Santa Teresa de Jesus da mesma cidade, a despeito dos seus constantes pedidos para ser liberado de sua função como capitão-mor da Capitania da Paraíba para ir viver em outro lugar.

Paraíba; cuja determinação foi confirmada pelos nuncios de Portugal como consta no documento número 6.<sup>155</sup>

Para a historiografia carmelita clássica, o convento da Cidade da Paraíba não ofereceu resistência para a implantação da reforma, não obstante, como diz o documento, a casa conventual da Paraíba foi entregue aos turônicos em 1684 após uma ordem expressa. Em contraposição ao que versa a historiografia, a adoção da Estrita Observância nesse convento enfrentou resistências por parte de alguns de seus membros. O vigário provincial, de nome omitido, foi obrigado a abandonar a casa, deixando seu cargo para o frade reformado Manuel da Assunção. Ao mesmo tempo em que favoreceu a implantação da Estrita Observância na Paraíba, a expulsão dos opositores da reforma agregou frades à casa de Olinda fortalecendo a resistência com número e também com sentimentos de desforro pela extrusão.

Em 1688 a casa conventual da Paraíba enfrentava problemas com relação ao escasso número de frades que lá viviam. O provincial do Carmo da Bahia e Pernambuco, frei João de Santa Maria admitiu que frades da Antiga Observância pudessem residir no Convento da Cidade da Paraíba, no intuito de manter um número mínimo de religiosos, impedindo que a casa fosse excluída da reforma. Para isso contou com a anuência dos demais frades coordenadores da reforma, inclusive do prior da casa frei Manoel da Assunção. Essa disposição mostra que alguns frades carmelitas preferiam não se intrometer no embate travado pelas duas constituições.

Acordarão todos de unânime consenso, que enquanto a reforma se não achasse com sacerdotes bastantes para que cada huma das três casas da reforma tiver três ou quatro vogais, o M.R.P. Provincial mandasse ocupar a casa da Paraíba pelos religiosos que lhe parecesse sem que a atual ocupação pudesse adquirir em nenhum tempo direito de posse, nem a dita reforma ficar privada da posse que nella tinha (...).<sup>156</sup>

No questionário elaborado e respondido por frei João de Santa Rosa relata-se que o convento da Cidade da Paraíba foi o segundo a adotar a reforma, contudo, a afirmação oblitera, intencionalmente, a tentativa de instaurar a Estrita Observância no convento do Rio Real. De acordo com o mesmo documento, em 1683 obrigou-se “que

<sup>155</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 101, D. 7894. Infelizmente a tinta do documento número 3, citado na *Fundação*, apagou-se com o tempo, dele só restando legível a primeira página. O documento número 6 é aquele trazido pelo frei João de São José quando o mesmo voltou de Lisboa.

<sup>156</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 5 a 5v.

se observassem as mesmas constituições da observância mais apertada no Convento do Recife e Rio Real.”<sup>157</sup>

O convento do Rio Real ou de Vila Real, segundo a adotar a Estrita Observância, permanece um mistério.<sup>158</sup> As notícias que existem sobre essa casa apenas se referem à tentativa de aplicação da reforma no convento que existia na região do Rio Real. “La reforma permaneció atricherada en estas tres casas [Paraíba, Recife e Goiana], pero se retiró de Río Real, dado el caso que alguna vez existiera allí. Río Real fue siempre una casa poco importante.”<sup>159</sup> Como a reforma não vingou na casa do Rio Real, o frade optou por colocar o convento da Cidade da Paraíba como o segundo a adotar a Constituição Turônica na América portuguesa.

Enquanto isso, a casa do Recife permanecia dentro de um impasse. O relatório escrito por frei João de Santa Roza é um documento importantíssimo para a obtenção de informações sobre a instauração dos turônicos na América portuguesa, contudo, deve ser utilizado com cautela pois trata-se de um discurso laudatório a favor dos reformados. O frade se refere à casa do Recife como convento, apesar do título haver sido criado somente depois de 1683. É verdade que antes da oficialização da casa, o dormitório e igreja já se encontravam com as obras adiantadas, porém ainda se tratava de um hospício atrelado à casa de Olinda, que se recusava a entregá-lo para os reformados.

Como hospício, os frades observantes tinham uma garantia maior que a casa permaneceria sob o jugo do Convento de Santo Antônio, atendendo, de certa forma, aos interesses olindenses. Aliada dos frades carmelitas de Olinda, a “açucarocracia” se opôs

<sup>157</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 101, D. 7894.

<sup>158</sup> Aparentemente, Rio Real foi uma capitania existente na divisa entre Sergipe e Bahia onde até hoje se encontra um córrego chamado de Rio Real. Os indícios estão na informação de 1672 do Conselho Ultramarino sobre o capitão de infantaria João de Rego Barros, “(...) em praça de soldado, alferes e capitão de infantaria a principio na Bahia de todos os santos, achandosse nas occasioens que naquella praça se offereceram, indo também ao Rio Real, e em cujo jornada e asistencia que fez naquella capitania gastando mais de tres mezes, (...)” AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 10, D. 964. Vale ressaltar que o termo capitania variou bastante ao longo dos séculos, “Capitão-mor e capitania (a região de ação de um dado capitão-mor) têm significados diversos ao longo da colonização. Quando da criação das capitânicas hereditárias, capitão-mor era um dos títulos do responsável pela capitania, enquanto seu comandante de armas. Com a criação do governo geral, o título passa a ser do governador geral. Em 1570 cria-se o cargo de capitão-mor-de ordenanças correntemente chamado apenas capitão-mor), para o chefe de armas das companhias militares de ordenanças de cada vila ou cidade (SALGADO, 1985, p. 99, 164). Mesmo assim, em vila ou cidade com termo muito extenso, havia mais de um capitão-mor, como fica evidente no caso em tela. Assim, dentro da Capitania da Paraíba (circunscrição maior) terminariam por ser criadas algumas pequenas capitânicas de ordenanças (circunscrições menores, de caráter militar) na primeira metade do século XVIII, que continuariam existindo na segunda metade do século.” In: CARVALHO, Juliano Loureiro. *Formação territorial da mata paraibana, 1705-1808*. Dissertação. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, p. 56-57. Em 1714 Rio Real é um distrito da Capitania da Bahia, como é possível averiguar no requerimento do coronel do regimento de infantaria de ordenança José Afranio Rocha. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx. 9, D. 742.

<sup>159</sup> SMET (1990), p. 653.

a criação da casa no Recife por entender que, mesmo que os frades se mantivessem atrelados ao Convento de Olinda, a cooptação de seus membros pela elite comerciante do Recife era inevitável. Seria só uma questão de tempo até que os carmelitas declarassem o hospício como casa conventual independente com apoio de uma elite mascatal que se fortalecia economicamente e politicamente a cada dia.

O rápido desenvolvimento do Recife, baseado na atividade comercial, era incômodo à elite de Olinda que, paulatinamente, perdia seu posto de região econômica mais relevante. Os lucros auferidos no fabrico do açúcar não conseguiam competir em igualdade com o comércio do Recife. A própria manufatura açucareira dependia dessa atividade para escoar a sua produção para o reino português. Alavancado pela sua sobrepujança econômica na segunda metade do século XVII, as atenções do governo português se voltavam para o Recife. Na prática, esse contexto indicava uma preterição de Olinda que, por sua vez, se encontrava em um momento extremamente delicado: incendiada e destruída após a saída dos holandeses, a cidade necessitava de grandes investimentos para poder se reconstruir, enquanto que o Recife se beneficiava com as melhorias urbanas promovidas pelos batavos, principalmente aquelas realizadas por Maurício de Nassau durante o seu governo. O comércio no Recife crescia, enquanto a atividade açucareira arcava com os prejuízos decorrentes da guerra de restauração.

Em 1685, mesmo ano em que houve o embargo à construção da casa do Recife, o comissário da reforma, o incansável frei João de São José, reclamava que o Hospício do Recife deveria ser entregue imediatamente aos turônicos, pois o mandado já havia sido expedido e tinha sido descumprido, repetindo-se com novos personagens a história do Convento de Santo Antônio que não havia sido entregue aos reformados como havia sido determinado. Em 1686 o provincial de Portugal, frei Francisco da Natividade, ordenou a entrega do Hospício do Recife à Estrita Observância e confirmou a adoção da reforma naqueles conventos que já a possuíam: Goiana e Paraíba. “Esta decisão por Breve de 26 de janeiro de 1687 foi confirmada pelo Nuncio Apostólico junto ao Governo de Portugal, Francisco Nicolini.”<sup>160</sup>

Os frades observantes se fizeram de desentendidos perante as ordens, esperando que elas não fossem efetivamente cumpridas, garantindo com essa desobediência a posse do hospício assim como havia ocorrido anos antes com o Convento de Santo Antônio. Todavia, enquanto naquele contexto os carmelitas olindenses estavam vivendo

---

<sup>160</sup> PIO, Fernando. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970, p. 59.

dentro do convento se apoiando na “açucarocracia”, a situação no Recife era completamente diferente. Os frades que vivam no hospício eram apoiadores da reforma por verem nelas a possibilidade de transformação da casa em convento. Ademais, encontravam-se no centro do domínio mascatal o que dificultava o gerenciamento da casa pelo Convento de Santo Antônio. Uma coisa era impedir a entrada da reforma e dos mascates em território mazombo, outra coisa era tentar empurrar para dentro do Recife um “braço” dessa “açucarocracia”.

Diante desse impasse, frei João de São José recorreu ao rei D. Pedro II solicitando a entrega da casa do Recife. Em despacho de 8 de março de 1687 o monarca decidiu a favor dos reformados.

Concedo a licença que pede, visto haver de ser este convento cabeça da reforma e esperar que os relligiosos que nelle assistem fação grande serviço a Deos na conservação das almas; mas com tal declaração que a reforma se continuará e se concluirá com a brevidade possível, dando-se-me conta do costume della e que em qualquer tempo que me constar que falta a reforma neste convento e que os ditos relligiosos se não empregam nas missões com aquelle cuidado que devem, o mandarei demolir ou dar a outros religiosos segundo me parecer, porque o motivo de dar esta licença he a reforma e o grande fruto que com ella espero no mayor bem das almas daqueles gentios.<sup>161</sup>

D. Pedro II não poderia ter sido mais claro sobre o papel que deveria ser desempenhado pelos frades turônicos na América portuguesa. Apesar de enaltecer o aspecto espiritual da Estrita Observância, ressaltava que o grande objetivo que o levou a favorecer os reformados com a entrega do convento do Recife foi obrigá-los a catequizar os índios nas missões. Caso os frades não cumprissem o seu papel nos aldeamentos e entradas ele mandaria demolir a casa. Mesmo assim, a entrega do convento à reforma não ocorreu de imediato, mas somente após a ordem régia de 22 de maio de 1687.

Eu, El Rey vos envio muito saudar. Frei João de São José, Comissário da Reforma de Nossa Senhora do Carmo desta Província vae tomar entrega do Convento do Recife com licença dos seus prelados para nella introduzir a Reforma. Encomendo vos o ajudeis e lhe façaes das toda a assistência para que o consiga com a paz e quietação que pede hum negocio tanto de serviço de Deus e do bem da relijião. REY.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Um mascate e o Recife*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1981, p. 32.

<sup>162</sup> PIO (1970), p. 60.



Contrariar a ordem do provincial constituía uma falta grave ainda que contornável, mas desacatar uma ordem régia era demasiado arriscado. O próprio governador de Pernambuco, João da Cunha Souto Maior, escreveu ao então vigário provincial da reforma, frei João de Santa Maria,<sup>163</sup> se comprometendo a realizar a entrega do convento, “fazer efetiva a referida entrega estava pronto a lhe prestar auxílio que fosse necessário, visto como queria dar a S.M. perfeita conta na execução das ordens recebidas.”<sup>164</sup> Após essa ordem régia, o convento do Recife foi finalmente entregue aos frades reformados.

Não obstante, tais eventos não significaram o fim dos conflitos. Esse foi apenas o começo de uma história de desavenças entre observantes e reformados que só se extinguiria no século XIX com a derrocada das ordens religiosas no Brasil.

Com poucos momentos de exceção, os frades carmelitas se alinharam às forças políticas locais. De um lado, uma elite açucareira, cujo representante maior era Olinda, do outro, um rico conjunto de comerciantes ávidos por obterem a condição socioeconômica de produtores de açúcar, representados, principalmente, pelos chamados mascates do Recife.

Apesar de divididos em duas constituições, os carmelitas permaneciam sob a tutela da Vice-província da Bahia. Essa vigaria foi constituída após um desmembramento da primeira Vigaria Carmelita do Estado do Brasil, que funcionava como vice-província dependente da Província de Portugal, que possuía como cabeça o Convento de Lisboa.

Com a expansão do Carmelo brasileiro surgiu entre os carmelitas, a necessidade de organizar uma estrutura carmelitana no Brasil que fosse completamente independente de Portugal. A questão foi discutida no Capítulo Provincial da Ordem, celebrado em Lisboa, no ano de 1595, no qual foi acordado que os quatro conventos do Carmo, fundados no território brasileiro formariam uma vice-província, constituindo uma vigaria da Ordem, tendo por cabeça o templo de Olinda por ser o mais antigo.<sup>165</sup>

Não apenas o convento de Olinda era o mais antigo, como se encontrava em uma das áreas mais importantes economicamente: um grande centro produtor de açúcar que atrairia, anos depois, a atenção da Companhia das Índias Ocidentais. Apesar da

<sup>163</sup> O referido frade foi enviado e empossado mediante uma ordem régia de 22 de março de 1687, como consta transcrito em: PIO (1970), p. 61.

<sup>164</sup> PIO (1970), p. 60.

<sup>165</sup> ARAUJO, Maria das Graças Souza Aires. *Carmelitas em Pernambuco: fixação e expansão*. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000, p. 105.

dependência de Portugal, já no século XVII, os priores passaram a ser escolhidos pelos membros da própria casa conventual, sendo recomendado que os mesmos residissem no local. Pouco a pouco, os frades carmelitas brasileiros buscaram sua autonomia no intuito de gerirem os conventos com maior adequação à realidade local, sem dependerem tanto da Província de Portugal.

Em 1648 houve a primeira tentativa de criar uma província independente. Frei Francisco do Rosário se dirigiu a Roma e conseguiu, através de um decreto do capítulo geral da Província Carmelita, que se elevassem à províncias autônomas a Vigararia do Brasil e a recém-criada Vigararia de Salvador.

Do mesmo Capítulo, impetrou ainda outro mais amplo favor pessoal e vitalício, q eu lhe conferia o officio de Visitador e Reformador Geral de todos os conventos do Brasil (...). Ambas as concessões não surtiram efeito, porque foram oportunamente abrogadas em virtude de uma providencial e prudente ordem dada a 4 de Junho de 1650, pelo Revmo. P. Geral, Fr. João Antonio Filippino, declarando nulos os dois supra mencionados decretos, e determinando que não se inovasse coisa alguma nas ditas Vigairarias Provinciais do Brasil, e se conservassem um e outra sujeitas a Província de Portugal.<sup>166</sup>

Nesse caso, o prior geral apenas referendou uma ordem real. Todo o processo de elevação das vice-províncias havia sido feito à revelia do rei português, que assim que soube, não tardou em agir para que a decisão fosse vetada. Enquanto o papado via com bons olhos a criação de novas províncias, o rei português evitava ações que dessem autonomia ao Brasil. A elevação havia sido decidida sem a devida consulta do monarca que considerou uma afronta ao seu direito de padroado, já que possuía plena autoridade para dirigir a catequização da América Portuguesa.

Ao total, foram três decisões régias de D. Pedro II, todas de 1648, datadas, respectivamente, de 1 de setembro, 10 de setembro e 2 de dezembro. Em termos de conteúdo, não existem grandes diferenças entre elas, pois todas ordenavam que se interrompesse o processo de separação, por não ser esse o desejo real. D. Pedro II demonstrava insatisfação com o frade por não ter sido consultado sobre a questão “que sem se me dar conta, nem ser ouvida a mesma Província, como devera, o conseguira (...)”,<sup>167</sup> e via motivações puramente pessoais para o frade perseguir essa elevação, já que frei Francisco do Rosário havia sido nomeado provincial.

---

<sup>166</sup> PRAT (2003), p. 329.

<sup>167</sup> PRAT (2003), p. 329.

O efeito dela vos encomendo muito que em chegada a esse estado, recolhais logo os breves e mais despachos que ele levar e sem que lhos deixeis dar a execução com eles o remetais a esta Corte na primeira embarcação a bom recato; e em caso que antes de receberdes esta Carta se tenha obrado pelos mesmos Breves e despachos proibireis por todas as vias a continuação deles (...).<sup>168</sup>

Como punição e no intuito de atalhar suas intenções, o monarca ordenou que o frade fosse enviado de volta a Portugal na primeira embarcação que houvesse trazendo toda a documentação sobre a independência da Província. Passados mais de dois meses, o rei reiterou a ordem de que caso o frade fosse encontrado, o enviassem prontamente ao reino. Temendo a mão pesada do rei sobre ele, frei Francisco do Rosário simplesmente desapareceu.

(...) vos ordeno e mando que se o religioso de que trata aquela petição chegar a qualquer parte das sogeitas a esse Estado o fareis logo embarcar na primeira embarcação que estiver para partir ao Reino, enviando-mo com todos os papeis que tiver trazido de Roma, sem o deixar estar, nem executar alguns deles. E se quando receberdes esta Carta tiver chegado, e tiver executado alguma das ditas ordens, o fareis embarcar na forma que fica dito e tornareis a repor os particulares da religião no mesmo Estado em que de antes estavam sem permitir que haja no governo dela alteração alguma a desta ordem minha (...).<sup>169</sup>

Quando a Estrita Observância foi instaurada em Recife, Goiana e Cidade da Paraíba, os conventos ainda faziam parte de uma vice-província ligada à Portugal. A Reforma Turônica trouxe mais complexidade à questão ao instituir uma segunda constituição dentro da Vigaria da Bahia. A disputa pelo poder espiritual entre os conventos carmelitas das capitânicas do norte apenas se acirrou com a adoção da Estrita Observância por algumas dessas casas.

A favor ou contra a Reforma Turônica, as elites locais tomavam suas posições o que não significava o fim dos conflitos entre as câmaras e os respectivos conventos desses lugares. A qualidade da relação frades-elites também dependia da boa relação pessoal entre os envolvidos. O convento de Olinda, isolado no meio de um espaço dominado pelos turônicos, buscava apoio na “açucarocracia” para enfrentar os reformados encabeçados pelo convento do Recife, que por sua vez, ainda possuíam fresco na lembrança os inúmeros entraves impostos pelos frades olindenses à criação da

<sup>168</sup> PRAT (2003), p. 329-330.

<sup>169</sup> PRAT, André Maria. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação Vingt-un Rosado, 2003, p. 331.

casa recifense. O pleito de transformação do hospício em convento foi abraçado pela elite mascatal recifense como mais um aspecto da crescente querela entre a elite das duas localidades. A disputa que dificilmente ultrapassaria os muros da província carmelita se converteu em parte da altercação que se desenvolvia entre Olinda e Recife.

Os frades reformados viam no acaloramento do conflito entre as elites comerciantes e açucareiras uma oportunidade de suplantar os problemas que provinham dos conventos observantes, especialmente Olinda. Constantemente, eles interferiam no funcionamento das casas conventuais reformadas, motivo de incômodo para os turônicos visto que as ordens vinham do convento cabeça da Província, que seguia a Antiga Observância. Diante de tais questões, os reformados buscaram uma maior autonomia de atuação. Para isso, utilizaram como base do discurso a difamação dos frades carmelitas da Antiga Observância.

Nesse contexto de denegrir a reputação dos carmelitas observantes, as alterações que agitaram a Capitania de Pernambuco entre 1710-1711 serviram como uma luva para os reformados seguirem com sua tática de vitupério. Se antes as ações dos frades de Olinda só alcançavam os reformados, durante a Guerra dos Mascates atingiram o rei por intermédio da desobediência à uma ordem real. É bastante comum encontrar na documentação referências diretas ou indiretas às sublevações em Pernambuco, comumente conhecidas como Guerra dos Mascates. O conflito envolveu a “açucarocaria” olindense e a elite comercial recifense em uma querela que questionava a elevação do Recife a vila.<sup>170</sup> Constantemente, os observantes foram acusados de não serem fiéis ao reino por terem se aliado aos olindenses na desobediência da ordem real de elevação do Recife.

Em 22 de julho de 1712 o capitão-mor da Paraíba, João da Maia Gama, aliado declarado da Reforma Turônica, escreveu ao rei D. Pedro V insultando os frades observantes e pedindo a entrega do convento de Olinda aos reformados como punição aos carmelitas da Antiga Observância pelo seu comportamento.

Pello contrario os da observância seguirão os levantados, induzirão alteração, e foram cauzas de muitas ruínas e desordens, e pregavam a

---

<sup>170</sup> Sobre a Guerra dos Mascates ver o excelente trabalho de MELLO (2003). Apesar do relativo perdão dos envolvidos nas sublevações, a desobediência da “açucarocracia” olindense a uma ordem real não será esquecida pelos demais vassalos do rei. Essa questão será levantada em 1755 quando a Capitania da Paraíba for anexada à Pernambuco, sob alegação que a Paraíba nunca foi infiel ao reino português como o foi Pernambuco naquela ocasião. Sobre os vitupérios entre os frades da Cidade da Paraíba e Olinda ver: HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

doutrina dos levantados dourada com os falsos pretextos do serviço de vossa magestade; e da diabólica indução de naturaes e estrangeiros que eram os de Portugal, para involverem a todos para a parte dos inconfidentes, debaixo do nome de nobreza e naturaes. (...) Nestes termos sentos, me parecia que para castigo dos da observância, para premio do da reforma pello zelo do serviço de deos, de vossa magestade e do bem commun lhe mandasse vossa magestade dar o convento de olinda e tudo o que tem a religião de nossa senhora do carmo de pernambuco para cá, (...).<sup>171</sup>

Os reformados tinham interesses pessoais na questão. Além de serem aliados da mascataria pernambucana, os frades turônicos viam na elevação do Recife a oportunidade ideal para suplantarem o Convento de Santo Antônio. As casas de Goiana e da Cidade da Paraíba não se situavam em locais com forças política e econômica suficientes para confrontarem os frades de Olinda. Não obstante, a elevação de Recife à vila, à revelia da “açucarocracia” olindense, proporcionaria ao Convento de Nossa Senhora do Carmo do Recife as condições necessárias para encarar e desmontar as intervenções dos frades da Antiga Observância nas casas conventuais reformadas. Anos depois, em 1736 frei Paschoal de Santa Thereza corroboraria com a ideia de que o convento do Recife havia sido fundado para contrapor os observantes, aumentando a área de atuação dos turônicos.

(...)senhor Rey Dom Pedro dignissimo pay de vossa magestade a reforma e mais vigorosa observancia da religiao carmelitana a instancia do Frei Joao de Sam Joseph religioso daquella provincia lhe concedeo para mayoor augmento o Hospício que tinha a observância do Recife para nelle fundar convento que fosse caza e cabeça da reforma.<sup>172</sup>

O fato de pertencerem à Ordem Calçada, ainda que obedecendo a uma outra constituição, tornava desnecessária a obtenção de uma nova licença para o funcionamento dos conventos reformados. No relatório escrito em 1764 frei João de Santa Rosa fez questão de esclarecer esse ponto, mais um indício de que as rusgas entre turônicos e observantes perduravam mesmo com a separação das províncias.

A licença que houve para fundação da religião turonia

Resposta

A licença que houve para fundação desta reforma no estado de pernambuco, foi a mesma que obtiveram os nossos padres da antiga observância, para fundarem neste estado a sua vigararia da Bahia, que hoje se acha erecta em província; porque esta reforma não foi religião

<sup>171</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333.

<sup>172</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 50, D. 4420.

nova, que de algum país estrangeiro se transplantasse neste Americano; sim procedeu da mesma observância, que querendo alguns religiosos desta viver com mais espírito, e estreita observância dos, seus estatutos, alcançarão para este fim faculdade do seu vigário provincial, definitorio e geraes (...).<sup>173</sup>

O rei atendia um antigo pedido dos carmelitas para que os colocassem sobre sua real proteção, porque apenas dessa forma estariam protegidos das intervenções dos frades observantes. “A ampare favoreça e ajude com a sua real proteção não ressentindo que o anuncio nos faça huma tal notavel vexação sendo leais vassallos de vossa magestade cuja alsa poderosa e real pessoa pedimos todos a deos que opere a vida (...).”<sup>174</sup>

Em 1716 os frades da reforma na América portuguesa conseguiram esta vantagem sobre os membros da Antiga Observância: a partir de um alvará expedido pelo rei, passaram a ter sua proteção real. O documento encontra-se transcrito em anexo ao aviso de 25 de agosto de 1742<sup>175</sup> do secretário de estado da marinha e ultramar, Antônio Guedes Pereira, ao conselheiro do Conselho Ultramarino, José de Carvalho e Abreu, sobre a petição e mais papéis do procurador geral da vigararia da reforma do Carmo de Pernambuco, padre frei Pascoal de Santa Teresa.

Eu, el Rey faço saber que tendo respeito ao bom exemppllo e virtudes com que vivem os religiosos da reforma de nossa senhora do Carmo de Pernambuco, Itamaracá e Parayba zello e fervor com que espreitão as misoens e muita grande utilidade das almas daquelle distrito em que continuação não obstante as muytas contradichoens que lhe oppuzerão sendo por esta cauza recomendados por el Rey meu senhor e pay que Deus haja aos governadores e bispos daquela capitania e esperar que por elles se prosiga e augmente o serviço de deos e bem das cristandades. Rogando pella conservação e estado deste reyno. Hey por bem e meu prazer tomar dita reforma debaixo da minha proteção real com a qual procurarei mostrar-lhe os effeitos da minha boa vontade e particular estimação que faço da reforma de nossa senhora do carmo; e para constar do referido lhe mandei dar este Alvará por mim assignando o qual quero tenha força e vigor como se fosse carta passada em meu nome e passada pella chancelaria e se guarde integramente sem embargo de seu effeito haver de durar mais de hum anno e de não passar pella chancelaria não obstante as

<sup>173</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 101, D. 7894.

<sup>174</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 327.

<sup>175</sup> Pereira da Costa fala em um alvará régio de 1750, porém como é possível ver no documento transcrito, os carmelitas já se achavam sob proteção real desde o início do século XVIII. “Os conventos de Pernambuco, Paraíba e Itamaracá que abraçaram a reforma turonense, gozavam da proteção régia por graça especial conferida por El-Rei D. João V, por alvará de 9 de dezembro de 1750; (...)” COSTA, (1976), p. 37.

ordenações do livro 2º filº 39 e[ilegível] que o contraio dispõe. Antonio Pinto Lisboa o fez, em Lisboa a 7 de janeiro de 1716.<sup>176</sup>

Protegidos por ordem real, os carmelitas reformados aumentaram o coro de agravos aos frades da Antiga Observância, reclamando das incessantes interferências dos frades de Olinda na reforma. A concessão da proteção real aos frades reformados fazia parte de uma série de ações políticas tomadas pela coroa em consequência das sublevações em Pernambuco. Com esse reconhecimento, o rei punia os carmelitas observantes que desobedeceram à ordem régia de elevação de Recife à vila, em uma aliança com a insurgente “açucarocracia” olindense.

Em 1725, nove anos depois da proteção real dada aos reformados, a Santa Sé aprovou o breve que criava a Província Reformada de Pernambuco, separando as casas conventuais entre observantes e reformados.

Entretanto, devido às constantes discórdias entre os prelados da antiga observância e os da Reforma Turônica, a Santa Sé, através do breve de Benedicto XIII, aprovou no ano de 1725, a instituição de uma vigararia independente para os reformados. Com a finalidade de consolidar definitivamente o movimento reformador, o Conselho Ultramarino ordenou ao provincial da Bahia, através de uma provisão datada de 15 de maio de 1727, que não interferisse mais nos assuntos da Reforma em Pernambuco.<sup>177</sup>

Assim, retirou-se da jurisdição da Província da Bahia os conventos da Cidade da Paraíba, Recife e Goiana, além de seis hospícios que serviam de apoio à catequese. A tabela 1 busca esclarecer um pouco mais a linha temporal da Província Carmelita na América portuguesa, dando ênfase à formação e independência da Província Reformada de Pernambuco.

---

<sup>176</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 58, D. 4964.

<sup>177</sup> ARAÚJO, Maria das Graças Souza Aires. *Decadência e restauração da Ordem carmelita em Pernambuco (1759-1923)*. 199 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007, p. 51.

<b>TABELA 1</b>	
<b>FORMAÇÃO DA PROVÍNCIA REFORMADA CARMELITA DE PERNAMBUCO</b>	
<b>DATA</b>	<b>ACONTECIMENTO</b>
<u><b>1580</b></u>	Chegada dos primeiros carmelitas à América portuguesa.
<u><b>1595</b></u>	Criação da primeira Vigaria Carmelita do Brasil.
<u><b>1639-40</b></u>	Divisão da vigaria em duas: do Maranhão e do Brasil.
<u><b>1677</b></u>	Chegada dos primeiros frades turônicos ao convento de Goiana.
<u><b>1685</b></u>	Divisão do Vicariato do Estado do Brasil em duas vice-províncias: a Vice-província do Rio de Janeiro englobando os conventos do Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Angra dos Reis, Santa Anna das Cruzes (Mogi das Cruzes) e Vitória ; e a Vice-província da Bahia e Pernambuco com os conventos de Olinda, São Cristovão, Cidade da Paraíba, Recife, Goiana, Bahia e Rio Real.
<u><b>1686</b></u>	O Convento de Olinda perde para o Convento da Bahia o posto de cabeça da Vice-província da Bahia e Pernambuco.
<u><b>1716</b></u>	Proteção Régia dada aos reformados por D. João V.
<u><b>1720</b></u>	Elevação das vice-províncias do Rio de Janeiro e da Bahia e Pernambuco a província independente. A do Maranhão permanece como Vice-província.
<u><b>1725</b></u>	Criação da Província Reformada de Pernambuco com os conventos e hospícios que seguiam a constituição turônica.

Além da documentação já citada essa tabela foi composta por meio do cruzamento de uma série de informações localizadas nos seguintes trabalhos: ARAUJO, Maria das Graças Souza Aires. *Carmelitas em*



*Pernambuco: fixação e expansão*. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000; \_\_\_\_\_. *Decadência e restauração da Ordem carmelita em Pernambuco (1759-1923)*. 199 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007; COSTA, F. A. Pereira da. *Anais Pernambucanos*. 10 v. Recife: Arquivo Público Estadual, 195\_. CD-ROM; \_\_\_\_\_. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976; PIO, Fernando. *Histórico da Igreja de Santa Tereza ou Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo da cidade do Recife*. Recife: Jornal do Commercio, 1937; \_\_\_\_\_. *Imagens, arte sacra e outras histórias*. Recife: Museu Franciscano de Arte Sacra, 1977; \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970; \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939.

Em 1726 frei Paschoal de Santa Tereza escreveu ao conselho reclamando da ida a Roma de dois frades observantes, frei Manoel Angelo de Santa Helena, ao qual foi passada procuração pelo provincial da Bahia para agir em nome da Província, e frei Luiz Botelho. De acordo com frei Paschoal, suas intenções eram “de solicitar dali providencias contra a reforma de Pernambuco ordenava.”<sup>178</sup> Os religiosos viajaram a Roma com a justificativa de irem votar no capítulo geral da Ordem Carmelita. Para frei Paschoal, os frades da Antiga Observância viajaram com o objetivo de impedirem a sobrevivência e a expansão da reforma. Do contrário, não teriam partido com 3 anos de antecedência em relação à data do capítulo.

(...) dos ditos supplicantes não terem outro fim mais que o continuarem em perturbar a reforma e impedirem a conservação e augmento della por que ao desejar esta a paz e quietação em que se vê a sua província como tudo pelos seos mesmos religiosos se fez presente a vossa magestade cujos documentos se achão em o conselho e o supplicante offerece sendo necessários: como tambem da mesma suplica que o supplicante faz a vossa magestade mostra com documentos e certidões haver mais de quarenta annos que os ditos religiosos da observância não cessão de pertubar e inquietar fazendose aos bispos e governadores tão repetidas recommendaçõez para a amparar e favorecer, sem que desistão estes religiosos de serem molestos a reforma (...)obrigando e induzindo com o seu secretario que hoje existe provincial daquella província a alguns religiosos moços e choristas a que assignem hum papel contra as constituições e decretos da reforma (...)<sup>179</sup>

O Conselho Ultramarino decidiu pela aprovação dos passaportes, já que a justificativa para a viagem era o capítulo provincial. Contudo, alerta que os referidos carmelitas estavam proibidos de entrar com qualquer requerimento ou petição que contestasse ou contrariasse a reforma nos conventos das capitanias do norte. As suspeitas dos reformados sobre os dois carmelitas observantes não eram infundadas: os frades intentaram conseguir da cúria algumas ordens contra a reforma.

<sup>178</sup> PIO (1970), p. 62.

<sup>179</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 34, D. 3085.

Em maio de 1727 D. João V já havia ordenado que o provincial da Bahia não interferisse na reforma. Com a desobediência, o governo português reagiu “por provisão de 15 de julho de 1727 que lhes mandou intimar, sob pena de desnaturalização, que nada promovessem, em Roma, contra a Reforma dos carmelitanos.”<sup>180</sup> Aparentemente as ordens do rei foram ignoradas porque em 14 de outubro de 1728 fez-se necessária uma nova provisão que orientava o governador da Capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, a não dar execução a essas ordens, “que se aqui chegassem quaisquer Breves ou Letras Apostólicas contra a dita Reforma não lhes desse execução e lh’as remetesse, por cópia, para providências ulteriores.”<sup>181</sup>

Em 1729 os carmelitas da Província Reformada escreveram ao rei pedindo a interrupção das interferências do provincial da Bahia nos conventos que haviam aderido à Reforma Turônica. “Athe que finalmente os religiosos da mesma observância [*ilegível*] em inquietar e perturbar a elles supplicantes molestandoos e vexandoos”,<sup>182</sup> diante dessa situação, o Conselho Ultramarino encaminhou a decisão ao rei dizendo que “Esta petição parece justa e digna da real atenção de sua magestade.”<sup>183</sup> O monarca decidiu a favor dos reformados, ordenando ao provincial da Bahia que parasse de se intrometer nos assuntos da reforma que se encontrava sob sua real proteção.

A querela entre os observantes e os reformados parecia não ter fim. Em 21 de dezembro de 1743, o Ministro de Roma, Manuel Pereira Sampaio, recebia uma carta de João Baptista Carbone relatando a necessidade de concluir o processo de separação das províncias.

Quanto a Provincia de Pernambuco da mesma ordem, separada da Bahia, vejo que vossa santidade não está esquecido, e espero que concluirá a tal separação com a brevidade que lhe for possível. Falarei sobre a ida dos vogaes desta provincia para o capitulo geral em que vossa santidade espera, que possa ser eleito o Padre Miguel de Oliveira, e procurarei que se lhe de a instrução que vossa santidade aponta.<sup>184</sup>

Passados apenas três meses, no dia 28 de março de 1744 Manuel Pereira Sampaio enviava o breve com a aprovação da divisão.

---

<sup>180</sup> PIO (1970), p. 62.

<sup>181</sup> PIO (1970), p. 62-63.

<sup>182</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 39, D. 3538. Infelizmente o documento encontra-se quase completamente apagado possibilitando apenas a leitura de frases esparsas.

<sup>183</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 34, D. 3085.

<sup>184</sup> PNA, Cota: 49-VIII-40, f. 347.

Remeto o breve para a ereção da Provincia dos religiosos do Carmo Reformados de Pernambuco, negocio que teve os seus principios no tempo do embaixador Conde das Galveas e com dito Breve vao tambem as patentes do geral tanto para a ereção de dita provincia quanto tambem para o novo provincial, e difinitorio segundo as instancias dos religiosos da mesma provincia, comunicadas ao Padre Mestre e Livreiro assistente do Carmo.<sup>185</sup>

Em 21 de maio de 1744 João Baptista Carbone acusava o recebimento da correspondência e pedia ao ministro que enviasse a conta a ser paga pelo documento.

O breve para a provincia do carmo de Pernambuco veyo tambem a satysfação de vossa magestade, e como avizei a vossa senhoria em resposta ao primeiro expresso. Só me ocorre dizerlhe que he necessario que vossa senhoria me remetta a conta individual do seu custo, porque deve satisfazelo a mesma provincia, visto vossa senhoria não ter aceitado em Roma a sua importancia, como aqui me seguro o procurador della.<sup>186</sup>

O relatório de 1764, aquele em que frei João de Santa Rosa respondeu a uma série de perguntas que questionavam até mesmo a licença de fundação dos conventos reformados, é uma pequena amostra de como a querela entre frades da Antiga Observância e Estrita Observância perdurou enquanto as ordens tiveram importância política e social dentro da América portuguesa. Tais conflitos foram perdendo a razão de existir com a decadência do papel missionário e religioso que os frades exerciam na América portuguesa.

---

<sup>185</sup> PNA, Cota: 49-VII-34, f. 71. A breve não se encontra anexa às cartas.

<sup>186</sup> PNA, Cota: 49-VIII-41, f.33v.

## 2) Entre imagens e profetas.

### 2.1) Os prolegómenos para a mística.

Em 1921 realizou-se a última grande reforma na Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. O teto da nave principal recebeu uma nova pintura realizada pelos renomados pintores Henrique Mozer e Balthazar da Camara. O primeiro nasceu em Munique na Alemanha em 1886. Quando possuía 26 anos, mudou-se para o Recife onde permaneceu até sua morte em 1947. Além de pintor, foi um grande especialista na produção de azulejaria artística e vitrais. Já Balthazar foi um pernambucano nascido no Recife em 1890, mesma cidade onde viria a falecer em 1982. Fundou na capital de Pernambuco a Escola de Belas-Artes que seria posteriormente incorporada à Universidade Federal de Pernambuco. Também participou do corpo docente da escola como professor de pintura.

A nova pintura cobria o teto com uma camada de tinta branca adornando suas extremidades com pequenos elementos de falsa arquitetura (Fig. 4). Também foram postos lustres ao longo da nave que exigiram o perfuramento da madeira para que os encanamentos de gás pudessem chegar até as luminárias. De acordo com Fernando Pio:

(...)obra essa considerada como um primor de arte, sendo mesmo de apreciar e admirar o grande painel pintado na abobada da nave central e belíssimos quadros existentes nas paredes lateraes do coro superior, representando o célebre Monte Carmelo.<sup>187</sup>

Essa nova pintura atendia aos gostos contemporâneos que valorizavam as artes puramente decorativas em detrimento do Barroco que foi considerado exagerado e de mau gosto. Entre o final do século XIX e início do XX, várias igrejas foram desfiguradas adquirindo elementos neogóticos ou neoclássicos. A Igreja de Santo Alberto em Goiana foi completamente reformada só mantendo sua fachada original, o templo carmelita da Cidade da Paraíba teve seu forro pintado de azul e altares de pedra calcária cobertos de argamassa branca, a Igreja de Santo Antônio em Olinda perdeu um dos altares barrocos que foi substituído por outro neoclássico. Só para citar igrejas que se encontraram um dia sob a circunferência dos carmelitas. Apesar de já existir o gérmen de uma mudança de paradigma na forma de ver a arte barroca, a sua revalorização só tomou fôlego a partir da década de 30, tendo como marco inicial em

---

<sup>187</sup> PIO, Fernando. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939, p. 64.

âmbito federal a proteção da cidade de Ouro Preto pelo Decreto nº 22.928 de 12 de julho de 1933.<sup>188</sup>

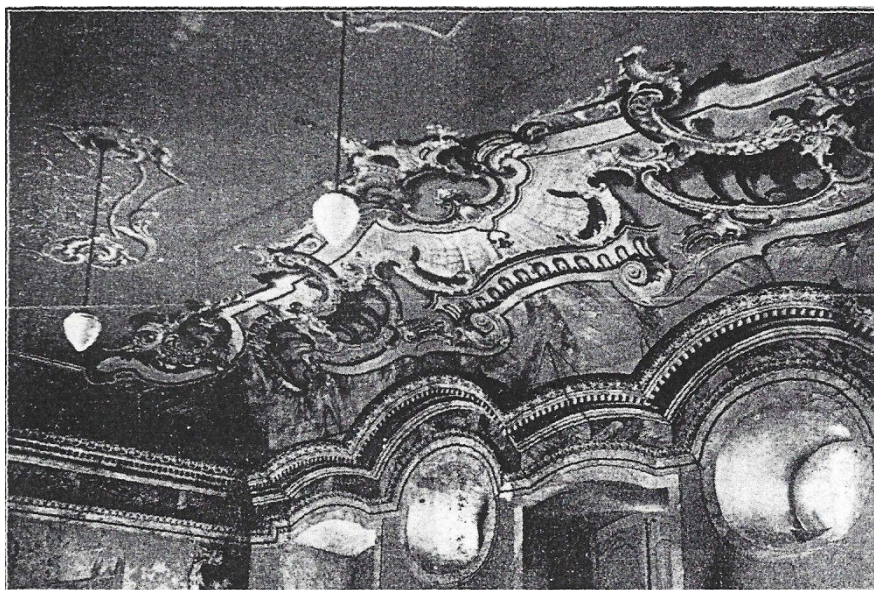


Fig. 4 – Pintura de Henrique Mozer e Balthazar da Camara. In: PIO, Fernando. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939, p. 81.

Contemporâneo da repintura do forro, Fernando Pio se desdobra em elogios aos pintores. Membro do Instituto Histórico, Arqueológico e Geográfico Pernambucano, talvez o pesquisador tenha realmente gostado da pintura. Não obstante, como escritor de livros e artigos em que valorizava e defendia a preservação da arte sacra,<sup>189</sup> o seu elogio soa como um discurso politicamente arquitetado. Particularmente interessado na história das ordens religiosas em Pernambuco, com especial atenção aos carmelitas,<sup>190</sup> Pio possuía livre acesso ao Convento Carmelita do Recife que resguardava toda a

<sup>188</sup> A Semana de Arte Moderna de 1922 reuniu alguns dos nomes que seriam fundamentais no desenvolvimento da concepção de preservação do patrimônio no Brasil. Sobre a conexão entre patrimônio, Barroco e modernistas ver: FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL: POLÍTICAS CULTURAIS, I, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2010, p. 1-14. Sobre o processo de fundação do SPHAN ver: KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. *O rituais do tombamento e a escrita da história*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000; LINS, Eugênio de Ávila. *Preservação no Brasil: a busca de uma identidade*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989; SANT’ANNA, Marcia. *Da cidade – monumento à cidade – documento*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995; SANTOS, Mariza Veloso Motta Santos. Nasce a academia SPHAN. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 77-95, 1996; WILLIAMS, Daryle. “Ad perpetuum rei memoriam: The Vargas Regime and Brazil’s National Historical Patrimony, 1930-1945”. *Luso-Brazilian Review*, v. 31, n. 2, winter 1994.

<sup>189</sup> Sobre a arte sacra de uma forma geral, destaca-se a seguinte obra: PIO, Fernando. *Histórico da Igreja de Santa Thereza ou Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo da cidade do Recife*. Recife: Jornal do Commercio, 1937.

<sup>190</sup> Escreveu três livros sobre a Ordem de Nossa Senhora do Carmo em Pernambuco: PIO, Fernando. *Imagens, arte sacra e outras histórias*. Recife: Museu Franciscano de Arte Sacra, 1977. \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970. \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939.

documentação sobre a Província Reformada de Pernambuco. Uma crítica a essa intervenção poderia fechar-lhe as portas de tão precioso acervo documental. Talvez por essa razão tenha omitido em seu livro o fato de que a nova pintura obliterava uma iconografia setecentista que explicava o papel Estrita Observância na transposição do universo cultural carmelita para a América portuguesa: a conjunção entre misticismo e militância por meio do profeta Elias.

De acordo com o que foi possível apurar,<sup>191</sup> por volta do final de 1970 e início de 1980 um trabalho de prospecção e restauração capitaneado pelo IPHAN foi feito na nave da igreja. Os painéis laterais foram retirados juntamente com toda a pintura de 1921. Desse trabalho de restauração emergiu o profeta Elias e uma imensa falsa arquitetura que se estende por toda a nave.

Como já foi possível explicar em outros momentos desse trabalho, a Estrita Observância trazia em sua constituição uma retomada do misticismo para a Ordem Carmelita Calçada. A documentação escrita que chegou até a contemporaneidade pouco ou nada nos diz sobre esse aspecto no que tange à Província Reformada de Pernambuco. O misticismo nem se quer é mencionado em toda a documentação consultada nos fundos documentais já citados. É difícil perceber como esse viés místico se inseria no contexto dos reformados na América portuguesa, sendo bem mais fácil visualizar as características militantes, como o labor nos aldeamentos e na catequização da população ordinária. Para suprir essa lacuna na análise da atuação dos reformados no Brasil recorre-se a uma preciosa fonte de informação deixada pelos frades setecentistas: as passagens hagiográficas do profeta Elias pintadas no teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife.

A imagem barroca mística dos templos primeiros dos turônicos é o fio condutor necessário para a compreensão da singularidade da Estrita Observância no universo cultural carmelita transposto para as capitanias da Paraíba e Pernambuco. Mesclando mística e militância, os turônicos expuseram sua concepção de expansão e cooptação de almas para o cristianismo. Tratava-se de colocar o misticismo como um dos baluartes de conversão e manutenção da cristandade nos trópicos.

Para que essa intersecção seja percebida na iconografia faz-se necessário tecer alguns comentários sobre a origem dessas imagens e sua inserção no universo cultural

---

<sup>191</sup> Não foi possível localizar no IPHAN os dados dessa restauração.

carmelita. Nesse caso, a análise foi privilegiada com duas fontes fundamentais: as gravuras que inspiraram as imagens e a crônica escrita por frei Joseph de Santa Anna.<sup>192</sup>

Os estudos imagéticos têm analisado as gravuras que serviram como modelo iconográfico para as pinturas da América portuguesa.<sup>193</sup> Importantíssimas nesse contexto, essas imagens contribuíram substancialmente para a difusão da iconografia religiosa, “(...) a utilização de estampas como modelos ou fontes de inspiração para a pintura foi uma prática universalmente generalizada durante a época barroca.”<sup>194</sup> Circulando por meio de livros ilustrados ou figurando impressas em papéis soltos, as gravuras disseminavam as imagens barrocas e se tornaram poderosas ferramentas de propaganda de um tema e seu tipo iconográfico.

El tema es algo conceptual y abstracto, mientras que el tipo es lo concreto en que se traduce o se hace sensible el tema en el ámbito artístico. El tema, en su amplitud más general, es cualquier noción perteneciente al ámbito de lo ideal, o de la consciencia, que puede ser objeto de figuración. Las plasmación concreta de esta figuración en términos gráficos es lo que conduciría al tipo, el modo concreto como el tema se establece en imagen – o en sucesión de imágenes -. Por ejemplo, la Santa Cena es un tema evangélico conocido por la generalidad de los creyentes, los cuales mantienen vivo en su figuración mental, en su imaginación, un conjunto narrativo de acontecimientos ocurridos en dicho episodio. En el momento en que los artistas se disponen a volcar en imágenes dicho tema, podemos

---

<sup>192</sup> Foi possível localizar uma cópia dessa crônica na antiga biblioteca do Convento Carmelita do Recife. A existência de uma grande biblioteca no Convento de Nossa do Carmo do Recife, atualmente desativada e sem catalogação de suas obras, demonstra que os carmelitas se inspiravam na prática pedagógica dos jesuítas que exigia que os colégios tivessem uma quantidade razoável de livros que deveriam ser adquiridos através de uma verba anual exclusiva para esse fim. “33. Para que os Nossos disponham de uma razoável quantidade de livros, deverá o provincial aplicar uma renda anual para o crescimento da biblioteca (proveniente dos bens do próprio colégio, ou de qualquer outra fonte). essa verba por motivo algum será desviada para outros fins.” MIRANDA, Margarida. *Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] – Regime escolar e Curriculum de Estudos*. Lisboa: Esfera do caos, 2009, p. 74.

<sup>193</sup> Sobre a circulação de gravuras na América portuguesa ver: SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *Usos e impactos de impressos europeus na configuração do universo pictórico mineiro (1777-1830)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2009. Sobre gravuras e iconografia carmelita também destacam-se os trabalhos: MENDES, Cibele de Matos. *Práticas e representações artísticas nos cemitérios do Convento de São Francisco e Venerável Ordem Terceira do Carmo Salvador (1850-1920)*. 336 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007; ORAZEM, Roberta Bachelar. *A representação de Santa Teresa D’Ávila nas igrejas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira/Bahia e São Cristovão/Recife*. 308 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

<sup>194</sup> SOBRAL, Luis de Moura. *Do sentido das imagens: ensaios sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Estampa, 1996, p. 15.

obtener diferentes tipos iconográficos, en función de lo que se quiera establecer.<sup>195</sup>

Assim, os aspectos formais da iconografia também se difundiam por meio das gravuras. A arte Barroca, que primava também pela sua adaptação aos contextos locais, disseminava características teóricas, como a verossimilhança e a retórica, mas também aspectos formais, como a sensação de movimento de seus elementos exaltando a expressividade corporal e fisionômica dos personagens e chegando, por diversas vezes, ao exagero da representação. Trata-se de uma imagem teatralizada que não apenas mostra a cena mas busca narrá-la, pondo ação no que por excelência seria estático. A imagem barroca está sempre em cima de um palco exprimindo uma expressividade que busca imergir o espectador em sua verdade.

Além de estabelecerem com maior precisão a identificação da cena representada, um estudo comparativo permite ao pesquisador perceber as mudanças iconográficas feita pelo artista que se inspirou nas gravuras. Essas mudanças podem ser cruciais na percepção iconológica dessas imagens, ou seja, compreender o que essas imagens diziam ao contexto nas quais estavam inseridas.

As gravuras trabalhadas estão impressas na crônica *Speculum Carmelitanum sive historia eliani ordinis fratrum beatissimae virginis mariae de monte carmelo*<sup>196</sup> de autoria do frei Daniel da Virgem Maria publicada em dois volumes na Antuérpia em 1680. Escrito em latim e com mais de mil páginas cada, esse compêndio versa sobre diversos aspectos da religião carmelitana contendo hagiografias de papas e santos importantes para a ordem.

Para serem impressos e distribuídos, esses livros necessitavam de autorização do Tribunal da Inquisição cuja cópia da permissão deveria ser publicada no início da obra juntamente com outras licenças necessárias. Essa análise buscava identificar obras heréticas de conteúdo duvidoso.

Pelo que julgo he digníssima esta obra de estampar em laminas de ouro: e não contém cousa alguma, que encontre a pureza de nossa

---

<sup>195</sup> MAHÍQUES, Rafael García. *Iconografía e Iconologia: cuestiones de método*. v. 2. Madrid: Encuentro, 2009, p. 39.

<sup>196</sup> Tradução: Espelho Carmelitano ou História Eliana dos irmãos da Ordem da Santíssima Virgem do Monte Carmelo.



santa fê, e bons costumes; antes muito que aviva a fê, e promove os bons costumes, não só Christaõs, mas Religiosos.<sup>197</sup>

Esse enxerto extraído da avaliação da obra de frei Joseph Pereira de Santa Anna esclarece que o objetivo de toda boa escrita deveria ser a intensificação da fê. A finalidade dessas avaliações era impedir a difusão de qualquer ideia que viesse a denegrir o cristianismo.

Tanto na literatura, quanto na imagética, havia um modelo a ser seguido posto pela Igreja Tridentina. Apesar de serem em sua maioria apócrifas, essas legendas hagiográficas eram toleradas no seio da Igreja que tratava do assunto com a devida cautela aconselhada pelo Concílio de Trento. Lendo as autorizações percebe-se que a Santa Sé não se incomodava tanto com relatos fantasiosos, afinal, eles faziam parte do catolicismo, porém não tolerava qualquer colocação que viesse a contradizer a Igreja.

Como o próprio título *Speculum Carmelitanum* expõe, o livro é uma narrativa que busca entrelaçar a história da ordem a Santo Elias. Após alguns prolegômenos, o primeiro volume traça a hagiografia do profeta desde o seu nascimento até as aparições posteriores ao seu arrebatamento aos céus por uma carruagem de fogo. Além das narrativas apócrifas, o livro contempla as histórias que estão inseridas no ciclo bíblico do profeta Elias. O relato é adornado com 41 gravuras – o mais completo ciclo de imagens feitas sobre Santo Elias – formuladas pelo pintor holandês Abramo Van Diepenbeeck (1596-1675),<sup>198</sup> que não chegou a ver seu trabalho publicado nesse compêndio, havendo falecido cinco anos antes da publicação.<sup>199</sup>

Em toda a obra do frei Daniel da Virgem Maria, apenas o profeta Elias recebe a regalia de ter sua história contada também por imagens. Cada gravura está acompanhada por uma legenda em latim que ajuda a localizar a passagem no texto, estabelecendo um resumo do que se passa na cena representada.

As gravuras do compêndio são a base dos tipos barrocos representados no teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Nesse caso, apesar da coincidência de temáticas nas imagens do profeta Elias e as gravuras, é o estilo que se difunde até

---

<sup>197</sup> ANNA, Joseph Pereira de Santa. *Chronica dos carmelitas da antiga, e regular observância neste reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios*. Tomo I. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 27.

<sup>198</sup> A identificação da autoria dessas imagens no compêndio é feita por: BOAGA, Emanuele. *A fonte de Elias: Elias Profeta na história e na vida do Carmelo*. Belo Horizonte/Roma/Lisboa, 1995. Texto não publicado.

<sup>199</sup> Uma minibiografia sobre esse pintor pode ser encontrada em: KNIGHT, Kevin (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. [s.l.: s.n.], 1907.

mesmo quando o tipo é modificado dentro da mesma temática. Por estilo compreende-se:

Estilo: según M. Shapiro, la forma constante – y a veces los elementos, cualidades u expresión constantes – que se da en el arte de un individuo o grupo. Es un concepto estrictamente formal e independiente de la esfera del significado o del tema de las imágenes.<sup>200</sup>

As pinturas também sofreram influência de uma hagiografia vernácula do profeta Elias. Trata-se do livro escrito por frei Joseph de Pereira Santa Anna em 1745, *Crônica dos Carmelitas da antiga e regular observância nestes Reinos de Portugal, Algarves e seus Domínios*, obra que lhe valeu o título de cronista perpétuo da ordem no ano de 1748.

A tese da identidade essencial da hagiografia e da historiografia é defendida por vários autores, entre os quais A. Sigal (cf. *Anais da Bretanha e dos Países do Oeste*, 1980/2), para o qual existe um único espectro historiográfico, que vai dos livros de *Milagres* às *Histórias* e às *Crônicas*. Os dois gêneros têm, com efeito, em comum uma mesma preocupação de verdade e de autenticidade dos factos, sempre rodeados de todas as garantias de lugar e de data. Perseguem o mesmo objectivo: evitar que factos notáveis caiam no esquecimento.<sup>201</sup>

Seguindo esse raciocínio, a crônica de frei Joseph Pereira de Santa Anna preocupa-se em definir datas e compor uma cronologia ratificando a hagiografia de Elias como um relato verídico em que o maravilhoso se torna factível por meio da vontade divina.

La modelización del personaje en las biografías barrocas es un intento muy repetido, casi siempre con las mismas características: la vida (milagrosa y maravillosa) que sustenta una doctrina y una institución. El maravillosismo místico (visiones, revelaciones, éxtasis, raptos, etc.)

<sup>200</sup> MAHÍQUES (2009), p. 342.

<sup>201</sup> BORDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. 3 ed. Lisboa: Publicações Europa-américa, 2012, p. 15. Para os autores é possível diferenciar hagiografia de historiografia. “Apesar disso, parece-nos que existe diferenças estruturais entre hagiografia e historiografia. O primeiro deste dois gêneros, com efeito, não recolhe necessariamente factos verdadeiros, mas constitui a verdade de fenómenos maravilhosos rodeando-os de todas as garantias desejáveis. A crônica, em contrapartida, regista factos verdadeiros a par de outros mal estabelecidos. Por outro lado a concepção de tempo, não é a mesma. Os historiadores, por muito providencialistas que sejam, definem a história como um *relato verdadeiro, baseado na cronologia*. Em contrapartida, o hagiógrafo não é de modo algum apoiado pela cronologia: trata-se em relação a ele de dar um conjunto de *factos-provas* para validar uma instituição ou legitimar um culto. Trata-se de ilustrar a exemplaridade do santo e do seu poder milagroso dando factos permutáveis e manipuláveis. O tempo circular da liturgia exerce a sua atracção sobre a hagiografia. Pelo contrário, o sentido da duração marca um pouco a história.” BORDÉ; MARTIN (2012), p. 15.

es también muy repetido en los modelos barrocos y menos en los de la *Ilustración*.<sup>202</sup>

As crônicas repetem esses modelos, com ênfases diferenciadas em determinadas passagens. Provavelmente, as duas crônicas possuem a mesma fonte, ou, o que parece mais factível, o livro de Santa Anna tomou como base o *Speculum Carmelitanum* o que explicaria o porquê das imagens se encaixarem tão perfeitamente nas descrições das passagens narradas na *Crônica dos Carmelitas da antiga e regular observância*. Também há semelhanças nítidas entre o texto de Santa Anna e a hagiografia de Elias na obra *Flores del Carmelo* de autoria de frei Joseph de Santa Teresa, o que corrobora com a ideia de circulação dessas histórias que possuíam uma base em comum.

La influencia de esos libros en las personas y las familias cristianas es incalculable a través de los tiempos. Sabemos por esta misma historia la fuerza de atracción que tenían los maestros y fundadores en el monacato primitivo para sus discípulos. Esa fuerza carismática pasaba las biografías, en muchos casos relatos novelados de sus vidas. La funcionalidad pedagógica, casi profética, de las vidas de los santos continuó en las grandes colecciones de las *Vitae Patrum* de la época patristica, de los *Flos Sanctorum* medievales y de los modernos *Años santos*. Hasta no hace mucho se leían en familia y venían a ser una pedagogía viviente, una catequesis plástica, casi el único alimento espiritual de muchos cristianos.<sup>203</sup>

Era a capacidade de circularidade desses relatos que fazia das crônicas instrumentos fundamentais para a divulgação do universo cultural carmelita. Há de se considerar que os livros passavam pelas mãos de iletrados, por vezes em momentos de leitura conjunta, e as imagens serviam como ferramenta de catequese para aqueles que não sabiam ler. Assim, o livro alcançava não apenas uma elite letrada, mas também os analfabetos.

As hagiografias imagéticas daqueles santos não participantes das escrituras tomavam como base esses textos que integravam o universo cultural católico. Temas referentes a personagens bíblicos podiam se inspirar nessas fontes para representar passagens que não estavam relatadas na Bíblia. O profeta Elias é apenas mais um desses exemplos: parte integrante do universo cultural carmelita, sua imagética adquire novos valores no contexto histórico dos turônicos na América portuguesa. “Para satisfacer la demanda de la época barroca se escribieron muchas biografías de los más famosos

---

<sup>202</sup> MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d., p. 289.

<sup>203</sup> MAROTO (s.d.), p. 288.

personajes, en las que el modelo se acomodaba a los gustos del momento.”<sup>204</sup> Esses livros e suas imagens constituíam-se de poderosos instrumentos de disseminação da cultura carmelita nos trópicos.

Na Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife, as passagens hagiográficas do profeta adquirem novos significados para justificar o papel missionário desempenhado pelos frades reformados. A análise iconológica permite conclusões que vão ainda mais além: proporcionam um pequeno vislumbre de como funcionava a espiritualidade turônica na América portuguesa.

La iconografía cristiana no interesa solo a la historia del arte, sino también a la historia de la civilización en general, del pensamiento humano y, más particularmente, del sentimiento religioso. (...); y así, de la misma manera que una palabra puede tener varias acepciones simultáneas o sucesivas, una imagen puede sugerir, según las épocas, ideas muy diferentes o incluso diametralmente opuestas.<sup>205</sup>

As imagens fluem em consonância com o movimento de um universo cultural que funcionava em uma eterna relação dialógica. Suas interpretações são possíveis desde que vistas nesse contexto de confluências de ideias.

(...) as obras de arte não são entidades fechadas, contidas em si mesmas e transcendentais, mas o produto de práticas históricas específicas de grupos sociais identificáveis atuando em determinadas condições e, portanto, trazem a marca das idéias, valores e condições de existência desses grupos e de seus representantes, os artistas.<sup>206</sup>

Assim, os templos construídos pelos carmelitas reformados podem ser interpretados como um diálogo em que arte e sociedade se imbricam.

Também é válido dizer em relação às obras das artes plásticas que se precisa aprender a vê-las e que elas não são compreendidas, isto é, experimentadas enquanto uma resposta, na visão ingênua do todo plasticamente concreto que se encontra aí diante de alguém. Nós precisamos “ler” este todo, nós precisamos mesmo soletrá-lo até que possamos lê-lo. De maneira similar, pode-se dizer em relação à obra arquitetônica que nós precisamos “lê”-la; e isto significa que não a contemplamos apenas – como uma reprodução fotográfica –, mas que

<sup>204</sup> MAROTO (s.d.), p. 289.

<sup>205</sup> RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*: introducción general. Trad. José Maria Souza Jiménez. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008, p. 20.

<sup>206</sup> WOLFF, Janet. *A produção social da arte*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982, p. 62.

vamos até ela, giramos em torno dela e entramos nela, construindo-a por assim dizer progressivamente para nós.<sup>207</sup>

A sociedade da América portuguesa era predominantemente analfabeta e seu acesso ao cristianismo se fazia, principalmente, por meio da palavra falada e das imagens nas igrejas. Destacavam-se os sermões em língua vernácula na missa, as festas em homenagem aos santos e a escrita imagética barroca que se dirigia a todos, alfabetizados ou não. O historiador Ernest Gombrich recorda que desde o século VI, a imagem era vista como uma forma de leitura, “Según el papa Gregorio Magno, la pintura había de servir para los laicos analfabetos con el mismo fin con el que los clérigos utilizaban la lectura.”<sup>208</sup> Essa função das imagens como narrativa para os iletrados atingiu seu ápice no Barroco, quando a iconografia colocou a persuasão como objetivo maior fazendo uso de narrativas que expressavam um modelo de conduta a ser seguido; “el Barroco fue ciertamente un estilo, pero también una época y una actitud.”<sup>209</sup>

(...) la retórica sacra – en que se inscribe la obra de Valades debe ser considerada en una doble vertiente, pues, en cuanto retórica, seguía las normas de los grandes maestros (Aristoteles, Cicerón y Quintiliano); en cuanto sacra, tenía que hallar su identidad por medio del elemento sobrenatural que la diferenciaba de la forense. De esta forma, el ejemplo religioso debía ofrecer ciertos ‘paradigmas éticos’ basados en la conducta de santos o pecadores. Resulta que la temática presente en el *exemplum* no sólo sea compatible con el contexto teológico y moral, sino también que la situación final de la narración esté en perfecta adecuación con la conducta exigida por el principio moral. En su conjunto, trataría se de elementos que a través de la predicación pretenden conmover, convencer al entendimiento y enardecer la voluntad de cambio espiritual en su receptor.<sup>210</sup>

Persuadindo o homem a seguir o catolicismo, a arte barroca contribuía para a construção de uma sociedade na América cuja identidade convergia na fé cristã e indissociação do reino português. As imagens presentes nas igrejas dos reformados são fontes históricas pelas quais torna-se possível conhecer uma parte do universo cultural

<sup>207</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 136.

<sup>208</sup> GOMBRICH, Ernest. *Los usos de las imagenes: estudios sobre la function social del arte y la comunicación visual*. México: fondo de cultura económica, 2003, p. 51.

<sup>209</sup> SEBASTIÁN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano: mensaje iconográfico*. 2 ed. Madrid: Encuentro, 2007, p. 30.

<sup>210</sup> CARRASCO M., Rolando. El *exemplum* como estratégia persuasiva em la Rethorica christiana (1579) de fray Diego Valadés. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, Distrito Federal, v. XXII, n. 77, 2000, p. 41-43.

carmelita que, por sua vez, encontrava-se imbricado com o contexto histórico das terras lusitanas no além-mar.

Nessa cultura [Barroca], a arte tem uma função hegemônica, porque traduz tudo em imagens, em fenômenos. Portanto, é justo buscar na arte a expressão mais autêntica e completa de uma civilização que ampliou enormemente o horizonte do real, sem lhe impor outro limite que não o do seu necessário fenomenizar-se através do pensamento e da ação humana.<sup>211</sup>

Traduzindo o cristianismo em imagens, a arte exprime as consequências da reforma protestante na América. A Igreja Católica tentava reconstruir no além-mar a ideia de identidade cristã que estava se desmanchando na Europa.

O século 16 é o século da reforma, da grande ruptura, do cisma, da túnica sem costura rasgada em duas. E tanto aqui como lá, são cristãos que se opõem, sem dúvida, mas cristãos que se excluem reciprocamente [da] cristandade. Desde então, essa velha noção de cristandade aplicada como unidade à totalidade das populações do Ocidente professando o cristianismo não é mais possível. A cristandade? Ela é rasgada. A do papa não é mais a de Lutero, a de Calvino não é mais a de Inácio de Loyola. Não se pode mais usar a mesma palavra, a palavra cristandade, para agrupar, para reunir homens que, precisamente no terreno cristão, se divorciam.<sup>212</sup>

O catolicismo tentava direcionar o comportamento da sociedade, afinal, segui-lo não era uma escolha, mas uma obrigação. A ascensão do Tribunal da Inquisição,<sup>213</sup> ainda que apenas nas expectativas de suas visitas à América portuguesa, demonstrava essa tentativa de controle da conduta dos homens.

<sup>211</sup> ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 47.

<sup>212</sup> FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2004, p. 181.

<sup>213</sup> Especificamente sobre o Tribunal da Inquisição no reino português ver: BELLINI, Ligia. *A coisa obscura. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1987; BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; HIGGS, David. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a 'Luciferina Assembléia' do Rio de Janeiro na década de 1790. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 162, p. 239-254, jul./set. 2001; NOVINSKY, Anita. *Inquisição: os prisioneiros do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009; \_\_\_\_\_. *A Inquisição*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera, 2013; MOTT, Luiz R. B. *A Inquisição em Sergipe*. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura e Meio Ambiente/ FUNDESC, 1989; PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: EdUnb; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000; SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1994; VAINFAS, Ronaldo. *Tropic dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

As ferramentas que conduziam ao catolicismo se moldavam de acordo com a realidade encontrada. A persuasão dos carmelitas diferia daquela apregoada pelas outras ordens religiosas pois os temas principais das ferramentas utilizadas provinham de seu próprio universo cultural. Apesar dessa variação, o clero regular era impulsionado pelo mesmo objetivo: a mundialização da conversão ao catolicismo.

En definitiva, una lectura del mundo americano integrado a la historia Cristiana universal, que vendría a legitimar la condición de este nuevo componente espiritual desde una particular perspectiva retórica y teológica de la historia.<sup>214</sup>

O conjunto arquitetônico e artístico das igrejas carmelitas reformadas buscava introjetar no fiel um modelo de conduta por meio de uma imagética em que a História da Igreja era a História da própria humanidade. No universo cultural carmelita, essa arte barroca era um dos meios utilizados para o estabelecimento de laços identitários entre as pessoas que viviam nos trópicos —principalmente aquelas que aqui nasceram!— e o centro diretor que se encontrava a um Atlântico de distância.

El arte en sus diversos géneros, arquitectura, escultura y pintura, es expresión de una sociedad muy jerarquizada y, además, formada por diferentes grupos étnicos (indios, mestizos, negros y blancos). Desde el punto de vista religioso aquella sociedad vivió según las pautas del catolicismo contrarreformista: en torno a este núcleo espiritual giro toda la vida hispanoamericana.<sup>215</sup>

Da mesma maneira como ocorria na América espanhola, acreditava-se que quanto mais as pessoas que viviam nas terras lusas do além-mar estivessem imersas no catolicismo, maior seria sua identificação com o reino português. Construída a partir da conduta cristã essa formação de uma identidade também se servia da iconografia religiosa barroca.

Se dirigida para o bem, a função da imagem é prática, educativa, didática; mas essa função não se explica apenas pelo ato de transmitir, por meio de imagens, exortações morais, ou exemplos edificantes. A Igreja quer manifestar na arte a origem e a extensão universal da própria autoridade; porém, já que esta tende sobretudo a influir concretamente sobre o comportamento humano, em vez de enunciar e

---

<sup>214</sup> CARRASCO M., Rolando. El *exemplum* como estratégia persuasiva em la *Rethorica christiana* (1579) de fray Diego Valadés. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, Distrito Federal, v. XXII, n. 77, 2000, p. 51.

<sup>215</sup> SEBASTIÁN (2007), p. 31.

impor verdade da fé, deve poder condicionar todas as ações dos homens, qualquer que seja sua posição social.<sup>216</sup>

Na América portuguesa, o Barroco se expressou através da mescla de elementos locais e alienígenas ainda que buscasse uma padronização da conduta em seu conteúdo.

Es claro que el Barroco, no puede designar a un estilo formal dentro del siglo XVII; por ello es más correcto tratar de los fenómenos artísticos que se desarrollan en la <<época barroca>>, lo que se puede aplicar a Europa y en mayor medida a Iberoamérica.<sup>217</sup>

Esse valor adaptativo provinha de sua base teórica composta pela retórica e verossimilhança aristotélicas, assim como Giulio Carlo Argan fundamentou teoricamente esse estilo.<sup>218</sup> O Barroco se apresentava como se atuasse em cima de um palco, com todo o exagero que é intrínseco a essa expressão artística, e cujo objetivo final estava na persuasão do espectador, pois apenas convencendo-o daquela verdade era possível realizar a conversão/manutenção da fé católica. Importante ressaltar que o Barroco não *inventa* a arte persuasiva, todavia, a torna deliberadamente persuasiva.

Característica essencial desse estilo civilizatório, a preponderância do visório como fator fundamental e fundador vai ao encontro da intencionalidade barroca da persuasão. Ainda que se possa admitir que toda arte seja persuasiva e que desde as mais remotas experiências humanas o visual esteja ligado a estratégias emocionais, as manifestações do barroco denotam neste sentido algo de especial. Isso se evidencia pelo processo que busca deliberadamente a insinuação e implicação ótica do observador que quer provocar o deleite estético, “a partir do absoluto enlevo dos olhos, o embevecimento arrebatador e total dos sentidos.”<sup>219</sup>

Utilizando-se da caracterização proposta por Giulio Carlo Argan, afirma-se que a base para a compreensão do Barroco está nos conceitos de retórica e verossimilhança. A retórica busca o conhecimento da verdade utilizando-se de ferramentas que se adaptam ao tipo de receptor no intuito de obter maior eficácia na transmissão da mensagem desejada.

---

<sup>216</sup> ARGAN (2004), p. 57.

<sup>217</sup> SEBASTIÁN (2007), p. 31.

<sup>218</sup> ARGAN (2004). Nessa caracterização do Barroco destacam-se os capítulos *A Europa das capitais* e *A retórica e arte barroca*.

<sup>219</sup> MAGNANI, Maria Cláudia Orlando. *Cultura pictórica e percurso da quadratura no Arraial do tijuco no século XVIII: entre o decorativo e a persuasão*. 426 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013, p. 68. A citação final da autora é tirada de: ÁVILA, Affonso. *Resídeos Seiscentistas em Minas Gerais Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais Arquivo Público Mineiro, 2006, p. 101.



(...) o exercício retórico deve se basear no conhecimento da verdade, embora não possa ser considerado uma pura transmissão dela; pois enquanto na transmissão pura e simples da verdade não se presta atenção principal à pessoa à qual se comunica, na persuasão do verdadeiro por meio da retórica a personalidade do ouvinte é fundamental.<sup>220</sup>

Nesse sentido, a retórica trabalha utilizando-se da verossimilhança que não pode de forma alguma ser confundida com cópia. A verossimilhança não é o que é igual, dito aqui como cópia, mas o que melhor aproxima o homem do conceito exposto. Essa aproximação só pode ser feita pelo convencimento, por isso que o discurso verossimilhante se encontra elencado entre os discursos persuasivos.

VEROSSIMILHANÇA: Está ligada a concepção do discurso (...) como representação mais ou menos conforme à realidade sócio-cultural. Trata-se da atitude que uma cultura adota em relação aos seus próprios signos, atitude metasemiótica de ordem conotativa. O discurso verossímil não é apenas uma representação correta da realidade sócio-cultural, mas também um simulacro para fazer parecer verdadeiro e que ele se prende, por isso, à classe dos discursos persuasivos.<sup>221</sup>

Ou seja, trata-se de um simulacro que intenciona convencer o ouvinte do conteúdo que se deseja introjetar. Esse discurso rejeita a ideia de cópia simples porque o objetivo não é representar exatamente aquilo que há, mas persuadir o leitor a seguir o seu conteúdo. Assim, nada mais coerente que a imagética barroca comportasse expressões tipológicas diversas, ou seja, que apresentasse inúmeras variantes de acordo com os contextos locais.

O discurso demonstrativo instituído pela arte barroca em todas as suas representações articula-se em função de uma necessidade de persuadir. Nesta persuasão não conta um apurado sentido técnico e não existe uma postura a priori que o discurso retórico queira demonstrar. Todo o discurso deve-se aplicar a qualquer sujeito e o que passa a ser importante é nada mais que a acção de persuadir quem quer que seja.<sup>222</sup>

É importante deixar claro que o Concílio de Trento não estabeleceu normas iconográficas precisas buscando mais apregoar parcimônia na feitura de imagens do que

---

<sup>220</sup> MORA, José Ferrater *et al.* *Dicionário de Filosofia*. Trad. Maria Stela Gonçalves *et al.* Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2524.

<sup>221</sup> GREIMAS, Algirdes Julien; COURTES, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima *et al.* São Paulo: Cultrix, 1979, p. 489-490.

<sup>222</sup> MELLO, Magno Moraes. *A pintura de tectos em perspectiva no Portugal de D. João V*. Lisboa: estampa, 1998, p. 100.

definir um tipo. “Se examinarmos o texto mais de perto, constataremos que, longe de haver recomendado a multiplicação das imagens, o Concílio pretendeu antes limitar tanto o seu número como a fantasia dos artistas.”<sup>223</sup>

Todavia, obteve um resultado inverso, pois ao mesmo tempo em que aconselhava a coibição dos abusos, o decreto do Concílio de Trento sobre a invocação de imagens ressaltava a importância e o valor da iconografia esclarecendo que não eram as representações físicas das imagens que deveriam ser veneradas, mas a pessoa a qual ela identificava. Essa revalorização da iconografia como ferramenta legítima de demonstração de fé cristã foi um dos fatores que levou a profusão de imagens observada a partir do século XVI. Ou seja, apesar de recomendar moderação na feitura e representação das iconografias, o Concílio promoveu uma proliferação de imagens nos templos católicos.

Não obstante, a aplicação dos preceitos da Igreja se adaptava às realidades encontradas, vide a formulação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.<sup>224</sup>

E considerando nós que as ditas *Constituições* de Lisboa se não podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região, resultando daí alguns abusos do culto divino, administração da justiça, vida e costume de nossos súditos: e querendo satisfazer ao nosso

<sup>223</sup> FRANCASTEL, Pierre. A contra-reforma e as artes na Itália no fim do século XVI. In: \_\_\_\_\_. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 374.

<sup>224</sup> A formulação e publicação das *Constituições Primeiras*, escritas pelo Arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide, foi a principal iniciativa da Igreja na América portuguesa de instaurar oficialmente os preceitos tridentinos no além-mar. No mesmo prólogo em que falava da necessidade de adaptar as normas à realidade local, o arcebispo explicava a importância de seguir o ordenamento jurídico católico. “E parecendo-nos em tudo conforme aos sagrados cânones, decretos do Sagrado Concílio Tridentino, constituições apostólicas e as que convém ao serviço de Deus Nosso Senhor, salvação das almas de nossos diocesanos, bom governo espiritual da Igreja e observância da justiça, resolvemos mandá-las imprimir e publicar.” VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 106. É a primeira referência ao Concílio nas *Constituições*, mas, por diversas vezes, o texto volta a se remeter a Trento para justificar suas colocações e ratificar sua normatização. As *Constituições Primeiras* representavam “a implementação em força das normas tridentinas no arcebispado da Bahia e, até certo ponto em decorrência destas, uma exaltação da pessoa do arcebispo e de sua mitra.” FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Estudo introdutório. In: VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 32. Importante colocar que esse protótipo tridentino foi preterido diversas vezes com a produção de imagens consideradas fora dos padrões e, em alguns casos, heréticas. Sem uma diretriz iconográfica estabelecida, os artistas testavam os limites da parcimônia apreçada pelo Concílio criando imagens que se distanciavam das convenções usuais. A Igreja de Santa Maria della Scala, na Itália, dada pelo papa às carmelitas descalças, devolveu o quadro de Caravaggio que representava a morte da virgem por ela estar visivelmente morta. Até mesmo temáticas foram abandonadas, como as representações iconográficas de Nossa Senhora do Leite que apresentava a virgem Maria com o seio à mostra amamentando o menino Jesus.

pastoral ofício, e com oportunos remédios evitar tão grandes danos, fizemos e ordenamos novas Constituições e Regimento (...).<sup>225</sup>

A transmutação dos cânones propostos não se deu tão-somente por causa da distância física da América portuguesa com Roma, mas porque está no âmago da arte barroca a ideia de se mesclar a caracteres locais para que a imagem persuasiva seja mais eficaz. A atuação católica primava por moldar-se à situação e ao ambiente, possibilidade explícita em seu próprio ordenamento jurídico.

O Barroco buscava no teatro a persuasão, adotando a narrativa e o movimento, no intuito de transformar as artes essencialmente estáticas, como a pintura e a escultura, em sensações de movimento. Tudo para compor um espetáculo sensorial, que junto da ativação dos demais sentidos, buscava comover e imergir o fiel no universo cultural carmelita. Como ocorre em todo espetáculo, o espectador sabia que via atores, porém deixava-se envolver pela , acreditando no que estava sendo representado no palco.

E assim como a arte barroca desabrochava em teatralidade resplandecente, do mesmo modo o absolutismo lutava por uma apoteose grandiosa da soberania, e a Contra-Reforma invocava todos os meios óticos e intelectuais da arte do palco—assim também o teatro vivia um momento de extraordinária ascensão.<sup>226</sup>

Com a adoção desses elementos teatrais ilusórios, o Barroco se tornou uma arte deliberadamente persuasiva. Assim, a Ordem de Nossa Senhora do Carmo buscava no seu espetáculo de santos a melhor maneira de persuadir o expectador.

Dos figura son modelos de la vida carmelitana: Elías y María. Elías, por su carácter carismático y profético, por su actitud <<contemplativa>>, por su temple de luchador en favor de la gloria de Dios, alimentado en la solitaria contemplación, en la austeridad de la vida. (...). María, por su cercanía a Cristo. Viviendo en el monte Carmelo, cerca de los lugares santos donde transcurre la vida histórica de María, los ermitaños carmelitas ven en ella un modelo de contemplación y un ejemplo de virtudes.<sup>227</sup>

Na Cidade da Paraíba, a Igreja de Nossa Senhora do Carmo trouxe o elemento feminino como modelo a ser seguido para que fosse possível alcançar a salvação.<sup>228</sup> Ao mesmo tempo em que a Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba exalta

<sup>225</sup> VIDE (2010), p. 106.

<sup>226</sup> BERTHOLD, Margot. *História mundial do teatro*. Trad. Maria Paula V. Zurawski et al. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 323.

<sup>227</sup> MAROTO (s.d.), p. 182.

<sup>228</sup> Sobre isso ver: HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

a figura feminina tornando-a máxima de um exemplo, suas imagens possuíam como finalidade principal fazer com que homens e mulheres se encaixassem em um modelo de conduta de total e completa submissão a Deus. A Igreja Tridentina não buscava emancipar a mulher, mas conduzi-la a seu papel natural de mãe e provedora que se submete aos desígnios de Deus, uma vez que, ao procriar, ela estaria cumprindo seu papel de fazer crescer uma sociedade cristã nos trópicos.

Mas pensar a história das mães significa, sobretudo, perceber que o fenômeno biológico da maternidade, sua função social e psicoafetiva, vai transformar-se, ao longo deste período, num projeto de Estado moderno e principalmente da Igreja para disciplinar as mulheres da Colônia, fazendo-as partícipe da cristianização das Índias.<sup>229</sup>

Repleta de alusões à feminilidade, a Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba oferece a redenção da alma por meio do caminho proposto por Santa Teresa de Jesus para quem a prece é um ponto essencial. Com a oração mental, estabelece-se uma relação direta com o divino afastando do cotidiano a presença do demônio. Nas palavras de Santa Teresa de Jesus:

Muitos santos e bons escritores já tem falado no grande que se encontra no exercício da oração, digo da oração mental. Glória a Deus por esse benefício!(...)Suponhamos que não progrida nem se esforce por adquirir a perfeição necessária para merecer as delícias e consolações que o Senhor dá aos perfeitos, pelo menos irá aprendendo o caminho para o céu. Se perseverar nesse santo exercício, espero tudo da misericórdia de Deus, sabendo que ninguém o tomou por amigo sem ser amplamente recompensado. A meu ver, a oração não é outra coisa senão tratar intimamente com aquele que sabemos que nos ama, e estar muitas vezes conversando a sós com ele.<sup>230</sup>

Como será tratado no capítulo 3.1, a prece era uma das atribuições fundamentais dos turônicos na América portuguesa e a Estrita Observância estava imersa no conceito de oração exaltado pela santa espanhola.

La <<puerta>> y la medida del progreso de todo el camino cristiano, según explica afirmación de la Santa, es la oración. pero <<orar>>, en la espiritualidad teresiana, es un acto muy profundo e incluye toda la vida de relación con Dios, desde su comienzos en la inicial conversión hasta la unión plena. La ha definido como <<trato de amistad>> (*Vida*, 8, 5). *Orar*, para Santa Teresa, es tener relación íntima e

<sup>229</sup> PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 41.

<sup>230</sup> JESUS, Teresa de. *Livro da vida*. 10 ed. Trad. Maria José de Jesus. São Paulo: Paulus, 2007, p. 58-59.

continuada con Dios a través de Cristo y bajo la influencia de su Espíritu.<sup>231</sup>



**Fig. 5** – Assunção de Nossa Senhora. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.



**Fig. 6** – Assunção de Sta Teresa de Jesus. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.

A importância da oração mental nesse universo cultural pode ser auferida nos quatro painéis de madeira localizados ao lado do arco-cruzeiro.<sup>232</sup> Duas dessas pinturas são o foco principal de altares laterais (Figs. 5 e 6) que exaltam o feminino e a importância da oração como forma de atingir o divino por meio de uma experiência mística.

Num dia da Assunção da Rainha dos Anjos e Senhora nossa, dignou-se o Senhor fazer-me a seguinte graça: num arroubamento representou-me sua Mãe chegando ao céu. Vi a alegria e a solenidade com que foi recebida e o lugar onde está. Seria incapaz de dizer como ocorreu tudo isto. Foi grandíssima a exultação de meu espírito com a visão de tão imensa glória. Senti elevados efeitos, e tirei por fruto desejo maior de padecer de graves sofrimentos, e também vivas ânsias de servir a esta Senhora, pois tanto mereceu.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> MAROTO (s.d.), p. 221-222.

<sup>232</sup> Tais painéis foram encomendados pela Ordem terceira Carmelita da Paraíba para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, como foi possível verificar na inscrição que se encontra por detrás da pintura da Fig. 22: Ordem Terceira do Carmo da Paraíba, Santa Teresa.

<sup>233</sup> JESUS (2007), p. 346.



**Fig. 7** – Nossa Senhora no céu. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 10 ago. 2013.

Por meio da oração, Teresa teve uma visão da assunção de Nossa Senhora. Os painéis das figuras 5 e 7 personificam a passagem narrada por Santa Teresa com Nossa Senhora sendo levada por uma nuvem e, posteriormente, ela no céu por querubins. A figura 6 recria essa passagem colocando a monja espanhola no lugar de Maria. A fictícia assunção da santa ressalta o efeito da oração em uma pessoa comum: ela diminui a distância entre o homem e o divino. Confiando nesse meio, Deus guiará seus passos e o fiel receberá recompensas jubilosas como os êxtases gozosos. Assim o misticismo se apresenta na igreja como a base que levará o fiel até o encontro com Deus, que se traduzia em um exercício constante da oração. Nessas imagens, os turônicos expunham o modelo de salvação que era próprio da Estrita Observância, o constante estado de oração da mente que rechaçaria o diabo e suas tentações.

Após anos coberta por diversas camadas de tintas, a pintura do forro do altar-mor pôde ser reintegrada à imagética da Igreja da Cidade da Paraíba graças a uma restauração. Com mais vigor, a imagem reafirma a soberania da virgem no templo e a salvação que há sob seu auspício. Adornada nas extremidade com quatro bustos de santos carmelitas do clero secular,<sup>234</sup> o teto é uma celebração angélica ao exemplo de Maria, representada pelo monograma da virgem (Fig. 8).

<sup>234</sup> Reconhecidos como parte do clero secular pela sua indumentária, nem todos possuem identificação pois a policromia da legenda de alguns personagens se perdeu. Entre os legíveis estão: São Dionízio e São Telesforo.



**Fig. 8** – Forro do altar-mor com adoração angelical. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII*. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 dez. 2012.

Enquanto o templo da Cidade da Paraíba exalta a matrona da ordem, a Igreja de Goiana consagra Santo Alberto como modelo de conduta cristã. Personagem importante na História do Carmelo, escreveu a primeira regra responsável pela oficialização da ordem na Igreja Católica. Como já foi dito anteriormente, o templo foi extremamente modificado com a conseqüente perda de quase todos os seus elementos barrocos o que inviabiliza uma análise mais profunda dessa igreja no contexto dos frades reformados.

Para Cremades e Turina,<sup>235</sup> o Barroco possuía duas direções teóricas para a iconografia: a via militante e a mística. Como já foi exposto, a primeira expunha a necessidade da doutrinação como forma de salvar a alma não só do convertido, mas do próprio religioso. Já a segunda, seguia um processo interior de descoberta do divino advinda da oração e da introspecção.

Apesar da aparente oposição entre via mística e via militante colocada pelos autores, na imagética eliana da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife esses dois caminhos se mesclam justificando a atuação dos reformados nas capitâneas do norte. O

<sup>235</sup> CREMADES, Fernando Checa; TURINA, José Miguel Morán. *El Barroco*. Madrid: Istmo, 2001.

misticismo está presente nas igrejas da Estrita Observância também nessa relação direta entre o humano e o divino.

Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado. No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto *tremendum* (para usas a terminologia de R. Otto); ela é experiência do Outro absoluto como *fasciniosum*, mas o *fascinium* aqui é apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência.<sup>236</sup>

Para a Igreja, o diabo estava sempre à espreita e a alma vivia em constante perigo. Nesse contexto, a mística católica buscava aproximar o homem ordinário da divindade. Enquanto a ideia militante buscou a redenção cristã utilizando-se para isso de posições que se externalizavam, a base do movimento místico advinda dos descalços apregou a introjeção, ou seja, a imersão do fiel em si mesmo.

---

<sup>236</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 15-16. Nesse livro, o autor sistematiza três formas de experiência mística na tradição ocidental (Especulativa, Mística e Profética), reconhecendo os limites fluidos de sua definição. “a mística especulativa é uma mística do conhecimento – saber e contemplação, *gnosis* e *theoria* – e a mística mística é uma mística da vida – assimilação e divinização, *homóiosis* e *theóiosis* –, a mística profética é uma mística da audição da palavra – fé e caridade, *pístis* e *agape* –, ou seja, é uma mística que floresce no terreno da palavra de Deus, ouvida e obedecida (Rm 10,17-18), que cresce até alcançar o caminho mais perfeito (*hyperbolén hodón*, 1Cor 12,37), que dá realidade e consistência a todos os outros caminhos: o caminho da *agape*. Nesse sentido, a mística profética é a forma original da mística cristã. Como tal ela está presente nas versões especulativas e místicas assumidas historicamente pela mística cristã.” VAZ (2000), p. 57. Mais à frente o autor define com mais precisão o que ele chama de mística profética que só pode existir dentro do cristianismo e qual mais se aproxima com o misticismo presente na Estrita Observância, “A mística profética apresenta-se, portanto, em primeiro lugar, como vida, a que todo cristão é chamado (Jo 15,15) de intensa participação na oração e na contemplação do Senhor. Encontramos a forma arquetipal dessa participação na doutrina e na prática dos primeiros discípulos”. VAZ (2000), p. 60.





**Fig. 9** – Êxtase de Santa Teresa de Jesus. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII*. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jan. 2009.

O aniquilamento dos sentidos durante a oração mental está presente nos escritos dos místicos espanhóis do século XVI, como destaque para Santa Teresa D'Ávila e São João da Cruz. Não por acaso, a iconografia mais difundida da santa foi seu arrebatamento quando durante um êxtase quando se viu flechada por um anjo no coração (Fig. 9).<sup>237</sup>

Aprouve ao Senhor favorecer-me algumas vezes com esta visão. Via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, sob forma corporal, o que não costumo ver senão muito raramente. Ainda que muitas vezes anjos me apareçam, não os vejo senão pelo modo que os expliquei na visão passada, de que falei primeiro.

Nesta visão o Senhor quis que assim o visse: não era grande, senão pequeno, formosíssimo, o rosto tão incendiado, que deveria ser dos anjos que servem muito próximo de Deus, que parecem abrasar-se todos, presumo que seja dos chamados querubins, pois eles não me dizem seus nomes. Bem vejo que no céu há tanta diferença de uns anjos para outros, e destes para outros ainda, que não o saberia nomear.

Via-lhe nas mãos um comprido dardo de ouro. Na ponta de ferro julguei haver um pouco de fogo. Parecia algumas vezes mete-lo pelo meu coração a dentro, de modo que chegava às entranhas. Ao tirá-lo tinha eu a impressão de que as levava consigo, deixando-me toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar os gemidos de que falei. Essa dor imensa produz tão excessiva suavidade, que não se deseja o seu fim, nem a alma se contenta com menos do que com Deus. Não é dor corporal senão espiritual, ainda

<sup>237</sup> Um estudo comparativo entre essa imagem e a famosa escultura de Bernini pode ser visto em: HONOR, André Cabral. O êxtase de Teresa: uma análise alegórica na Igreja do Carmo em João Pessoa. *Intervenções*, v. 1, n. 2, p. 43-55. 2009.

que o corpo não deixe de ter sua parte, e até bem grande. É um trato de amor tão suave entre a alma e Deus, que suplico à sua Bondade o dê a provar a quem pensar que minto.<sup>238</sup>

No início do século XVI, a Igreja Católica estava sob influência do movimento místico. Congregações de viés militante, como os Jesuítas, também flertavam com essa corrente vide os Exercícios Espirituais escritos por Santo Inácio de Loyola em 1522. Trata-se de um dos livros mais importantes do catolicismo cuja retórica encontra-se embebida pelo misticismo.

Os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão.

Ver a Deus é dar-se conta que ele existe e de que, como no caso de Santo Agostinho, é inútil procurá-lo fora de si, porque ele está no íntimo do homem mais do que o próprio homem. Por isso a história da mística, isto é, daquela experiência que se faz no plano sobrenatural e nas profundezas misteriosas do encontro homem-Deus, só pode ser a tentativa de apreender a experiência que, ao longo dos séculos, o homem fez dessa presença misteriosa e, no entanto, clara, secreta, mas também luminosa.<sup>239</sup>

A oração como meio de introjeção na busca pelo divino não foi uma inovação do século XVI. Alternando momentos de maior ou menor evidência, o misticismo sempre foi tratado com desconfiança pela Igreja Católica, pois muitos desses movimentos penderam para a rejeição dos dogmas católicos. Os Alumbrados na Espanha e os *Illuminatis* na Itália foram alguns dos mais conhecidos exemplos de correntes religiosas místicas que culminaram numa contraposição à Igreja.

O misticismo cristão bebia das fontes orientais de meditação propagadas por religiões como o budismo, o bramismo e o taoísmo. Antes mesmo do primeiro processo de mundialização havia uma intensa troca cultural entre a Europa e o mundo oriental. De acordo com a *Catholic Encyclopedia*, “o Panteísmo Brâmane quanto o budismo visam uma espécie de auto-aniquilamento, um estado de indiferença no qual a alma desfruta uma tranquilidade imperturbável.”<sup>240</sup> Essa correlação também foi percebida por Chevalier e Gheerbrant que realizam uma comparação das etapas da oração mental propostas por Santa Teresa d’Ávila com o Sufismo.

<sup>238</sup> JESUS (2007), p. 236.

<sup>239</sup> BORRIELLO, L. et al. (dir.). *Dicionário de Mística*. Trad. Benoni Lemos et al. São Paulo: Paulus, 2003, p. 706.

<sup>240</sup> KNIGHT, Kevin (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. [S.L.: s.n.], 1907. Disponível em: <<http://www.newadvent.org>>. Acesso em: 26 Abr. 2008. Texto original: Both Pantheistic Brahmanism and Buddhism aim at a sort of self-annihilation, a state of indifference in which the soul enjoys an imperturbable tranquillity. Tradução de Berttoni Cláudio Licarião (PosLit/UFMG).

Quatro, número dos elementos, é o número das portas que o adepto da vida mística deve transpor, segundo a tradição dos sufis e das antigas congregações dos dervixes. A cada uma dessas portas está associado um dos **quatro elementos** na seguinte ordem de progressão: ar, fogo, água, terra. Este simbolismo pode ser interpretado da seguinte maneira: na primeira porta (O Sheriat), o neófito, que conhece apenas o livro, isto é, a letra da religião, está no ar, ou no vazio. Queima-se na passagem do limiar iniciatório, representado pela segunda porta, que é a do caminho ou, em outras palavras, do compromisso com a disciplina da ordem escolhida (Tarikat); os que passaram por essa segunda porta são às vezes chamados de os ascetas (Zahitler). A terceira porta abre para o homem o conhecimento místico; ele torna-se um gnóstico (Arif), correspondendo essa transposição ao elemento água. Enfim, **quem atinge Deus e se funde nele** como na única realidade (Hak) passa, com a quarta e última porta (a do Hakikat), para o elemento mais denso, a terra. **Dá-se a esses eleitos o nome de os Amantes**. Do ar à terra, há aqui uma inversão da evolução mística, tal como é habitualmente imaginada por um espírito europeu; e, entretanto, o caminho da perfeição de um Ibn Mansur el Alladj ou de um Mewlana Jalal ed din Rumi não está muito longe do percorrido por uma **Tereza de Ávila ou por um João da Cruz**.<sup>241</sup>

A aceitação do misticismo por algumas vertentes da Igreja Católica não diminuiu a desconfiança à prática. A própria Santa Teresa D'Ávila sofreu represálias por suas experiências místicas, tendo de se explicar para o Tribunal da Inquisição por diversas vezes. Diante dos inquisidores, o Santo Ofício obrigou a santa a queimar todos os seus livros considerados heréticos incluindo o seu estimado *Terceiro Abecedário Espiritual* de autoria do seráfico Francisco de Osuma, um dos mais importantes tratados sobre misticismo do século XVI. Cansada de ter que narrar sua história a cada novo confessor enviado pela Inquisição, foi aconselhada a escrever uma autobiografia que narrasse sua trajetória, assim surgiu *O livro da vida*. Sua dedicação à escrita lhe rendeu uma larga obra que lhe traria o título de primeira doutora da Igreja em 1970 concedido pelo Papa Paulo VI.

Se fosse resumir as obras de Teresa, afirmaria que se tratam de um grande tratado sobre misticismo e o poder da oração. O conhecimento de si mesmo por meio de um processo de meditação interior era parte inerente dessa mística religiosa. Não obstante, mesmo no caso do misticismo espanhol, não se tratava apenas da obliteração do ser para uma maior proximidade com a entidade suprema, por mais que o exercício da oração mental se sobrepusesse. Esse encontro também deveria resultar em obras práticas. Quanto mais perto da divindade, maior seria a responsabilidade do eleito de

---

<sup>241</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 761.

colocar em prática na terra a vontade de Deus. No último capítulo de seu livro *Castelo interior ou moradas*, Santa Teresa expõe o porquê de algumas almas serem servidas com tamanha graça que vem da oração mental. Não se tratava de uma mercê pessoal dada unicamente para o deleite da alma, mas de um exercício de fortalecimento para que se transformasse em ação, padecendo em nome de Cristo, “A oração serve para chegar aqui, filhas minhas. Eis a finalidade deste matrimônio espiritual: que dele nasçam obras, sempre obras!”<sup>242</sup>

Na América portuguesa, o misticismo apregoado pela Estrita Observância caminha lado a lado com o ideário de conversão militante. A imagética das igrejas turônicas procura seguir essa compreensão de uma mística que traz a necessidade de cooptar novas almas. Essa vertente impunha uma eterna vida missionária e de oração mental unindo as duas peças chaves que moviam os frades da Antiga Observância e os Teresianos.

Um pseudomisticismo, conformista até certo ponto, se desenvolveria posteriormente na Espanha: um ideal que, por um lado, era de completa passividade – de auto-aniquilamento – e, por outro, um bruto e sensual alubrismo, haveria de suprir a aspiração pura do Amante pela do Amado. Mas o misticismo da Era de Ouro é ativo, ardente, determinado, condizente com uma raça abrasada e militante. Ele tem por objetivo afirmar o Poder da Vontade humana, e não negá-lo. Seus arqueiros carregam as “flechas do desejo”, e exortam aos Céus não com um ‘sopro indolente’, mas com um ‘dardo afiado de saudoso amor’. O devoto de Santa Teresa segue adiante – aprimora-se – de uma morada à outra.<sup>243</sup>

Um painel de azulejos da Igreja da Ordem Primeira Carmelita da Cidade da Paraíba transmite a síntese desse ideário místico-militantes (Fig. 10).

<sup>242</sup> JESUS, Santa Teresa de. *Castelo interior ou moradas*. 14 ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 254.

<sup>243</sup> PEERS, E. Allison. *Spanish Mysticism: a preliminary survey*. London: Methuen & Co. Ltd., 1924, p. 44. Texto original: “A pseudo-mysticism, quietistic to a degree, was later to develop in Spain: an ideal of complete passivity—of self-annihilation—on the one hand, and a rude, sensual alubrismo on the other, were to supersede the pure aspiration of the Lover for the Beloved. But the mysticism of the Golden Age is active, ardent, militant, as befitted an ardent and militant race. It aims at affirming, not denying, the Power of the human Will. Its bowmen bear the ‘arrows of desire’, and press upon Heaven with no ‘lazy breath’ but with a ‘sharp dart of longing love’. St. Teresa’s Christian presses on—progresses—form mansion to mansion”. Tradução de Berttoni Cláudio Licarião (PosLit/UFMG).



**Fig. 10** – Painel de azulejaria – Profeta Elias, Nossa Senhora do Carmo, Santo Ângelo e Santa Maria Madalena de Pazzi. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.

Sobre uma nuvem laureada por querubins, Nossa Senhora do Carmo segura o menino Jesus em seus braços ao mesmo tempo que entrega o escapulário para os personagens representados abaixo. Ao seu lado, Santo Elias segura o atributo de fundador da ordem, juntamente com sua espada de fogo. A nuvem que sustenta os três irradia luminosidade enquanto dois santos carmelitas ajoelhados sobre pequenas nuvens adoram os personagens acima de suas cabeças. Não há dúvidas quanto à identificação iconográfica das figuras: o homem com uma espada cravada na cabeça é Santo Ângelo da Sicília (1185-1220) e a mulher com uma coroa de espinhos é Santa Maria Madalena de Pazzi (1566-1607).

Santo Ângelo da Sicília foi um mártir carmelita do século XII que morreu na Sicília em missão de pregar contra os Cátaros. Em 1220, após converter uma mulher que mantinha relações sexuais com o irmão, Ângelo foi assassinado pelo jovem que não se conformou com a decisão da irmã de abandonar o vínculo incestuoso. Seus atributos, uma espada cravada no peito e outra na cabeça, recordam sua posição de mártir da fé cristã.

Santa Maria Madalena de Pazzi pouco se dedicou à causas políticas restringindo-se à clausura e prática da oração mental dentro da Ordem Carmelita Descalça. De acordo com sua hagiografia, um dos seus arroubamentos durou quatro dias seguidos o que quase lhe custou a vida. Possui como atributo mais comum a coroa de espinhos simbolizando os estigmas que adquiriu após uma visão de Cristo.

A presença dos dois personagens nesse painel mostra como os reformados entendiam a mística religiosa na América portuguesa. Não se tratava de um movimento de reclusão completa e alheio ao mundo; pelo contrário, era um movimento que culminava na militância. É a máxima da mística que desagua em obras que protagoniza a atuação dos reformados na América portuguesa, o que implica o seu envolvimento nos mais diversos âmbitos sociais, repudiando a ideia de uma ordem desconectada com o mundo exterior. Como bem coloca Grace Jantzen, a experiência mística denota autoridade.

O fascínio da matéria do misticismo não é, sugiro, simplesmente um fascínio por intensas experiências psicológicas em si mesmas: na verdade, o que fascina é que as respostas para cada uma dessas perguntas são também formas de definir ou delimitar autoridade. A conexão entre questões de poder e questões de misticismo torna-se óbvia assim que se considera que uma pessoa reconhecida por haver acessado diretamente a Deus estaria em posição de desafiar qualquer forma de autoridade, seja doutrinal ou política, o que ela via como incompatível com a vontade divina. Se definir misticismo é uma maneira de definir poder, então a pergunta “quem importa enquanto místico” é de imediata importância política.<sup>244</sup>

Apesar de lamentar constantemente em seus escritos a necessidade de ter de viajar, que as pessoas deveriam lhe deixar quieta em seu lugar — uma genial estratégia retórica de humildade com a qual tentava se diminuir perante os inquisidores que liam seus escritos, firmando a ideia de que não desejava nem procurava a fama que possuía — Teresa não pestanejava em percorrer longas distâncias quando o assunto era fundar novos conventos. Na sua atuação residiu o germen de transformação do misticismo, que

---

<sup>244</sup> JANTZEN, Grace M. *Feminists, Philosophers and Mystics*. *Hypatia*, v. 6, n. 4, Autumn, 1994, p. 186. Texto original: “The fascination of the subject of mysticism is not, I suggest, simply a fascination with intense psychological experiences for their own sake: rather, what fascinates is that the answers to each of these questions are also ways of defining or delimiting authority. The connection of questions of power to questions of mysticism is obvious as soon as one stops to consider that a person who was acknowledged to have direct access to God would be in a position to challenge any form of authority, whether doctrinal or political, which she saw as incompatible with the divine will. If defining mysticism is a way of defining power, then the question of who counts as a mystic is of immediate political importance”. Tradução de Berttoni Cláudio Licarião (PosLit/UFMG).

deixou de ser uma experiência puramente pessoal e passou a atuar como um movimento de conversão.

Eles [João da Cruz e Teresa de Jesus] viveram plenamente o clima do Concílio de Trento (1545-1563), que ligava a mística à atividade missionária fora e dentro dos conventos. A mística tornou-se mística de ação, foi vivida na reforma carmelita e teve sua expressão mais alta, alguns séculos depois, justamente numa santa carmelita declarada padroeira das missões: → Teresa de Liseux.<sup>245</sup>

A prática do apostolado era fundamental para a sobrevivência da ordem, contudo, devia ser conciliada com a oração mental que, apesar de estar associada ao êxtase, tinha também como virtude o estado de constante oração mesmo que o corpo se ocupasse com outras atividades. Era trilhando esse caminho místico-missionário que os frades turônicos deveriam enfrentar os perigos e as tentações dos trópicos. Ao fiel era transmitida a ideia de proximidade do divino por meio do constante estado de vigília na oração, sem esquecer que quanto mais próximo do divino maior a responsabilidade com as obras. No caso dos frades, esse ideal se transmutava em labuta nos templos e aldeamentos. Para a população ordinária, eminentemente mestiça, reafirmava-se uma responsabilidade para com a Igreja que se materializava em esmolas e doações. Para os índios e escravos africanos esse caminho significava a rejeição de sua cultura substituindo-a por uma nova ordem social que os colocava como mão-de-obra primordial do Brasil. Dessa forma, essas obras que provinham do misticismo se transformavam em ferramentas de crescimento da Igreja e do Estado português nos trópicos.

Nesse contexto da mística que se transforma em obras, destaca-se a iconografia do profeta Elias do teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Trata-se de um documento imagético fundamental para compreender a ação místico-militante dos carmelitas reformados na América Portuguesa, singularidade que os diferenciavam das demais ordens religiosas. Compreender esse discurso por meio da iconologia será tarefa para o próximo capítulo.

---

<sup>245</sup> BORRIELLO (2003), p. 709-710.

## 2.2) O profeta Elias: um exemplo de mística militante.

Formuladas em 1281 as Constituições Carmelitanas de Londres tentavam esclarecer dúvidas sobre a origem e desenvolvimento da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, além de dispor sob os aspectos mais gerais da congregação. A sua rubrica I mencionava o profeta Elias na tentativa de elucidar os inúmeros questionamentos que surgiam sobre os primórdios da ordem. O excerto que se encontra transcrito em Smet<sup>246</sup> e Bayón,<sup>247</sup> além de estar citado em Boaga,<sup>248</sup> expressa que desde os tempos do profeta Elias religiosos viviam no Monte Carmelo se dedicando à glória divina.

Não sabendo alguns irmãos, jovens na Ordem, dar uma resposta adequada aos que perguntam de quem e como é que a nossa Ordem teve o seu princípio, respondemos-lhes nós em sua vez, deixando-lhe uma forma por escrito. Dizemos, pois, em testemunho de verdade, que desde os tempos dos profetas Elias e Eliseu, que viveram piedosamente no Monte Carmelo, alguns santos padres do Antigo Testamento, atraídos à solidão da mesma montanha para a contemplação das coisas celestiais, ali junto da fonte de Elias, perseveraram louvamente em santa penitência, acompanhada constantemente de actos de virtude.<sup>249</sup>

Os três historiadores são categóricos ao afirmar que foi a partir das interpretações desse excerto que se iniciou a lenda de Santo Elias como fundador dos carmelitas. Esse erro interpretativo constituiu a origem de uma problemática histórica para a Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

Estas líneas, concisas y terminantes, em lugar de orientar, fueron simiente de gran confusión y de elucubraciones antihistóricas durante siglos; nos introducen también en el ambiente devocional al profeta Elías, propio de las comunidades carmelitas y evocan con añoranza el recuerdo de la montaña santa del Carmelo.<sup>250</sup>

Em 1725 o papa Benedito XII confirmou o profeta como fundador dos carmelitas por intermédio da autorização da instalação da escultura de Santo Elias na Praça de São Pedro no Vaticano, figurando-o entre os demais fundadores das ordens

---

<sup>246</sup> SMET, Joaquin O. Carm. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – El Carmelo Español* (Ca. 1260-1980). Tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 3-4.

<sup>247</sup> BAYÓN, Balbino Velasco O. Carm. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Trad. Manuel R. Freitas. Lisboa: Paulinas, 2001, p. 18.

<sup>248</sup> BOAGA, Emanuele. *Como piedras vivas... para leer la HISTORIA y la VIDA del CARMELO*. Trad. Juan Gil, Luis Ranz, Gaspar Mondéjar. Roma: Edizioni Carmelitane, 1997, p. 86.

<sup>249</sup> BAYÓN (2001), p. 17-18.

<sup>250</sup> SMET (1993), p. 4.



monásticas. Para que tal ação se concretizasse, houve um esforço nos bastidores do clero regular no que tange ao financiamento da escultura. As duas províncias carmelitas, Calçada e Descalça, ratearam os custos da obra em um raro momento no qual agiram em comum acordo.

A origem eliana foi um dos tópicos mais polêmicos na História da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Defendida com ardor pelos carmelitas, por diversas vezes seria objeto de contestação por parte dos membros de outras congregações e clero regular.

Em 1675, exatamente cinquenta anos antes da ereção da escultura do profeta na Praça de São Pedro, o renomado padre jesuíta Paperbrochious publicou as *Actas Santorium*, um vasto documento que versava sobre as ordens religiosas e a vida dos seus santos.

La belleza y prestigio de tales orígenes se vino abajo a raíz de las investigaciones de los bolandistas en 1675. El serio Papebroke al tratar da vida de San Alberto demostró que el origen de los carmelitas no iba más allá de los fines del siglo XII, añadiendo que el padre Berthold había sido su primer general.<sup>251</sup>

Os carmelitas se ofenderam com a afirmação de Paperbrochious denunciando-o ao Tribunal da Santa Inquisição que condenou os volumes da *Actas Santorium*. Contudo, essa sentença condenatória não foi confirmada pelo Vaticano, iniciando uma polêmica que envolveu as ordens seculares, o tribunal e o papado. O papa Inocêncio XII teve de intervir pessoalmente por meio de um decreto em que ordenava o imediato encerramento da discussão. Especula-se que o desfecho do caso só não foi prejudicial para o padre jesuíta porque ele gozava de grande prestígio dentro da Igreja. O padre Paperbrochious saiu praticamente ileso da contenda, porém desacreditado na questão que versava sobre a origem dos carmelitas.

Atualmente, os carmelitas atribuem a Santo Elias o título de pai da ordem, pois o profeta teria fornecido o modelo que inspirou a vida ascética dos primeiros eremitas do Monte Carmelo. Não obstante, esclarecem que Santo Elias não foi o fundador da Ordem de Nossa Senhora do Carmo no sentido literal da palavra como Santo Inácio havia sido dos Jesuítas ou São Francisco dos Seráficos. Atualmente, a suposta origem eliana dos carmelitas é uma lenda de valor puramente espiritual.

---

<sup>251</sup> SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*. 2 ed. Madrid: Alianza, 1989, p. 240.

Mesmo não existindo um estudo sobre o desmantelamento destas lendas [da Origem Eliana] em Portugal, pode afirmar-se que o clima geral que se respira, actualmente, entre os carmelitas portugueses é similar ao de outras nações, isto é, dá-se a estas lendas o valor espiritual que têm, mas desvinculam-se, como é natural, da história, que vai por outros caminhos.<sup>252</sup>

Não obstante, no século XVIII a origem eliana não era questionada no universo cultural carmelita. Se na contemporaneidade a historiografia identifica São Brocardo como fundador, que aparece nos relatos com a simples alcunha de “B.”, na Igreja Tridentina a situação era bem mais complexa. Mesmo admitindo Santo Elias como seu fundador, aceitava-se que a ordem — baseada num modelo monástico estabelecido pela primeira vez por Bento de Núrsia<sup>253</sup> — havia ressurgido com vigor por volta do século XII. Os carmelitas admitiam que a continuidade da congregação havia sido interrompida algumas vezes por guerras e invasões à região do Monte Carmelo, o que explica o desaparecimento das casas conventuais que existiram anteriormente. Para justificar tal descontinuidade, os cronistas utilizavam de metáforas como as das fases da lua e a fênix mitológica.

Muy acertado discurrió, quien comparò la Religion del Carmen al Fenix, pues renaciendo de si misma, quando se vè más anciana, le imita en las propiedades. No le vale al fenix la variedad hermosa de sus plumas e lustrosas calidades, con que goza entre las demás aves la primacia, para que el tiempo no llege a revolverla en cenizas; porque es peligrosa enfermedad, los muchos años. Pero es tal el cuidado de la sabia Providencia, que en estas mismas cenizas tiene su vida encerrada, y assi quando muere, renace, y quádo tiene mas cerca el sepulcro, empieza à vivir de nuevo.<sup>254</sup>

A identificação de “B.” como Brocardo também é uma convenção de historiadores carmelitas do século XX. À medida que se recua no tempo a história muda de personagem e outro monge aparece com maior destaque dentro da hagiografia. Inicialmente, o frade “B.” era identificado como São Bertholdo, um ex-cruzado, mais conhecido por ter sido o primeiro confessor geral da ordem e fundador da primeira casa do clero regular no Monte Carmelo. Os livros *O jardim Carmelitano* (1641) de frei

<sup>252</sup> BAYÓN (2001), p. 19.

<sup>253</sup> O fundador da primeira ordem religiosa nos moldes moderno foi Bento de Núrsia (São Bento) em 529 d.C.. Estabelecido na abadia de Montecassino, escreveu a *Regra de São Bento*, conjunto de normas que regeriam a vida religiosa naquele mosteiro. Infelizmente, o texto original de sua regra se perdeu sobrevivendo apenas traduções simplificadas.

<sup>254</sup> TERESA, Joseph de Santa. *Flores del Carmelo, vidas de los santos, de nuestra señora del Carmen, que reza su religion, assi em comum, como em particulares conventos*. Madrid: Antonio Gonçalvez de Reyes, 1678, p. 153.

Egidio Leoindelicato e *Flores del Carmelo* (1678) de frei Joseph de Santa Teresa corroboram com a asseveração de São Bertholdo como primeiro confessor geral da ordem e restaurador dos carmelitas.

A crônica de frei Leoindelicato já indicava a posição a favor de São Bertholdo quando o coloca como primeiro geral latino da ordem carmelita e São Brocardo como o segundo. De acordo com frei Leoindelicato, Bertholdo tinha sido destinado à santidade. O carmelita narra que, certa noite, Guido de Malfayda sonhou com um anjo que lhe ordenava que abandonasse o monastério o qual havia adentrado poucos meses antes. Sem compreender o que lhe ocorria recorreu a São Gerardo<sup>255</sup> que também havia tido o mesmo sonho indicando que Guido deveria deixar o convento. Aconselhou-o a voltar à sua terra, pois seria pai de dois varões que haveriam de *ilustrar* o oriente. Esse relato guarda muitas semelhanças com a hagiografia que narra o nascimento do profeta Elias, estabelecendo uma relação entre os “renascimentos” da ordem, já que os próprios carmelitas admitiam a descontinuidade do Carmelo.

Guido obedeceu ao chamado, casou-se e teve dois filhos: Ademaro e Bertholdo. Ambos adotaram a vida espiritual e após a morte de seus pais abraçaram a causa da conquista da terra santa como determinada em 1095 pelo Papa Urbano II no Concílio de Clara-Monte. Quando se encontravam sitiados pelos Sarracenos na cidade da Antioquia, os dois cruzados rogaram a Deus pela salvação. Bertholdo prometeu a Nossa Senhora que caso se livrassem do cerco com a vitória da expedição ele tomaria o hábito do sagrado Monte Carmelo. Durante essa oração, o cruzado Bertholdo teve um visão de “Christo Senhor Nosso, com sua santíssima Mãe, e o apóstolo São Pedro, trazendo sobre a cabeça huma esplendida cruz.”<sup>256</sup> Lograda a conquista de seu pedido, o cruzado se dirigiu ao Carmelo tornando-se mais um eremita.

De acordo com frei Leoindelicato, Bertholdo percebeu os problemas que havia na falta de unidade entre os eremitões que usavam o hábito do Carmelo. Procurou uma solução que agregasse essas pessoas e restaurasse os costumes inspirados na vida do profeta Elias. Solicitou do Padre Aymérico, patriarca da Igreja da Antioquia, uma normativa escrita que pudesse ser aplicada àquele local. Em 1140 Aymérico de Malafaia dirigiu-se ao Monte Carmelo e convidou os eremitas a se unirem em uma regra que professava obediência além de exigir a escolha de um superior geral para comandá-

<sup>255</sup> Aqui justifica-se a devoção carmelita a mais um santo que não pertencia à ordem, São Gerardo.

<sup>256</sup> LEOINDELICATO, Egidio. *Jardim Carmelitano*. Trad. Frei Estevam de Santo Angelo. Terceira parte. Lisboa Occidental: Regia Oficina Sylviana, 1741, p. 3.

los. A escolha de Bertholdo como o primeiro geral marcou a fundação da primeira província carmelita que ainda passaria por inúmeros questionamentos sobre sua legitimidade. Após a morte de Bertholdo em 1187, Brocardo assumiu a província tornando-se o segundo geral da ordem. “Mas el cielo los uniformo, y por comun voto, y aclamacion, San Brocado saliò electo general, y fue el segundo de la Religion, en la cuenta del gobierno Latino.”<sup>257</sup>

Nas hagiografias, as histórias divergem apenas em pequenos detalhes narrativos, como o nome do irmão de Bertholdo que no livro de frei Joseph chama-se Aymerico, homônimo do patriarca da Antioquia. Trata-se do mesmo relato, porém narrado com maiores detalhes por frei Leoindelicato. Essa diferença advém da própria natureza dos escritos: enquanto *Flores del Carmelo* é um índice onomástico com a hagiografia dos principais santos carmelitas, *Jardim Carmelitano* se propõe a ser uma crônica com uma linha temporal linear centrando-se nas narrativas e personagens principais que formaram e expandiram a Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

As visões celestiais tidas por personagens do universo católico faziam parte de uma concepção mística da doutrina. Vale ressaltar que os livros aqui levantados não antecedem o século XVII, portanto, quando foram escritos, a Reforma Teresiana era uma realidade concreta<sup>258</sup> e a mística religiosa já desaguava com mais força na Ordem Calçada com a Constituição da Estrita Observância de 1604.

O misticismo era utilizado como ferramenta política para legitimar a guerra santa. Cristo e o Anjo Custódio de Portugal apareceram a D. Afonso Henriques garantindo sua vitória contra os muçulmanos na Batalha de Ourique em 25 de julho 1139, apesar da inferioridade numérica do exército do futuro monarca português. Durante a guerra de restauração, na batalha no Monte Tabocas na Capitania de Pernambuco em 3 de agosto de 1645, Nossa Senhora e Santo Antônio teriam intervido transformando areia em pólvora e assustando os holandeses com as suas aparições.<sup>259</sup>

Influenciados por este contexto, os livros ressaltam a ideia de uma intervenção divina direta no resultado das batalhas. Ao rogar pela salvação da sua vida, Bertholdo escutou de Cristo, que culpava a iminente derrota na batalha aos próprios pecados dos

<sup>257</sup> TERESA (1678), p. 421.

<sup>258</sup> “Em 1578, o Pe. Gerônimo Gracián reunia os Descalços em Almodóvar del Campo, e ali erigem sua província autônoma. Após muitas amarguras, foi aprovada a Reforma Teresiana pela Santa Sé em 1580, (...)”. SCIADINI, Patrício. *O Carmelo: História e espiritualidade*. São Roque: Edições Carmelitanas, 1993, p. 55.

<sup>259</sup> Sobre as interferência dos santos nas guerras de restauração e as mudança de identidade nas aparições ver o capítulo VII de: MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3 ed. São Paulo: Alameda, 2008.

cristãos, a seguinte afirmação: “Vay, e dizes ao meu povo estas palavras, as vossas grandes maldades, e abusos, me faziaõ vos afastasse de mim, deixay de obrares mal, e me porey da volta parte para vos ajudar (...).”<sup>260</sup> A crônica deixa claro que sem a intervenção divina a vitória não teria sido alcançada. Com a mesma espécie de intercessão Brocardo foi eleito e aclamado como segundo provincial da ordem.

Para os carmelitas, a vertente mística se encontrava diretamente atrelada a sua história. Em resposta aos que a acusavam de desestabilizar a província, Teresa escreveu que seu desejo nada mais era do que restaurar os costumes de austeridade e devoção que haviam se diluído com o tempo. “No princípio de nossa Ordem, segundo me asseverou quem lhe conhece bem a história, a pobreza era tão estimada e praticada por nossos santos padres, que não guardavam coisa alguma de um dia para o outro.”<sup>261</sup> A Ordem de Nossa Senhora do Carmo já possuía um modelo inspirador que andava de mãos dadas com o misticismo religioso e era parte intrínseca de sua história: o profeta Elias.

Nesse contexto Elias foi considerado o primeiro eremita, aquele que teria estabelecido a tradição de padres que se isolavam em lugares inóspitos como desertos e montanhas. “Eventualmente aparece como figura paralela a → João Batista, tanto mais que ambos não são só precursores de Cristo, mas também ascetas com a experiência do deserto.”<sup>262</sup> Os carmelitas apregoavam a figura do profeta como iniciador de uma linhagem de devotos que desejava viver de forma contemplativa, ou seja, com o mínimo de bens materiais possíveis e em total comunhão com a oração. Frei Joseph Santa Anna explica como foi construída essa relação entre o profeta Elias e São João Batista:

Afirmaõ que nascia para servir de modelo as virtudes ao Grande Bautista, crível era, que assim sucedesse por havelo Deos prevenido da primeira graça santificante: e por este modo, naõ se acharia entre o Original, e a copia, alguma differença, visto que no espírito de Elias, e Bautista tudo era semelhança.<sup>263</sup>

A sua analogia com João Batista também está explícita na Legenda Áurea, “(...) o que se aplica a João que veio com o espírito e a virtude de Elias.”<sup>264</sup> A origem dessa relação se baseia na passagem bíblica em que Pedro, Tiago e João questionam Cristo

<sup>260</sup> LEOINDELICATO (1741), p. 3.

<sup>261</sup> JESUS, Teresa de. *Caminho de perfeição*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 25.

<sup>262</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1994, p. 142.

<sup>263</sup> ANNA, Joseph Pereira de Santa. *Chronica dos carmelitas da antiga, e regular observância neste reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios*. Tomo I. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 6-7.

<sup>264</sup> VARAZZE, Jacopo de. *A legenda áurea: vida de santos*. Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Schwarcz, 2003, p. 488.

sobre a vinda de Elias, pois a volta do profeta deveria anteceder a chegada do messias. Da resposta de Cristo adveio a interpretação de que São João Batista seria o próprio profeta Elias.

E perguntaram-lhe: “Porque motivo os escribas dizem que é preciso que Elias venha primeiro?” Ele respondeu: “Elias certamente virá primeiro, para restaurar tudo. Mas como está escrito a respeito do Filho do Homem que deverá sofrer muito e ser desprezado? Eu, porém vos digo: Elias já veio, e fizeram com ele tudo o que quiseram, como dele está escrito”.<sup>265</sup>

A vida do profeta escrita pelo frei Joseph de Santa Teresa menciona a relação de Elias com São João Batista estabelecendo vínculos entre os dois personagens bíblicos.

Tal lo procurò parecer en sus primeros años; por lo qual afirman algunos Doctores, fue santificado en el vientre de su madre, y confirmado en gracia, como lo fue San Juan Bautista, pues vino en su espiritu, y virtud, y siendo sus nacimientos anunciados, y nacidos ambos para ser Virgines, Doctores, Martyres, Principes de el estado Monastico, y precursores de Christo, en una, y outra venida, verosimil es, que gozassen los dos unos mismos privilegios.<sup>266</sup>

A imagem de Elias não se encontra associada apenas a São João Batista, mas também ao próprio Cristo. As interpretações do texto bíblico apontam para uma correspondência entre as ações do profeta e Jesus, estabelecendo que Elias estava representando Cristo no Antigo Testamento. Frei Antonio Gonçalves expõe essa relação ao afirmar:

Helias, posto que a sagrada escritura nam ponha seu nascimento, nem o nome de seus paes, pera (segundo a glosa ordinária) sinificar o mysterio que representava, que he Christo Redemptor nosso: pero poem seu proprio nome, q he Helias Thesbites, dos habitadores de Galaad.<sup>267</sup>

Tal associação eleva o profeta a um patamar único dentro da tradição católica. Assim como Moisés e Cristo, Elias veio para redenção dos homens e salvação do povo de Iahweh. Segundo frei Joseph de Santa Teresa o nome Elias foi posto por inspiração divina ou por ordem de um anjo, pois se tratava de um nome profético.

<sup>265</sup> MARCOS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 9, vers. 11-13, p. 1772.

<sup>266</sup> TERESA (1678), p. 367.

<sup>267</sup> GONÇALVEZ, Antonio. *Compendio das Chronicas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*. S.l.: s.n., 1571, p. 51.

(...) pues se le impulso por alusion à las palabras, que dixo despues en el Carmelo: Dominus ipse est Deus. Y Elias quiere dezir em hebreo: El señor, u Dios del Señor, y en Griego Sol, y en una, y otra ethimologia declararnos el Cielo su grandeza, y que tenía Elias tampoco de humanidad, que hasta el nombre era Celestial, y Divino.<sup>268</sup>

Profeta de ação que pregava o monoteísmo, não deixou nenhum registro escrito durante sua presença na terra. Na Bíblia há apenas a referência a uma carta enviada ao rei Jeorão,<sup>269</sup> escrita anos após o arrebatamento de Santo Elias aos céus. Cientes da importância do profeta para o cristianismo, os carmelitas insistiam no argumento de que ele era o fundador de fato da Ordem Primeira.

Ele é acima de tudo tipo de Cristo no antigo testamento. Viam-se paralelos com Cristo na semelhança da preparação para o seu ministério público, na luta pela pureza da doutrina contra os falsos ídolos, na cura de doentes e ressurreição de mortos, no combate em oração no deserto (corresponde ao Getsênami), e, enfim, na elevação aos céus.<sup>270</sup>

A passagem da transfiguração no novo testamento expõe a conexão entre Santo Elias e Cristo. Trata-se de um dos momentos mais importantes descritos na Bíblia, pois funciona como conexão entre o antigo e o novo testamento. O prestígio do profeta Elias nessa cena iguala-se ao de Moisés e do próprio Jesus Cristo, já que os três vieram ao mundo com a missão de reconduzir o povo para a verdadeira fé.

Seis dias depois, Jesus tomou Pedro, Tiago e seu irmão João, e os levou para um lugar à parte sobre uma alta montanha. E ali foi transfigurado diante deles. Seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tonaram-se alvas como a luz. E eis que lhes apareceram Moisés e Elias conversando com ele. Então Pedro, tomando a palavra, disse a Jesus: ‘Senhor, é bom estarmos aqui. Se queres, levantarei aqui três tendas: um para ti, outra para Moisés e outra para Elias. Ainda falava, quando uma nuvem luminosa os cobriu como sua sombra e uma voz, que saía da nuvem, disse: “este é o meu Filho amado, em que me comprazo, ouvi-lo!” Os discípulos, ouvindo a voz, muito assustados, caíram com o rosto no chão. Jesus chegou perto deles e,

<sup>268</sup> TERESA (1678), p. 367.

<sup>269</sup> “Chegou-lhe então um escrito do profeta Elias, que dizia: ‘Assim fala Iahweh, o Deus de Davi, teu pai. Porque não seguiste o comportamento de Josafá, teu pai, nem o de Asa, rei de Judá, ma simitaste o exemplo dos reis Israel e és a causa da prostituição de Judá e dos habitantes de Jerusalém, como o foi a casa de Acab, e porque, além disso, mataste teus irmãos, tua família, que eram melhores do que tu, Iahweh vai ferir com um grande flagelo teu povo, teus filhos, tuas mulheres e todos os teus bens. Tu mesmo serás afligido por numerosas doenças, por uma moléstia nas entranhas de tal modo que, dia após dia, tuas entranhas sairão de teu corpo”. 2 CRÔNICAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 21, vers. 12-15, p. 607.

<sup>270</sup> HEINZ-MOHR (1994), p. 142.

tocando-os, disse: “Levantai-vos e não tenhais medo”. Erguendo os olhos, não viram ninguém: Jesus estava sozinho.<sup>271</sup>

Tal relato se repete nos evangelhos de Lucas<sup>272</sup> e Marcos<sup>273</sup> com algumas pequenas variações. Comumente, inclusive nos estudos bíblicos atuais, associou-se o local da transubstanciação ao Monte Tabor, uma alta colina situada na Galiléia, “& alçaado no monte Thabor, em q assistio a Christo transfigurado.”<sup>274</sup> Todavia, alguns religiosos acreditavam que esse encontro teria ocorrido no Monte Carmelo lugar no qual Deus se revelou publicamente a pedido do profeta Elias. Independente do local onde ocorreu a transfiguração, a imagem de um monte está presente para lembrar o Sinai, lugar em que Deus se apresentou a Moisés.

Assim como a ordem está diretamente associada ao Carmelo, Elias também tem seu nome ligado ao monte. Nesse local o profeta realizou o milagre que o introduz na Bíblia como profeta de Iahweh. A passagem no promontório existe para mostrar a superioridade do Deus de Elias sobre Baal,<sup>275</sup> divindade que era adorada pelo rei Acab e sua esposa Jezabel.

---

<sup>271</sup> MATEUS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 1-8, p. 1735.

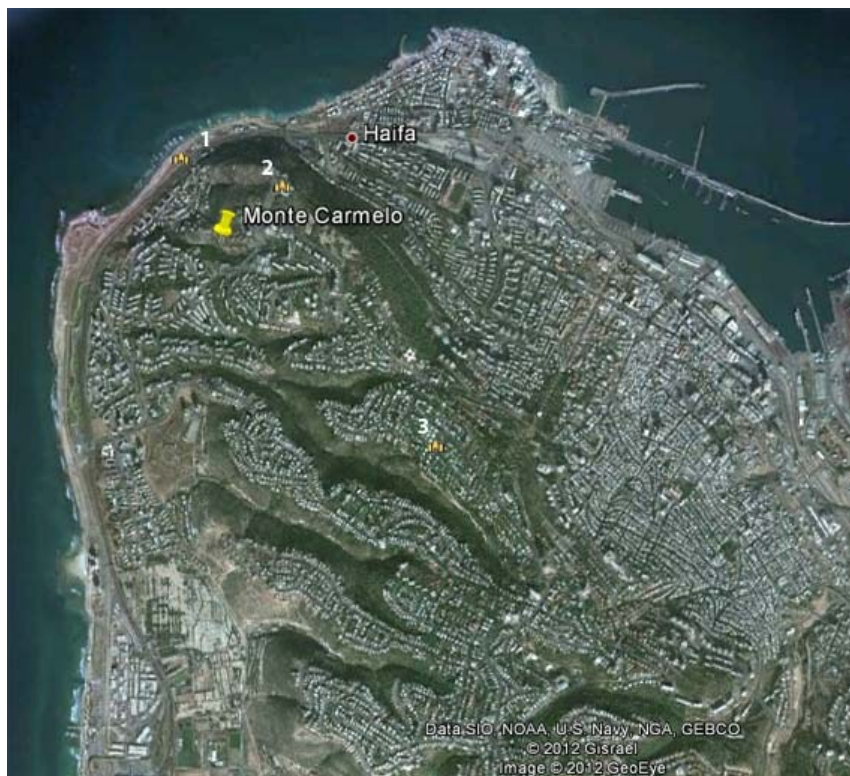
<sup>272</sup> LUCAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 9, vers. 28-36, p. 1805.

<sup>273</sup> MARCOS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 9, vers. 2-8, p. 1772.

<sup>274</sup> ANNA, Belchior de Santa. *Chronica de Carmelitas Descalços particular do Reyno de Portugal e Provincia de Sam Felipe*. Tomo I. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 3.

<sup>275</sup> De acordo com frei Joseph de Santa Teresa, Baal seria a personificação de Hércules. “Casado com gezabel, hija del rey de Tiro, que era gentil, admitió por dioses à sus Idolos, y hasta em su misma Corte, labró Templo à Hercules, à quien com nombre de Baal, adoravah Tyro. y Sidon, cabeças de la fenícia”. TERESA (1678), p. 368.





**Mapa 7** – Estado de Israel, Monte Carmelo. Imagem obtida pelo programa Google Earth. Capatado em: 23 fev. 2012. 1- Igreja de São Gregório. 2- Convento Stella Maris. 3- Igreja Russa.

O Monte Carmelo é composto por uma cadeia de montanhas (Mapa 7) que se estendem por toda a península onde se encontra o Porto de Haifa no atual Estado de Israel.

Frecuentemente en las fuentes, y más todavía en la imaginación de aquellos que han oído hablar sin haberlo visto, el nombre del ‘Monte Carmelo’ evoca la última parte de un conjunto de montañas que constituyen una verdadera y auténtica cadena montañosa, en Tierra Santa. La cadena, de 25 km de larga por 12 de ancha, con una altura máxima de 546 metros, está surcada por un Valle y tiene una superficie de 150 km cuadrados. Limita por el norte con la Bahía de Haifa; por el sur con las tierras de Cesarea; al este con las llanuras de Esdrelón y Sarón; al oeste con el Mar Mediterráneo. El promontorio que se levanta sobre el Mediterráneo tiene una altitud de 150 metros y su anchura varia desde los 6 a los 8 km.<sup>276</sup>

A história narrada no livro bíblico de *1 Reis*, capítulo 18, inicia com um desafio proposto por Elias a Acab. O profeta pediu ao rei que convocasse o povo e os profetas de Baal para o Monte Carmelo. Quando todos se encontravam no promontório, Elias perguntou ao povo até quando eles seguiriam dois deuses. Diante da ausência de resposta sugeriu um desafio: ordenou que construíssem um altar, pusessem lenha ao redor e sobre as pedras colocassem um novilho esquartejado como sacrifício. Em

<sup>276</sup> BOAGA, (1997), p. 29.

seguida, pediu aos profetas de Baal que o invocassem. Se ele respondesse ao chamado, seria considerado o verdadeiro Deus. O povo concordou e dessa forma os profetas de Baal o fizeram. Durante uma manhã inteira clamaram por seu Deus, porém esse não apareceu. Após zombar dos profetas, Elias restaurou o altar de Iahweh que havia sido destruído utilizando-se para esse fim doze pedras em uma clara alusão às tribos perdidas de Israel. Em cima do altar colocou lenha e ao seu redor cavou um fosso. Pediu para que enchessem quatro talhas de água e despejassem sobre o holocausto e o rego.

Na hora em que se apresenta a oferenda, Elias, o profeta, aproximou-se e disse: ‘Iahweh, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, saiba-se que hoje tu és Deus em Israel, que sou teu servo e que foi por ordem tua que fiz todas estas coisas. Responde-me Iahweh, responde-me, para que este povo reconheça que és tu, Iahweh, o Deus, e que convertes os corações deles!’ Então caiu o fogo de Iahweh e consumiu o holocausto e a lenha, e as pedras e a terra, secando a água que estava no rego. Todo o povo o presenciou; prostrou-se com o rosto em terra, exclamando: ‘É Iahweh que é Deus! É Iahweh que é Deus!’<sup>277</sup>

Após a aclamação do povo, Elias obrigou os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal a descerem para perto da torrente do Quison onde os degolou. Em seguida, ordenou que Acab voltasse para seu palácio pois a chuva que iria acabar com a seca que ele mesmo profetizara há três anos estava por vir. Elias subiu ao alto do monte Carmelo, prostrou-se e mandou que o servo que lhe acompanhava olhasse sete vezes em direção ao mar. Na sétima vez o discípulo viu uma nuvem subindo da água salobra trazendo a chuva de volta à região.

O sacrifício no Carmelo e a invocação da nuvem para acabar com a seca que assolava o reino estão representados no painel de azulejaria da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo na Cidade da Paraíba (Fig. 11).

---

<sup>277</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 18, vers. 36-39, p. 498.



**Fig. 11** – Painel de azulejaria - Elias e Acab no Monte Carmelo. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.

Dentro da tradição literária carmelita essa cena também pode ser interpretada como uma passagem que une a devoção mariana da ordem a Elias, justificando sua alcunha de fundador. A nuvem carregada de água que acabou com a seca na região seria a própria virgem Maria com seu filho concebido no ventre.

Nam he isto meu: mas do sancto pónitice Medionalnenfe Ambrosio declarando aquelle passo de Esaias em que diz. O senhor assentando sobre a nuvem leve vem a egipto que significa a aflicção deste misero mundo, ao qual vem Deos pela virgem significada pela nuvem, e era leve porque era virgem sem alguma carga de corrupção. O bem aventurado Sam Crisostomo declarando o mesmo lugar, entende por esta nuvem a carne que Christo recebeu no ventre virginal da gloriosa padroeira nossa, e ally o entende nicholao de lira. (...). O docissimo Sam Jeronimo expondo o mesmo lugar de esaias diz. a nuvem leve, he o corpo da virgem gloriosa; (...).<sup>278</sup>

Elias era o personagem que fazia o vínculo entre os eremitas do Monte Carmelo e a mãe de Jesus. Foi ele quem pela primeira vez trouxe a virgem para o promontório. Historiadores carmelitas de renome como Joaquin Smet, Emanuele Boaga e Balbino

<sup>278</sup> GONÇALVEZ (1571), p. 57.

Bayón iniciam a História da ordem a partir do século XIII, porém retomam o mito da origem eliana para justificar a presença do profeta dentro dos templos carmelitas.

Se trata de un vínculo que lleva a mirar al gran profeta como maestro, prototipo o modelo inspirador en la línea de la tradición patrístico-monástica. Esta tradición se entrelaza con la haggadah eliana en la tradición rabínica-hebrea y em los desarrollos realizados por los padres sírios, griegos, latinos y en los bizantinos. Esta haggadah Eliana ya en los siglos IV-V llevaba a ver en Elías profeta tipo-padre de la vida ascética y monástica.<sup>279</sup>

Para os carmelitas turônicos, a presença do profeta no universo cultural carmelita, além de colocar uma figura bíblica de suma importância para o cristianismo como fundador da ordem religiosa, também servia de base para a presença do misticismo na Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Antes mesmo da reforma de Santa Teresa d'Ávila, Santo Elias já trazia para os carmelitas a mística religiosa. Toda a narrativa da vida do profeta na Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife é conduzida nessa relação direta com Deus.

O ciclo bíblico do profeta possui como foco principal o embate na dicotomia Iahweh e Baal que simbolizam vida e morte, respectivamente.

Essa conclusão é sugerida a partir destes dados literários: a. o uso abundante da fórmula de juramento “Pela vida do Senhor teu Deus...” (1Rs 17,1.12; 18,10.15; 2Rs 2,2.4.6). Nos escritos deuteronomistas, dos quais faz parte também o ciclo de E., essa expressão é empregada quase exclusivamente quando se trata da vida ou da morte de alguém; b. o emprego freqüente dos verbos e dos nomes que denotam as atividades e os elementos necessários para a preservação da vida humana: *alimentar-se e prover o sustento* (cf. 1Rs 17,4.9.12; 18,13; 19,5.6.7.8); *beber* (cf. 1Rs 17,4.6.10; 19,6); *chuva* (cf. 1Rs 17,1.7.14; 18,1.41.44.45); *água* (cf. 17,10; 18,4.13); *óleo* (cf. 17,12.14.16); *pão/fogaça* (cf. 1Rs 17,6.11.13; 18,4.13; 19,6); *e carne* (cf. 1Rs 17,6); cf. o uso freqüente dos diversos verbos que significam o ato de matar (cf. 1Rs 17,18.20; 18,4.12.13.14.40).<sup>280</sup>

Elias experimentou Deus em sua vida sem a presença de intermediários na relação. Se a vivência mística, seja de qual religião for, tem como base essa vivência do amor divino em vida, o profeta foi testemunha da presença de Deus e do contato direto da divindade com o humano, “porque sempre e em todo lugar contempla e experimenta a presença e a força vivificante do Deus de Israel.”<sup>281</sup> Mais do que perceber a presença

<sup>279</sup> BOAGA (1997), p. 83.

<sup>280</sup> BORRIELLO (2003), p. 350.

<sup>281</sup> BORRIELLO (2003), p. 351.

do onipresente, ele comungou com o mesmo tornando-se seu instrumento de ação. Atestou a presença de Deus tornando-o manifesto, relação que permeia todo o ciclo bíblico de Santo Elias com destaque para as passagens que narram o milagre no monte Carmelo e o arrebatamento aos céus numa carruagem de fogo. Para os carmelitas reformados, a imagem do profeta adquiria significados ainda maiores: seu modelo de vida justificava o misticismo como motor da vida missionária na América portuguesa.



**Fig. 12** – Estatuário - Santo Elias. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.



**Fig. 13** – Estatuário - Santo Elias. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2012.

Nos templos pertencentes aos reformados nas capitanias do norte, o profeta é representado segurando uma igreja nas mãos (Figs. 12, 13, 14 e 15) em consonância com a sua caracterização nas crônicas como fundador da ordem. Além da espada flamejante, referência à morte dos quatrocento e cinquenta profetas de Baal ao pé do Monte Carmelo, as imagens de Santo Elias possuem outras características em comum: vestem uma capa branca, portam o escapulário, possuem uma barba comprida e usam uma tonsura. No título do primeiro capítulo de sua crônica frei Joseph Pereira de Santa Anna<sup>282</sup> escreve “Da gloriosa Patria, autorizados progenitores, e fausto nascimento do grande Proto-Patriarca Elias.”<sup>283</sup> Em *Flores do Carmelo*, o título que introduz o capítulo sobre a hagiografia do profeta diz “Via de nuestro padre, Fundador y Patriarca de la Religion Carmelita.”<sup>284</sup>

<sup>282</sup> Foi localizada uma cópia desta crônica no Convento Carmelita do Recife.

<sup>283</sup> ANNA (1745), p. 1.

<sup>284</sup> TERESA (1678), p. 365.



**Fig. 14** – Azulejaria - Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.



**Fig. 15** – Estatuário - Santo Elias. Igreja de Nossa Senhora da Guia, Lucena/PB, século XVIII/XIX. Acervo Pessoal. Anônimo. 13 jan. 2012.

Em sua crônica, frei Joseph Pereira de Santa Anna expõe não só o ano de nascimento do profeta, mas também a data de criação do mundo.

Contavaõ-se tres mil setenta e tres annos da creação do mundo, que (conforme a computação dos mais verídicos authores) vinhaõ a ser novecentos e oitenta annos antes do felice, e fausto nascimento de nosso amabilíssimo redemptor, quando na terra appareceo o inimitavel zelador da honra de Deos Santo Elias.<sup>285</sup>

Além dessa, as outras duas crônicas analisadas trazem uma datação para a criação do mundo e nascimento do profeta. O texto escrito por frei Joseph de Santa Teresa corrobora a datação colocada por frei Joseph Santa Anna, “corriendo los años de la creacion del mundo tres mil e setenta e tres; y antes del nacimiento de Christo, noveciento y ochenta (segun el compuso mas verosimil) nació Elias (...).”<sup>286</sup> Como a própria crônica expõe, não havia unanimidade entre os cronistas e historiadores carmelitas sobre a data de nascimento do profeta. Sobre esse tópico, frei Joseph Pereira de Santa Anna e frei Joseph de Santa Teresa expõem a mesma data, enquanto frei Belchior de Santa Anna apresenta uma datação diferente, “principiou nosso padre Elias sua Religião no Carmelo, por expresso mandado de Deos, em o anno de 3,1.2.4 da criação do mundo, 927 antes de Christo Senhor nosso nascer, (...).”<sup>287</sup>

Nos escritos judaicos extra-bíblicos que remontam aos primeiros dois séculos antes e depois de Cristo, *E. [Elias]* parece mais popular que → Abraão ou Moisés. Evidenciam-se quatro as pectos da vida do profeta:

<sup>285</sup> ANNA (1745), p. 3.

<sup>286</sup> TERESA (1678), p. 365-366.

<sup>287</sup> ANNA (1657), p. 2.

seu arrebatamento ao céu, os milagres da sua vida ‘terrena’, a eficácia da sua → oração e a sua função de mestre, cujos discípulos são Eliseu e Abdias.<sup>288</sup>

O ciclo de Elias na Bíblia inicia-se com sua primeira aparição quando profetiza a seca no reino de Acab, “Pela vida de Iahweh, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar.”<sup>289</sup> Todavia, existia uma tradição de lendas hagiográficas que narravam a vida do profeta desde o seu nascimento ressaltando o viés místico. Alguns cronistas incorporaram essa lenda aos seus escritos, porém outros preferiram se ater ao relato bíblico. Apresentando uma preocupação de precisar as localizações geográficas dos lugares citados como uma forma de dar veracidade ao seu discurso, frei Antonio Gonçalves optou por descrever apenas os relatos bíblicos iniciando a história de Elias com a profetização da seca no reino de Acab.

Apesar de o templo ser consagrado a Nossa Senhora do Carmo, a pintura do teto da Igreja da Ordem Primeira Carmelita do Recife é dedicada ao profeta Elias. Não obstante, um espectador leigo que conhecesse apenas o seu ciclo bíblico teria dificuldades em compreender a maioria das imagens expostas. Feita sobre o madeiramento abobadado, a pintura possui sete representações iconográficas do profeta em meio a uma monumental falsa arquitetura (Fig. 16).



**Fig. 16** – Localização das passagens iconográficas do profeta Elias na Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.

<sup>288</sup> BORRIELLO (2003), p. 351.

<sup>289</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 1, p. 495.

Com uma narrativa que possui começo, meio e fim, a iconografia de Santo Elias no teto da Igreja da Ordem Primeira de Nossa do Carmo do Recife reconduz o profeta a seu papel original de fundador de fato e precursor do misticismo na Ordem de Nossa Senhora do Carmo. Os quadros menores conduzem a narrativa hagiográfica de Elias até o seu ápice no grande quadro central, história que se confunde com a atuação místico/militante dos carmelitas reformados na América Portuguesa.

Sua hagiografia conta que Elias nasceu na cidade Thebis na região de Galaad. Entre seus cidadãos destacava-se Sobac, um devoto sacerdote que seguia a lei de Iahweh. “Mas não obstante haverse naquellas terras introduzido a pravidade da idolatria, e prevalecer actualmente em Thebis, o sequito do seus cultores; sempre Sobac perseverou na constante na observância da verdadeira Ley.”<sup>290</sup> Sobac visitava constantemente a corte de Jerusalém, pois acreditava que ela não havia sido tão contaminada pela idolatria. A sua devoção à verdadeira lei fez com que essa corte lhe entregasse como esposa Bethezalem, a neta do rei Salomão. Dessa união nasceu o profeta Elias.

Ainda o esperado infante não havia saído a ver a luz do mundo, quando se deu a respeitar com qualidades de fogo. Nas vigílias do parto de sua ditosa mãe. A tempo, que elle já forcejava por se lhe desprender do escuro cárcere do ventre, sobreveyo a seu pay hum tão pesado somono, que por violento, e intempestivo, logo o reconheceu preternatural. Depois de adormecer vio claramente, que sua mulher paria hum hermosissimo, ao qual muitos Varões ornados de capas brancas com summa reverencia saudavão. Em vivas chamas lhe involviaõ o corpo e lhe davaõ a comer incendidas brasas: que pois a natureza do Infante era tão ardente, nem as mantilhas poderiaõ ser mais proporcionadas, nem mais competente a substancia do seu primeiro alimento.<sup>291</sup>

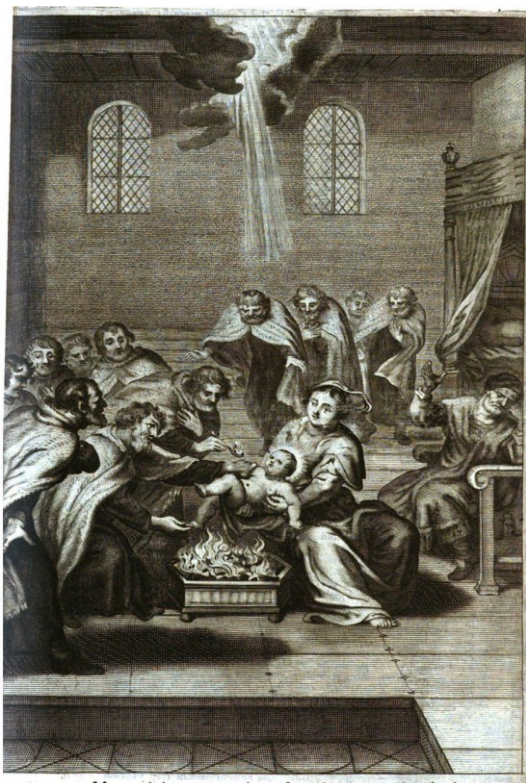
Essa cena descrita por frei Joseph de Santa Anna é a mesma contemplada em um dos nichos que há na falsa arquitetura da pintura do teto da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Na figura 18 é possível ver Sobac vestido com uma roupa verde e vermelha, usando um turbante branco, sentado no trono, imerso em um sono profundo. À sua frente, Bethezalem segura o pequeno Elias e o coloca sobre um caldeirão repleto de labaredas de fogo.

---

<sup>290</sup> ANNA (1745), p. 4.

<sup>291</sup> ANNA (1745), p. 5.





**Fig. 17** – Sobac, Bethezalem e o pequeno Elias. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 52. Abramo Van Diepenbeek. Ant. 1680.



**Fig. 18** – Sobac, Bethezalem e o pequeno Elias. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.

Na gravura (Fig. 17) o número de carmelitas que assistem o nascimento de Elias é maior. São onze frades vestidos em túnicas de lã enquanto os sete da pintura vestem apenas a capa branca. A exclusão do manto de lã pode se tratar de uma influência do texto escrito de frei Joseph de Santa Anna, o qual expressa claramente que os varões vestiam capas brancas mas não menciona nenhuma manta feita de pele de animal. Incorporada nas gravuras feitas por Diepenbeek, a simbologia do manto de lã era fundamental na iconografia eliana medieval. “A túnica de lã crua seria derivada da veste de pelos de camelo usada por Elias e seus seguidores. O simbolismo relativo a esta veste está no seu caráter pobre e austero, indicando uma vida de penitência(...)”<sup>292</sup>

As duas cenas se passam dentro de um quarto, todavia, o ambiente figurado da pintura é reduzido perdendo a amplitude que há na gravura. Também é possível apontar algumas diferenças como o caldeirão em brasas que passa a ser redondo, assim como a cadeira na qual Sobac está sentado. A legenda da gravura diz:

Os homens presentes de hábitos brancos louvam Elias durante seu nascimento, dos seios da mãe o banham no fogo, pois bem a chama

<sup>292</sup> BOAGA, Emanuele. *A fonte de Elias: Elias Profeta na história e na vida do carmelito*. Belo Horizonte/Roma/Lisboa, 1995, p; 47. Texto não publicado.

das brasas são servidas como comida, segundo é revelado ao pai dele, Sobach, em sonho. *S. Epiph l. de vit. proph.*<sup>293</sup>

O fogo que é engolido por Elias através das brasas demonstra a presença de Iahweh no profeta, “No Antigo Testamento, o fogo é figura apreciada para dizer o ser e o agir de Deus.”<sup>294</sup> Existem diversas passagens em que Iahweh se manifesta pelo fogo: a sarça ardente que conversa com Moisés,<sup>295</sup> no Sinai quando israelitas viram o monte coberto de fumaça,<sup>296</sup> na descrição do profeta Daniel que viu o trono de Deus com chamas e rodas de fogo ardente,<sup>297</sup> o profeta Isaías fala de Iahweh no fim dos tempos descendo com chamas de fogo,<sup>298</sup> e na carruagem de fogo que arrebatava Elias aos céus,<sup>299</sup> para citar apenas algumas passagens que se encontram no Antigo Testamento. Na gravura a presença de Deus é acentuada pelo raio de luz que rasga as nuvens e invade a sala. Na pintura essa representação é substituída por uma janela aberta.

No ambiente representado na pintura, sete homens com capas brancas – que foram mescladas nas gravuras de Diepenbeeck com o manto de lã – prestam homenagens ao menino. Um deles segura uma colher com uma brasa levando-a à boca da criança. Os homens que presenciam o ato são membros da Ordem de Nossa Senhora do Carmo e toda a cena teria sido vista por Sobach em sonho enquanto sua esposa dava a luz. De acordo com a legenda, assustado com a visão o pai de Elias procurou os intérpretes de Deus em Jerusalém para que lhe explicassem melhor aquela revelação. O mais sábio dos oráculos tranquilizou-o dizendo:

Não temas Sobach, por quanto a dádiva desse maravilhoso menino he hum dos mayores benefícios, que o Senhor de Israel tem concedido ao seu Povo. (...) Estes espíritos angelicos, que em figura de Varões vestidos de branco obsequiosamente o veneravão, symbolizam os innumeraveis filhos, que com o mesmo habito, tem de ser futuros sucessores de sua religiosa castidade, que a fim de mais acreditarem

<sup>293</sup> Texto original: “Viri niveum praeserentes habitum Eliam dum nascitur salutan, matirsque uberibus in ignem alluunt, quin e flammam ignis cibi loco ministrant, prout sobachae ejus parenti in fomnis revelatur. *S. Epiph l. de vit. proph.*” As traduções das legendas em latim das gravuras desse capítulo foram feitas por André Honor. In: MARIA, Daniellem a Virgine. *Speculum Carmelitanum*. 2 Tomos. Antuérpia: Michaelis Knobbari, 1680, p. 52.

<sup>294</sup> LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. 2. ed. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2006, p. 105.

<sup>295</sup> ÊXODO. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 3, vers. 2, p. 105-106.

<sup>296</sup> ÊXODO. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 19, vers. 18, p. 129.

<sup>297</sup> DANIEL. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 7, vers. 9-10, p. 1569-1568.

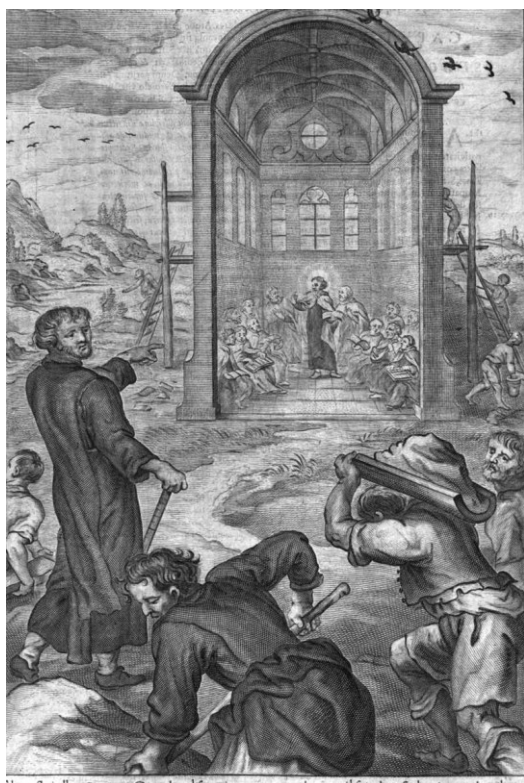
<sup>298</sup> ISAÍAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 66, vers. 15, p.1360.

<sup>299</sup> 2 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 2, vers. 11, p. 508.

sua obediência, já como o respeitado pai lha profissão antes de realmente nascido.<sup>300</sup>

O trecho acima não deixa dúvidas de que no universo carmelita Elias era o pai-fundador da ordem e os carmelitas turônicos apregoavam e reproduziam iconograficamente essa crença dentro da América portuguesa. Para o cronista, os filhos que depois do nascimento do profeta carregarão o hábito de Nossa Senhora do Carmo são seres angélicos mais próximos de Deus do que um simples mortal.

Na figura 20, oito homens devidamente caracterizados com o hábito da ordem escutam e estudam com o profeta, que aparece ao centro fazendo uma espécie de discurso iluminado por uma nesga de luz que vem de uma pequena janela ao alto. De todas as imagens dos nichos essa é a mais intrigante, porém também a mais reveladora de uma escolha consciente por parte do artista e dos encomendantes da pintura, pois há uma ressignificação do original com objetivo de expor, pela iconografia, o papel dos carmelitas reformados na América portuguesa.



**Fig. 19** – Construção do Convento no Monte Carmelo. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 84. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.



**Fig. 20** – O profeta Elias ensinando. Acervo Pessoal. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.

Existem duas passagens que podem se adequar a cena representada no teto do templo. A primeira se refere à entrada de Elias para uma casa de oração no Monte

<sup>300</sup> ANNA (1745), p. 5.

Maspha<sup>301</sup> em Galaad. De acordo com a crônica de frei José Pereira de Santa Anna esse local se tornou o primeiro colégio da ordem.

Deste lugar se afeiçãoou o servo de deos, por causa de haver nelle uma devota casa de oração, a qual por ter bastante commodo para os exercícios do culto divino, passou no tempo do mesmo Elias a ser habitação dos profetas; ate que ultimamente se incorporou com os Colegios da nossa Ordem, que aquelle santo patriarca reconheciaõ como cabeça, e como a seu fundador professavaõ obediência.<sup>302</sup>



Fig. 21 – Detalhe. Gravura , *Speculum Carmelitanum*, p. 84. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.

A segunda passagem com a qual a imagem pode estar relacionada se encaixa na cena representada na gravura (Fig. 19) que inspirou a pintura da igreja. Vê-se homens trabalhando construindo um templo, enquanto uma pequena ermida é erguida ao fundo onde se encontram Elias e alguns frades carmelitas (Fig. 21). O profeta aparenta estar discursando e segura um livro aberto nas mãos. A maior parte dos religiosos presentes discute e analisa livros, enquanto um dos homens segura uma cítara denunciando que se

<sup>301</sup> Maspha é um nome simbólico utilizado para diversos lugares na Bíblia. “Nome de alguns lugares na Bíblia. A Septuaginta [primeira tradução da Bíblia hebraica para o grego] transcreve Masphá, Massephá, Massephát; Vulgata [primeira compilação da Bíblia feita por São Jerônimo]: Maspha e Masphath (outrora Masphe, Masepha, Mespha; Hebraico: Míçpeh e Míçpah; esta última quase invariavelmente em suspensão. A palavra, com muitos outros nomes próprios, é derivada de ÇPH=assistir, observar, e significa “torre de vigia” (speculum, skopía), sentido em que é empregada duas vezes na Bíblia (Isaías 21:8; 2 Crônicas 20:24). KNIGHT, Kevin (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. [S.l.: s.n.], 1907. Captado em: <<http://www.newadvent.org/cathen/09788a.htm>>. Acesso em: 19 Jan. 2012. Texto original: “Name of several places in the Bible. The Septuagint transcribes Masphá, Massephá, Massephát; Vulg.: Maspha and Masphath (once Masphe, Masepha, Mespha; Hebrew: Míçpeh and Míçpah; the latter almost invariably in pause. The word, with many other proper names, is derived from ÇPH=watch, observe, and means "watch- tower" (speculum, skopía), which sense it bears twice in the Bible (Isaiah 21:8; 2 Chronicles 20:24). Tradução de Berttoni Cláudio Licarião (PosLit/UFMG).

<sup>302</sup> ANNA (1745), p. 7.

trata de uma casa de louvação à Iahweh. A legenda da gravura confirma a cantoria panegírica que há na pequena ermida onde se encontra o profeta Elias. “Elias edifica uma capela apropriada no Monte Carmelo em que, três vezes ao dia, no lugar de louvação, com os discípulos que saem das cavernas, Elias pudesse cantar com júbilo a Deus com saltério, cítara e címbalo. 44. *Patr. Ierof. Cap. II.19.*”<sup>303</sup>

Apesar da gravura representar a segunda passagem, a ausência do nimbo no profeta (Fig. 20) – nas demais pinturas da igreja, e nas gravuras de Diepenbeeck, Elias aparece nimbado – pode indicar que se trata de uma cena anterior ao seu ciclo bíblico, portanto, uma cena na casa de oração em Maspha. Todavia, é importante questionar o porquê da mudança cenográfica obliterando a construção do primeiro templo no Monte Carmelo, optando inclusive por excluir o frade com o bandolim, pondo-os apenas com livros abertos.

A pintura da igreja busca reforçar não somente a posição de Elias como profeta superior, mas também como tutor e catequizador revelando um papel didático da ordem que provinha do seu fundador. Ou seja, em vez de ressaltar um momento importante para a história carmelita – a construção do templo no Monte Carmelo – prefere-se dar ênfase à catequese estabelecendo uma relação direta do profeta com o papel missionário que também era exercido pelos frades carmelitas reformados na América portuguesa, sem esquecer o misticismo como característica intrínseca dos turônicos. A mística aparece na iconografia como o raio de luz que entra pela janela em direção ao profeta Elias, estabelecendo a relação direta entre o terreno e o divino.

As imagens do forro da Igreja de Nossa Senhora do Carmo no Recife prosseguem enfatizando a iconografia do profeta Elias como professor-catequizador da ordem. Reproduzido na figura 22, o terceiro painel é uma mescla de duas passagens da legenda do profeta. Após o seu primeiro encontro com Acab, que marca o início do ciclo bíblico de Elias descrito no livro de *I Reis*, o profeta se exilou em Carit, uma região inóspita em que “até as feras se atemorizavam de o verem, e dalli se retiravaõ por falta de alimento, e de abrigo.”<sup>304</sup> Nessa região desértica o profeta passou a viver em uma pequena caverna onde era alimentado por dois pássaros.

Assim que começou a povoa aquella solidão, sempre duas vezes no dia lhe mandou o Divino Proveedor pão, e carne, bastante a fazello

<sup>303</sup> Texto original: ‘Elias sacellum in monte Carmelo aedificat in quo ter quotidie, cum discipulis e speluncis egredientibus conveniens laudes Deo in plalterio, et cithara et cymbalis jubilations, decantaret. *Ioan. 44. Patr. Ierof. Cap. II.19.*’ In: MARIA (1680), p. 84.

<sup>304</sup> ANNA (1745), p. 13.

viver independente, e esquecido de outros guizados. Os ministros desta ordinária comida eraõ os corvos, que naõ obstantes serem inobedientes, e conhecidamente vorazes; ainda assim, para que o prodígio se estimasse por mais admirável, tanto melhorasse da sua nativa qualidade, que na execuçaõ do encargo excediaõ aos animaes domésticos.<sup>305</sup>



**Fig. 22** – O profeta Elias doutrinando com os corvos. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.



**Fig. 23** – O profeta Elias ensinando. Acervo Pessoal. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 60. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.

Aqui há poucas diferenças entre a gravura (Fig. 23) e a pintura. Na imagem da Igreja, mais uma vez, diminui-se o espaço representado o qual é preenchido por frondosas árvores que contrastam com a *aridez* da região representada na paisagem da gravura. No intuito de causar uma proximidade entre o fiel que frequentava o templo do Recife e a figura de Santo Elias, a região inóspita se transformou em uma espécie de “Mata Atlântica”, lugar verdadeiramente inospitaleiro para os moradores das vilas e cidades, pois apenas índios não cristianizados poderiam sobreviver por lá.

Também há exclusão de alguns personagens que compõe a cena, porém os que aparecem se encontram quase na mesma posição assim como o profeta Elias cuja única diferença é a ausência do atributo do cajado que na imagem do livro encontra-se pousado ao seu lado. A legenda da gravura ajuda a localizar geograficamente a cena e a ação representada.

<sup>305</sup> ANNA (1745), p. 13-14.

Elias esconde-se junto a Torrente de Carith, reúne alguns homens virtuosos, os quais começa a ensinar uma vida monástica e religiosa, logo após a salvação do politeísmo [forma de deuses]. Ioan. 44. Patr. Ieros. c. 10. Do mesmo modo, os corvos deixavam pão e carne a Elias pela manhã, e pão e carne também a tarde. 3. Reg. 17.<sup>306</sup>

Em ambas as imagens vê-se o profeta diante de algumas pessoas leigas. Acima de suas cabeças, no meio das árvores, dois corvos de asas abertas voam em direção a Elias com pedaços de pão no bico. Para o universo católico, o corvo encontra-se catalogado como um animal impuro que arranca os olhos das vítimas da mesma maneira como o demônio cega os pecadores impedindo-os de ver o mal que fazem.

La mala reputación del cuervo, cuyo color de plumaje lo predestinaba a ser un pájaro de mal agüero, se remonta al Diluvio. Noé lo suelta por la ventana del Arca, pero no trae la buena nueva esperada y, en lugar de regresar, se alimenta de las carroñas que flotan sobre las aguas.<sup>307</sup>

No caso analisado, a ideia de transmutação da natureza vil do pássaro em instrumento da vontade divina reforça a soberania de Iahweh sobre o mundo. Até mesmo um animal considerado impuro por se alimentar de cadáveres torna-se instrumento da vontade de Deus. Iahweh não apenas mudou a natureza do corvo como também transformou habitável um lugar inóspito.

Beberás da torrente e ordenei os corvos que te dêem lá alimento. Elias partiu, pois, e fez como Iahweh ordenara, indo morar na corrente de Carit, a leste do Jordão. Os corvos lhe traziam pão e carne de manhã, pão e carne de tarde, e ele bebia da torrente.<sup>308</sup>

A passagem se repete nas demais crônicas acrescentando alguns detalhes curiosos como a origem da comida trazida pelos pássaros. No melhor estilo Robin Hood, ela é fruto de furtos sucessivos da dispensa do rei Acab. Para frei Joseph de Santa Teresa os corvos eram anjos que roubavam a comida do palácio, porém o carmelita admite também a possibilidade de que as aves fossem animais comuns a serviço dos anjos.

<sup>306</sup> Texto original: “Elias ad torrentem Carith latitans, pios aliquot congregat viros, quos in monastica et religiosa vita, iuxta formam a deos receptam, instruere incipit. Ioan. 44. Patr. Ieros. c. 10. Corvi quoque deserebant Eliae panem et carnes mane, similiter paenm et carnes vesperi. 3. Reg. 17.” In: MARIA (1680), p. 60.

<sup>307</sup> RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*: introducción general. Trad. José Maria Souza Jiménez. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008, p. 156.

<sup>308</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 4-6, p. 495.

Los cuervos, sinduda foran Angeles, que de la despensa, o mesa de Acab, le traian el presente, porque à su pesar sustentava al Medico que aborrecia. Y sino fueron Angeles ellos, se lo ponian en el pico à los cuervos, para que se conociesse, que siendo estas aves desobedientes (co-se viò en el arca de Noe) y tan voraces, y sin piedad con sus hijos, que viendolos nacer vestidos de plumas blancas, los desconocen, y desamparan, los haze Dios sus despenseros, porque el vicio sirva à la virtud(...).<sup>309</sup>

A articulação feita por frei Joseph Pereira de Santa Anna segue a ideia inversa. Primeiro é dito que a comida foi tirada do palácio pelos anjos e entregue aos corvos, para somente depois levantar a hipótese de que os corvos seriam anjos transmutados.

Da despencia, e talvez da mesa do Rey Acab, tiravaõ os Anjos a porçaõ necessária para fazerem os pratos ao Profeta: e logo, que os corvos os recebiaõ nos bicos, voando arreatadamente lha apresentavaõ: se naõ he, que os mesmos Anjos tomavaõ destas aves a figura, para servirem como inferiores a hum homem, a quem pelo emprego respeitavaõ superior na jurisdicção, incomparável no Imperio.<sup>310</sup>

As semelhanças nas citações acima levam a crer que ambos os autores se basearam em uma única matriz a qual pode se tratar da obra de frei Daniel da Virgem Maria, dada sua importância como cronista da ordem e a relevância que a hagiografia de Elias teve em seus livros com a incorporação de quarenta e duas gravuras ao texto.

Essa ideia de transmutação é algo que percorre toda a religião carmelita e torna-se base do processo de conversão das almas pela igreja militante. Na iconografia do templo não são apenas os corvos que ilustram a ideia de transformação em favor do divino. Na mesma figura 22, o profeta Elias aparece pela primeira vez nimbado. Estabelecendo uma sequência cronológica, tendo como base a crônica de Joseph Pereira de Santa Anna, primeiro houve a sua natividade (Fig. 18), depois seu estudo na pequena casa de oração no monte Maspha (Fig. 20), e, posteriormente, seu refúgio perto da torrente de Carit.

A partir da figura 22, a iconografia do profeta na igreja ostentará um nimbo indicando que naquele momento ele já havia se transmutado numa ferramenta divina. A visão do seu nascimento já indicava sua missão na terra, porém Elias só começou a ser instrumento de Javé a partir de sua primeira conversa com Acab quando profetizou a seca de três anos. Todas as imagens restantes do teto do templo do Recife são de

<sup>309</sup> TERESA (1678), p. 369.

<sup>310</sup> ANNA (1745), p. 14.



eventos posteriores à sua primeira atuação como discípulo do Iahweh e por essa razão sua iconografia aparecerá sempre nimbada.

Mais uma vez, Elias catequiza segurando um livro aberto o que remete ao papel de professores e missionários exercido pelos reformados junto à sociedade da América portuguesa.

A segunda passagem representada nesse mesmo painel refere-se à presença das pessoas que migraram até a região de Carit fugindo da seca que assolava o reino de Acab. Nesse local, elas encontraram Elias e o reconheceram como o verdadeiro profeta.

Os que por Deos inspirados subiraõ os montes, e penetrarão o interior do nomeado deserto de Carit, depois de laboriosas fadigas, acompanhadas de ancias, miserias, e sustos, encontraraõ ao desejado Elias. Facilmente, o conhecerão, porque todos os seus sinais convinhaõ com aqueles, que, como de homem famoso, ou se imprimiaõ nas memórias, ou duravaõ nas tradições.<sup>311</sup>

Adiante, a crônica de frei Joseph de Santa Anna ressalta o papel de Elias em instruir essas pessoas, justificando a presença do livro aberto em suas mãos, como se estivesse a interpretar algum escrito que, no contexto local da América portuguesa, poderia ser facilmente associado à Bíblia.

Naõ só na obediência, mas também na pobreza, e castidade (como firmissimas bazas de todas as mais virtudes, e perfeiçoens da vida religiosa) os começou a instruir, querendo nas direções, que como Mestre lhes dava, adestrarse para a jurisdição de prelado, que por determinação de Deos havia de exercitar nos Eremitas, Anacoretas, e Cenobitas do Carmelo.<sup>312</sup>

De acordo com a crônica, esses homens e mulheres que passaram a acompanhar Elias se tornaram seguidores da verdadeira lei entoando hinos e rezas. Mesmo quando Deus ordenou que a seca atingisse também a torrente do Carit onde todos bebiam água elas continuaram firmes na sua fé. Quando o profeta foi enviado à cidade de Sarepta por desígnio divino os seus seguidores permaneceram no Carit orando para que Elias retornasse. A crônica não diz o que aconteceu com essas pessoas após a saída do profeta, resumindo-se a expor que elas não podiam suplicar por sua volta, pois estariam agindo contra a vontade de Iahweh. Assim também deveriam agir as almas convertidas nos trópicos, buscando seguir o catolicismo sem questionar as razões pelas quais Deus

---

<sup>311</sup> ANNA (1745), p. 15.

<sup>312</sup> ANNA (1745), p. 15.

atuava sobre suas vidas, o que na prática significava conformarem-se com o papel que lhes cabia na América portuguesa.

Uma das passagens mais significativas da vida do profeta aconteceu na cidade de Sarepta. Apesar de estar relatada nas três crônicas que trazem informações sobre Elias e nas gravuras de Diepenbeeck, a história do profeta e da viúva não aparecem nas cenas dos nichos do teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo.<sup>313</sup>

Quando a grande seca atingiu a torrente de Carit, Iahweh ordenou que o profeta fosse até a cidade de Sarepta onde teria água e comida. Chegando às portas da cidade ele se encontrou com a viúva a quem Iahweh havia decretado que o alimentasse. Tendo apenas um punhado de farinha e uma gota de azeite, a matrona expôs a insuficiência de seu alimento para saciar ela, seu único filho e Elias. O profeta disse à viúva que não se preocupasse porque enquanto a chuva não voltasse à região não acabaria a farinha, nem o azeite. Ordenou que ela preparasse o pão primeiro para ele, depois para seu filho. “Ela partiu e fez como Elias dissera, e comeram, ela, ele, e sua casa, durante muito tempo. A vasilha de farinha não se esvaziou e a jarra de azeite não acabou, conforme a predição que Iahweh fizera por intermédio de Elias.”<sup>314</sup>

Após a chegada do profeta na casa da viúva, um fato inesperado ocorreu: seu único filho adoeceu e veio a óbito por causa desse mal. A matrona inconsolada recorreu a Elias e implorou pela vida de seu filho, julgando que a presença do profeta fez com que Deus visse seus pecados e a castigasse. Padecido com a súplica da mulher, Elias levou o menino para o quarto onde invocou Iahweh.

(...) “Iahweh, meu Deus, até a viúva que me hospeda queres afligir, fazendo seu filho morrer?” Estendeu-se por três vezes sobre o menino e invocou Iahweh: “Iahweh, meu Deus, eu te peço, faze voltar a ele a alma deste menino!” Iahweh atendeu á súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele e ele reviveu.<sup>315</sup>

Essa passagem é o ponto inicial para identificação do personagem que aparece ajoelhado segurando um manto na figura 24. Trata-se do filho da viúva ressuscitado por Elias que foi apontado como o profeta bíblico Jonas<sup>316</sup> no universo cultural carmelita.

<sup>313</sup> Na Igreja da Ordem Terceira de Santa Teresa de Jesus há um painel do século XIX representando a ressurreição do filho da viúva.

<sup>314</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 15-16, p. 496.

<sup>315</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 20-22, p. 496.

<sup>316</sup> Jonas é o quinto dos profetas menores da Bíblia. Juntamente com Daniel se apresentam como figuras míticas, todavia são os profetas mais representados no período paleocristão, “La particularidad más impresionante de la iconografía de Jonás es que pertenece casi únicamente a los primeros siglos del cristianismo. (...) se han encontrado hasta cincuenta y siete ejemplos de pinturas de las catacumbas de los

Até mesmo frei Antonio Gonçalves, que em sua crônica se atém à narrativa bíblica, expressa essa relação.



**Fig. 24** – Os carmelitas e os profetas, Elias e Jonas. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.



**Fig. 25** – Os carmelitas e os profetas, Elias e Jonas. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 82. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.

Este menino segundo diz Sancto Augustinho e Sam Hieronymo, foi Jonas Propheta. E o nosso Sam João Hierosolimitano diz que elle he o mesmo que Helias depois mandou ao cume do Monte do Carmo, & vio a nuvem que saya do mar. Porque sua mai despois que o sancto Propheta o resuscitou, movida de devaçam lho entregou, & andou em companhia de Helias & Heliseo tee que o Senhor o mandou pregar em Ninive.<sup>317</sup>

Sustentam a afirmação que o menino era o profeta Jonas, frei Joseph de Santa Anna “foy o resuscitado menino o Profeta Jonas (...), a Sareptana sua mãe, o dedicou a Elias, para que aceito e numerado entre os seus Discipulos, houvesse de lhe merecer,

---

siglos II, III e IV” RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano: antiguo testamento*. v. 1. Tomo 1. Trad. Daniel Alcoba. 3 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007, p. 470. No antigo testamento, Jonas é mencionado apenas uma vez no livro 2 Reis, Capítulo 14, versículo 25; enquanto que no Novo Testamento é citado duas vezes no Evangelho segundo São Mateus no capítulo 12, versículo 39 e no capítulo 16, versículo 4. Nem na Bíblia, nem na sua legenda, que possui apenas duas páginas, Jonas realizou alguma profecia, sua inclusão entre os profetas bíblicos deu-se apenas porque recebeu uma ordem direta de Deus de expulsar os judeus da cidade de Ninive. Como atributo é representado junto a uma baleia, devido à lenda que foi tragado por um cetáceo, passando três dias e três noites em seu ventre quando foi regurgitado pelo animal na Síria. Por fim, importante colocar que se atribuiu o livro de Jonas ao profeta unicamente por pseudonímia.

<sup>317</sup> GONÇALVEZ (1571), p. 52.

além da mercê da vida, o benefício da doutrina;”<sup>318</sup> e frei Joseph de Santa Teresa “Obrada esta maravilla, y agradecido el niño (que se llamava Jonas, y fue uno de los doze Profetas menores) al Santo Profeta, que le avía buelto à la vida, la quiso mejorar haziendose su imitador, y discipulo.”<sup>319</sup>

Na figura 24, uma pomba ilumina o profeta que ostenta um nimbo. Uma das mais significativas imagens recorrentes na Bíblia, o pássaro representa o Espírito Santo e a vontade divina. Quando o dilúvio acabou, uma pomba apareceu carregando um ramo de Oliveira e dessa maneira “anunciou a paz divina que o Espírito de Deus insuflou na terra. Essa interpretação foi confirmada pela pomba que por ocasião do batismo pairou sobre Jesus no Jordão.”<sup>320</sup> As diferenças entre a pintura e a gravura de Diepenbeeck (Fig. 25), não diferem daquelas apontada nas demais comparações: ausência do cajado, a região inóspita do Carith se torna uma floresta, diminuição do número de personagens na cena e a capa de lã que se transforma num tecido branco. A legenda da gravura coloca:

Ano 3127 da criação do mundo, 926 anos antes de Cristo, logo após serem salvos do politeísmo[forma de deuses], os discípulos preparados por Elias em Carith, juntamente de Eliseu, migram para Monte Carmelo, [Elias]ensina a vida monástica, instituiu sua regra carmelita, em honra a visão da virgem na nuvem, recomendando e confiando no espírito santo. *Ioan 44. Patr. Ierof. c.2II. et ig. lezana ad hunc annum. Arnold Vostius P.3C.2.Ω.2.*<sup>321</sup>

Mas o que justifica a afirmação de que na pintura do teto da igreja o jovem que se apresenta ajoelhado é o profeta Jonas? A resposta está em outro nicho da pintura (Fig. 26) que narra o momento posterior ao milagre no Monte Carmelo, quando o profeta Elias invocou uma nuvem carregada de chuva para dar um fim à seca que ele mesmo havia previsto. Crucial para o universo cultural carmelita, essa cena reafirma o profeta como fundador da ordem com a invocação de Maria pela nuvem fértil. Enquanto que na Bíblia não há menção à virgem, a iconografia esclarece a questão colocando Nossa Senhora da Conceição junto à tempestade. Com as mãos postas no peito, vestindo uma túnica branca e azul, essa imagem feminina de Maria fecundada obedece aos

<sup>318</sup> ANNA (1745), p. 22.

<sup>319</sup> TERESA (1678), p. 371.

<sup>320</sup> HEINZ-MOHR (1994), p. 294.

<sup>321</sup> Texto original: “Anno mundi 3127 Ante Christum 926 Elias discipulos in Carith comparatos (Adj, Acus. Masc. Plural), et cum Elisaeo ad Carmeli montem deductos, in moastica vita, iuxta formam a Deo receptam, instruens, institutum suum carmelitarum, as Virginis in nubecula visae honorem, Sancto dictante, et mandante spiritu, instituit. *Ioan 44. Patr. Ierof. c.2II. et ig. lezana ad hunc annum. Arnold Vostius P.3C.2.Ω.2.*” In: MARIA (1680), p. 82.

cânones da representação da invocação da Imaculada Conceição com o atributo da meia-lua aos seus pés.

Disse a seu servo: “Sobe e olha para o lado do mar.” Ele subiu, olhou e disse: “Nada!” E Elias disse: “Retorna sete vezes.” Na sétima vez, o servo disse: “Eis que sobre do mar uma nuvem, pequena como a mão de uma pessoa.” Então Elias disse: “Vai dizer a Acab: Prepara o carro e desce, para que a chuva não te detenha.” Num instante o céu se escureceu com muita nuvem e vento e caiu uma forte chuva.<sup>322</sup>



**Fig. 26** – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010. Localização C2.



**Fig. 27** – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 72. Abramo Van Diepenbeeck. Ant. 1680.

A legenda da gravura (Fig. 27) não identifica o discípulo como o profeta Jonas, todavia, mais uma vez a iconografia de Diepenbeeck se mescla à crônica de Joseph Pereira de Santa Anna.

Elias se põe em prece<sup>323</sup> para obter chuva; na sétima vez, eis que uma pequena nuvem, com traços humanos sobre o mar *3. Reg. 18*. revelada por meio dessa nuvem por Elias na sétima era do mundo, nasceu livre

<sup>322</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 17, vers. 20-22, p. 498.

<sup>323</sup> A palavra Orante ou Orans ou Orant tem sua origem na iconografia, “Among the subjects depicted in the art of the Roman catacombs one of those most numerous represented is that of a female figure with extended arms known as the Orans, or one who prays”. KNIGHT (1907), s.p. Com o passar do tempo, orante se transmutou numa posição de prece em que os cotovelos se encontram encostados no corpo, enquanto os antebraços são erguidos com as mãos abertas e as palmas viradas para cima. Até hoje essa posição encontra-se presente na Igreja, sendo adotada pelos seus fieis durante determinadas partes da missa.

do pecado original, a qual apareceu a redentora do mundo abraçando a virgindade. *Ioan 44. Patr. Ieros c. 39 et 40.*<sup>324</sup>

Como já foi dito, a nuvem que traz a chuva é Maria fecundada o que justifica a devoção dos carmelitas à mãe de Cristo explicando também a adoção da cor branca no hábito da ordem. O profeta Elias traz Nossa Senhora ao Monte Carmelo apresentando-a como matrona da Ordem.

Na mesma occasiã foy revelado ao Santo Profeta o ineffavel Mysterio da Conceição purissima da Virgem MARIA, que elle guardou no seu coração: e no dote da profecia, que participou a seus Filhos, lhes deu a conhecer, que em reverente obsequio da candura daquella Soberana Senhora, Mãe dos Carmelitas, nos deixava a cor branca das capas, que vestimos, e tambem o zelo, com que a sua mesma Conceição immaculada taõ acerrimamente defendemos. Desta antiqüíssima noticia procedeo, o dedicarem-lhe os nossos primitivos Religiosos (antes, que ninguém) a Capella do Monte Carmelo, em tempo, que ainda a Senhora vivia, onde já entãõ veneravaõ como isenta da culpa original. Isto executaraõ no mesmo lugar da visaõ : e para memória della se determinou, que em toda a Ordem se rezasse no fim das sete Horas Canonicas a Salve Rainha, respondendo ás sete vezes, que procederaõ á apparição da Nuvem, que foy emblema da graça, e symbolo de MARIA.<sup>325</sup>

A crônica relata a mesma passagem descrita na Bíblia identificando Jonas como o jovem que subiu ao monte junto do profeta Elias. Na figura 26, o discípulo que nota a nuvem carregada d'água veste uma túnica vermelha, botas marrons e um cordão azul na cintura. Vê-se que é um personagem púbere que não apresenta sinal de calvície. Ele possui o mesmo biotipo do rapaz retratado no painel anterior (Fig. 24), diferenciando-se apenas a cor da corda amarrada à sua cintura que pode estar esmaecido devido ao grave estado de conservação da pintura.

<sup>324</sup> Texto original: “Orante Elia ad pluviam obtinendam; septima vice, ecce nubecula parva, quasi vestigium hominus ascendebat de mari *3. Reg. 18.* per hanc nubeculam revelatur Eliae septima mundi aetate nascituram Virginem a peccato originali immunem, quae virginitatem amplexata mundi pareret Redemptorem. *Ioan 44. Patr. Ieros c. 39 et 40.*” In: MARIA (1680), p. 72.

<sup>325</sup> ANNA (1745), p. 29.



**Fig. 28** – Encontro de Elias e Eliseu. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.



*Et Dominus ad Eliam: Eliseum filium Saphat, qui est de Abelmcula unge Prophetam pro te. Profectu-  
de Elias reperit Eliseum arantem in duodecim iugis boum: cumque venisset ad eum, misit.*  
**Fig. 29** – Elias chama a nuvem de chuva com Nossa Senhora da Conceição. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 80. Abramo Van Diepenbeek. Ant. 1680.

Prosseguindo com a narrativa hagiográfica de Elias, a figura 27 representa uma das cenas mais conhecidas da vida do profeta: o encontro de Elias com o seu sucessor Eliseu.

Partindo dali, Elias encontrou Eliseu filho de Safat enquanto trabalhava doze arapenes de terra, ele próprio no décimo segundo. Elias passou perto dele e lançou sobre ele seu manto. Eliseu abandonou seus bois, correu atrás de Elias e disse: “Deixa-me abraçar meu pai e minha mãe, depois te seguirei.” Elias respondeu: “Vai e volta; pois que te fiz eu?”<sup>326</sup>

Nessa imagem (Fig. 28) é possível ver Elias colocando seu manto branco sobre um homem que conduz um arado puxado por bois. Eliseu usa botas e uma roupa vermelha, em semelhança à roupa que Jonas usava nas iconografias anteriores (Fig. 24 e 26). Não obstante, a representação de Eliseu se diferencia por aparentar ser mais velho, usar um chapéu e cultivar barba. Na legenda da gravura (Fig. 29) lê-se a seguinte frase:

E o Senhor disse a Elias: proteja e unge o profeta Eliseu, filho de Saphat, que é de Abelmcula. Então no caminho, Elias encontra Eliseu, no jugo dos bois, na décima segunda meia geira de terra: quando veio

<sup>326</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 19, vers. 19-20, p. 499.

a ele, lançou seu manto sobre ele: que imediatamente deixou os bois e foi atrás de Elias. *3. Reg. 19.*<sup>327</sup>

Em ambas as imagens (Fig. 28 e 29) vê-se o busto de Iahweh rodeado por querubins. Uma das mãos segura o orbe com a cruz e a outra aponta para Elias afirmando que a escolha do sucessor do profeta foi feita pelo próprio Iahweh por meio de uma ordem direta a Elias. “Iahweh lhe disse: ‘Vai, retoma teu caminho na direção do deserto de Damasco. Irás ungir Hazael como rei de Aram, (...) e ungirás Eliseu, filho de Safat, de Abel-Meúla, como profeta em teu lugar.’”<sup>328</sup> A iconografia hagiográfica de ambos os suportes coloca a escolha de Eliseu como sucessor de Elias por meio de um desígnio da Santíssima Trindade, com Deus-pai (o homem de barbas), Filho (a cruz) e o Espírito Santo (o triângulo sobre a cabeça do homem barbado).

A passagem da consagração de Eliseu como sucessor possui duas simbologias extremamente presentes na Igreja Católica: o número doze e o manto mariano. No primeiro encontro entre os profetas, Eliseu se encontrava lavrando a terra, mais especificamente guiando o décimo segundo arapene de terra que corresponde a exatamente 11,15 metros quadrados. Com doze pedras Elias reconstruiu o altar para Iahweh no milagre no Monte Carmelo, assim como doze são os filhos de Jacó que deram origem as tribos de Israel as quais se dispersaram pelo mundo após o reinado de Jeroboão. Esse número carrega a ideia de união com Deus, pois as tribos eram ligadas unicamente pela sua devoção a Iahweh.

Na Bíblia tem grande importância como símbolo da perfeição e da plenitude. Entre outras coisas, é o número dos 12 filhos de Jacó e conseqüentemente das 12 tribos de Israel, das 12 pedras preciosas no peitoral do sumo sacerdote judeu, dos 12 apóstolos, das 12 portas da → Jerusalém celeste. A mulher do apocalipse está adornada com uma coroa de 12 estrelas, o número de eleitos é 12 vezes 12.000, número que simboliza a totalidade de todos os santos.<sup>329</sup>

A imagem de Eliseu trabalhando no décimo segundo arapene reforça a ideia de que ele é um escolhido de Deus que veio ao mundo para continuar a missão de unificar a fé em torno do monoteísmo representado por Iahweh. Após ter falado com seus pais, Eliseu imolou os bois e destruiu o arado utilizando a madeira para fazer uma fogueira na

<sup>327</sup> Texto original: “Ait Dominus ad Eliam: Eliseum filium Saphat, qui est de Abelmcula unge prophetam prote. Profectus inde Elias reperit eliseum arantem in duodecim iugis boum: cumque venisset ad eum, misit pallum suum super eum: qui statim relictis bobus cucurrit post Eliam. *3. Reg. 19.*” In: MARIA (1680), p. 80.

<sup>328</sup> 1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 19, vers. 15-16, p. 499.

<sup>329</sup> BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. Trad. Edwing Royer. São Paulo: Paulus, 1999, p. 90.



qual assou a carne do gado. Esse gesto simbólico demonstra a renúncia à sua antiga vida, abraçando a missão profética de sucessor de Elias.

A simbologia do manto possuía grande relevância nas devoções mariana e carmelita, pois invocava a proteção da virgem. No capítulo 3.1 será possível discorrer um pouco mais sobre a relação entre os carmelitas e a proteção advinda do manto. Nesse caso, a iconografia apresenta o sentido de renúncia do passado e aceitação de uma nova vida advinda da colocação do manto, mesma simbologia que há na imposição do hábito.

O monge ou a monja, no momento de se retirar do mundo ao vestir o hábito e pronunciar seus votos, se cobre com um manto ou capa. Esse gesto simboliza a retirada para dentro de si mesmo e para junto de Deus, a conseqüente separação do mundo e de suas tentações, a renúncia aos instintos materiais. Vestir o manto é sinal da escolha da Sabedoria (o manto do filósofo). É também assumir uma dignidade, uma função, um papel, de que a capa ou manto é emblema.<sup>330</sup>

Elias lançou seu manto sobre Eliseu para que fosse seu herdeiro e continuasse com a atividade missionária de unificação da fé em torno de Iahweh, simbolizando essa identificação de Elias com seu sucessor por meio da passagem de seu dom profético a Eliseu. Poucas são as diferenças entre as crônicas analisadas e o próprio relato bíblico no que diz respeito a essa passagem. Frei Antonio Gonçalves segue à risca a cena descrita no livro de *I Reis* enquanto que nas crônicas dos frades Joseph Pereira de Santa Anna e Joseph de Teresa há o acréscimo de dois detalhes: Elias unge Eliseu antes de jogar seu manto sobre ele e junto da capa havia o hábito do Carmelo, explicitando a ideia de que a Ordem já existia.

Assim, que nelle empregou o Santo Profeta os olhos, com a luz, que trazia, logo o distinguio entro os companheiros; e ungingo-os com o óleo sagrado, lançou sobre os seus hombros a capa, e nella mysteriosamente o Habito da Religião, onde o recebia, para ser agora súbdito, e depois Prelado Geral dos professores do seu Monacal, Anacoretico, Profetico, e Cenobitico Instituto.<sup>331</sup>

Complementando a construção de Eliseu como um ser abençoado, a imagem do templo do Recife acrescenta uma simbologia à gravura. Elias segura o manto com os dedos mínimo, anular e médio levantados ao mesmo tempo em que encosta o indicador

<sup>330</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 589.

<sup>331</sup> ANNA (1745), p. 35.

no polegar, refazendo o gesto de bênção consolidado na iconografia cristã por meio da imagem de Cristo Pantokrator.<sup>332</sup>

O chamado de Eliseu não representa o final do ciclo de Elias, porém anuncia que a jornada do profeta está chegando ao fim já que seu sucessor foi escolhido. A partir desse momento, a Bíblia se centra mais na história de Acab. Elias aparecerá apenas mais uma vez para falar que o rei teria toda sua linhagem exterminada caso não se submetesse a Iahweh. Tal ameaça não foi cumprida pois o monarca teria mostrado arrependimento pelos seus atos. O livro *1 Reis* se encerra com a morte de Acab e a sucessão do trono por seu filho, Ocozias, que voltou a prestar culto a Baal.

O livro bíblico seguinte *2 Reis* retoma o falecimento de Acab e faz um breve relato do reinado de Ocozias até sua morte. Somente no capítulo 2 se inicia o ciclo de Eliseu com o arrebatamento do seu mentor aos céus em uma carruagem de fogo.

E aconteceu que, enquanto andavam e conversavam, eis que um carro de fogo e cavalos de fogo os separaram um do outro, e Elias subiu ao céu no turbilhão. Eliseu olhava e gritava: “meu pai! Meu pai! Carro e cavalaria de Israel!” Depois não mais o viu e, tomando suas vestes, rasgou-a em duas. Apanhou o manto de Elias, que havia caído, e voltou para a beira do Jordão, onde ficou.<sup>333</sup>

Sem dúvida, o arrebatamento de Elias ao céu numa carruagem de fogo às margens do rio Jordão é a passagem iconográfica mais difundida do profeta. É o ápice da alegoria da salvação no universo cultural carmelita, já que Elias foi levado ao céu de corpo inteiro sem desencarne.

A imagem de uma carruagem de fogo associada à vontade divina não é uma criação cristã. Os gregos e posteriormente os romanos acreditavam que o Deus Hélio (nome latinizado que significava sol) era o responsável por iluminar o mundo. Sentando numa carruagem puxada por quatro cavalos em fogo, Hélio percorria todo o céu até chegar ao oceano onde banhava seus animais e extinguiu as chamas. A associação do sol com alguma divindade é uma simbologia recorrente em inúmeras civilizações. Trata-se de um fenômeno natural fascinante, pois ao mesmo tempo em que traz a luz que torna tudo visível, é impossível de ser observado diretamente a olho nu. Essa analogia de Deus com o sol aparece desde a mitologia egípcia e grega e foi absorvida pelo cristianismo. Ele existe, é sentido, porém não pode ser visto diretamente.

<sup>332</sup> Sobre o Cristo Pantokrator ver: DONADEO, Irmã Maria. Ícones de Cristo e dos santos. Trad. Gemma Scardini. São Paulo: Paulinas, 1997.

<sup>333</sup> 2 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. Cap. 2, vers. 11-13, p. 508.



**Fig. 30** – Painel de azulejaria - Elias joga o manto a Eliseu. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2008.



*ERONT ELIAS, ET ELISEUS, et quinquaginta viri, de Filijs Prophetarum secuti sunt eor Tibiqu*

**Fig. 31** – Elias joga o manto a Eliseu na carruagem de fogo. Gravura, *Speculum Carmelitanum*, p. 100. Abramo Van Diepenbeek. Ant. 1680.

O painel de azulejos da Igreja de Nossa Senhora do Carmo na Cidade da Paraíba (fig. 30) evoca a cena completa. Elias sobe ao céu em sua carruagem de fogo enquanto Eliseu aparece ajoelhado com as mãos para o alto. Nesse ínterim, Elias joga seu manto mais uma vez retomando-o como o símbolo que confirma Eliseu como sucessor e possuidor de seus poderes proféticos. Os dois painéis de azulejaria da Igreja de Carmo da Cidade da Paraíba (Figs. 11 e 30) encontram-se, respectivamente, embaixo de dois púlpitos,<sup>334</sup> o que lhes atribui uma visibilidade maior, já que em algum momento o fiel que assistia a missa teria que olhar para essas direções.

Algo semelhante ocorre com a pintura que está no centro do teto da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo do Recife (Fig. 32). O *trompe l'oeil* que eleva a igreja ainda mais alto faz com que o olho persiga a conclusão desse edifício chegando à grandiosa pintura de Elias em sua carruagem. Ao contrário do que ocorreu com as demais imagens hagiográficas da igreja, o pintor seguiu o padrão estabelecido por Diepenbeeck fugindo da costumeira representação de Elias jogando seu manto a Eliseu.<sup>335</sup>

Apesar de ter sido impossível mensurá-la, a pintura é de uma proporção espantosa até mesmo para uma figura central. Quase não há vazios ou elementos secundários como anjos ou uma paisagem de fundo. Figura constante nas representações dessa passagem, o próprio Eliseu está ausente da imagem. Não se trata aqui do preciso instante do arrebatamento. De braços abertos, Elias está sem sua capa branca presumindo-se que já havia jogado o manto para Eliseu. Trata-se da iconografia de um momento posterior em que o profeta já se encontra completamente arrebatado ao céu pela carruagem.

A pintura não deseja enfocar o ritual de passagem do dom profético para Eliseu, fato já feito anteriormente (Fig. 28), mas exaltar a figura do profeta que não conheceu a

<sup>334</sup> A Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo da cidade da Paraíba possui quatro púlpitos: dois ao lado direito, um sobre o painel de azulejos da figura 31 bem ao centro da igreja e o outro ao lado do arco cruzeiro; e dois ao lado esquerdo, um sobre a azulejaria da figura 11, que se encontra também no centro da igreja, e o outro ao lado do arco cruzeiro.

<sup>335</sup> Na legenda da gravura (Fig. 31) está escrito, “Foram Elias e Eliseus, e cinquenta homens filhos do Profeta que os seguiram, tirou Elias a capa e golpeou as águas que se dividem em direções opostas. Quando atravessavam, Elias disse a Eliseu: pergunte, o que você quer, antes que seja tomado de ti e disse Eliseu: peço-te, para que faça em mim a cópia de teu espírito. Quando prosseguiram, eis que uma carruagem de fogo, e cavalos de fogo dividiram os dois, e Elias ascende ao céus por meio de redemoinho.” Texto original: “Ierunt Elias et Eliseus et quinquaginta viri de filiis Prophetarum secuti sunt eos tulit que Elias pallium suum et percussit aquas quae divisoe sunt in utramque partem. Cumque transissent, Elias dixit ad eliseum: postula, quod vis, antequam tollar a te dixitque Eliseus: obsercro, ut fiat in me duplex spiritus tuus. Cumque pergerent, ecce currus igneus, et equi ignei diviserunt utrumque, et ascendit elias per turbinem in caelum.” In: MARIA (1680), p. 100.

morte, cuja assunção se deu corporalmente tamanha era a virtuosidade de sua vida terrena. Conduzido pelo arbítrio de Iahweh, Elias experimentou na carne — tal como ocorre no êxtase — o desejo divino conduzindo físico e alma para um encontro com Deus.

O arrebatamento do profeta foi o ápice de uma experiência mística, pois tornou corpo, vontade divina e espírito em um só. O painel do teto da igreja ressalta a ideia de que a vida mística do profeta não se cumpriu no isolamento, mas realizando obras em ações práticas de conversão. Não por acaso, Elias é elencado entre os profetas de ação, pois participa ativamente dos acontecimentos.



**Fig. 32** – Elias arrebatado ao céu. Elias arrebatado ao céu. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2010.*

Todo o conjunto de seis imagens do templo do Recife leva a narrativa historiada do profeta Elias a esse ponto de êxtase. A interação entre vontade divina e ser humano é tão plena que um se confunde com o outro, prefigurando Jesus Cristo. Tamanha regalia só foi possível devido a sua jornada que mistura a experiência mística e a atitude militante em um contexto de predestinação. Desde o seu nascimento estava previsto que Elias seria instrumento de Deus na terra. Como não é permitido aos homens conhecerem os desígnios e veredas divinas, sua missão predestinada apenas se confirma por meio de sua história místico/militante. Assim a predestinação reforça a ideia da necessidade de realização de obras terrenas, pois a atuação do profeta Elias é o fator que comprova seu papel de eleito da vontade divina.

No templo dos carmelitas reformados do Recife apregoa-se o profeta Elias como fundador da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, não apenas porque sua pessoa

proporcionava uma antiguidade única à ordem, mas também porque ter um dos principais e mais venerados personagens do Antigo Testamento como precursor dos frades do Monte Carmelo proporcionava um *status* maior de autoridade à congregação monástica. Tirando proveito dessa origem, as imagens da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo no Recife relembram o profeta como personagem místico sempre em contato direto com Iahweh e conduzido por seus desígnios. Ao mesmo tempo, conectava-se essas imagens à ideia de catequese e doutrinação optando por cenas que ressaltavam sua ação místico-pedagógica de conversão de almas em detrimento dos embates teológicos, guerras e massacres dos quais Elias foi protagonista. É essa seleção de passagens que torna a iconografia do profeta no teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife em propaganda da Estrita Observância. Assim, a pintura do teto como um todo se torna uma alegoria da militância mística que constituía a base espiritual da atuação dos frades carmelitas da Estrita Observância na América portuguesa.

### 3) Organização do Carmelo na América portuguesa.

#### 3.1) A fé, o escapulário e os pecados.

Para qualquer membro de uma ordem religiosa, a prática da oração era essencial para o modo de vida monástico. Dentro de uma rotina regrada, o carmelita deveria manter seu espírito sempre em constante estado de prece. Essa característica deve estar presente em um estudo sobre a atuação da Ordem de Nossa Senhora do Carmo na América portuguesa. Não se deve permitir que a ênfase em outras questões, como os desvios de conduta, cause a impressão de que as ordens religiosas visavam unicamente ter uma vida de regalias dentro de seus sólidos conventos e suas igrejas adornadas de ouro. O pernambucano frei Ignácio de Jesus pode ser tomado como um exemplo do peso que a religião tinha no século XVIII.

Frey Ignacio de Jezus Religiozo de Nossa Senhora do Carmo da Provincia da Reforma de Pernambuco sacerdote e pregador filho de João Gonçalves da Silva homem de negocio e Maria Velha do Amaral, natural da vila de Santo Antonio do Recife de Pernambuco , e morador no collegio de Nossa Senhora do Carmo e Évora, onde he collegial e assistente nesta cidade de Lisboa Ocidental que diz ser XV de vinte e seis annos de idade e logo (...).<sup>336</sup>

Cristão velho, o frade carmelita se apresentou, voluntariamente, ao Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa em 10 de abril de 1733. Relatando uma crise de consciência, o padre se preocupou com a validade de suas ações durante a missa.

Achandose elle consiente dizendo missa na Igreja do Convento de Nossa Senhora da Conceyção das religiozas carmelitas descalças do lugar de Carmide termo desta cidade se vio combatido de muytos pensamentos contra a caridade no tempo em que fazia o memento dos vivos e ficou depois com tal pertubação que depois de ter consagrado duvidou se tinha dito todas as palavras da consagração e se tinha tido tenção de consagrar ainda que antecedentemente tinha tido a sobredita tenção, e esta certo que depois não fez acho contrario e com esta duvida acabou a missa depois da qual vindo para o outro convento de religiozos da conceyção que estando mesmo sitio e continuando lhe a mesma duvida se tinha ou não tinha dito missa a qual no dito dia lhe tinha pedido huma religioza que dicesse por sua tenção, se resolveo adiar a segunda por duvidar se com a primeyra tinha satysfeito a que lhe tinhao pedido e com effeyto a disse tendo tomado na primeyra o

<sup>336</sup> ANTT, Tribunal do santo officio, Inquisição de Lisboa, proc. 4726.

quodore e a ablução porem não lhe veyo esto ao pensamento quando se resolveo a dizer a dita segunda missa.<sup>337</sup>

A dúvida que afligiu o padre durante a celebração e que atrapalhou a consagração era bem prática: não se recordava se estava em jejum para receber o sacramento. Aconselhado por outros clérigos, frei Ignacio de Jesus procurou o Tribunal com o objetivo de se redimir do erro. Os inquisidores reconheceram como positiva a atitude do padre em vir pedir auxílio e decidiram por impor-lhe uma pena branda: uma admoestação e uma restrição de circulação. Frei Ignacio de Jesus estava proibido deixar a cidade sem expressa autorização, além de estar obrigado a se apresentar ao Tribunal duas vezes ao dia: às oito da manhã e às duas da tarde.

O leve delito, e o fato de ter se dirigido à Inquisição por conta própria, contribuíram para que o padre não sofresse uma punição mais severa. A cautela na confissão demonstra o temor que o Tribunal causava nas pessoas. Apesar de afirmar que vinha tendo muitos pensamentos errôneos e que não havia jejuado, o carmelita se esquivou na hora de confessar o que talvez fosse o crime mais grave. Ele não confirma, mas duvida de que tenha dito todas as palavras da consagração. Falta grave para um clérigo, já que a transubstanciação pode ter sido comprometida pelo fato que ele deixou essa falha transcorrer até o fim da celebração. Como se tratava de um delito impossível de ser comprovado, e reconhecendo na confissão uma atitude de boa-fé do carmelita reformado, o Tribunal optou por puni-lo apenas pelo fato de não ter jejuado antes da comunhão.

O caso relatado acima mostra como a conduta cristã não deveria ser apenas externa, vista nas ações cotidianas, mas também precisaria estar interiorizada no religioso. O modo de vida dos reformados exigia de seus frades esse estado permanente de vigilância do pensamento por meio da oração espiritual. Com a mística religiosa, o pensamento deveria ser um constante estado de louvação a Deus.

Analisando mais profundamente as peculiaridades da atuação dos carmelitas reformados, percebe-se que uma das principais diferenças que os separavam dos carmelitas da Antiga Observância era o papel representado pela oração. Os turônicos trouxeram para o ramo calçado uma prática da Ordem Carmelita Descalça: a oração mental, também chamada de espiritual, aspirativa ou silenciosa. Os reformados defendiam esse exercício interior como a forma mais eficaz para estar em permanente

---

<sup>337</sup> ANTT, Tribunal do santo officio, Inquisição de Lisboa, proc. 4726.



contato com o divino. Sua prática era silenciosa ao contrário da oração vocal que necessitava ser audível. Não obstante, seu grande diferencial estava em seu exercício constante e ininterrupto: independente da atividade que o frade carmelita turônico estivesse envolvido, sua mente deveria estar em contínuo estado de oração, ou seja, em constante contato com Deus, responsável por guiar o frade em suas ações terrenas.

No universo cultural católico a reza funciona como uma ferramenta de persuasão, sendo utilizada como moeda de barganha entre o homem e o divino. Nas casas, fossem urbanas ou rurais, os oratórios estabeleciam espaços sagrados dentro do ambiente profano. Lugar das orações por excelência, lá também eram realizados pedidos e formuladas promessas que se multiplicavam de acordo com a conveniência dos pedintes. Um dos aspectos culturais mais marcantes dessa relação de troca foram os ex-votos. Na prática, constituíam-se de registros materiais da graça alcançada, garantindo à posteridade o conhecimento sobre a intercessão milagrosa da divindade, além de propagar o poder do invocado.

(...) o ex-voto não é apenas um elemento de arte e promessa, é também um documento (de várias formas) que equivale às "solicitações" e "pagamentos" das "graças", que possuem formas específicas de almejar e de comunicar.<sup>338</sup>

As tábuas votivas, por exemplo, demonstravam não apenas o milagre físico, mas descreviam o acontecimento através de sua legenda. Não se trata aqui de analisar os ex-votos, mas de trazer para o debate a forte presença da oração no cotidiano da sociedade. A graça alcançada sempre vinha mediante um pedido feito por meio de uma prece. Elas constituíam o meio invocador, mas também a sua finalização, pois a dádiva conseguida podia até ser “paga” com algum objeto físico, como o próprio ex-voto. Contudo, era

---

<sup>338</sup> OLIVEIRA, José Cláudio de. Ex-votos da sala de milagres do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia. In: UNESCO - Congresso Multidisciplinar de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 2006, São Bernardo do Campo. *Anais...* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 2. Para um maior aprofundamento na temática do ex-voto ver: ABREU, Jean Luiz Neves. *O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII*. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001; CASTRO, Márcia de Moura e. *“Ex votos mineiros”*: as tábuas votivas no ciclo do ouro. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1994; MOTA, Mauro. *Votos e ex-votos: aspectos da vida social do Nordeste*. Recife: UFPE/Imprensa Universitária, 1968; ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no século XVI*. 405 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991; SCARANO, Julita. *Pintados em madeira: século XVIII e XIX*. São Paulo: Editora da USP, 2004; e o capítulo “Os ex-votos mineiros” em SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

indispensável que esse pagamento viesse acompanhado da oração. E nessa relação entre o mundano e o divino, os frades ocupavam um papel privilegiado.

Em 5 de abril de 1726, o prior do Convento da Reforma do Carmo da Cidade da Paraíba, frei Estevão da Conceição, escreveu ao rei reclamando de uma demarcação errônea de terras doadas por testamento à casa conventual no sítio chamado Cunhaú. Os frades haviam recebido a terra “com a penção e em cargo de huma missa cantada.”<sup>339</sup> Tratava-se de um pagamento *post-mortem*, em que a dívida foi saldada com a celebração de uma missa cantada na Igreja de Nossa Senhora do Carmo na Cidade da Paraíba.

Ao falecer, Antonio Roiz Coelho deixou escrito em seu testamento a obrigação de “huma missa cotidiana por sua alma e sendo esta sentada no Convento de Nossa Senhora do Carmo da Reforma Calçada vila do Recife em valor de sinco mil cruzados em dinheiro.”<sup>340</sup> Como se não bastasse, também deixou uma quantia para que fossem celebradas missas cotidianas pelas almas de sua filha, Dona Florencia, e de sua neta, Dona Ana, ambas já falecidas quando o testador pereceu na Capitania de Pernambuco.

Os dois casos acima levantados mostram o papel que a Igreja Católica possuía como instrumento de comunicação com o divino. “As missas eram vistas como a mais acertada providência para a salvação da alma.”<sup>341</sup> Nesse sentido, os membros das ordens religiosas ocupavam um lugar ainda mais privilegiado, pois viviam dentro de um ambiente sagrado, sendo a oração uma das razões de sua existência. Por essa razão, acreditava-se que suas preces reverberavam com maior força nos ouvidos de Deus.

<sup>339</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 6, D. 508.

<sup>340</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 123, D. 9373.

<sup>341</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 218. Existe uma boa bibliografia que toca na questão dos testamentos como instrumentos de salvação da alma, sobre isso ver: ARIËS, Philippe. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2 ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989; \_\_\_\_\_. *O Homem Perante a Morte*. v. 1. Trad. Ana Rabaça. 2 ed. Portugal: Europa-América. 2000; CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. 443 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994; MARCÍLIO, Maria Luíza. *A morte de nossos ancestrais*. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983; MARTINS, Mário. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte: da destemporalização medieval até ao cancionero geral e a Gil Vicente*. v. 1. Braga: Livraria Cruz, 1969; \_\_\_\_\_. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte: do teatro pós-videncino até Vieira, Bernardes e frei Antônio das Chagas*. v. 2. Braga: Livraria Cruz, 1969; PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995; PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na colônia – Minas Gerais, 1716-1789*. 357 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1999; SANT’ANNA, Sabrina Mara. *A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras*. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006; VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. São Paulo: UNESP, 2010.

Fico com toda esta comonunidade rogando a deos, e a sua may santíssima a senhora monte do carmo, prospere a vida a vossa magestade, e augmente seu domínio para gloria sua, e consolação de todas as religioens, e mais vassallos.<sup>342</sup>

O prior do Carmo da reforma, frei Filipe do Espírito Santo, ao encerrar sua carta de 13 de junho de 1733 solicitando uma esmola ao rei D. João V ressaltou as orações cotidianas que os carmelitas reformados dedicavam ao monarca por sua saúde e pelo aumento do reino. Nas entrelinhas, o frade expressava que a contrapartida da esmola que o rei deveria ceder aos carmelitas já estava sendo paga pelo convento por intermédio das intenções nas orações. Atentava para o fato de que se tratava de um conjunto de religiosos, e não apenas um indivíduo comum, que orava constantemente pelo bem-estar do reino.

Essa argumentação se repete na documentação, principalmente nas petições de ajuda feita pelos reformados para custear alguma obra relacionada ao convento. Em meados de 1735, o padre frei Paschoal de Santa Thereza pediu ao rei uma esmola para continuar a construção do templo de Nossa Senhora do Carmo no Recife. Ao final da petição, argumentou que o pagamento para concessão da esmola era feito em orações, “dita obra da igreja para gloria e servisso de Deos a quem rogarão perpetuamente como são obrigados pella vida e saúde de vossa magestade.”<sup>343</sup> Não só os carmelitas pagavam as esmolas com rezas, como essas já se encontravam obrigatoriamente saldas com as constantes orações que os padres dedicavam ao rei.

Pesaria na cabeça do rei que a recusa na ajuda poderia significar a perda de aliados privilegiados na comunicação com o divino? Considerando que o reino português era católico por excelência, pois possuía uma missão divina de evangelização por ter se constituído através de uma intervenção divina na batalha de Ouriques,<sup>344</sup> uma resposta positiva a essa pergunta se torna mais factível. Ademais, o ideal contemplativo que regeu o clero regular até o século XV nunca se extinguiu mesmo em ordens eminentemente militantes como a Companhia de Jesus.

O monge – e é claro que falo dos contemplativos – pretende a salvação do mundo não por sua inserção nele, mas por um

<sup>342</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 8, D. 702.

<sup>343</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 49, D. 4373.

<sup>344</sup> Para saber mais sobre a formação do reino português e a crença na intervenção divina em sua formação ver: PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do Barroco*. São Paulo: Hucitec, 1986. Para entender melhor a construção dessa ideia, de como ela serviu para interesses políticos de formação de Portugal ver: BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

reforçamento da mediação que o monge representa entre o mundo secular e o mundo superior. É por seu aperfeiçoamento, por uma ligação mais íntima e verdadeira sua com Deus que poderá se salvar.<sup>345</sup>

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

Uma das formas de cooptação era a criação de ordens terceiras.<sup>346</sup> Nas capitânicas da Paraíba e Pernambuco essa fundação veio incrustada na disputa por espaço entre os frades turônicos e os observantes. “Em 1695, o Geral dos Carmelitas, Feijó de Villalobos, autorizou a fundação de uma Ordem Terceira no Recife”.<sup>347</sup> Concomitantemente, por volta de 1695, os frades de Olinda conseguiram oficializar os seus terceiros. As ordens terceiras foram criadas logo após a fundação do convento do Recife e nos ânimos da acirrada disputa que se estendia entre os reformados e observantes. Os carmelitas buscaram apoio para seus projetos na sociedade, se alinhando ao também crescente embate que havia entre os mascates de Recife e os Mazombos de Olinda. Ambos os conventos buscaram garantir sua hegemonia por meio da constituição de laços formais com a elite local que era submetido a um conjunto de

<sup>345</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 26.

<sup>346</sup> A primeira ordem terceira surgiu pelas mãos de uma das mais importantes personagens do cristianismo, São Francisco de Assis. No intuito de agregar à ordem franciscana aqueles homens e mulheres, principalmente os casados, que não queriam/podiam viver uma vida conventual, em 1221 o frade criou um conjunto de regras que deveria ser seguido pelos irmãos e irmãs da penitência, primitivo nome da congregação que ficaria conhecida no final do século XIII como Ordem Terceira de São Francisco. Oficialmente, a Ordem Terceira Carmelita surgiu em 1476 por meio da Bula Papal *Dum Attenta*. Ao contrário de outras ordens terceiras, em contramão do que aconteceu com a própria Ordem Primeira Carmelita, os terceiros carmelitas surgiram primeiro no papel para depois se congregarem como irmãos. Durante certo tempo, a historiografia relutou em atribuir uma data a sua fundação em função da Bula *Cum Nulla* de 1452, “A Bula <<Cum Nulla>>, de 1452, conferiu apenas a licença de unir à Ordem mulheres que vivessem em castidade. Não se tratava, pois, de uma permissão de fundar Ordens Terceiras em geral, que incluíssem homens e mulheres casadas. Esta faculdade só veio na Bula <<Dum Attenta>> (1476), quando a licença de agregação foi estendida a quaisquer grupos de pessoas, casadas ou não, homens e mulheres. (...) Pois, há em tudo isto a considerar uma circunstância particular: as outras Ordens Terceiras foram confirmadas depois de existirem já; a Ordem Terceira do Carmo, porém, teve a sua licença jurídica antes de ser organizada. Na prática, ela continuou durante mais de 100 anos restricta a mulheres com o voto expresso de castidade perfeita.” WERMERS, Manuel Maria. *A Ordem carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica; Fátima: Casa Beato Nuno, 1963, p. 83.

<sup>347</sup> BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001, p. 199.

regras, estabelecendo-se uma conexão direta com os frades do convento, já que ao menos um dos membros da mesa diretora dos terceiros, o qual exerceria o cargo de confessor, deveria ser um frade carmelita oriundo da casa a qual os terceiros estavam ligados.<sup>348</sup> Nessa mesma lógica de cooptação política se insere a fundação dos terceiros na Cidade da Paraíba, com indícios de que eles já atuavam na região por volta do ano de 1706.

O mais antigo documentos datam de 1706, havendo referencia em um livro de termos de 1715 a 1724 de ter professado em 1706, D. Josepha Bandeira de Mello, casada com o capitão Manoel Correia Furna, que foi prioreza no anno seguinte, verificando-se também haver ocupado este cargo em 1708 D. Violente Vidal de Negreiros, visto não ter acceitado a designação d. Thereza Margarida.<sup>349</sup>

Apesar de se localizar um pouco mais distante do foco de conflito entre as elites pernambucanas, essa disputa interessava à casa da Paraíba visto que a Estrita Observância foi imposta nesse convento desagradando a alguns de seus membros. Para sustentar essa casa na reforma, foi necessário estreiar os laços com os seus pares do Recife. Outrossim, os carmelitas da Paraíba enfrentavam a concorrência das demais ordens religiosas na capitania, especialmente do seráficos e sua Ordem Terceira.<sup>350</sup> Esses mesmo fatores podem ser levantados para explicar a fundação tardia da Ordem Terceira do Carmo de Goiana em 1753. Sem outras ordens primeiras para concorrerem com os turônicos, aliada a aparente falta de interesse dos observantes sobre a casa e

<sup>348</sup> Como versa o Capítulo 2º, § 1º dos Estatutos da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo da vila do Recife de 1786. AHU, Códice 1941.

<sup>349</sup> PINTO, Irineu Ferreira. Algumas notas para a História da Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo da cidade da Parahyba. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Parahybano*, Parahyba, ano IV, v. 4, p. 355, 1912.

<sup>350</sup> A Ordem Terceira Franciscana na Cidade da Paraíba já se achava fundada no ano de 1704, como consta de um termo de assento citado por Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão. Todavia, o religioso fala sobre notícias de Francisco Camello Valcacer que seria membro da Ordem Terceira Franciscana na Cidade da Paraíba. Provavelmente essa informação foi retirada da crônica perdida de Frei Vicente de Salvador. “(...) consta que, no de 1648, em que foy tirado, era não só syndico da caza da Paraíba, mas tão bem seo irmão terceyro Francisco Camello Valcacer, morador no seo Engenho dos Reys; e sendo isto verdade, pois consta por instrumento jurado, tão bem o deve ser, que no referido de 1648, havião já mais annos, que não só este, mas outros muitos irmãos tinha alli a Veneravel Ordem, e se não começarao logo nos principios da caza, não seria muito depois. Fora desta certeza que nos dá aquelle instrumento de haverem Irmãos Terceyros na caza da paraíba nos seos principios, não se encontra outra mais athe o anno de 1704, em que se acha hum assento na mesma Ordem, no qual se diz, que aos tres dias do mez de setembro daquele anno foi acordado em Meza se fizesse a capella da Ordem, (...)” JABOATAM, Frei Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráficoo Brasilico ou Chronica dos frades menores da Província do Brasil*. V. II, parte II. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859, p. 386-387. Sobre os terceiros franciscanos na Paraíba ver: OLIVEIRA, Carla Mary S.; MENEZES, Mozart Vergetti; GONÇALVES, Regina Célia. (Orgs.). *Ensaio sobre a América portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009.

abrigo do cofre da Capitania, os reformados de Goiana pisavam em terreno mais seguro, utilizando-se de outros meios para cooptar a elite, diminuindo a urgência de fundação de uma ordem terceira naquela vila no final do século XVII.

Disponibilizar a elite local para agir em favor dos reformados significava não tão somente colocá-los para trabalhar em nome de Deus, mas também para o monarca português, já que os dois eram indissociáveis na concepção de sociedade cristã dos reformados. A consulta do Conselho Ultramarino de 13 de outubro de 1681 expôs a fala dos frades no Convento de Goiana, que, passando por dificuldades econômicas, pediam uma cômputa e esmola. Em seu argumento, exaltavam a concepção que, diante dos olhos da população ordinária, o bom serviço à religião prestado pelos frades estava diretamente relacionado com as tarefas do monarca, “vendo o seu bom procedimento e religião fazendo nisto serviço a Deus e vossa alteza.”<sup>351</sup>

Dessa forma, a ação do rei de Portugal estava essencialmente associada à expansão do cristianismo, na qual uma instituição fomentava a outra. Essa imbricação entre o Estado Português e o catolicismo não era apregoada apenas pelos religiosos. Os oficiais da câmara de Itamaracá, mesmo vituperando os frades do Convento de Santo Alberto, escreveram uma carta em 7 de outubro de 1708 declarando que o poder do monarca provinha do divino, “Como vossa Magestade he Pay sobre cujos ombros Deus acentou o governo de toda a [Doc. Apag.].”<sup>352</sup>

A fé era uma poderosa ferramenta de persuasão. Os carmelitas não ofereciam apenas rezas como barganha na relação entre as coisas mundanas e divinas. Os religiosos da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, Calçados e Descalços, possuíam um importante instrumento que poderia ser entregue àqueles que os frades achassem dignos do mérito. Um objeto tão poderoso que era capaz de salvar o homem do fogo eterno no pós-morte: o escapulário.<sup>353</sup> Para melhor compreender esse instrumento é preciso

<sup>351</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 12, D. 1205.

<sup>352</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 23, D. 2090.

<sup>353</sup> Assim como os carmelitas, os franciscanos também tinham uma tradição de resgate da alma do purgatório, sendo esta feita por São Francisco de Assis. “A iconografia franciscana indica que o santo tinha um lugar destacado na escatologia cristã. Na cidade da Bahia, uma pintura no teto da desaparecida catacumba do Convento de São Francisco — (...) — retrata o santo resgatando almas do Purgatório, que visitava periodicamente com essa finalidade. Um quadro do século XVII, na parede do consistório da igreja desse convento, repete o tema, sendo que neste as almas tentam se salvar agarrando-se ao cordão do hábito do santo. De acordo com uma tradição sertaneja que provavelmente foi um dia também litorânea, o cordão ‘afasta o inimigo e serve aos anjos para puxarem o finado’”. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 117.

retomar a história do frade inglês São Simão Stock, personagem essencial para a cultura carmelita.

Nascido no Condado de Kent na Inglaterra em 1175, Simão Stock foi o sexto geral da ordem, responsável por criar e difundir o culto ao escapulário. “Vivió largo tiempo en el hueco de un roble, de ahí procedería su mote *Stock* (tronco, tocón).”<sup>354</sup> Sua história se confunde com a própria oficialização da Ordem de Nossa Senhora do Carmo no seio da Igreja Católica.

Em 1215, reunia-se o Concílio Latranense (ou de Latrão) que proibiu a fundação de novas ordens religiosas. Somente seriam aceitas aquelas congregações cujas regras já haviam sido aprovadas pela Santa Sé. Os carmelitas já possuíam uma regra constituída – elaborada pelo patriarca Santo Alberto em 1210 – que ainda não havia sido aprovada. A aprovação somente veio em 1226 no pontificado de Honório III, após o papa ter uma visão da Virgem Maria durante um sonho.

Donde a Virgem Maria Sacratissima May do senhor, com grande resplendor, e severo aspecto appareceo de noite ao summo Vigario de Christo, e lhe disse: Não se devem contradizer as cousas, que eu mando, nem dilatar o que eu patrocino, mas promptamente ouvir os rogos dos que pedem. E depois lhe insunuou, como dous da sua Corte, êmulos da Religião Carmelitana, tinhao naquella mesma noite sido castigados pela Divina Justiça com diversos sucessos de morte. Com a qual visão despertou Honorio todo desmayado, e admirado com grandíssimo temor, sabendo logo a miserável morte daquelles dous da sua Curia, como já antes lho tinha dito a gloriosa Virge, protectora dos carmelitas; (...). Confirmou com amplíssimos privilégios a Regra de Alberto Patriarca, e tudo quanto aquelles Religiosos Padres por justa petição tinhao procurado.<sup>355</sup>

A aprovação de 1226 não acalmou os ânimos na Igreja Católica no que se referia aos carmelitas. O II Concílio de Lion (1274) tentou extinguir novamente as ordens mendicantes, proibindo os conventos a aceitarem noviços, excetuando-se os franciscanos e dominicanos. Em 1286, o Papa Honório IV colocou os carmelitas sob sua proteção, porém, a derrubada do veto à admissão de novos frades só ocorreu definitivamente em 1298, sob os auspícios do Papa Bonifácio VIII. As crônicas pesquisadas que tratam da aprovação da ordem, não se atêm a detalhes sobre esse fato,

<sup>354</sup> REAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano: iconografía de los santos P-Z*. v. 5. Tomo 2. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, p. 229.

<sup>355</sup> LEOINDELICATO, Egidio. *Jardim Carmelitano*. Trad. Frei Estevam de Santo Angelo. Terceira parte. Lisboa Occidental: Regia Oficina Sylviana, 1741, p. 197. Captado em <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 Jun. 2011.

dando maior ênfase aos papéis desempenhados por Simão Stock e Nossa Senhora do Carmo nesse período.

Apesar da importância desse fato para o universo cultural carmelita, representações imagéticas da entrega da bula de confirmação da ordem são raras nas igrejas dos reformados.<sup>356</sup> Majoritariamente, a imagem de São Simão Stock está associada à entrega do escapulário. Na Igreja de Nossa do Carmo da Cidade da Paraíba, o personagem aparece em apenas um painel de azulejaria localizado no altar principal (Fig. 33). O santo nimbado não porta nenhum atributo, porém o especialista em azulejaria portuguesa João Miguel dos Santos Simões o identifica como São Simão Stock.

Na capela-mor há ainda dois grandes painéis, de mesmo tipo dos azulejos da nave, também com 22 na altura por 30 no sentido da largura. Representam do lado do evangelho, Nossa Senhora do Carmo entre anjos, aparecendo a um grupo de frades ajoelhados, entre os quais se destaca, na frente, o que está nimbado: S. Simão Stock.<sup>357</sup>

O autor não explica exatamente quais razões o levaram a afirmar tão categoricamente que a figura nimbada é São Simão Stock. Não obstante, Santos Simões deve ter encontrado indícios no painel que lhe permitissem fazer essa afirmação. Rastreamento desses sinais, é possível embasar com maior certeza essa leitura.

---

<sup>356</sup> A entrega deste documento pelo Papa Honório III encontra-se iconograficamente representada na Igreja da Ordem Terceira Carmelita de Santa Teresa de Jesus do Recife.

<sup>357</sup> SIMÕES, João Miguel dos Santos. *Azulejaria portuguesa no Brasil (1500-1822)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965, p. 210.





**Fig. 33** – Painel de Azulejaria – São Simão Stock e Nossa Senhora do Carmo. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 30 jul. 2008.

A cena é composta por oito frades carmelitas, sendo que apenas um deles está nimbado. Esse detalhe diferencia aquele personagem dos outros, elevando-o à categoria de santo. A iconografia da Virgem pouco tem a dizer, pois apenas aponta para o personagem sem a presença do escapulário/bentinho. A chave para identificação pode estar na figura alada que se esgueira na nuvem, um personagem angelical adulto (Fig. 34) que se diferencia dos querubins<sup>358</sup> que adornam toda a azulejaria restante da igreja.

<sup>358</sup> Para fins de identificação da hierarquia angélica são utilizadas as propostas feitas por: RÉAU, Louis. *Iconografia del arte cristiano: antiguo testamento*. v. 1. Tomo 1. Trad. Daniel Alcoba. 3 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007; MUELA, Juan Carmona. *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*. Madrid: Akal, 2010. Ambos se baseiam nas leituras mais difundidas sobre o assunto: Santo Tomás de Aquino e Dante Alighieri.



**Fig. 34** – Detalhe de São Miguel Arcanjo. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal.*  
Anônimo. 30 jul. 2008.



**Fig. 35** – Painel de azulejaria – São Miguel Arcanjo. *Museu Nacional do Azulejo, Lisboa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal.* Anônimo. 13 abr. 2013.

Um detalhe chama atenção nesse personagem: ele veste uma sandália romana, também utilizada pelos soldados. Ao compará-lo com a iconografia de personagens da corte celestial em azulejos encontrados em Lisboa, percebe-se que a figura possui nome e devoção: São Miguel Arcanjo (Figs. 35 e 36). Essas sandálias, características da azulejaria Rococó, aparecem nas representações do Arcanjo Miguel a partir do século XVIII, diferenciando-se da iconografia de São Gabriel Arcanjo que continua a figurar descalço em cenas da imaculada concepção. Em duas representações lisboetas do século XVIII, localizadas no Museu Arqueológico do Carmo e no Museu Nacional do Azulejo, São Miguel Arcanjo é representado com seus devidos atributos, calçando uma sandália romana similar à usada pelo anjo no painel da Cidade da Paraíba.

O culto a São Miguel Arcanjo está diretamente relacionado com o julgamento dos mortos. Sua função no plano celestial é conduzir as almas ao paraíso, não sem antes pesar os pecados dos espíritos que chegam para verificar se merecem essa regalia.

São diversas as representações iconográficas de São Miguel, em geral com arnês, ou armadura, e segurando por vezes a balança, desde as complexas cenas do juízo final até a imagem onde preside às Almas do Purgatório, ou Alminhas.<sup>359</sup>

<sup>359</sup> ARNAUD, José Morais; FERNANDES, Carla Varela (Coord.). *Construindo a memória: as coleções do Museu Arqueológico do Carmo*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2005, p. 510. De acordo com George Minois, “O tema da balança, que não surge em parte nenhuma das escrituras, foi herdado do Egito e do Oriente, mas os escultores servem-se de todas as imagens populares para traduzir o carácter terrível desse momento.” MINOIS, George. *História dos infernos*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 1997, p. 183. Sobre o culto de São Miguel Arcanjo ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. 443 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994; GRAÇA, Manuel de Sampaio Pimentel



**Fig. 36** – Painel de azulejaria – São Miguel Arcanjo – Museu Arqueológico do Carmo, Lisboa, segunda metade do século XVIII. Anônimo. In: ARNAUD, José Morais; FERNANDES, Carla Varela (coord.). *Construindo a memória: as coleções do Museu Arqueológico do Carmo*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2005, p. 510.

A imagem de São Simão também se conecta ao fogo eterno porque foi a ele que a Virgem entregou o escapulário, objeto responsável por salvar os devotos de Nossa Senhora do Carmo. Dessa forma, os dois personagens na figura 33 se completam e se tornam motivos de identificação recíproca.

Os relatos hagiográficos sobre Simão narram que diante da perseguição que os carmelitas sofriam o frade pediu à Virgem que protegesse a sua ordem. A querela sobre a legitimidade da existência dos carmelitas perdurava na Igreja mesmo após a aprovação de 1226, colocando em risco a própria existência dos religiosos como clero regular. Foi em resposta a esse pedido de proteção que Nossa Senhora do Carmo apareceu a São Simão Stock.

Se me apareció con grande acompañamiento, y teniendo en sus manos el Habito de la Orden, me dixo: este será privilegio para ti, y todos los Carmelitas. El que muriere con él, no padecerá el fuego eterno.<sup>360</sup>

---

Azevedo (coord.). *Angelorum: anjos em Portugal*. Trad. Patrícia Sampaio *et al.* Guimarães: Museu de Alberto Sampaio, 2012. Sobre a iconografia dos arcanjos ver os manuais de referência: MUELA, Juan Carmona. *Iconografía cristiana: guía básica para estudiantes*. Madrid: Akal, 2010; RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano: introducción general*. Trad. José Maria Souza Jiménez. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.

<sup>360</sup> TERESA, Joseph de Santa. *Flores del Carmelo, vidas de los santos, de nuestra señora del Carmen, que reza su religion, assi em comum, como em particulares conventos*. Madrid: Antonio Gonçalvez de Reyes, 1678, p. 213.

A expressão fogo eterno, que teria sido usada pela Virgem na entrega do escapulário, foi extremamente discutida ao longo dos séculos. Afinal, o escapulário se aplicaria apenas às chamas do purgatório ou salvaria o homem também da danação eterna no inferno? De acordo com o Santo Ofício na declaração de 20 de janeiro de 1613, o uso do escapulário até a morte indica “um duplo privilégio: 1) preservar do fogo eterno os que morrerem com ele; 2) livrar do Purgatório, ou, ao menos, mitigar as penas, principalmente no sábado a seguir à morte.”<sup>361</sup> Portanto, o porte desse bem garantia que a alma não chegasse ao inferno<sup>362</sup> — já que de lá ninguém poderia sair — e a resgataria do purgatório pelas mãos da matrona da ordem, como está representado no painel da Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba (Fig. 37).<sup>363</sup>

<sup>361</sup> RICART, José Padre. *O Carmelo: o escapulário do Carmo perante o purgatório e o inferno*. Coimbra: Seminário Missionário Carmelitano, 1957, p. 5-6.

<sup>362</sup> Sobre a constituição da ideia de purgatório e inferno na Igreja Católica absorvendo característica de outras religiões, ver: ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2 ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989; BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001; DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte a sociedade 980-1420*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1993; LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Trad. Maria Fernandes Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1995; MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d.; MINOIS, George. *História dos infernos*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 1997; MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do diabo – séculos XII a XX*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003; VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. São Paulo: UNESP, 2010.

<sup>363</sup> A Igreja da Ordem Terceira de Santa Teresa de Jesus do Recife também possui uma representação iconográfica com a mesma temática de Nossa Senhora salvando as almas do fogo eterno. Os tipos das representações pouco diferem. As duas mostram homens e mulheres seminus sendo resgatados do fogo eterno por Maria com o Menino Jesus. Algumas almas trazem o bentinho/escapulário enquanto outras fazem referência à Virgem e seu filho colocando as mãos cruzadas sob o peito ou em posição para oração. Entretanto, há uma pequena diferença na ação da cena: enquanto no painel de azulejo as almas condenadas são salvas pela própria Nossa Senhora e seu filho, pois ambos seguram as mãos de duas personagens que se encontravam ardendo no fogo, respectivamente, um homem e uma mulher, na pintura da Ordem Terceira do Carmo do Recife, a Virgem e Jesus são auxiliados por serafins, identificados pelas asas vermelhas, que são os responsáveis por retirar as almas do fogo eterno. Ao invés de estender a sua mão, a Virgem mostra seu manto, que é tocado por um homem sustentado pelo serafim. Entendida como uma alegoria da salvação, a imagem da Ordem Terceira também retrata o poder do manto mariano como símbolo de proteção, já que a Virgem estende seu manto às almas pecadoras.



**Fig. 37** – Painel de Azulejaria – Nossa Senhora do Carmo resgatando as almas do purgatório. Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.

Criado no século XIII, o purgatório merecia uma atenção especial dos vivos. Missas eram encomendadas no intuito de encurtar a passagem da alma por esse período de expurgação. A própria celebração da festa do escapulário possuía uma parte dedicada às almas que lá padeciam.

E foi realmente notável a eficácia político-ideológica da doutrina do Purgatório. Pierre Chaunu sugere três razões que explicam sua criação pela Igreja: conciliar, no seio do povo, a tensão estabelecida entre tempo de purgação (fase temporária) e tempo eterno, fornecer um mecanismo lícito de comunicação entre vivos e mortos, por meio de orações e missas dirigidas às almas do Purgatório, reforçar o poder de mediação da Igreja entre vivos e mortos e santos, e promover a cumplicidade dos fiéis no esforço da salvação. Deve-se acrescentar que a crença no Purgatório também foi útil às finanças da Igreja, uma

vez que incentivava a compra de missas e outros serviços eclesiais.<sup>364</sup>

A declaração do Santo Ofício de 1613, além de definir a dupla regalia de salvação, também revelava quais eram as condições que o fiel deveria cumprir para poder obter essa graça, também chamada de privilégio sabatino:

1) Estar agregado a uma Confraria do Carmo; 2) trazer com devoção o Escapulário até à morte; 3) guardar castidade cada um segundo seu estado; 4) recitar todos os dias o Ofício Menor de Nossa Senhora, ou o Ofício Divino, quem a este estiver obrigado; 5) observar os jejuns prescritos pela Igreja e a abstinência às quartas e sábados.<sup>365</sup>

Ainda de acordo com o Santo Ofício, a abstinência sexual e o Ofício Menor poderiam ser transmutados em alguma obra piedosa. Dos dez painéis de azulejaria da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, sete possuem representações do escapulário em forma de um bentinho — espécie de cordão com duas medalhas nas extremidades contendo duas imagens. Todavia, apenas um trata especificamente do resgate das almas do fogo eterno (Fig. 37).<sup>366</sup>

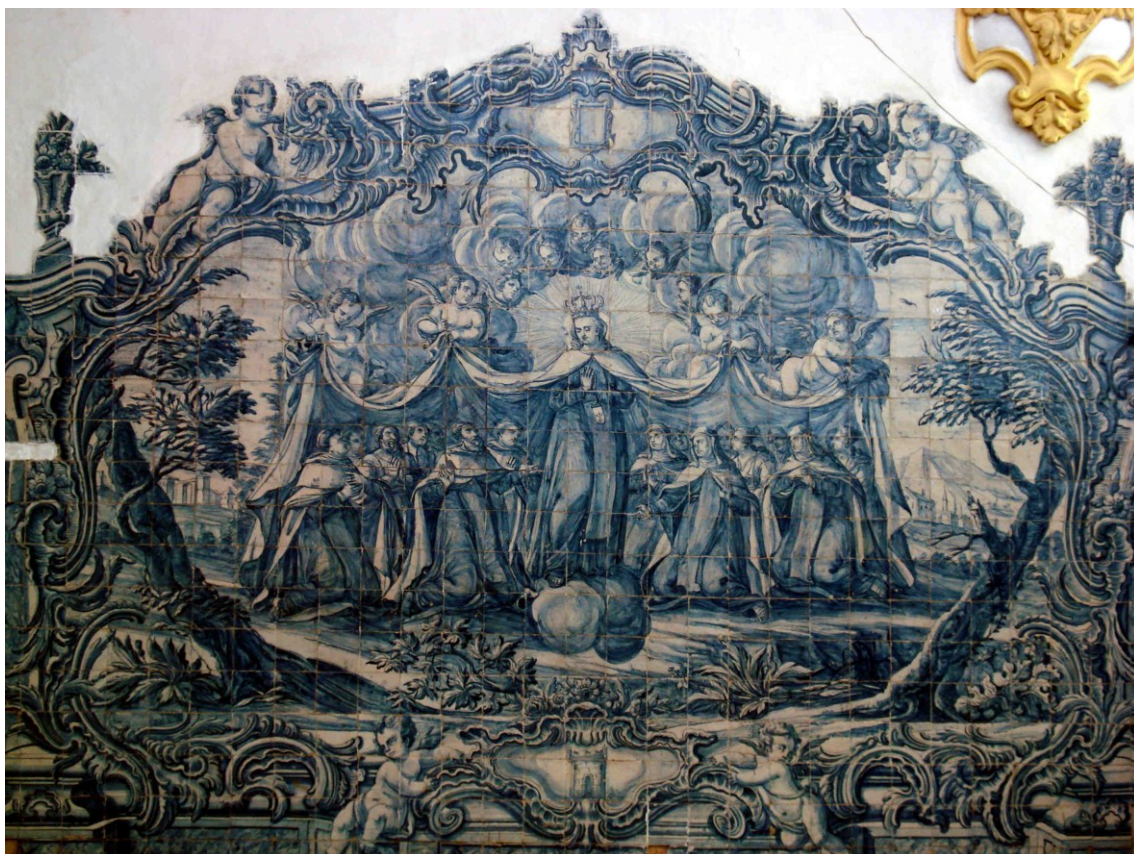
Essa proteção advinda de Nossa Senhora do Carmo também está presente na representação do manto mariano. A iconografia mais difundida de Nossa Senhora das Mercês, com os braços abertos estendendo sua capa, mostra como a crença no poder do manto mariano se achava disseminada no universo cultural católico, sendo absorvida pela Ordem Carmelita, como se pode observar no painel de azulejaria da Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba (Fig. 38).<sup>367</sup>

<sup>364</sup> REIS (1991), p. 203.

<sup>365</sup> RICART, José Padre. *O Carmelo: o escapulário do Carmo perante o purgatório e o inferno*. Coimbra: Seminário Missionário Carmelitano, 1957, p. 7.

<sup>366</sup> As atuais imagens que compõe o bentinho se estabeleceram no século XX. “S. Pio X, em janeiro de 1909, concedeu a faculdade de o Escapulário poder ser substituído por uma medalha de metal que tenha de um lado a efigie do Sagrado Coração de Jesus e do outro a de Nossa Senhora (Santo Ofício, 16 de Dezembro de 1910). Esta medalha pode ser benzida por aqueles que podem benzer e fazer a imposição do Escapulário. Benze-se com um simples sinal da Cruz, sem proferir nenhuma palavra”. RICART (1957), p. 8.

<sup>367</sup> Para maiores considerações sobre a proteção do manto mariano na Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba ver: HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. A Igreja da Ordem Terceira de Santa Teresa de Jesus do Recife também possui um painel com a alegoria da salvação através do manto mariano. Também representada com uma coroa de rainha a Virgem encontra-se com o Menino Jesus nos braços, enquanto é observada pelo Profeta Elias portando uma espada de fogo e pelo Profeta Eliseu, que carrega um cântaro com água. Com a mão direita ela abençoa os frades, enquanto que dois anjos seguram seu manto que cobre os frades carmelitas. Todos esses elementos combinados, inclusive a cor de sua vestimenta, a identificam como a Virgem do Carmelo.



**Fig. 38** – Painele de Azulejaria – Nossa Senhora do Carmo cobre os carmelitas com seu manto – Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.

Para os carmelitas, a devoção ao manto de Nossa Senhora se juntava a indulgência concedida à vestimenta dos religiosos do Carmelo, “Quem beijar o habito do Carmo ganha cinco annos, & cinco quarerenas de perdão concedido por Joam 22. Aquelle que se enterrar com nosso habito ganha indulgencia plenaria.”<sup>368</sup> Essas indulgências cedidas a determinados aspectos da religião carmelita funcionavam como ferramentas de persuasão e cooptação de novas almas para o Carmelo. Aproveitando-se de uma ideia já existente, ressaltada pela Igreja Tridentina, a proteção mariana através do manto é redirecionada em favor dos carmelitas cooptando fieis para a devoção a Nossa Senhora do Carmo. E os carmelitas turônicos irão explorar esse aspecto na iconografia de suas igrejas.

Na Igreja do Carmo da Cidade da Paraíba, coroada como rainha, a Virgem encontra-se com as mãos postas em oração enquanto quatro anjos seguram seu manto sobre frades e monjas carmelitas. Identificada como Nossa Senhora do Carmo, ela porta o escapulário com o brasão da Ordem Calçada Carmelita, reforçando o poder do escapulário/bentinho como símbolo de proteção mariana.

<sup>368</sup> PNA, Cota: 51-X-17.

O bentinho, uma diminuição do escapulário, já era conhecido e utilizado desde o século XVI. Por motivo de conveniência em seu uso, era extremamente difundido entre os leigos, podendo ser usado embaixo da roupa sem nenhum incômodo. Infelizmente, não há documentação que venha a esclarecer exatamente a quem foi dado o escapulário no contexto da América portuguesa. Por se tratar de um poderoso símbolo de fé, os devotos mais pios adquiriram o direito de utilizá-lo, o qual devia ser imposto por um frade carmelita.

O escapulário também era uma das ferramentas de persuasão utilizadas para convencer as pessoas a adentrarem na Ordem Terceira Carmelita, pois seus membros ganhavam a regalia de usá-lo. O capitão-mor mais longevo da Capitania da Paraíba, Jerônimo José de Melo e Castro, foi agraciado com esse benefício, pois era terceiro carmelita e foi enterrado na Igreja da Ordem Terceira da Cidade da Paraíba. No entanto, não havia apenas aqueles que usavam o escapulário por merecimento. A própria dinâmica de cooptação política que a ordem terceira possuía fazia com que pessoas menos devotas também conseguissem esse privilégio. Por vezes, o escapulário era entregue diretamente pelos frades a pessoas que de alguma forma contribuíam para a ordem, mas que não possuíam uma vida virtuosa.

A presença dos painéis com homens e mulheres sendo resgatados do fogo eterno por Nossa Senhora do Carmo e seu filho demonstra que o escapulário constituía parte fundamental da cultura carmelita, tornando-se elemento de cooptação de fiéis na América portuguesa. Nesse aspecto, não havia distinção entre a Ordem Carmelita Primeira ou Segunda, Descalça ou Calçada, fosse da Estrita ou da Antiga Observância ou, até mesmo, da Ordem Terceira. Todos exaltavam o diferencial que a Ordem de Nossa Senhora do Carmo possuía em relação às demais congregações religiosas: um objeto cuja posse garantia a salvação do fogo eterno por meio de uma graça concedida pela própria Virgem Maria.

O temor perante a morte e o constante perigo de perdição da alma permeavam a relação entre os fiéis e a Igreja Católica, servindo de tema para o conteúdo imagético da arte barroca. Desde a Idade Média, existia a noção de que a morte não diferenciava os homens hierarquicamente. A tradição literária da dança macabra expunha como todos eram iguais perante a morte, cuja origem “pricipiou, em suma, pela meditação da morte e do que seremos depois dela: um esqueleto.”<sup>369</sup> Esse temor sobre o que

---

<sup>369</sup> MARTINS, Mário. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte: da destemporalização medieval até ao cancionero geral e a Gil Vicente*. v. 1. Braga: Livraria Cruz, 1969, p. 171. O autor realiza



aconteceria com a alma após a morte levava homens e mulheres a fazerem doações testamentais à Igreja em troca de missas e rezas por suas almas. Alguns fieis se submetiam a uma norma de conduta cristã que lhes proporcionava um lugar dentro de uma ordem terceira ou irmandade religiosa, fato que contaria a favor do fiel no julgamento *post-mortem*. Por exemplo, ser aceito pela Ordem Terceira Carmelita garantia ao irmão o direito de portar um escapulário, junto com sua indulgência de salvação.

Por mais traumatizante e por mais obscuro que fosse, esse discurso religioso sobre a morte que ouvi regularmente todo mês durante dois anos escolares (portanto, para mim, dos doze aos catorze anos) revelou-se uma mensagem que aclara um panorama histórico muito amplo: para a Igreja, o sofrimento e a aniquilação (provisória) do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas – com a ajuda de Deus – lhe é possível evitar as penas eternas.<sup>370</sup>

Como bem expõe Jean Delumeau, o medo da morte se relacionava diretamente com o medo do diabo e do inferno. Esse temor possuía origens na incerteza sobre o destino da alma após o desencarne pois sua salvação ou danação estavam diretamente ligadas à presença do demônio na vida terrena. Em 20 de junho de 1691, uma carta enviada do Convento de Santo Alberto ao Provincial de Portugal iniciava a exposição dos problemas enfrentados pela Reforma Turônica com a seguinte oração:

Quando a paixão ocupa e perdomina [sic] o coração do homem falta a razão no entendimento, em estar faltando necessariamente, há de obrar iniquamente porque já então não obra o homem segundo o ditame do espirito mas segundo o demônio do mundo e da sua própria carne.<sup>371</sup>

Essas anomalias comportamentais que levavam o homem à perdição eram consequências da debilidade humana frente às tentações do anjo caído, figura que substituiu na cultura cristã, o politeísmo do Antigo Testamento.

O diabo esteve historicamente ligado ao monoteísmo; os primeiros hebreus não sentiram necessidade de personificar o princípio maligno, atribuindo sua influência a deidades rivais. Com o triunfo do monoteísmo, entretanto, tornava-se necessário explicar a presença do

---

uma análise da origem da dança macabra entendendo como essa imagem foi apropriada pela literatura e forjou a ideia da morte na Idade Média e Moderna.

<sup>370</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 51.

<sup>371</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 20 a 20v.

mal no mundo, já que Deus era tão bondoso: “Assim, o diabo ajudou a sustentar a idéia de uma divindade absolutamente perfeita”.<sup>372</sup>

Não se enganem, o responsável pelos desvios de conduta era o próprio homem, porém debaixo da influência de Satanás. Como não era possível punir o demônio ainda mais, pois já havia sido expulso da corte celestial, a alma humana sofria as consequências de sua nefasta influência. É interessante notar que na declaração sobre o escapulário, o Santo Ofício não mencionava as questões dos desvios de conduta, talvez porque a ausência de pecados, por si só, já salvaria o homem do inferno e do purgatório. A Igreja sabia que fraquezas e falhas dos irmãos das ordens primeira, segunda e terceira faziam parte do cotidiano. Essa consciência da falibilidade humana fortalecia o papel do escapulário dentro da cultura carmelita.

Os desvios de conduta mais graves de membros das ordens religiosas, que, por vezes, parecem tão comuns ao historiador ao se debruçar sobre a documentação, podem ser explicados pela própria dinâmica social da época. Em muitos casos, não era a fé ou a vocação que motivava o ingresso em uma ordem monástica. Corriqueiramente, homens e mulheres entravam para a vida religiosa por se tratar do único caminho disponível. No espaço religioso, eles podiam obter uma ascensão social que dificilmente conseguiriam no mundo profano. Essa também é uma das justificativas apontadas para os conflitos existentes entre as ordens religiosas.

La vida religiosa todavía ejercía una función social importante al dar cabida en los monasterios a gentes sin vocación, por puras razones sociales, aunque es verdad que miembros de la nobleza europea también abrazaron la vida claustral con auténtica vocación. La nobleza no siempre da ejemplo de vocación. la nobleza no siempre da ejemplo de vida cristiana, a pesar de que oficialmente se manifiesten como devotos cumplidores. Son clásicas las rivalidades entre las Ordenes religiosas, y de éstas con los bispos y párrocos.<sup>373</sup>

Também era corrente o desejo entre progenitores de ter um membro do clero na família, vontade esta que levava muitos pais a conduzirem pelo menos um de seus filhos a seguir uma vida religiosa. Mulheres também eram enviadas aos conventos contra suas vontades pelos mais diversos motivos: fossem por promessas feitas pela mãe ou para as resguardarem dos perigos que atentavam a honra. Órfãos eram entregues nos mosteiros

<sup>372</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 330.

<sup>373</sup> MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d., p. 316.

e criados para serem religiosos. Observando mais de perto a dinâmica social, fica mais claro que nem sempre era a devoção que movia as pessoas no ingresso à uma ordem religiosa. Na América portuguesa era comum que mulheres que corressem o risco de contrair um matrimônio indesejado para seus pais fossem enviadas para conventos em Portugal.

Durante boa parte do século XVII era costume enviar filhas em idade de casar-se para conventos em Portugal, para evitar o risco de alguma ligação desastrosa. Esta prática se reduziu depois da criação do primeiro convento de freiras da colônia, na década de 1670, na Bahia, e a instalação de outros nas principais cidades durante os cinquenta anos seguintes. Em 1734 a coroa proibiu o envio de freiras da colônia para Portugal.<sup>374</sup>

Especificamente, sobre os desvios de conduta dos frades carmelitas reformados temos poucos vestígios. Aqueles casos que chegaram até os dias atuais, apesar de se tratarem de denúncias de cunho moral, vinham travestidos de motivações políticas, o que deve fazer o historiador ponderar sobre a veracidade de algumas informações trazidas pela documentação pesquisada. Além da disputa que havia entre as ordens religiosas e as duas constituições diretoras do Carmelo, existia um embate por poder dentro de cada casa conventual. Assim como ocorria com a população ordinária em suas contendas por regalias sociais, políticas e econômicas, os reformados também travavam embates por influências e cargos no interior de seus conventos. Nesse contexto, a exposição de escândalos sexuais e financeiros poderia constituir o diferencial na ascensão ou derrocada do prestígio de um religioso.

Em 1726 o capitão-mor de Itamaracá, José Fernandes da Silva, acusava seus desafetos, frei Miguel da Assunção e frei Manoel de São Gonçalo, de possuírem relações sexuais com uma escrava e uma mulher casada, respectivamente.

Sam tam escandalozos estes dous religiosos que o dito Frey Miguel conserva nas suas terras do [*ilegível*] huma escrava do convento para seos uzos mundanos donde continuamente assiste alem de outras muitas que para esse effeito se guardão e padecem imquietaçoens pello não consentirem impudicamente. Com o mesmo escadallo vive o dito Frey Manoel de São Gonçalo pois tem nesta vila ajuntamento com muitas molheres e filha de certa mulher cazada com Benedito

---

<sup>374</sup> LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *A América Latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 277.

Soares natural do reyno de quem a apartou alem de outros ajuntamentos que conservam vizinhos do seo convento: (...).<sup>375</sup>

Seja pelos suposto comportamento sexual dos frades ou por qualquer outra razão de cunho pessoal ou político, os dois frades reformados não possuíam uma boa relação com José Fernandes da Silva. Por isso, há de se relativizar a fala do capitão, afinal seu intuito ao escrever a carta ao rei D. João V era expulsar os ditos frades da Capitania, uma punição extremamente severa e que indicava grandes desafetos entre as partes. No primeiro caso, a acusação soa a especulação ou boato; já o segundo parece ser mais verossímil, pela riqueza de detalhes que incluem o nome do marido traído. Todavia, crer nessas acusações é acreditar sem maiores evidências na fala de José Fernandes da Silva.

Não interessa ao historiador julgar os ditos frades, mas sim perceber algumas características do funcionamento da sociedade nos trópicos como a existência de relacionamentos sexuais entre colonos e escravas, assunto tão bem trabalhado pelo sociólogo Gilberto Freyre, em sua obra seminal *Casa-grande e senzala*.<sup>376</sup> No caso relatado, a existência da conduta significava a quebra do voto de celibato feito pelo clero. O comportamento sexual dos frades, em via de regra, era mal quisto pela sociedade, porém veladamente tolerado se o assunto fosse mantido na mais completa discrição.

O casamento, uma das principais armas da igreja para dirigir a vida sexual das pessoas, também era silenciosamente dessacralizado pela sociedade no dia-a-dia. Essencial na composição da vida social do indivíduo, os votos de fidelidade, base do sacramento do matrimônio, eram constantemente desrespeitados no cotidiano como pode ser constatado por meio dos casos de concubinatos, separações e filhos bastardos na América portuguesa.

Apesar de estarem intimamente entrelaçadas, a Igreja e a sociedade convergiam nas regras sociais, todavia se distanciavam quando se tratava de tolerância aos aspectos desviantes. Institucionalmente falando, a Igreja tentava coibir esses comportamentos na sociedade, especialmente entre seus membros que deviam servir de exemplo. Não obstante, uma parte da sociedade se mostrava mais tolerante, com focos de admissão na vida privada desses comportamentos desviantes, desde que os mesmos não se tornassem

---

<sup>375</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 34, D. 3164.

<sup>376</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2010.

públicos e notórios. Nesses casos, é possível aplicar a mesma consideração que chegou Stuart B. Schwartz ao estudar a presença do tolerantismo religioso no mundo ibérico.

O que tentei fazer neste livro foi demonstrar que no mundo ibérico, esfera cultural onde, devido às políticas oficiais de intolerância, não seria de se esperar tal tipo de ideia, era comum a dissidência em questões de fé, e de longa data existia uma atitude de tolerância, pelo menos alguns elementos da população.<sup>377</sup>

Outro caso levantado é um processo inquisitorial incompleto de 1765. Mais grave do que a acusação de José Fernandes da Silva, o caso chama atenção por ser um escândalo sexual que envolvia adultos e crianças. O frade é homônimo do frei Ignacio de Jesus, o religioso que teve a crise de consciência por duvidar da veracidade de suas palavras durante a missa. O religioso da Província Reformada possuía 26 anos quando procurou o tribunal do Santo Ofício de Lisboa em 1733. A idade do segundo frei Ignacio não é revelada, porém trata-se de um homem mais velho, pois em 1762 já havia sido comissário dos terceiros da Paraíba, residindo no convento da ordem desta cidade, “o qual dito padre se chama por alcunha o cheira cadeados, e foi comissario dos terceiros no convento da Paraíba donde era conventual haverá quinze annos pouco mais ou menos.”<sup>378</sup> Não há conexão entre os dois processos e não há nenhum dado concreto, além do nome adotado pelos frades, que embasa uma afirmação de que se trata da mesma pessoa. Estaria o frade modelo, que anos antes havia procurado o Tribunal por uma crise de consciência, envolvido com delitos dessa gravidade? É um questionamento que permanece sem resposta.

Frei Ignácio de Jesus era um religioso carmelita pertencente à Província Reformada de Pernambuco trabalhando como assistente no sertão do Panema, Freguesia de Assu na Capitania do Rio Grande. Costumava ir até a povoação de Jundiahy para visitar e participar de eventos de familiares, como assim o fez em 1754 por ocasião do casamento de uma sobrinha. Geralmente, hospedava-se na casa da viúva Dona Maria Magdalena com quem mantinha boas relações sociais.

São apresentadas três acusações no processo, todavia apenas duas possuem depoimentos. A alegação dos acusadores coincide em um ponto: o frade exigia favores sexuais para conceder a absolvição na confissão. Aproveitava-se não apenas do momento da confissão, quando se encontrava a sós com o confesso, mas da fragilidade

<sup>377</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 365.

<sup>378</sup> ANTT, Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10417.

social das suas vítimas: duas eram jovens escravos e outra uma criança de dez ou doze anos.

Anacleta Crioula, moradora no Brejo da Taquaritinga, districto da Freguesia de Santa Anna do Bomjardim, Bispado de Pernambuco e nesse sitio ella assistia no anno de 1757. Hera escrava do Cappitao Francisco de Oliveyra, estando-a confessando dentro de huma rede, elle a sollicitara para que se metesse dentro da mesma rede, em que elle estava, e outra vez no mesmo acto de confissão a mandou que fosse a huma camarinha.<sup>379</sup>

O depoimento de Anacleta está desaparecido dos autos, o que impossibilita saber se a mesma cedeu aos pedidos do carmelita que realizava a confissão deitado em uma rede. Instituído no século XVI, o confessionário não era o único local em que se podia ministrar a confissão, apesar de ser o ambiente mais recomendado para o sacramento pois sua exposição na nave da igreja coibia condutas desviantes. Extremamente difundido a partir das *Constituiones*, o confessionário não chegou a extinguir o costume de confissões em outros lugares.

Podemos dizer que o termo confessionário, entendido como o lugar de receber o sacramento da reconciliação, tem suas origens nas *Constituiones* escritas em 1542 pelo bispo de Verona Gian Matteo Gilberti, por motivos de ordem pastoral e disciplinar.<sup>380</sup>

A segunda acusação vem de Luiz Poderoso de Moraes, cabra e escravo do Capitão Francisco da Costa Teixeira, morador de Jundiahy. Em seu depoimento, relata que a demora na denúncia ocorreu pela dificuldade que possuía em se deslocar, visto que era cativo. Todavia, quando soube da presença do juiz, resolveu, sob orientação de seus confessores, denunciar a conduta do frade ao visitador.

achandose o dito padre no lugar do Jundiahy já a annos, o procurara elle denunciante para confessarse por desobriga da quaesma em caza

<sup>379</sup> ANTT, Cota: Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 10417.

<sup>380</sup> FRADE, Gabriel. *Arquitetura sagrada no Brasil: Sua evolução até as vésperas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 169. Nas palavras do próprio bispo de Verona, “Para veitar os escândalos, que as vezes podem ocorrer no ministério das confissões, estabelecemos que essas, especialmente aquela das mulheres, de agora em diante se façam sempre em lugar aberto e evidente, de modo que seja possível ver igualmente o confessor e a penitente. Além disso, estabelecemos que entre a sacerdote e a penitente exista uma ‘tabulla cum fenestella, supra quam sit una gradata seo lamina perforata’, e em todas as igrejas ordenamos que sejam eretos os assim chamados confessionários.” In: FRADE (2007), p. 169. Foi o arquiteto São Carlos Borromeu quem estabeleceu o modelo físico de confessionário mais difundido no seu livro *Instructiones Frabricae et Supellectilis Ecclesiasticae* de 1577. Não existe traduções para o português, porém há em espanhol: BORROMEO, Carlo. *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*. Introdução, tradução e notas de Bulmaro Reyes Coria. Ciudad del México: Imprenta Universitária/UNAM, 1985.

da viuva Dona Maria Magdalena, onde elle assistia e levando o dito padre a elle denunciante para huma camarinha da mesma caza onde assistia o Padre que o não absolvía sem que lhe fizece o peccado de mão, e ouvindo isto o denunciante como ignorante e rustico teve medo do que lhe dice o Padre e para que o abolveu levantose junto com o mesmo padre e lhe fez o pecado de mão, e depois disto tornou a posse de joelhos, e o padre o absolveo e como rustico e ignorante parecendo-lhe que estava absolvido foi elle denunciante comungar: porem doendose sempre da consciencia daquelle pecado que tinha feito ao dito padre e confessandose delle na quaresma do anno seguinte lhe dice o confessor que denunciace do dito padre ao vigario ou ao vizitador quando viesse vizitar estes certoenz porem que elle athe o presente o não fizera por ser captivo e estar sempre morador nos certoens e vir so abayxo em occasiaõ de desobriga e que agora o faz porque vindo antes de hontem dezobrigarse nesta matriz com o padre João Tavares da Fonseca e o adjutor della este o não quizera absolver sem que este denunciante viece denunciar o dito Padre (...).<sup>381</sup>

De acordo com o escravo Luiz Poderoso, ele só podia sair da fazenda localizada nos sertões por razões de desobriga, ou seja, para confessar-se durante a quaresma. Agrava-se o fato de que o escravo comungou logo após o “pecado da mão” e apesar de ter sido absolvido pelo padre, o perdão não seria válido, portanto Luiz havia comungado em pecado. O depoimento vem acompanhado do relato de uma série de testemunhas que confirmaram a presença do padre na casa da viúva Dona Maria Magdalena no período alegado pelo denunciante.

A terceira acusação, da qual tem-se apenas o relato do acusador, sem maiores informações, é a mais grave de todas. Seguindo o padrão de aproveitar-se de pessoas em situação desprivilegiada, o frade também foi acusado por Luiz Pereira Gonzaga de ter tido relações sexuais quando o denunciante ainda era uma criança entre dez ou doze anos de idade. O fato de não saber precisar sua idade à época do ato leva a crer que também se tratava de um escravo, contudo, essa informação não está explícita no documento.

Aos vinte e tres dias do mes de abril de mil setecentos e sessenta e dois annos veio a minha presença Luiz Pereira Gonzaga morador nesta freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo para donde veio padres [*ilegível*] da Cidade da Parahiba do Norte, Bispado de Pernambuco donde he natural e por elle me foi dito que denunciava na mesa do Santo Officio ao Padre Frey Ignacio que por sobrenome nao [*ilegível*] da ordem de nossa senhora do carmo dos calçados, chamado em Pernambuco os turoens, o qual dito padre se chama por alcunha o cheira cadeados, e foi commissario dos terceiros no convento da Paraíba donde era conventual haverá quinze annos pouco mais ou menos de que sendo elle denunciante de idade de dez para doze annos

<sup>381</sup> ANTT, Cota: Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 10417.

indosse confessar ao convento do carmo com o dito padre frei Ignacio e este o confessou e logo mediatamente o levou para a sua cella e o solicitou para actos torpos no que elle consentio como criança o que feito o mandou logo ajoelhar para o absolver o que com effeito fez e o abolveo e que agora que tem uzo de razão, refletindo neste su[ilegível]se foi confessar e o não querem o absolver sem que primeiro fosse denunciar, e que por essa causa o fazia e assignou comigo.<sup>382</sup>

Nos dois casos em que há depoimentos das vítimas, percebe-se que a conduta do padre é a mesma, colocar o fiel de joelhos e absolver os seus pecados depois dos atos libidinosos. O reformado ressaltava que os penitentes deveriam fazer o que lhes era pedido para que pudessem obter o perdão. Excedendo o poder que lhe era conferido como representante de Deus, o frade se aproveitava de sua posição privilegiada para abusar sexualmente de pessoas em clara situação de desvantagem. Não bastassem serem escravos e estarem a sós com o carmelita, o religioso se valia de forma espúria da fé dessas pessoas submetendo-as a atos libidinosos.

Os dois casos expostos, mostram acusações personalizadas, resguardando um pouco a comunidade carmelita como coletividade. O caso seguinte, cuja documentação se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino, chama atenção por ser um caso de escândalo sexual que envolve até as autoridades locais.

Em meados do século XVIII, um esparramo abalou a credibilidade dos frades da reforma da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. O caso foi tão grave que em 22 de agosto de 1770 o provincial da reforma, frei João de Santa Rosa, pediu demissão do cargo, alegando, além da idade avançada, as “controvérsias e rebelioez que experimento em alguns dos meos súbditos.”<sup>383</sup> Escolhido por meio de uma resolução real de 5 de agosto de 1767, o frade encontrou o Convento do Recife endividado e na eminência de um escândalo público de maiores proporções.

Apesar do envolvimento de um número maior de frades, dois carmelitas são peças-chaves para se compreender os fatos que levaram frei João de Santa Rosa a renunciar ao seu cargo: o prior do Convento do Recife, frei Jerônimo de Santo Antônio, e o ex-procurador da mesma casa, frei Francisco de Santa Rita Aragão. O histórico de ambos os religiosos foi relatado pelo provincial da reforma, no intuito de demonstrar a veracidade de suas afirmações, visto que ambos os frades possuíam um passado problemático, para não dizer obscuro.

<sup>382</sup> ANTT, Cota: Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 10417.

<sup>383</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.



Frei Jerônimo de Santo Antônio foi eleito procurador do Convento do Carmo do Recife em 1748. De acordo com o relato de frei João de Santa Rosa, sua gestão havia sido desastrosa, endividando a casa conventual “de que rezultou apostatar da religião no anno de 1752, tempo em que era obrigado dar suas contas.”<sup>384</sup> Não há no processo nenhum tipo de peça documental que explique os motivos que o levaram a sair da Ordem de Nossa Senhora do Carmo nessa data. Nesse mesmo ano em que abandonou a Província Reformada de Pernambuco, frei Jerônimo escreveu ao Papa Benedito XIV pedindo para ser aceito na Ordem de São Bento na França. Quatro anos depois, o frade recorreu novamente ao Papa para que pudesse retornar à América portuguesa e ser readmitido à Província Reformada de Pernambuco. De acordo com frei João de Santa Rosa, foram os escândalos praticados pelo padre em seu período com os beneditinos que o levaram a “implorar do mesmo santíssimo papa a indulgencia para ser admittido segunda vez a mesma província perdoado das duas culpas, e restituído as honras e cargos da religião.”<sup>385</sup> Ou seja, em algum momento frei Jerônimo de Santo Antônio foi considerado culpado. Portanto, só poderia ser readmitido na Ordem de Nossa Senhora do Carmo caso fosse perdoado, o que aconteceu por meio de um indulto papal. Dado o perdão, o frade foi readmitido na Província Reformada de Pernambuco.

Passado algum tempo sem se envolver em novos delitos — frei João de Santa Rosa fala em hipocrisia por parte do religioso — frei Jerônimo foi eleito prior do Convento do Carmo do Recife em 1762, dez anos após sua saída dos carmelitas. De acordo com o discurso de frei João de Santa Rosa, o prior recebeu avisos divinos do perigo de sua futura conduta por intermédio de uma moléstia que quase lhe custou a vida. Mesmo assim, após recuperar-se o, frade passou a infringir as normas da casa.

(...) porque com a millhora conseguida tomou para seu barato deixar o convento para morar fora com o pretexto de padecer continuados achaquez a seiz para sette annos; mas não para deixar de licenciari alguns religiosos para viverem com escândalo universal e de fazer ao convento gastos excessivos e quotidiannos com comes e bebes, convidando a muitos para estas mal consideradas funções e mandar fazer huma morada de cazas fora da praça a custa da religião para dellas se utilizar quem muito lhe parecer e pelo realce do seu proceder mostrar-se izento da obediência que professou porque as determinações que intimo como prelado maior para observância das leys, não são executadas oppondo-se quazi a todas conforme quer, e

<sup>384</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

<sup>385</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

dezeja, e aggregando a sy alguns religiosos para com elle se unirem no dissoluto de sue viver sem temor e amor de Deos (...).<sup>386</sup>

O prior passou a viver fora do convento em uma casa na qual recebia os frades mais próximos, além de outras pessoas que não pertenciam à ordem. No seu ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, frei João de Santa Rosa é bem mais incisivo na vituperação de frei Jerônimo, expondo o motivo pelo qual o frade fora viver fora do Convento do Recife.

(...) ficou prior frei Jeronymo de Santo Antonio, homem sem litteratura, totalmente material, que com pretexto de achaques se deliberou a viver em huma fazenda de empréstimo perto desta vila aonde aggregando a sy os padres que constao da relação junta, por mim assignada, fizerao hum tal sequito que pondo em bloqueyo o baluarte mais forte, que tem a religião, qual he o da obediência, o tem quazi ganhado por assalto, porque querendo eu acudir a esta barbara invazao fazendo-os recolher ao convento aonde se remprimissem dos excessos escandalozos que cauzavai a tantos annos na referida caza de prazer, insultao de sorte os meus preceytos, (...).<sup>387</sup>

A acusação era grave. Frei João de Santa Rosa não explicita, mas insinua que a casa era utilizada para fins sexuais com direito a festas com comes e bebes. Para agravar a situação, o sustento dessa residência provinha da renda do Convento Carmelita do Recife, onerando e contraindo dívidas para a casa. Ademais, alguns frades compactuavam com a conduta do prior participando das folias na residência. Dentre esses religiosos estava o antigo prior do convento, padre frei João da Encarnação, cuja gestão – nas palavras de frei João de Santa Rosa – tinha sido um desastre. O reformado havia dissipado as rendas do convento promovendo festas na Igreja de Nosso Senhor do Bom Jesus, templo que não pertencia à Província Reformada, além de ter gasto dinheiro construindo edificios para uso pessoal. Tratava-se de uma acusação extremamente grave, visto que os reformados eram proibidos de possuir bens particulares.

No mesmo tempo continuou com maiorez dispezas na factura de humas cazas de pedra e cal em huma fazenda fora da praça, para depois de completar o triênio, ir nellas morar advogando, e fazendo papeis para os seculares pelo interesse de algum estipêndio.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

<sup>387</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

<sup>388</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

Frei João da Encarnação era declaradamente um dos maiores inimigos de frei João de Santa Rosa, resistindo obedecer às ordens do provincial e manifestando queixas escritas em conluio com o prior do Convento do Recife.

(...) pouco satisfeitos com estas resoluções tem injustamente ordido com o padre prior e mais sequazes a iníqua dezobediencia contra a minha pessoa com assignadas e queixas synistras para me depor do cargo em que me poz sua magestade com o intuito de se entronizar pelo primeiro diffinitorio.<sup>389</sup>

Frei João de Santa Rosa completa a denúncia fazendo uma relação dos frades transgressores e seus supostos delitos: frei Jozé de Santa Roza havia sido expulso da Aldeia de Gramació pelo governador Luiz Diogo Lobo da Silva por ter cometido um grave delito não revelado na carta. Além disso, enquanto exercia o cargo de procurador do convento favoreceu determinados religiosos com mais e melhores vestimentas, infringindo a regra da igualdade entre os religiosos estabelecida pela Estrita Observância; frei Feliz de Santa Clara, que estava vivendo fora do convento exercendo atividades ilícitas não reveladas; frei Ignacio do Paraizo, acusado de ser pouco obediente às regras; frei Manoel de Jezus, sacristão-mor, que já havia sido punido pelo provincial por diversas vezes devido a sua vida licenciosa e seu letargo; frei Sylvestre de Santa Roza e frei Pedro de São Thomaz, acusados de se aliarem ao prior do convento em suas imorais ações.

Completava a lista, frei Francisco de Santa Rita Aragão, que também era um dos grandes desafetos do provincial. Alguns anos antes, o frade havia sofrido uma condenação por um furto de dez mil cruzados, porém recorreu ao rei e teve seu delito perdoado. O documento revela mais adiante que o frade fugiu do convento após a acusação e deve ter retornado apenas com o perdão promulgado pelo rei.

A este padre depois de cometter aquelle grande crime do furto de dez mil, tantos cruzados, feito ao vigário desta paroquial – Feliz Machado Freyre, pelo qual apostatou da ordem da secretaria de estado de 14 de abril de 1766 que a vossa excelência faço presente pelo documento em publica forma do governador e capitam general Conde de Villa Flor com o qual veio perdoado e absolvido por sua magestade, o trattey respeitando com o mais profundo acatamento o real decreto, como amorozo pay, persuadindo-me teria emenda para o futuro (...).<sup>390</sup>

<sup>389</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

<sup>390</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

A guerra de ofensas entre o provincial e o religioso se acirrou após uma acalorada discussão dentro da cela do frei João de Santa Rosa, que terminou com gritos de ambas as partes, os quais atraíram os demais frades do convento que saíram de seus aposentos para ver o que acontecia.

(...) mas abuzando logo do soberano perdão e da minha clemência se rebellou contra a minha pessoa por não querer condescender com os seus depravados intentos, alterando vozes na minha cella e fora della deante de religiosos graves da mesma província por este e outros motivos o despedi da minha graça.<sup>391</sup>

A partir de então, a troca de ofensas e as manipulações políticas internas para denegrir a imagem um do outro se tornaram explícitas para a comunidade carmelita. Frei Francisco de Santa Rita possuía uma inimizade declarada com o subprior do Convento do Recife, frei José de Santa Rita, que era aliado do provincial da reforma, frei João de Santa Rosa. Para acirrar os ânimos, frei Francisco de Santa Rita era amigo do então prior do Convento do Carmo do Recife, frei Jeronimo de Santo Antonio, grande desafeto do provincial.

Além dos indícios de desvio de conduta dos frades carmelitas no final do século XVIII, a massa documental mostra a acirrada disputa por poder que existia entre os frades dentro dos conventos da Província Reformada.

Os ânimos andavam tão açulados na casa conventual, que em 22 de agosto de 1770, o frade Francisco de Santa Rita desapareceu de sua cela deixando uma carta e uma petição que explicavam os motivos da fuga. Os documentos foram encontrados pelo próprio provincial na presença de mais seis frades do convento e mostram uma situação que vai além do exposto pelo frei João de Santa Rosa.

Dois meses antes de sua fuga, em 22 de junho de 1770, um encontro foi marcado entre frei Francisco de Santa Rita e frei José de Santa Rita, o qual resultou na prisão do subprior no convento, seis dias após o malfadado encontro. Infelizmente não é possível saber o real motivo que levou à detenção do religioso. Porém, a documentação deixa transparecer que frei José de Santa Rita andava armado, portanto o motivo de sua prisão pode ter sido devido ao porte de arma branca ou por uma suposta agressão ao seu irmão conventual. Seguem as palavras do frei Francisco de Santa Rita.

(...) o padre Frei Jose de Santa Ritta subprior do mesmo convento no dia 22 de junho no qual se fiser a dito subprior muitas vezes violadas

---

<sup>391</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

das leys do mesmo monarca, em andar de costume armado de huma faca de ponta, arma proibida pelas ditas leis, com a qual accomettera ao suplicante esperando-o de cazo pensado para lhe tirar a vida diante de pessoas seculares que presenciarão o cazo estando o suplicante no tido convento residindo por ordem de sua magestade e que alem disso proferira o dito Frei Subprior as temerárias palavras de que não fazia caso nem temia a El Rey, (...).<sup>392</sup>

A acusação se agravou devido à ofensa que o subprior teria feito ao monarca. Não há como saber se a afirmação era verdadeira ou não, todavia constitui uma maneira eficaz de persuadir o rei à punição de frei José de Santa Rita, pois dá margem para a sua caracterização como insurgente contra o reino português. Pouco tempo antes, frei Francisco de Santa Rita já havia feito uma denúncia ao ouvidor da Capitania de Pernambuco na qual questionava a fidelidade de seu companheiro religioso ao rei, chamando o provincial de inconfidente.

E o que mais he que venho eu dado a denuncia no juízo da inconfidência e estando o ouvidor por mim taes voltas lhe tem dado que seguidamente parese tãobem já hoje faz as vezes do provincial pois lhe revelou a dita denuncia, e o provincial tem dado voltas e revoltas sobre isso (...).<sup>393</sup>

Sentindo-se injustiçado pelo ouvidor, José de Santa Rita ressalta a acusação de que os seus desafetos é que eram infiéis ao rei. Essas denúncias reverberavam com maior força perante o monarca, principalmente após a Guerra dos Mascates que havia sacudido a Capitania de Pernambuco depois da desobediência a uma ordem régia.

A versão propalada pelo provincial fala de uma armação de frei Francisco de Santa Rita contra o dito subprior do convento.

Vindo-se desta destituído procurou ardiloso a amizade do referido prior do Reverendo Frei Jeronymo de Santo Antonio e seus sequazes para derrubar a muitos com suas intrigas e malevolências pelas quaes chegou a experimentar do subprior do convento do Recife o Padre Frei Joze de Santa Rita sênior hum anojado encontro para o intimar. Deste pretexto se valeu para maquinas traições e levantar falsos testemunhos, como tem por costume, pondo-me de inconfidente ao nosso soberano e tão ao subprior como consta da petição e carta incompleta que as achei na sua cella na prezença de vários religiosos.<sup>394</sup>

<sup>392</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Petição não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita.

<sup>393</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Carta não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita.

<sup>394</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461.

Em sua carta, frei Francisco revela o temor que tinha de ser assassinado pelo então subprior do Convento do Carmo do Recife, frei José de Santa Rita. Acusa-o de contrariar as ordens reais ao andar armado com uma faca de ponta e insinua que frei João de Santa Rosa seria o mandante de seu assassinio.

(...) vendo o padre provincial que o reo estava convicto e confessiado de huns tais crimes que mereciao pennas gravíssimas, com effeito como esta desfeita que se me fez, **foi por conselho ordem e mandado do padre provincial** pois não posso suppor outra cousa pelo vêlo todo empenhado na liberdade do preso amedrontando os religiosos para não jurarem a verdade e prometendo vingar-se na visita delles.<sup>395</sup>

Com a detenção de frei José de Santa Rita, o provincial empenhou-se em libertá-lo. Preso na sala de custódia do convento (Fig. 39) – localizada estrategicamente ao lado de uma capela para que o detento pudesse participar do officio divino – o subprior foi libertado pelo provincial, sem pedir autorização ao prior do convento, responsável pelo encarceramento do religioso. Frei Francisco de Santa Rita descreve sua versão dos fatos, execrando as ações do provincial, acusando-o de conspirar contra sua vida, mas também de ameaçar os demais religiosos que depusessem contra o subprior.



**Fig. 39** – Sala de custódia – *Convento Carmelita do Recife, Recife*. Acervo pessoal. 20 jul. 2010.

(...) fizera tão pouco apreço o dito M. Reverendo Padre Provincial desta representação que não só não deo o mínimo castigo e reprehensão ao dito subprior se não que o mandou absolver das censuras em que tinha incorrido, motivo que obrigou ao dito Reverendo Padre Prior a fazer encarcerar ao dito subprior depois de seis dias com auxilio de braço militar e proceder a sumario de testemunhas pelo referido insulto: e estando o processo em termos de ser sentenciado e sabendo o dito Mestre Apostólico Padre Provincial que se achavão provados os crimes do dito subprior e que por eles

<sup>395</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Carta não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita. Grifo meu.

merecia pennis gravíssimas conforme as duas contituiçoens, sem embargo de ter intimadado a muito religiozos para não jurarem a verdade antes que se proferisse sentença se resolveo ao mais precipitado arrojio e dispotismo de ir ao cárcere no dia 16 de julho associado de alguns religiozos seos facionarios, e partidistas a soltar o dito subprior de poder absoluto, sem consetimento attenção nem beneplácito do seo juiz competente e prior local accompanhando ao mesmo subprior athe a sua cella com vivas e festejos e com notável escândalo dos seculares desta republica tanto porque já a todos erão notórias as referidas culpas como porque se acharão muitos presentes na occasião da soltura em razão da festividade de nossa senhora do Carmo que nesse dia se celebrava.<sup>396</sup>

Antes de ir libertar o preso, frei João de Santa Rosa foi até o governador para que o mesmo pudesse acompanhá-lo na soltura. Todavia, esse não quis se intrometer afirmando que o caso estava fora de sua jurisdição e aconselhando o frade que recorresse ao responsável pelo seu encarceramento, o prior do Convento do Carmo do Recife, frei Jerônimo de Santo Antônio.

(...) se mandou a petição ao padre prior, o padre prior não a quis soltar, e o padre provincial chamando ao carcereiro com obediencia o fez abrir as portas do cárcere e soltar ao padre sem intervir **vontade** do prior local violencia que nunca se vio em religião alguma.<sup>397</sup>

O já explicitado desafeto que existia entre o prior e o subprior constituía um real empecilho para a libertação de frei José de Santa Rita. Independente da culpabilidade do réu, o prior dificilmente aceitaria que o subprior fosse solto. Sem ter a quem recorrer, o provincial foi pessoalmente até a custódia e ordenou ao frade carcereiro que abrisse a porta, fato que foi acompanhado por exultações de comemoração de alguns frades. As últimas palavras de frei Francisco de Santa Rita são fortes e expõem a enormidade da crise que viveu o Convento do Carmo do Recife na segunda metade do século XVIII.

(...) isto não he religião, nem he nada, he huma casa de loucos, de foragidos e de perversos, ou já estive em termos de me botar para esse mundo a buscar outra vês a magestade porque vejo que entre estes malvados poucos dias terei de vida pois mais em huma ou mais em outra volta me ham de tirar a vida.<sup>398</sup>

Após o seu desaparecimento, perde-se o rastro de frei Jozé de Santa Rita. Para o provincial, a sua fuga é prova da culpa que o religioso possuía. No fim, é impossível

<sup>396</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Petição não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita.

<sup>397</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Carta não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita.

<sup>398</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 109, D. 8461. Carta não entregue de autoria do frei Francisco de Santa Rita.

averiguar quem estava certo na contenda. A balança da culpa pesa para o lado do prior e de seus aliados, em especial de frei Jozé, pelos antecedentes criminais relatados. Contudo, também não foi possível ir mais a fundo na vida do provincial e do subprior para saber se os mesmos possuíam um passado idôneo.

O processo não apresenta nenhuma decisão do rei ou do Conselho Ultramarino. A fuga de frei Jozé de Santa Rita e o pedido de exoneração do cargo de provincial feito por frei João de Santa Rosa devem ter esfriado os ânimos no convento o que fez com que a contenda se resolvesse internamente, tornando desnecessária a intervenção das autoridades portuguesas.

O caso relatado evidenciou os conflitos internos que existiam nas casas conventuais, além de revelar a presença de condutas inadequadas que transitavam dentre desvios de comportamento sexual, furtos e tentativas de assassinatos. Não obstante, como já foi dito, uma crise tão grave não era regra nos conventos da Província Reformada de Pernambuco.

Para melhor compreender as atitudes dos frades carmelitas no cotidiano da América portuguesa é necessário entender como esses homens adentravam nos conventos da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo nas capitanias do norte do Estado do Brasil.



### 3.2) O labor e a Igreja.

A quantidade de religiosos residentes nos conventos era uma constante preocupação para a Ordem de Nossa Senhora do Carmo, pois o número de frades disponíveis parecia ser sempre insuficiente para evangelizar a América portuguesa. A entrada de noviços nos conventos era peça fundamental para a sobrevivência do clero regular nos trópicos, pois o fluxo de frades que embarcavam de Portugal para o Brasil não supria a demanda que o labor espiritual exigia. Era comum que alguns frades não obedecessem à ordem de embarcar para as missões outros não chegavam ao destino final em virtude de algum empecilho no traslado. As viagens ultramarinas eram empreitadas de risco fosse por causa do ataque de piratas, do perigo de proliferação de doenças a bordo ou pelas intempéries que poderiam desviar a rota ou mesmo afundar as embarcações. Esses riscos explicam a resistência de alguns religiosos a irem doutrinar as terras do além-mar.

Frei Luiz do Rosário foi um destes que não conseguiu chegar à América. Nascido na Freguesia de Ollalhas em 1591, recebeu o hábito carmelita no Convento do Carmo de Lisboa em 1606, sendo professado padre no ano seguinte. Em sua biografia consta que pediu a missão de doutrinar os índios no Novo Mundo. Contudo, no trajeto de travessia do oceano, sua embarcação foi interceptada por um navio holandês que se dirigia à Índia Oriental.

Depois de uma porfiada pleja, cedeu o valor dos nossos à multidão dos hereges: entraram na nau, mataram algumas das pessoas, que nella iam, e lançaram quarenta ao mar. Entre estas foi o Padre F. Luiz, que tinha nos braços uma Imagem de Nossa Senhora da Piedade. Por cima das águas andou o Padre com a Sagrada Imagem por largo espaço de tempo, absolvendo e ajudando a bem morrer aos que feridos andavam lutando com as ondas e com a morte, e depois de os absolver a todos, lançou a uma das naus as mãos, as quaes lhe cortou um daquelles hereges com um machado, e andando assim sobre as águas, a pelouradas lhe tiraram a vida em ódio das Santas Imagens, do Hábito Sagrado, da Religião Christã e do Sacramento da Penitencia, aos 7 do mez de março de 1619.<sup>399</sup>

O relato valoriza a ideia do missionário que põe a salvação da alma dos outros à frente da própria vida. Frei Luiz do Rosário somente teria tentado se salvar após ter

---

<sup>399</sup> BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001, p. 257. Tal citação se refere a documentação do Arquivo Geral da Ordem Carmelita em Roma.

encomendado todas as almas, quando teve as mãos decepadas por um holandês que atracou no barco português.

Esses perigos enfrentados na travessia dos oceanos faziam parte do conjunto de motivos alegados para que os carmelitas descalços franceses fossem proibidos de saírem em missões, após as primeiras tentativas resultarem em naufrágios com a perda da vida de religiosos.

Peça chave para o trabalho carmelita, os frades nascidos na América portuguesa ajudavam a amenizar a falta de missionários necessários para a catequese da população. A carta escrita por frei João Cayado em 1580<sup>400</sup> a qual enviava os primeiros missionários carmelitas para edificar a Cidade da Paraíba é bastante clara sobre permitir a admissão daqueles que desejassem tomar o hábito da Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

(...) poderaõ por commissãõ do nosso Reverendissimo P. Geral mestre João Baptista Rubeo de Ravena receber á nossa Irmandade todos aquelles, que com piedade, e devoção a pedirem, e dar aos irmãos as letras concedidas pelo Papa Clemente VII, (...).<sup>401</sup>

A necessidade de angariar pessoas dispostas a se tornarem missionárias fez com que o primeiro curso de teologia em um convento carmelita surgisse ainda no século XVI. “Pelos anos de 1596 abriu-se um curso teológico no convento [de Olinda], precedido de um de humanidades, para instrução dos noviços, segundo faculdade régia a respeito.”<sup>402</sup> Em 1603 o papa Clemente VIII fixou algumas regras para que as casas conventuais pudessem receber noviços. A partir de então, os cursos de formação deveriam ser previamente aprovados antes de serem implementados. O convento, apto a receber aspirantes à ordem, deveria ter, no mínimo, um curso de teologia com professores versados na matéria, disciplina que era complementada pelo estudo das humanidades.

Las constituciones de la *Strictor Observantia* (1965) añaden un capítulo sobre los postulantes, acentuando la cuidadosa selección de los candidatos, y prescriben con gran detalle la manera de dirigir los noviciados y los professoria, llamados en este texto seminarios. Los novicios no deben estudiar, sino que deben dedicarse a la meditación y

<sup>400</sup> SÁ, Manoel de. *Memórias históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa Oriental: Offycina Joseph Antonio da Silva, 1727, p. 33-35. Captado em <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 Jun. 2011.

<sup>401</sup> SÁ (1727), p. 34.

<sup>402</sup> COSTA, F. A Pereira da. *Anais Pernambucanos*. v. 1. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952, p. 485.

a la lectura de libros espirituales. En los seminarios, los estudios después del primer año, se citan especialmente las humanidades, las lenguas, especialmente el latín, y la retórica. No se delimita el tiempo que debe pasarse en los seminarios, dejándose, según parece, a las necesidades de cada provincia.<sup>403</sup>

Por vezes, o noviço era enviado para o reino no intuito de se ordenar. Frei Onofre de Santo Ângelo, por exemplo, nasceu na Ilha de São Jorge, Cidade de São Luis do Maranhão, e tomou o hábito no convento da mesma cidade em 15 de maio de 1636. “Veio ordenar-se a este Reino (Portugal) e voltando para o Convento do Pará, ahi disse sua primeira Missa, e foi o primeiro sacerdote que na dita cidade celebrou Missa nova (...).”<sup>404</sup> Também é o caso do já citado frei Ignácio de Jesus, que estava terminando sua formação no Convento de Évora.

Analisando a biografia dos 139 frades levantados pelo frei André Maria Prat,<sup>405</sup> percebe-se que não havia grandes diferenças entre os frades nascidos no Brasil e aqueles enviados de Portugal. Muitos frades nativos alcançaram postos mais elevados, como priores de conventos e, até mesmo, governadores de bispados. A autonomia dada às casas conventuais para que escolhessem seus próprios provinciais facilitava a chegada de carmelitas nativos a esses cargos. Muitos religiosos vinham de Portugal com cargo e função estabelecidos em determinado convento, hospício ou missão, sendo mais fácil identificar a existência desses frades do que aqueles nascidos no além-mar.

É importante citar o caso do Cônego da Sé de Olinda, Cyspriano Lopes da Fonseca Galvão, que em 8 de setembro de 1783 “fez profissão religiosa e solemne na Reforma de Nossa Senhora do Carmo do Recife.”<sup>406</sup> Tal caso se destaca não apenas por ser um membro do clero secular que resolve adentrar uma ordem religiosa, mas por ser religioso com uma carreira já bem estabelecida dentro da Igreja. Ocupando um importante posto na Sé de Olinda, o cônego se filiou aos frades reformados ao invés de aderir a opção mais óbvia que seria o convento da sua cidade. Cabe perguntar: o religioso teria desavenças com os frades de Olinda ou conexões sociais com os frades de Recife que no final do século XVIII já suplantavam em importância a casa dos

<sup>403</sup> SMET, Joaquín. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas. Personas, literatura, arte (1563-1750)*. Tomo III. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 226-227.

<sup>404</sup> PRAT, André Maria. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação Vingt-un Rosado, 2003, p. 244.

<sup>405</sup> PRAT (2003), p. 223-341. Algumas dessas mini-biografias são retiradas da já citada crônica do Frei Manoel de Sá. Nem todos os religiosos citados nas *Memórias históricas...* estão referenciados por Prat, apenas aqueles que vieram à América portuguesa.

<sup>406</sup> ANTT, Cota: Mesa da Consciência e Ordem, Padroado do Brasil, Bispado de Pernambuco, Mç. 12

observantes? Sem uma resposta precisa, é possível pensar também que a escolha pode ter sido feita por meio da conjunção dessas duas hipóteses.

Uma análise mais apurada dos dados sobre a admissão de frades nos conventos da América portuguesa é prejudicada pela ausência de documentação a respeito dos noviciados. Apesar de não ter sido localizado nenhum documento sobre a trajetória dos noviços nos conventos, como o número de entrada e saída de aspirantes a frades, é possível fazer algumas considerações gerais de como funcionava essa admissão.

Era com muita cautela que a Província Carmelita de Portugal tratava a aquisição de novos membros, pois a presença de frades nascidos no Brasil impulsionava o germen da independência da província carmelita na América portuguesa.

Assim como na América Espanhola, as primeiras manifestações de auto-identificação e de ressentimento colonial contra os nascidos na Europa surgiram dentro das ordens religiosas, principalmente entre franciscanos e jesuítas, onde a preferência dada aos europeus gerou reclamações.<sup>407</sup>

Sobre o processo de admissão de noviços carmelitas no Brasil, a peça documental mais importante que foi possível localizar é uma carta escrita em 1725 pelo provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo em Portugal, Algarves e demais domínios, frei Estevão de Santo Ângelo. Neste documento, o religioso propõe que o Santo Ofício aceite que sejam estabelecidas comissões para “tirar inquirições de genere, vita e moribus das pessoas que pertendem tomar o hábito de Nossa Sagrada Religião nesta nossa Província.”<sup>408</sup> Justificava a necessidade das comissões por haver candidatos vindos de locais distantes onde não havia conventos carmelitas, o que dificultava as investigações genealógicas sobre o postulante. Nessa inquirições respondiam-se às seguintes perguntas:

1º Se conhece o pretendente, ou se sabe de onde he natural, que razão tem de conhecimento e de que tempo a esta parte.

2º Se conhece seus pays e avós paternos e maternos cujos nomes dirão e as patrias donde erão naturaes que estado ou officio tem ou tiverão, e a razão por onde o sabem, e de que tempo a esta parte.

3º Se sabem que o pretendente he filho legitimo, e netos dos avos paternos e maternos adiante nomeados, e por tal tido e havido e reputado.

4º Se tem elle testemunha alguma razão de parentesco, odio, ou de inimizade com alguma das sobreditas pessoas.

---

<sup>407</sup> LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *A América Latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 277.

<sup>408</sup> ANTT, Cota: Ordem do Carmo, Província do Carmo, Mç. 32.

5º Se o pertendente he homem de honesta vida, bem acostumado, e sem nota de vicio algum notável.

6º Se o pertendente, e seus pays e avós, são ou forão sempre christãos velhos, e de limpo sangue sem raça de judeu, christão novo, mouro, mulato, infiel, ou de outra infeita [?] nação, e se for legitimos, e inteiros christãos velhos os tem e teve sempre elle testemunha sem nunca do contrario haver fama ou humor.

7º Se sabe ou ouvio quando o dito pertendente, ou algum de seus ascendentes fosse prezo, ou penitenciado pelo Santo Officio, ou que incorresse em alguma infâmia publica ou penna vil defeyto ou de direyto.

8º Se tudo o que tem testemunhado he publico e notorio.<sup>409</sup>

Há de se colocar que este interrogatório deveria ser aplicado à Vice-província do Maranhão, todavia, o conteúdo das perguntas que buscam ver as virtudes do candidato e sua ascendência de cristão velho se applicava à Ordem de Nossa Senhora do Carmo como um todo.

A historiografia carmelita registra apenas duas restrições para a admissão de um noviço: os aspirantes não poderiam ser mouros ou indígenas. Contudo, o questionário é bem mais amplo no elenco dos impedimentos, excluindo os cristãos novos, judeus, mulatos, além dos infieis, dentre eles, os autóctones da América. Havia uma certa tolerância a admissão de mestiços, principalmente para aqueles que não apresentassem sinais mais evidentes de sua origem híbrida.

Um dos casos levantados na documentação que trata da entrada de um pardo no Convento do Carmo do Recife indica que os impedimentos descritos no questionário também eram averiguados pela Província Reformada de Pernambuco, mas que havia uma certa tolerância na aplicação prática de tais barreiras. Apesar de tratar-se de um caso ocorrido no século XIX, as falas transcritas na documentação remontam a períodos anteriores, dando a entender que essa era uma prática corriqueira entre os reformados.

Em 1806 o noviço frei João da Cruz foi aconselhado pelo prior do convento, frei Manoel do Monte Carmelo, a desistir da ordenação por se tratar de homem pardo, “(...) que persuadissem ao mencionado noviço que largasse o hábito e saísse da religião alegando-se por motivos desta insinuação o ter o dito noviço ter o sangue de homem pardo.”<sup>410</sup> Impedido de se ordenar, o noviço retornou à casa de seu pai. O caso chamou atenção de três renomados carmelitas, frei Felix da Expectação, ex-provincial e missionário apostólico, frei Francisco de Sant’anna, ex-subprior e frei Carlos de São José, ex-definidor e lente de filosofia. Os três prestaram depoimento à província

<sup>409</sup> ANTT, Cota: Ordem do Carmo, Província do Carmo, Mç. 32.

<sup>410</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (5), fls. 81 a 83v.

queixando-se da conduta do prior e expondo as razões pelas quais não se deveria ter negado a ordenação do noviço que era conhecido por sua dedicação à religião.

(...) segundo: porque a nossa lei não trata de semelhante impedimento e só falla do sangue dos Hebreos. Terceiro: porque nesta nossa provincia há não pouco desse nossos exemplos e não lhe servio jamais nem lhe serve de obstaculo para subirem as prelazias. quatro: porque não me consta que este impedimento seja canônico. quinto: o mencionado noviço e seos irmãos não mostram nos cabelos os que mostrarão ordinariamente todos os mesclados com essa mancha. sexto: porque dado que o mencionado noviço tivesse esse [*ilegível*] podia ser em grão muito remoto da sua ascendencia do qual elle ja estava excluso.<sup>411</sup>

A princípio os religiosos expressam categoricamente que a lei da ordem não colocava nenhum tipo de impedimento relacionado à entrada de mestiços, alegando que os pardos eram numerosos dentro da província. Não obstante, o depoimento deixa transparecer que esses elementos não eram bem quistos, especialmente quando apresentavam características físicas de sua ascendência híbrida. No caso de frei Manoel do Monte Carmelo, a mancha, como era designada a marca da mestiçagem, se existisse, já havia sido limpa pelo sangue branco ao longo das gerações.

Se a ordem não via com bons olhos a presença desses mestiços, o que os levava a tolerá-los? Num contexto em que a mestiçagem era regra e não exceção, proibir a entrada de mestiços significaria isolar-se e distanciar-se da sociedade que se formava. Aqui chega-se a um ponto nevrálgico da admissão de noviços locais, para além do número insuficiente de frades dispostos a vir da Europa para o além-mar, era importante cooptar uma elite local que se constituía nos trópicos. Na busca por maior espaço, mercês e regalias na América portuguesa, os reformados abriam suas portas para esses mestiços, fazendo ressalvas apenas para casos em que as características físicas denunciassessem em demasia sua origem híbrida, afinal possuir um membro dessa elite em seus quadros poderia ser o diferencial determinante em benefício dos reformados em alguma contenda.

Recuando no tempo é possível identificar um outro caso de impedimento, dessa vez por questões religiosas. Por volta de 1691, frei Manoel do Sacramento embarcou anonimamente no porto da Paraíba em direção à Portugal. O motivo de sua fuga estava relacionado com seu hábito carmelita. A carta deixada pelo religioso, que não foi localizada mas citada em outro documento, expressaria um remorso na consciência por

<sup>411</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (5), fls. 81 a 83v.

não ter expresso em seu noviciado o fato que o impediria adentrar na Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

(...) confessa que obrigado do remorso de sua consciencia de haver ocultado em sua profissão haver sido noviço e lançado da religião de São Francisco em Évora apontando dous homens no Recife que la o conhecerão frade e lançado fora; e como no termo que assignou da sua profissão expressou entre os outros impedimentos este conforme a constituição que achados não heradamente [?] da religião professalo nem aceitalo por filho temendo ser descuberto e lançado fora se resolveo a fugir, sendo que se se manifestará depois em segredo, podera ser remediado, pois era oculto o impedimento.<sup>412</sup>

A carta noticia que frei Manoel do Sacramento não fazia parte dos carmelitas pois já pertencia a outra ordem religiosa, os Seráficos. Por não ter se pronunciado sobre tal fato em seu noviciado no momento em que fora perguntado dos impedimentos, frei Manoel do Sacramento deixava automaticamente de pertencer ao Carmelo. Todavia, o desconhecido autor da carta lembra que o frade só poderia ser expulso do convento em que residia pelo provincial geral da ordem, fato que não havia ocorrido e que caracterizava a sua viagem como uma fuga. A carta também expressa que a ordem se eximia de qualquer responsabilidade sobre o religioso, tanto pelo impedimento, quanto por ter fugido. Inclusive, desobrigava-se de resgatá-lo caso viesse a ser feito cativo por piratas durante a viagem. Como já foi posto anteriormente, as viagens ultramarinas eram cheias de riscos, dentre os quais, a presença de corsários que sequestravam membros do clero com o objetivo de pedir algum valor pecuniário pelo resgate. Os piratas sabiam que as ordens não mediam esforços quando se tratava de salvar seus frades cativos.

De forma geral, desde 1603 as constituições carmelitas versavam sobre os princípios a serem seguidos na admissão de noviços.

Los candidatos al hábito religioso debían tener ciertos conocimientos u ofrecer al menos la esperanza de adquirirlos, para poder así, a su debido tiempo, recibir las órdenes menores y mayores. Al recibir el hábito los novicios debían hacer una confesión general. El noviciado debía estar separado del convento, tener habitaciones propias para cada novicio o un dormitorio bastante grande para que cada uno tuviera su propia cama. El noviciado debía tener también celdas para el maestro de novicios y para su socio (si era necesario), una sala capitular con calor para el invierno, una capilla y un jardín para hacer algún ejercicio. Nadie podía entrar en el noviciado excepto el maestro, su socio y el superior, el cual, sin embargo, debía ir acompañado por

<sup>412</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (5), fls. 20 a 20v.

uno de los padres más ancianos. El maestro de novicios y su socio, cuyas cualidades se enumeran cuidadosamente, deben ser elegidos por el capítulo provincial. (...) La edad de profesión para los clérigos es de dieciséis años, para los hermanos, veinte.<sup>413</sup>

Dados importantes podem ser auferidos na publicação escrita pelo provincial geral das províncias de Portugal e do Brasil, Dom Antônio Mascarenhas em 1618. Dentre os vários assuntos tratados pelo frade carmelita, estão os privilégios reservados àqueles que desejassem vestir o hábito da Ordem de Nossa Senhora do Carmo.

O dia que entra o confrade em esta irmandade avendosse confessados & comungado ganha Indulgencia plenaria, & tambem a ganhão, seus pais vivos, 7 mortos em o purgatorio por modum sufragij, o dia em que morre o confrade ganha indulgencia plenaria dizendo Iesus com a boca, & oração, & isto hora se aja confesado, ou avendo o procurado, & não pudesse confessarse tendo contrição, & inda que se não aja confessado nem procurado como morra sem pecado mortal.<sup>414</sup>

Ao estender as indulgências aos genitores do noviço, a ordem incentivava os pais a entregarem um de seus filhos a Nossa Senhora do Carmo, contando assim com o perdão dos seus pecados. Até mesmo o genitor já falecido, caso se encontrasse no purgatório, ganharia o paraíso. Possuir um parente em uma ordem religiosa também constituía um indício de nobreza e poderia ajudar na obtenção de um título honorífico, como bem coloca Evaldo Cabral de Mello em *O nome e o sangue*.<sup>415</sup> Não era apenas a ordem quem usufruía da cooptação da elite local, a sociedade também se beneficiava, tanto espiritualmente por meio das indulgências, quanto temporalmente com a obtenção de títulos honoríficos que poderiam acarretar ganhos pecuniários.

<sup>413</sup> SMET, Joaquín. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas. Personas, literatura, arte (1563-1750)*. Tomo III. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 225-226.

<sup>414</sup> PNA, 51-x-17. É Importante tentar definir indulgências e entender a tipologia existente, por mais que a mesma tenha poucas variações. De acordo com Raphael Bluteau, “Graça, que concede a igreja ao peccador arrependido, remettindolhe a pena, devida aos seus peccados, a qual havião de padecer, ou neste mundo, ou no purgatório. (...) Fizerão estes doutores differença entre indulgencia Plenaria, Plenior e Plenissima (...) a Indulgencia Plenária importa remissão de toda a penitencia posta; a Indulgencia Plenior remissão da penitencia, que conforme os Canones se havia de por, e a Indulgencia Plenissima remissão de toda a penitencia, que por direito divino se havia de pagar.” BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, p.114-115.

<sup>415</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Logo no primeiro capítulo, o autor expõe o caso de Felipe Pais Barreto que teve seu título de cavaleiro da Ordem de Cristo negado pelo rei por causa das dúvidas que pairavam da pureza de sangue pelo lado materno. Um dos argumentos utilizado pelo requerente para rechaçar a negativa era de que possuía parentes que pertenciam ao clero regular e secular, além de outros que já haviam sido agraciados com o mesmo título.



Desde a formação do vicariato carmelita brasileiro em 1595, composto pelos quatro conventos Olinda, Rio de Janeiro, Salvador e Santos, que se admitiam noviços nas casas conventuais já estabelecidas.

Estas foram as eleições que se fizeram no dito capítulo: no qual também se determinou, que visto a distancia, que havia de huns a outros Conventos, e a dificuldade, para o recurso, os RR. PP. Piores podessem absolver aos seus súbditos dos casos reservados na Constituição ao Reverendissimo Padre Geral; e que os mesmos RR. PP. Piores podessem admittir ao nosso sagrado Habito aquelles sojeytos, que tivessem as qualidades, que apontam as nossas leys, tendo também a aprovação da Commuidade.<sup>416</sup>

O geral da Ordem Calçada de Nossa Senhora do Carmo em 1600, Henrique Silvio, regulamentava e aprovava as regras das casas conventuais do Brasil. O vigário provincial, responsável por toda a vigaria, era escolhido pelos conventos para exercer o cargo por um triênio. Durante seu mandato não poderia se ausentar do Brasil e deveria morar no convento de Salvador. Em caso de falecimento, assumia o prior da casa de Olinda, por se tratar do primeiro convento fundado na América portuguesa. Também foi decidido que aqueles que viessem ao Brasil no intuito de virarem sacerdotes, deveriam permanecer na América portuguesa por no mínimo sete anos.

Em 1682 frei Manuel da Assunção alegava que o Convento de Santo Alberto não possuía uma estrutura física capaz de absolver todos aqueles desejosos de participar da reforma. Insinuava que o convento de Olinda deveria ser entregue aos frades reformados para que acolhessem os aspirantes a noviços que se apresentavam. Mais do que revelar a estrutura física do convento de Goiana, esse pedido objetivava retirar os carmelitas Observantes de Olinda.

I porque esta ha sido la ocasion de que no solo muchos seglares pidan el habito de la Reforma, si no también muchos de los nuestros por todos los conventos y este de Goyanna aun por su pobresa y estar con obras, se no Allá capaz de recibirlos;<sup>417</sup>

Dois anos antes, em 1680 o Prior Geral dos Carmelitas, frei Ferdinando Tartaglia, esclarecia que a aprovação da Constituição Turônica pelo papa permitia que se admittissem noviços nos conventos reformados para que os mesmos fossem versados na nova constituição. “Assim, no nosso amado Convento de Goiana, anteriormente, eles

---

<sup>416</sup> SÁ (1727), p. 38.

<sup>417</sup> PIO, Fernando. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970, p. 56.

desejosos de instituir a constituição da Estrita Observância, confirmada e aceita pela Santa Sé, e aprovada localmente no qual instituiu o noviciado conforme estas constituições [ilegível].”<sup>418</sup> Mais à frente, tentando impulsionar a admissão de noviços no convento, o frade afirmava que em Goiana existiam religiosos aptos a ensinarem a regra carmelita aos noviços, “no dito convento que fundamos e erigimos noviciado como mestres habilitados nesta constituição.”<sup>419</sup>

Ao contrário dos conventos, os hospícios não possuíam a prerrogativa de receberem noviços, por se tratar de casas de acolhimento, cujo objetivo principal era receber religiosos em trânsito pela América portuguesa. O hospício era comandado por um prior, residente no local, e estava subordinado ao prior do convento ao qual a casa era atrelada. Os frades residentes deveriam zelar pelo patrimônio da ordem e receber os transeuntes. Nessas casas, os carmelitas eram impelidos a preservar os votos que haviam professado, além de seguir a constituição que lhes fora indicada. Todavia, os religiosos residentes não chegavam a um número expressivo capaz de compor um ambiente conventual.

Alguns hospícios poderiam virar conventos como aconteceu com a casa do Recife. Na carta escrita em 1798, o núncio provincial explicava que a ausência de noviços impediu os hospícios de se transformarem em conventos, da forma como havia sido ordenado.

Isto mesmo já expus a vossa excelencia reverendissima logo que cheguei nesta corte em hum requerimento expondo as causas de se não terem até o prezente preenxido as condições com que foi consedida a sua erecção a sincoenta e quatro annos. estas excellentissimo senhor foram a de se erigirem logo em conventos formais os quatro hospícios que se presentavão para sua separação. He certo que esses hospícios se achão ainda no seu antigo estado, mas a prohibição que tive a sua província para admitir noviços por mais de 40 anos a proibiram para os religiosos não herdarem de seus pais, cujas heranças eram um patrimônio que hia animando a sua nascente reforma, e a caridade que esfriou no animo dos fieis que os ajudarão com as suas esmolas por não haverem religiosos para o peditório, todos estes motivos muy relevantes para que se não enxerão condições de sua separação, mandando vossa excelencia reverendissima aos prelados executem o determinado na Breve pelo tempo que lhe

---

<sup>418</sup> Texto original: “Cum itaque dilectissimus noster Conventus Goyannensis pristini illius condores cupidos constitutiones strictus observantia a S. Side confirmatas acceptaverit , et loco probationes in quo novitii instituendi juxta praedictarum constitutionum.” Arquivo do Convento Carmelita do Recife – Pasta Reforma Turônica.

<sup>419</sup> Texto original: “in dicto conventu fundamus et erigimus novitiatum ab idoneo magistro istie constituendo”. Arquivo do Convento Carmelita do Recife – Pasta Reforma Turônica.

parecer e juntamente se faça o capítulo no tempo previsto da ley que será na Pascoa do ano de 1798.<sup>420</sup>

Os noviços que desejassem seguir a Estrita Observância deveriam se instalar nos conventos situados em Goiana, Recife ou Cidade da Paraíba. Em 1711 frei Vicente dos Remédios escrevia ao rei pedindo uma intervenção sobre a decisão do núncio apostólico que impedia a admissão de noviços nos conventos da Estrita Observância. De acordo com o religioso, foram os frades observantes, no intuito de destruírem a reforma, que conseguiram essa breve.

alcansarão huma breve do nuncio para que não asseitacemos noviços sendo que os nossos reverendissimos geraes da sagrada congregação passaram a favor da da reforma **decretos para que so nesta se aseitasse** pois desta aseitação depende todo o seu regimento e reformatão da província.<sup>421</sup>

Vale ressaltar que os frades reformados já haviam agido contra os observantes, como é possível ler no trecho da carta destacado, tentando impedir que a casa conventual de Olinda fosse autorizada para receber noviços. O rei preteriu os observantes e em 1716 concedeu a sua proteção real aos carmelitas reformados. Essas proibições, posteriormente revogadas e quase nunca obedecidas, mostram como a política portuguesa se modificava de acordo com o período e seus protagonistas. Ou seja, era um jogo de poder em que a balança pesava a favor daqueles que possuíam maior influência nas decisões do rei. As proibições também funcionavam como um aviso aos carmelitas de que para permanecerem e sobreviverem no território americano eles precisavam do apoio do monarca que facilmente poderia sufocar a ordem impedindo a sua continuidade por meio da suspensão da admissão de noviços. Assim, apesar de possuírem a proteção real, os reformados não estavam isentos de represálias por parte do reino português.

Não era uma tarefa fácil educar novos religiosos. A formação de frades enfrentava problemas que iam desde a entrada de noviços até eventos extraordinários. Em 1788 frei Manoel de Santa Cruz escreveu ao secretário de Estado da Marinha e

<sup>420</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (3), fls. 77.

<sup>421</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 327. Grifo nosso. O resumo desse documento fala, “CARTA do frei Vicente dos Remédios, ao rei [D. João V], pedindo protecção para os carmelitas observantes, por só contarem com três conventos no Brasil: Vila de Goiana, Olinda e Paraíba.” MENEZES, Mozart Vergetti de; OLIVEIRA, Elza Régis de; LIMA, Vitória Barbosa (Orgs). *Catálogo dos documentos manuscritos referentes à capitania da Paraíba, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002, p. 83. É necessário fazer algumas correções no catálogo: a proteção é pedida para os carmelitas reformados e não aos observantes, e no lugar de Olinda deveria constar Recife.

Ultramár, Martinho de Melo e Castro, sobre a questão dos trinta noviços que tinham professado sob orientação de um prelado que posteriormente foi afastado e teve todos os atos de sua gestão anulados. Foram obrigados a refazer sua profissão, fato que fez com que dois religiosos desistissem do clero regular, ficando apenas como seculares.

Desse nullamentes professos dous não quizerão reiterar as suas profissoens ou ratificarllas elegendo voltar ao seculo, pois estavam como estado de noviços e assim se lhes outorgou que sentenças que declaravão a nulidade de sua profissoens confirmadas pelo excelentissimo senhor bispo nosso reformador. Nesses dous lugares, que ficarão vagos, recebi um noviço para leigo, e para o mesmo estado tendo aceitado outro, que o pedi, se elle vier, ambos europeos e que a bastantes anos se tem feito compatriotas deste pais, fundado já em que disto houve exemplo no triennio passado, pois estando xeio o numero, para deixar o habito um noviço se aceitou outro em seo lugar, e lhe não foi levado a mal, já em que a conceção de 30 era para que todos professando ficassem na provincia em seo serviço; e deixando a religião alguns sem que se xegassem a professar nella validamente; já não ficava completo o numero trigésimo, e se podia completar sem nova concessão. Porem se sua majestade e vossa excelência o não levarem a bem, sendo tanta a penúria que temos de religiosos leigos, como mais de uma vez tenho representado, um anno para poderem ser despedidos se assim nos for mandado.<sup>422</sup>

Como tinha autorização para professar trinta noviços e não desejava perder mais nenhuma vaga – já havia tido desistência de alunos ao longo do noviciado de quatro anos –, o prior recebeu na província dois noviços europeus em substituição aos dois indivíduos que se recusaram a refazer a profissão. Mesmo com esses acréscimos, não alcançou o número de trinta noviços. No entanto, se a rainha, por alguma razão, não concordasse com a aceitação dos dois carmelitas estrangeiros, o prior revogaria as suas profissões. Apesar de independente, a Província Carmelita de Pernambuco não possuía uma autonomia de ação completa. A qualquer momento o monarca poderia vetar ou até mesmo expulsar os frades de seus conventos o que explica a preocupação de frei Manoel da Cruz em esclarecer o motivo da presença desses dois noviços estranhos ao processo inicial.

A província tentava se equilibrar entre a necessidade de aumentar os números de religiosos para atender a demanda da atividade espiritual e a importância que o noviciado tinha na formação de missionários aptos a catequizarem a população e atuarem nos aldeamentos.

---

<sup>422</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 163, D. 11665.

Os missionários são pregadores. Restabelecem a oratória como estilo preferido para a conversão, o que leva a um revigoramento de formas muito mais inflamadas, eloqüentes e sentimentais do que as peculiares à escrita escolástica.<sup>423</sup>

Além de estabelecerem matérias de ensino exclusivas aos noviços, os frades carmelitas também atuavam como professores para a população ordinária. Tratava-se de uma das atribuições primordiais da ordem na América portuguesa, como coloca frei Manoel de Sá ao falar sobre a chegada dos primeiros carmelitas em Olinda, “A esta deram logo principio fazendo um grande fruto espiritual não só na conversão dos gentios, mas na reforma das vidas dos já convertidos.”<sup>424</sup>

No período que se estende desde a chegada da Companhia de Jesus na América portuguesa em 1549 até a expulsão dos frades pelo Marquês de Pombal em 1753, os jesuítas desempenharam um papel educacional fundamental com a fundação de colégios na América portuguesa. Os primeiros professores que aportaram em terras luso-americanas pertenciam à Companhia de Jesus. Vinham com o objetivo maior de catequizar o gentio da terra, atuando também como professores da população ordinária. Esse ensino tinha como base a escolástica medieval — método que buscava unir a razão e a fé — e “fornecia aos elementos das classes dominantes uma educação clássica e humanista como era o ideal europeu da época”,<sup>425</sup> excetuando-se as sagradas escrituras que deveriam ser interpretadas unicamente pela fé: “Não tratar as questões de modo escolástico. 13. As questões da Sagradas Escrituras não devem ser tratadas segundo o modo escolástico.”<sup>426</sup>

Os jesuítas não foram apenas os percussores do modelo de aldeamento que prevaleceu no Brasil, mas também forjaram o padrão de ensino adotado na América portuguesa. Como bem lembra Margarida Miranda, “a História nos mostra que as verdadeiras revoluções nos programas de estudo são acontecimentos raros. A educação resiste às grandes mudanças.”<sup>427</sup> Com pouca experiência nesse campo, é possível que os carmelitas tenham seguido a metodologia de ensino proposta na *Ratio Studiorum*

<sup>423</sup> NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 36. Os Jesuítas criaram um código pedagógico intitulado *Ratio Studiorum* buscando normatizar o ensino nos colégios

<sup>424</sup> SÁ (1727), p. 35-36.

<sup>425</sup> OLIVEIRA, Marcos Marques de. As origens da educação no Brasil: da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização de ensino. *Ensaio: avaliação e políticas públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, out./dez., 2004, p. 946.

<sup>426</sup> MIRANDA, Margarida. *Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] – Regime escolar e Curriculum de Estudos*. Lisboa: Esfera do caos, 2009, p. 114.

<sup>427</sup> MIRANDA (2009), p. 17.

adotado pelos Jesuítas, com destaque para a gratuidade dos estudos, porém deixando seus professores com maior liberdade para atuar no que dizia respeito ao conteúdo dos seus cursos.

Apesar da abundância de estudos sobre o ensino jesuítico na América portuguesa, muito pouco se sabe sobre a atuação das demais ordens religiosas nesse ramo. Especificamente sobre os carmelitas, pouca documentação restou, mas ainda é possível tecer algumas considerações sobre o ensino e a catequese.

Na consulta datada de 13 de outubro de 1681, o Conselho Ultramarino opinava sobre o pedido de ajuda de custo dos frades turônicos para a construção do Convento de Santo Alberto em Goiana. Os frades pediam uma atenção especial visto que haviam se estabelecido nessa vila há apenas doze anos e já atendiam às necessidades da população local. Em consonância com o discurso dos frades, o Conselho Ultramarino ressaltava “que aly ensinão gramática, e mais philosophia aos filhos daquelles moradores e acodião a todas as necessidades para que herao chamados (...)”<sup>428</sup> A esse curso de filosofia foi acrescentado o de teologia, tendo sido ambos implementados nos três conventos da reforma, como sinalizou o Conselho Ultramarino na consulta de 24 de novembro de 1716.

(...)e tendo a seu cargo as ditas duas aldeias de índios, sustentando nellas missionarios não devem desmerecer a piadoza grandeza de vossa magestade semelhante graça faceos [?] porque com Ella se augmentara mais o numero de opperarios evangélicos e nos trez conventos da reforma que tem e em que ensinão philosophia e theologia.<sup>429</sup>

Em 1772 um escrivão transcrevia o pedido dos oficiais da Câmara da Paraíba para que os demais religiosos regulares que viviam na Cidade da Paraíba assumissem a função de professores deixada vaga pelos religiosos da Companhia de Jesus após a sua expulsão em 1759.

A indigensia q experimentao os naturais moradores desta Cidade da Paraíba de Profesores de Letras, para a Educação de seos filhos, nos comove implorar a vossa magestade o providente remédio desse necessário bem, porque suposto pelo Ex[ilegível]monio dos P. P. Jezuitas q o administravão, ficase um mestre /Por/ Provisam da junta de Pernambuco/ satisfazendo essa falta, pouco tempo susitiu [?] no exercício, peça do ordenado, que nunca se lhe currubou [?], e como há nesta mesma cidade tres religioens de S. Bento, S Francisco e Carmo,

<sup>428</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 12, D. 1205.

<sup>429</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 27, D. 2500.

sem discomodo, poderá os religiosos de qualquer dessas exsitao este comum beneficio, sendolhe assim decretado pela infecivel providencia de vossa magestade.<sup>430</sup>

Os carmelitas reformados já possuíam experiência no instrução da população local. Nas regiões onde os jesuítas não atuavam, as demais ordens religiosas protagonizavam o ensino dentro e fora das aldeias. Na vila de Igarassu, Capitania de Pernambuco, os frades franciscanos assumiram o encargo do ensino por não existirem colégios da Companhia de Jesus. Próximo dali, na vila de Goiana em 14 de dezembro de 1728, o rei mandou que a Câmara pagasse cinquenta mil réis anuais ao carmelita reformado encarregado do ensino de latim para que o religioso pudesse continuar a exercer o magistério. O pagamento deveria ser feito através dos bens e rendimentos da Câmara de Goiana, como havia sido decidido na resolução de 6 de dezembro do mesmo ano.

(...)grande utilidade que se pode seguir aos filhos dos moradores da dita villa de terem quem lhes ensine a gramatica, sendo este o meyo de alcançarem o estado sacerdotal me pareseo de [*ilegível*] por zelo por rezolução de seis deste prezente mês e anno em consulta do meo concelho ultramarino que eu dei por bem que dos rendimentos e bens do dito conselho passay a dar todos os annos ao relligiozo que tiver o encargo de ensino do dito latim com condição que o referido mestre se proporá a junta das missoens e esta o mandara examinar por tres examinadores o que si dava e sem a sua aprovação não exzerciatrão nem se darão a comunidade os 50 reis.<sup>431</sup>

Junto com a concessão de 50 mil réis anuais ao professor de latim o rei D. João V fez uma exigência: que o carmelita se submetesse a um teste na junta das missões e que fosse avaliado por três examinadores. Caso o religioso se recusasse a ser examinado ou não passasse no teste, o subsídio não poderia ser concedido.

Descumprida a exigência da avaliação e com a perda do contrato das carnes pela Câmara, que ficou nas mãos da provedoria da Fazenda Real, o subsídio não foi pago. Cinco anos depois, à época da devolução do contrato das carnes à Câmara de Goiana, os oficiais pediram ao rei que retirasse a exigência dos examinadores para que, por meio das sobras do contrato das carnes, pagassem a quantia devida de 50 mil réis ao convento. A Câmara alegava que causaria vexame aos padres serem examinados por outros que não eles próprios, “(...) porque com aprovação dos seus religiosos adonde se

<sup>430</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 25, D. 1925. Nesse caso, o Conselho Ultramarino ordenou que para que o pedido fosse atendido, os oficiais da câmara deviam ser dirigir à Mesa Censória.

<sup>431</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 45, D. 4027.

acharão homens doutos podião ensinar sem se o desse por este modo a repulsa que poderão ter a serem examinados por outros examinadores.”<sup>432</sup> Finalmente, em 4 de setembro de 1737, o rei dispensou os frades de tal exame e ordenou à Câmara que pagasse os 50 mil réis anuais.

Em observância das reais ordens de vossa magestade passei as que forão necessárias para das sobras do contrato das carnes da vila de goyana se darem os sincoenta mil reis aos religiosos de nossa senhora do Carmo da reforma da referida vila para abrirem estudo de gramatica e ensinarem os filhos daquelles moradores, e a tudo o mais que a este respeito me tem ordenado tenho dado comprimento. Recife de Pernambuco.<sup>433</sup>

A exigência de uma junta avaliativa não estava ligada somente à questão da qualidade do ensino, mas também servia para avaliar as ideias defendidas pelo professor. O interesse do monarca era descobrir células de discórdias quanto à política portuguesa fora e dentro dos aldeamentos. Esses últimos eram focos iminentes de revolta, o que justificava chamar a Junta das Missões para realizar a avaliação do carmelita. Até mesmo o ensino do latim poderia se converter em um discurso de emancipação ou de inconfidência, principalmente em uma área em que os ecos da Guerra dos Mascates ainda reverberavam no imaginário da população e do monarca. No caso relatado, a carência de professores levou o rei a decidir pela dispensa da exigência.

Por vezes, a ausência de professores locais fazia com que a Província buscasse mestres em Portugal. No dia 10 de janeiro de 1801, foram firmados contratos entre a Província Reformada de Pernambuco e dois professores carmelitas da Província de Portugal. Nesses documentos são estipuladas as matérias a serem lecionadas, o tempo de permanência, o soldo dos frades e o que fazer no caso dos religiosos não se adaptarem ao clima local. Apesar de se tratarem de contratos fixados no século XIX, a negociação foi feita ainda no século XVIII, indicando conteúdos que remontam ao último quartel desse século por se tratarem dos assuntos costumeiros de suas aulas.

Frei Antonio de Pretextato de Pina e Melo se propôs a ministrar um curso de quatro anos pelo qual receberia 150\$000 anualmente, com pagamento trimestral. Pedia 100\$000 reis ainda em Portugal para lhe servir de ajuda de custo, sem contar as passagens de ida e volta que seriam pagas pela Província Reformada de Pernambuco. Residiria nos conventos da ordem vestindo e comendo o mesmo que seus outros irmãos,

<sup>432</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 45, D. 4027.

<sup>433</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 47, D. 4212.



contudo teria as missas livres, o que significava que o dinheiro pago por elas pertenceria ao carmelita, subtraindo-se à regra de proibição de acumulo pessoal de dinheiro. O frade faz uma ressalva sobre o clima: caso não se adaptasse bem às condições climáticas e tivesse problemas de saúde advindos do calor, o religioso estava desobrigado a terminar o curso, podendo voltar a Portugal.

Explicarei a Logistica Methafizica Catholica e Direito Natural juntando a Theologia Natural hum tratado da religião christã e acethica algumas reflexões as mais existenciais para a practica da Moral Christã fixando os limites da razão e da revelação. Explicarei Arithmetica, Geometria, Trigonometria e os principios da Algebra e do Calculo Diferencial e integral que forem sufficientes para a intelligencia da boa fisica a qual exporei em todos os seus ramos e antes de tratar da fisica particular farei algumas preleções sobre a Historia Natural segundo todos os tres reynos e depois de concluida a Fizica exporei os principios geraes de Chimica e as mais notaveis theorias dos Pneumáticos. Concluidos desta maneira os tres annos filozoficos darei mais hum anno no qual explicarei historia eclesiastica que serto precedida da chronologia e explicarei Logares Theologicos.<sup>434</sup>

O contrato esmiúça as disciplinas a serem lecionadas pelo carmelita, demonstrando a polivalência do mestre e uma ampla abordagem do curso a ser ministrado. O segundo professor, frei Manuel Porfirio Passos, era lente em Filosofia e Theologia pelo Convento do Carmo de Lisboa e se propôs a ministrar um curso também de quatro anos.

Obrigo-me a ler em Pernambuco hum curso de Theologia para o que hei de gastar o tempo de quatro annos, e neste repartirei as materias de modo seguinte: hei de ler a Historia Ecclesiastica predicta da lição de chronologia, depois passarei a ler lugares theologicos, Theologia Dogmática e Moral, e com esta fexarei o quarto anno.<sup>435</sup>

<sup>434</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (3), fls. 79 a 79v. Esse conteúdo programático proposto por frei Anotnio de Pretextao de Pina e Melo se baseia na base do programa de educação jesuítica proposto pela *Ratio Studiorum*, “Qualquer que fosse o curso a seguir, o programa de estudos da *Ratio* combinava os estudos da humanidades com os estudos científicos. Assim se deviam formar homens que soubessem pensar e escrever; homens com elevados conhecimentos de literatura, de história, de geografia e de artes; com um profundo entendimento da matemática, das astronomia, da geografia e das restante das ciências naturais; com desenvolvido sentido crítico, apurado pela retórica e pela filosofia; preparados para trabalhar e para intervir, em nome do bem comum, ou seja, formaods numa educação ‘liberal’, que reconhece a utilidade social da retórica.” MIRANDA (2009), p. 27. Sobre o uso da retórica no contexto americano ver o tratado escrito pelo frade seráfico mestiço frei Diego Valadés intitulado *Rhetrica Christiana*. VALADÉS, Fray Diego. *Retórica Cristiana*. Trad. Tarsício Herrera Zapién. México: FDE, 2003. Sobre a Retórica na *Ratio Studiorum* ver a obra *De Arte Rehotica* (1568) do jesuíta Cipriano Soares recomendada no próprio texto do código: FLYNN, Lawrence J. *The ‘De Arte Rethorica’ (1568) by Ciprian Soarez S. J. 2 parts*. Florida: University of Florida, 1955.

<sup>435</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisbona 89 (3), fls. 81 a 81v.

Com uma ementa de curso pouco detalhada, frei Manuel estabeleceu as condições de sua vinda e estadia, preocupando-se com a contabilização de seu tempo de serviço como mestre. Ademais, deixava claro que tinha completa autoridade sobre suas aulas, não permitindo a interferência de terceiros, além de não se submeter a regra dos turônicos mantendo os costumes da Antiga Observância.

Tudo isto me obriga fazer debaixo das condições seguintes = Hei de conservar a minha filiação nesta Provincia de Portugal, e em nada ficarei sugeito a Província de Pernambuco em quanto a sua disciplina. Terei todas as missas livres e as esmollas dos sermões, e será tudo para mim. terei almoço, janta e ceia e vestiário segundo costumão ter o reverendissimos Padres Mestres da Provincia de Pernambuco, e para algumas necessidades religiosas receberei no fim de cada hum anno aquilo que parecer justo aos reverendissimos padres do governo da dita provincia de Pernambuco darem-me em refens do meu trabalho. No cazo de que eu padeça de alguma molestia serei curado a custa da dita Provincia de Pernambuco, e esta mesma provincia será obrigada a tirarme hum breve apostólico para a minha jubilação nesta provincia de Portugal como se eu lesse nessa mesma provincia. as jornadas serão feitas a custa da provincia de Pernambuco. Receberei para a minha ajuda de custos sicoenta mil antes da minha partida para Pernambuco. A provincia de Pernambuco será obrigada a compra dos livros, os quais ficarei servindo para a mesma provincia. Obrigando-me pois a Provincia de Pernambuco a satisfazer estas obrigações eu m'obriço taobem ao desempenho dos meos deveres. Declaro mais que a regencia da minha aula correrá por minha conta, e nisso não terá governo algum outro qualquer que não seja eu mesmo.<sup>436</sup>

O caso desses professores demonstra o arrefecimento das querelas entre observantes e reformados, mostrando um trânsito possível entre frades de diferentes províncias. O religioso poderiam mudar de localidade por desejo próprio, mas para isso deveriam pedir autorização a qual nem sempre conseguiam. Também acontecia do religioso ser transferido para outro convento à revelia de sua vontade.

No final do século XVIII, frei Joaquim do Amor Divino Rabello se destacou como professor no convento do Recife, “leitor de geometria e de retórica; ciências estas, que ensinou com aplauso, e aproveitamento (...)”<sup>437</sup> Em meados do setecentos, frei João da Encarnação ministrava aulas de ciências teológicas para os demais frades do convento do Recife, enquanto que em Goiana, frei Felix de Sant’Anna “foi escolhido para ler na cadeira de teologia no Colégio do seu Convento, onde recebeu imarcescíveis

<sup>436</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (3), fls. 81 a 81v.

<sup>437</sup> LUNA, Padre Lino do Monte Carmello. *Memória história e biográfica do clero pernambucano*. 2 ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1976, p. 116.

louros.”<sup>438</sup> Em 1785 frei Manoel do Monte Carmelo foi escolhido para ser leitor das disciplinas de filosofia e teologia no convento do Recife. Antes disso, na Cidade da Paraíba, mais precisamente entre 1748 e 1752, exerceu o cargo de prior do convento ao mesmo tempo que lecionava filosofia e teologia. Só abandonou o magistério quando assumiu o cargo de prior do convento de Goiana em 1748, permanecendo na função até 1752.<sup>439</sup> Em 1759 foi eleito provincial.

Os exemplos acima mostram de que maneira o magistério poderia ser uma grande oportunidade para obter cargos na província. Como os ocupantes dos cargos eram definidos através de eleição, os professores possuíam vantagens por serem nomes conhecidos entre frades. Se tivesse desempenhado um bom papel como mestre, atrairia a simpatia e voto dos seus ex-alunos.

Como já foi possível perceber, a vida laboral dos frades na América portuguesa se estendia para além da vida conventual. A atuação dos frades reformados fora do convento, atendendo a sociedade em suas demandas trazia para os religiosos a simpatia da população, especialmente da elite local, o que se transmutava em facilidades no momento em que o convento carecia de alguma mercê. Por vezes, esse trabalho se estendia para além do labor espiritual, atendendo também as necessidades mais terrenas como o trato aos doentes. Frei Manoel da Assunção, o mesmo que veio na primeira comitiva para instaurar a Estrita Observância no Convento de Santo Alberto em Goiana, foi um dos frades que se dispôs a cuidar daqueles atingidos pela peste que assolou as capitanias de Pernambuco e Paraíba em 1686. Ao arriscarem suas vidas em semelhante trato, os frades moviam-se tanto pelo senso de caridade quanto pela necessidade de atrair para si a simpatia da população, pois sua fama fora do claustro também proporcionava-lhe uma maior destaque no convento e na província.

A maior parte do tempo que lhe occupaçoens de prelado, de ouvir peccadores no confissionario, e reprehender vicios no pulpito, o consumia em obras de caridade. Foy Deos servido que tivesse seu zelo fervoso, emprego dignissimo, em que desafogar seus fervores, porque havendo-se ateado na cidade da Paraiba o fogo do pestilente contagio, que no anno de 1686, começou no Reciffe, se applicou a asistencia dos apestados, exercicio donde poem seos mais vigorosos esforços a

---

<sup>438</sup> LUNA (1976), p. 115.

<sup>439</sup> No capítulo 17 intitulado “De alguns religiosos naturaes de Pernambuco que na ilustrissima religião do Carmo florescerão em virtude e doutrina”, Loreto Couto realiza um discurso de louvor a alguns nomes de frades carmelitas. Dentre os religiosos destacados apenas um é relacionado ao silêncio e clausura, o reformado frei Estevão de São Miguel, o restante se diferenciam por terem sidos exímios oradores ou professores. COUTO, Dom Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brasil e glorias de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904, p. 310-315.

caridade, offerecendo a vida para remedio dos corpos, e salvação das almas. Apagou-se o incendio da peste, e ficou por morador daquelle convento, e nelle acabou com felicidade, o curso de sua vida, deixando de si a seus irmãos muitos dezejos, bons exemplo, e glorioso fama de suas gloriosas virtudes.<sup>440</sup>

Também fazia parte de suas atribuições na América portuguesa organizar e promover as celebrações de missas, festas sacras e administração de sacramentos. Independentemente do papel missionário juntos aos indígenas, os ofícios religiosos se estendiam para além dos muros dos complexos conventuais. Era comum que esses frades transitassem pela região atendendo desde igrejas urbanas até capelas de engenhos. Os carmelitas transitavam pela América portuguesa também por questões pessoais: o já citado processo inquisitorial do frei Ignácio de Jesus é bastante claro ao dizer que o religioso viajou para Jundahy por causa do casamento da sobrinha.

A administração do sacramentos era parte do constante labor de manutenção da fé católica. Os frades carmelitas não apenas podiam administrá-los, como possuíam uma indulgência para aqueles que os fizessem nas celebrações típicas da ordem, “Aquelle que confessar, comungar em todas as festas de nossa Senhora ou de nosso senhor, dos Apostolos, & Sanctos da nossa ordem ganha Indulgencia plenaria.”<sup>441</sup> Frei Filipe do Espírito Santo, residente no Convento da Cidade da Paraíba em 1735, falava da necessidade de cuidar da Igreja de Nossa Senhora do Carmo e reclamava do número insuficiente de frades carmelitas para cumprir todas as funções que lhes eram destinadas, “achando-se nelle dezoito rellegiozos conventuays, sendo ainda poucos para a continua administração dos sacramentos, e pabulo [?] espiritual.”<sup>442</sup>

Como já foi dito, era comum que os frades atendessem à população fora dos templos, principalmente quando o fiel se encontrava impossibilitado de se deslocar até a igreja. O caso do carmelita observante, frei Luís de Nazaré, narrado pela historiadora Laura de Mello e Souza, demonstra que alguns frades estavam autorizados também a realizar exorcismos na residência do suposto endemoninhado.

Respeitado, portanto, por diversos setores da sociedade local, frei Luís exercia uma curiosa modalidade de cura. Quando visitava doentes do sexo feminino, tinha cópulas com elas ou com outras moradoras da

---

<sup>440</sup> COUTO (1904), p. 311-312.

<sup>441</sup> PNA, Cota: 51-x-17.

<sup>442</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 770.

casa, pedindo muito segredo e alegando que tais atos eram indispensáveis para que as enfermas recobrassem a saúde.<sup>443</sup>

O serviço fora dos muros do convento facilitava os desvios de conduta, mas estes também aconteciam dentro das casas conventuais. Mais uma vez o caso de frei Ignácio de Jesus serve como exemplo: as relações sexuais que teve com o imberbe foram dentro de sua cela no convento. A existência de registro da anomalia não significa que essas ações desviantes constituíam uma prática generalizada da Ordem Carmelita. É comum que a documentação disponível resguarde aquilo que foi excepcional, deixando o corriqueiro camuflado entre os vestígios.

Apesar desse trabalho fora dos conventos, era no interior das igrejas que se atendia a maior parte da população. Índios, negros, mestiços e brancos, todos deviam participar dos cultos, cada um se colocando dentro de seu devido local no templo. O denunciante de frei Inácio, o cativo Luiz Poderozo, se deslocava para a igreja de Jundiáhy para se confessar durante a quaresma o que sugere a frequência de escravos nos templos religiosos das vilas e cidades.

Até hoje, a missa é um dos acontecimentos mais importantes e significativos da religião católica pois é responsável por estabelecer um vínculo corriqueiro entre a instituição e o fiel. Nesse momento, são lembrados os evangelhos e revivida a morte e a ressurreição de Cristo. Os cultos eram importantes para a sociedade, não apenas pelo seu sentido religioso, mas por se tratar também de um raro espaço de sociabilidade.<sup>444</sup> “Pois as igrejas brasileiras serviam de sala de aula, de recinto eleitoral, de auditório para tribunais de júri e discussões políticas. Ali se celebravam os momentos maiores do ciclo da vida – batismo, casamento e morte.”<sup>445</sup>

O caso das filhas da viúva Isabel de Albuquerque é emblemático de como a igreja constituía um espaço de sociabilidade na América portuguesa. Em 1730 na Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba, em pleno sábado de aleluia, quatro moçoilas decidiram resolver suas desavenças de uma forma pouco cristã, partindo para a agressão física.

---

<sup>443</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 148.

<sup>444</sup> Sobre os espaços de sociabilidade na Ibero-América ver: VENTURA, Maria das Graças A. Mateus (Coord.). *os espaços de sociabilidade na Ibero-América (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Colibri, 2004.

<sup>445</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 172.

As devassas feitas pelo juiz ordinário e pelo vigário da vara não conseguiram identificar culpado algum devido a ausência de marcas feitas pelas agressões. No caso, as armas utilizadas na contenda foram os braços e as pernas das moçoilas.

(...) e entendendo o juiz ordenario, da mesma capitania ser o caso de devassas que prosedeu a ellas, e tirada não sahio culpado nellas pessoa alguma, e a mesma diligencia fez o ilustríssimo bispo de pernambuco mandando ao vigario da vara da dita capitania tirasse devassa do caso, por ter acontecido nas igrejas, e com efeito a tirou sem que nella ficasse pernusiado alguma pessoas.<sup>446</sup>

Inconformada com as devassas não conclusivas, a mãe das três moçoilas, Isabel de Albuquerque, recorreu ao rei para que ordenasse ao capitão-mor e governador geral da Capitania da Paraíba a execução de uma nova devassa, visto a impossibilidade do ouvidor-geral, Thomas da Silva Pereira, de procedê-las, pois o mesmo possuía ódio declarado às suas filhas. O caso se encerrou após uma carta do bispo de Pernambuco ao rei D. João V na qual narrou todo o caso, aconselhando o monarca que não tomasse mais nenhuma medida, pois o vigário já havia realizado uma devassa que não teve sucesso em identificar a detentora do dolo na agressão.

(...) e me pareceo se lhe pode commetter a diligencia que se aponta porque a fará com toda a rectidam que costuma ter o serviço de vossa magestade, ainda que a mim me parecia que tendose feito as diligencias pelo eclesiastico e secular sobre o dito cazo sem della rezultar pessoa alguma a menor culpa seria melhor nam se fallar mães nelles. Isto he o que me parese e que nam obstante vossa magestade mandará o que for servido. 15 de junho de 1733.<sup>447</sup>

O despacho do Conselho Ultramarino, apesar de lacônico, demonstra que os conselheiros optaram por seguir o conselho do bispo e não importunar o monarca com o referido caso, “Juntello aos mais papeis, Lisboa Occidental, 28 de mayo de 1734.”<sup>448</sup>

A missa era um dos poucos momentos em que a população local se reunia no mesmo ambiente, criando um espaço de sociabilidade privilegiado, onde se desenrolavam segredos, olhares e contatos. Até mesmo para os frades carmelitas, o culto também possuía um significado que ultrapassava o religioso. O bom desempenho do frade na missa, especialmente no púlpito, fazia com que o mesmo se tornasse conhecido na comunidade e poderia ser o diferencial na obtenção de uma indicação para

<sup>446</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 8, D. 680.

<sup>447</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 44, D. 3991.

<sup>448</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 44, D. 3991.

cargos dentro da Província Reformada de Pernambuco. Foi possível identificar, em registros historiográficos,<sup>449</sup> que alguns frades conseguiam o impulso e a fama necessária para chegar a determinados cargos, utilizando-se da notoriedade adquirida pela eloquência nos sermões. A fama de exímio orador foi um dos fatores que levou o papa a nomear frei Felix de Sant'Anna como definidor da Província Reformada em 7 de junho de 1799. “Religioso de ciência e literatura, ele desenvolvia sobremaneira seu esclarecido engenho, quando subia à tribuna sagrada, sendo classificado no seu tempo, um dos sublimes oradores, e uma das capacidades do Claustro Carmelitano.”<sup>450</sup>

Em regra geral, as missas ocorriam dentro das igrejas e capelas, o que tornava a edificação de templos uma peça fundamental para o bom andamento da religião, fosse no campo ou na cidade. Geralmente, a primeira versão da igreja era de taipa ou de outros materiais baratos e menos resistentes, mais facilmente disponíveis e de simples utilização. Apesar da precariedade desse tipo de construção, esse templo servia bem aos propósitos imediatos de culto, porém com o aumento da população iniciava-se a construção de um edifício de pedra e cal no intuito de atender a nova demanda. Era comum que os templos das ordens primeiras fossem construídos concomitantemente às suas casas conventuais. No final do século XVII, quando os turônicos chegaram à Cidade da Paraíba, os frades estavam vivendo em casas de taipas.

(...) os religiosos da observância tanto assim que estando à vinte annos nesta cidade o a da observância, sem assistirem mais que dois, ateh trez religiosos. Estavao vivendo em suas cazas térreas de barro, e taypa e deixarão o convento empenhado soh de missas semanais ficarão novecentos e sincoenta e vendo os religiosos da reforma com dous para tres annos de assistência lê vantarao hum dormitório, desempenharão o convento; assistindo actualmentte neste quatorze e quinze religiosos que continuamente empregao em serviço de deos.<sup>451</sup>

No início do século XVIII, a Igreja Carmelita da Ordem Primeira da Cidade da Paraíba já se encontrava de pé, contudo a mesma passaria por uma reforma anos mais tarde. A igreja apreciada nos dias atuais data de meados do século XVIII, época em que precisou ser recuperada devido ao seu estado de arruinamento. A reconstrução se iniciou em 1763 e terminou em 1778, ano em que foi “concluída a igreja de N. S. do

<sup>449</sup> Os casos mencionados são aqueles relatados nas obras: LUNA (1976), p. 112-118; COUTO (1904), p. 310-315; PRAT (2003), p. 223-342.

<sup>450</sup> LUNA (1976), p. 115.

<sup>451</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333.

Carmo na capital, sob a iniciativa do prior Fr. Manoel de S. Thereza que durante o tempo de seu priorado de quinze annos, conseguiu refaze-la inteiramente.<sup>452</sup>

No requerimento de 28 de Abril de 1730, o procurador geral da vigaria da reforma de Nossa Senhora do Carmo de Pernambuco pediu ao rei que concedesse uma ajuda de custo para que os frades pudessem terminar a igreja principal.

Ao presente se não acha ainda acabada no que respeita a igreja por falta de cabedal e ser a dita religião muito pobre que vive de esmolas que se applicão ao sustento dos relligiosos, recorrem a vossa magestade como seu protetor representando humildemente a sua muita pobreza e necessidade para que seja servido mandar que se lhe de huma ajuda de custo para poderem continuar a obra da dita igreja cuja graça não desmerecem os supplicantes pello bom procedimento que tem mostrado assistindo ao fieis com summo zelo nos púlpito e conficionarios e ainda tratando da redução com relligiosos missionários promptos em tres aldeas que admenistrão e semelhante esmollas conseguirão já outros conventos naquelle estado estado do Brasil, como he notório neste tribunal.<sup>453</sup>

Os motivos levantados pelo procurador para que o rei concedesse a esmola foram os bons serviços prestados na administração dos sacramentos à população ordinária do Recife, além do trabalho em três aldeamentos indígenas. Alegava também ser a religião pobre e trazia à tona o fato de que o rei era protetor da reforma. Tratava-se de um importante argumento, pois se o monarca já havia atendido ao pedido de esmolas de outros conventos — o documento não expressa quais — tornava-se mister que provesse a reforma da mercê requerida. Ao final, o monarca atende a súplica dos carmelitas.

Nos pedidos de esmolas ressaltava-se o papel que a ordem exercia na catequização do gentio e doutrinação da população da vila do Recife. Esse atendimento à sociedade era feito no confessionário, onde os frades escutavam e penitenciavam os pecadores, e no púlpito, local em que o padre se dirigia para os presentes falando na língua vernácula. Nunca é demais lembrar que a missa era celebrada em latim com o padre de costas para os fiéis. Durante o sermão, o celebrante tinha a liberdade de tratar sobre assuntos diversos relacionados à liturgia e à sociedade, por vezes, resvalando em querelas políticas.

Os pedidos de esmola ao rei para as obras dos templos mostram as funções que os frades reformados exerciam na lida diária com a sociedade. Em 1733 frei Filipe do

<sup>452</sup> PINTO, Irineu Ferreira. *Datas e notas para a História da Paraíba*. v. 1 João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977, p 169.

<sup>453</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 40, D. 3633.



Espírito Santo falava sobre a necessidade da ordem possuir um templo que atendesse às necessidades da população.

(...) pello ditto convento não ter renda sufficiente para absolutamente o fazer, achao se nelle dezoito religiosos conventuais, que ainda são poucos, para a continua administração dos sacramentos, e (...) espiritual que em os sermões, e missões e ambulatórios continuamente damos a estes povos, (...).<sup>454</sup>

Ao pedir a esmola, frei Filipe do Espírito Santo comenta o papel que os religiosos carmelitas exerciam na Paraíba, o que não diferenciava das suas atribuições nas demais capitanias, como foi possível averiguar na fala do procurador geral da vigaria do Pernambuco. O frade da Cidade da Paraíba cita a administração dos sacramentos, a celebração de cultos, com destaque para os sermões, além das atividades exercidas no projeto missionário na qual estavam inclusos os indígenas.

Para estas finalidades a igreja deveria dispor de ornamentos. Na mesma carta de 1733, frei Filipe do Espírito Santo expôs a falta de toalhas e demais adornos para cobrir os altares da igreja, “Não tem nossa igreja mais que um ornamento de damasco branco e carmesim com mais de trinta annos de uso, e este emprestado de uma capella sujeita a este convento (...).”<sup>455</sup> O prior reiterou seu pedido de esmola em 1735, porém, dessa vez, através do Conselho Ultramarino.

(...) não tendo a sua igreja maes que hum ornamento de damasco branco e carmezim com mais de trinta annos de uso e estes emprestado de huma capella sogeita a aquelle convento e hum de ostede semanário tão bem já com muito uso, (...).<sup>456</sup>

O rei D. João V atendeu ao pedido do carmelita lhe enviando um ornamento de damasco. Agradecendo a esmola, frei Filipe lembra que a igreja ainda padecia de mais ornamentos, apesar de não ter mencionado esse dado anteriormente.

Foy vossa magestade por sua real grandeza e piedade mandarlhe contribuir pella sua fazenda com hum ornamento de damasco para as festividades e venerando com a devida submissoa esta esmolla que vossa magestade lhe faz se vê obrigado a exporlhe novamente que a dita igreja tem mais três altares dentro no cruzeiro que também necessitao de fronhaes e cazullas para se selebrar nas festividades e assim pairesse seria da real intenção de vossa magestade o mandar também ornar os ditos três altares que o supplicante apresentou as

<sup>454</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 8, D. 702.

<sup>455</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 8, D. 702.

<sup>456</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 770.

medidas e como na resolução da consulta he não exprime esta circunstaniça.<sup>457</sup>

Provavelmente o frade não mencionou os demais ornamentos para não pedir um alto valor – lembrando que o primeiro pedido de 1733 também incluía um grande sino e um órgão – o que poderia levar o rei a negar por completa a esmola. A estratégia foi bem sucedida e em 1736 frei Filipe conseguiu que o rei encomendasse diversos ornamentos para serem usados na Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba.

O thezoreyro do concelho Antonio Xavier Soeyro mande fazer hum ornamento inteiro para se entregar ao Procurador Geral da Reforma do Carmo de Pernambuco, o qual constará de hum frontal para o altar mor, huma caxula, e duas dialmaticas, dois panos de pulpito, hum de estante, hum paleo, e huma capa de asperges, e hum veo de hombros, hum docel para o santissimo com suas Alvas, Amitos, bolça, e mais pertencas necessárias para huma festividade, hum órgão pequeno, e este ornamento será de damasco branco com sebastos cramezins, e aranhas da mesma cor, que lhe he mandado dar por resolução de sua magestade de sette de outubro do anno próximo paçado tomada em consulta deste conselho. Lisboa Occidental 12 de junho de 1736, com quatro rubricas dos ministros do concelho.<sup>458</sup>

Esses adornos só chegariam à Cidade da Paraíba em 1738 trazidos do reino pelo Mestre Manoel Antunez Lima no Navio Nossa Senhora da Madre de Deus e Almas, que também transportava uma caixa de ornamentos para a Igreja Matriz de Nossa das Neves e o fardamento da infantaria, “Huma caxa com os ornamentos que constam do rol conjunto de [ilegível] para se entregarem ao prior do convento da reforma do Carmo.”<sup>459</sup>

Não eram apenas os frades da Cidade da Paraíba que pediam melhorias em seu templo. Em 1746 o procurador da reforma, frei Pascoal de Santa Teresa, pediu ao rei ajuda de custo para a compra de um órgão, um sino grande e ornatos para a Igreja do Recife que já se encontrava pronta, ao contrário dos dormitórios dos frades que ainda estavam incompletos.

Logo continuarão a obra da igreja porem como as esmollas eram muito limitadas não se pode concluir com a brevidade que o dito senhor nas suas repetidas ordens recomendava aos prelados da reforma; mas estando de presente a dita igreja acabada para nella se celebrarem os officios divinos com a perfeição e decência que se requer necessita de vários paramentos, assim para a sacristia de alguns

<sup>457</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 770.

<sup>458</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 10, D. 806.

<sup>459</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 10, D. 835.

ornamentos para as festividades como tão bem para o ornato da mesma igreja e coro, por se acha sem hum órgão e a torre sem sino grande (...).<sup>460</sup>

Os frades da Ordem Primeira das Capitanias de Pernambuco e Paraíba insistiam na compra de um órgão e um sino grande para as suas respectivas igrejas. A música era um elemento essencial dentro da missa barroca, juntamente com outros elementos sensitivos, como os cheiros liberados pela queima de velas e incensos, a iluminação dos templos, os efeitos ilusórios dos elementos embutidos nos altares e as imagens hagiográficas e alegóricas. Todo esse conjunto de estímulos transformava a missa em uma experiência sensitiva de imersão no universo cultural católico. O objetivo era persuadir o espectador a seguir a religião levando o fiel a se arrepender de sua conduta não-cristã. Essa persuasão não deveria se direcionar apenas aos moradores das vilas e cidades, mas também àqueles que viviam em lugares mais longínquos mas que estavam sempre em trânsito pela América, como o escravo cabra Luís Poderoso, que se deslocou até Natal para apresentar sua denúncia em 1765,<sup>461</sup> e dos líderes indígenas enviados em 1715 por João da Gama para falar com o Bispo de Pernambuco no Recife, “mandei aos coronéis destes certos com os maiorais do gentio a pedir-lhe mecionarios, não somente los não deu, mas nem quis falar aos maiorais do gentio pedindo lhe o dito coronel, (...).”<sup>462</sup> Todos os anos, os índios aldeados deveriam se dirigir a cidade ou vila cabeça da capitania para serem contabilizados nas ordenanças.

Era relativamente comum que homens mais abastados deixassem esmolas para determinadas igrejas em seus testamentos, exigindo, em contrapartida, a execução de missas cantadas para a salvação de sua alma. Acreditava-se que essas celebrações musicais possuíam um maior valor perante o divino por serem mais trabalhosas e mais onerosas, “A missa solene, missa com coral e música, era o máximo em pompa.”<sup>463</sup> Além do mais, as missas cantadas faziam parte das atribuições dos frades reformados no seu cotidiano. Ao expor a grave penúria em que viviam os frades, frei Filipe do Espírito Santo dizia que o templo da Cidade da Paraíba não possuía dinheiro “nem a comprar um órgão capaz para o choro, e missas cantadas, que somos obrigados pella nossa regra.”<sup>464</sup>

<sup>460</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 58, D. 4964.

<sup>461</sup> ANTT, Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10417. Esse caso será detalhado no capítulo 3.1.

<sup>462</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 5, D. 349. Esse caso também será retomado no capítulo 4.1.

<sup>463</sup> REIS (1991), p. 219.

<sup>464</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 8, D. 702.

Em 13 de junho de 1733 foi feito o primeiro pedido para a compra de um órgão para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba. O prior do convento do Carmo, frei Filipe do Espírito Santo, escreveu ao rei D. João V pedindo uma esmola para adquirir, além dos já referidos ornamentos, um sino grade — a igreja já possuía um sino pequeno — e um órgão.

Apesar de terem sido os jesuítas os primeiros a utilizarem a música com finalidade catequética na América portuguesa, as constituições que deram origem à Companhia proibiam a dedicação desses frades à música. Para Santo Inácio de Loyola, os jesuítas deveriam se ater às atividades de doutrinação e catequese. A proibição da construção de coros em suas igrejas era justificada com o argumento de que os padres deveriam se focar na administração dos bens espirituais. A música desviaria os membros da Companhia de Jesus de suas verdadeiras atribuições.

Em 1555 o Cardeal João Pedro Carafa foi nomeado Papa Paulo IV, o que alteraria as restrições à música na Companhia de Jesus. Segundo o Padre Gonçalves da Câmara (Mem.LuGon, [1555], p. 712), Loyola já havia manifestado seu temor pelo Cardeal Carafa, que ameaçava obrigar a Companhia a instituir o coro em suas práticas, o que realmente ocorreu. Em 6 de agosto de 1558, O Padre Diego Lainez, que fora eleito Superior após a morte de Loyola, foi chamado à presença de Paulo IV e advertido com relação à proibição ao coro; dois dias depois, a ordem foi levada oficialmente aos jesuítas pelo Cardeal Afonso Carafa, sobrinho do Papa (CULLEY; MCNASPY, 1971, p. 226). Não existem registros escritos dessa ordem, a qual foi transmitida verbalmente pelo Cardeal Carafa.<sup>465</sup>

Os carmelitas reformados já traziam em sua constituição a obrigação de missas cantadas sob a influência direta das diretrizes da Igreja Tridentina. Como parte essencial da missa barroca, os reformados atribuíram grande importância a possuírem um instrumento que contribuísse para engrandecer e melhorar a sonoridade da missa.

O pedido impetrado em 1733 para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Paraíba surtiu efeito. Em 1737 Clemente Gomes fez e entregou um órgão à igreja por ordem do Conselho Ultramarino. O instrumento custou 480 mil réis, quantia que deveria ser paga pelo rei. Um ano depois, todavia, Clemente Gomes escreveu ao Conselho pedindo a quitação do valor, como é possível verificar pela consulta de 12 de

---

<sup>465</sup> HOLLER, Marcos Tadeu. *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América portuguesa (1549-1759)*. 949 f. Tese. (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade de Campinas, 2006, p. 136. O teatro e a música foram duas importantes ferramentas utilizadas pelos padres jesuítas na catequização dos índios. Sobre esse assunto, ver: SANGUINETT, Maria Luiza. A música no Brasil e em Pernambuco: formação e tendências. *Cadernos de Estudos Sociais e Ciências e Trópicos*, Recife, n. 12, jul./dez. 1984.

março de 1738.<sup>466</sup> Em 1739 o Conselho é novamente consultado sobre a dívida, a qual reconhece como legítima, porém se diz impossibilitado de saná-la, “o [*ilegível*] desse conselho se acha sem meyo de poder fazer esta despeza.”<sup>467</sup>

Em 1742 frei Pascoal de Santa Teresa, procurador da vigaria da reforma do Carmo de Pernambuco, também pedia ao rei um órgão para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife, além de ornatos e um sino grande. Ao repetir os argumentos recorrentes sobre a pobreza da religião, o frade lembrava que o monarca era protetor da reforma e recordava a participação dos turônicos na Guerra dos Mascates, atuação essa elogiada pelo próprio monarca na carta enviada ao prior do Convento do Carmo da Cidade da Paraíba logo após o fim das sublevações.<sup>468</sup> O conselho entendeu que o pedido deveria ser atendido, porém o provedor da fazenda real de Pernambuco, que atestou a pobreza dos reformados e deu sua anuência à concessão, pediu que o rei demonstrasse de onde viria a esmola que seria dividida em quatro parcelas pagas anualmente. A sugestão apresentada é que a quantia saísse das sobras do contrato da dízima.

Os sinos eram parte importante da igreja barroca e por isso também foram reclamados pelos conventos carmelitas da Cidade da Paraíba e do Recife. “Expandindo-se o emprego dos sinos e sendo eles configurados como signo da Cristandade, serão incorporados aos ritos cristãos, por intermédio da instituição de sua bênção.”<sup>469</sup> Eles possuíam um caráter de exteriorização da fé cristã, modificando a percepção do tempo leigo em direção a um tempo religioso. Eram as igrejas que regulavam as horas e as atividades cotidianas dos indivíduos por meio do toque dos sinos. Além disso, lembravam o devoto católico das suas obrigações com a religião: a participação em missas, festas, procissões ou funerais.

<sup>466</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 10, D. 854.

<sup>467</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 11, D. 891.

<sup>468</sup> “Prior do Convento do Carmo do Recife. Eu, El Rei vos invio muyto saudar. Por me seer presente o zello com que vos houvestes na ocazião em que os povos dessa capitania se sobrevarão contra o governador Sebastião de Castro e Caldas. Me pareceo segnificarvos por esta os muyto que me foi agradável o bom serviço, que vos, e os vossos relligiozos, me fizerão com as suas exortaçoens, impedindo a [*ilegível*] sobreavados livrando esse recife da ruyna a que se ameassava o corpo (?) dos amotinados, cujas accoens bem mostrarão serem nasidas das obrigaçoens e verdadeiros religiozos e cheyas daquelle fervor e espirito qual pedia a ocazião de tanto risco, o que vos agradesso por esta, e [*ilegível*] vos continueis, e os vossos relligiozos daqui em diante com o mesmo exemplo, exortando assim oras(?) sermoens como em toda a parte aos povos e conservarem entre huma boa união e a amizade e que restarem a mayor obediência a tudo o que foi embeficio seu e virilidade do meu serviço. Escrita em Lisboa a outo de junho de mil setecentos e onze = Rey =”. AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 58, D. 4964.

<sup>469</sup> MONTANHEIRO, Fábio César. Quem toca sino não acompanha procissão: toques de sino e ambiente festivo em Ouro Preto. In: ENCONTRO DO GT NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES, I, 2007, Maringá. *Anais do I Encontro...* Maringá: ANPUH, 2007. p. 2.

A forma de expressão do toque dos sinos relaciona sua dimensão estética à percepção sensorial e à sua função comunicativa, onde a ocasião e a estrutura do toque estão necessariamente associadas. A ocasião determina o ritmo a ser impresso ao toque: em celebrações festivas, ritmos acelerados, em ocasiões fúnebres, ritmos mais lentos e solenes.<sup>470</sup>

A localização dos edifícios e suas fachadas também se relacionavam diretamente com esse caráter de exteriorização da religião. Excetuando-se os casos em que o edifício encontrava-se em ruínas, os templos comportavam sem maiores problemas as atividades que lhes eram próprias. As igrejas ocupavam os lugares mais altos da cidade ou vila para que pudessem ser vistas mesmo à distância. No primitivo traçado urbano da Cidade da Paraíba, as quatro igrejas principais das ordens religiosas (Franciscanos, Beneditinos, Carmelitas e Jesuítas) delimitavam uma cruz no território da cidade.

Resultado direto do priorado do frade Manoel de Santa Thereza no Convento do Carmo da Cidade da Paraíba (1763 a 1778), a reconstrução da Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo se destacava por “ser sobretudo sua construção de pedra, até mesmo a talha e relevos dos seus altares, colunas, nichos, e tudo o mais que concerne a beleza de um altar; sobressaindo em todos o dourado polido nas mesmas pedras, (...)”<sup>471</sup> Mesmo com a imensa quantia gasta pelo prior e seus esforços para deixar o edifício pronto, as obras da igreja foram dadas como encerradas sem a construção da segunda torre. Em carta escrita em 1781, frei José de Santo Elias declarava que o templo encontrava-se pronto, porém o mesmo carecia de alguns reparos e paramentos. Tal percepção não era apenas do clérigo carmelita, mas também do juiz das ordenanças e dos membros do Senado, que no ofício em anexo lamentavam o fato da igreja padecer da ausência de uma segunda torre, prevista no projeto original do templo.

Ainda contra a grave penúria em que se acha o seo convento que certamente atte empenhado, e sem ornamentos precisos e dessentes para as festividades. Isto por causa da igreja que novamente se fez, suposto esteja na sua ultima perfeição, não se ve mais que huma torre ainda que completa se faltando de toda a segunda, (...)”<sup>472</sup>

<sup>470</sup>BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Toque dos sinos em Minas Gerais*. Captado em: <[http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf?idBemCultural=0\\_%5Bd36\\_%4018c5551n%5D8:m208z%40s1%5Bv8:x3331n%5D8:m207/-nop.;52g0\\_%5B3y3p600001n%5D8:m209](http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf?idBemCultural=0_%5Bd36_%4018c5551n%5D8:m208z%40s1%5Bv8:x3331n%5D8:m207/-nop.;52g0_%5B3y3p600001n%5D8:m209)>. Acesso em: 24 set. 2012.

<sup>471</sup>LUNA (1976), p. 113.

<sup>472</sup>AHU\_ACL\_CU\_014, Cx.4, D. 2095.

A inexistência dessa segunda torre revela mais que a ausência de um elemento arquitetônico na fachada, demonstra também o lento processo de esvaziamento da importância das ordens nessa sociedade. De fato, os carmelitas não tiveram meios de construir a segunda torre e a igreja chegou aos dias atuais com essa feição.

A imagem barroca era deliberadamente persuasiva, por isso a imponência do templo e sua perfeição se faziam necessárias. Enquanto dentro da igreja o devoto encontrava-se mais longe do pecado, fora dela o universo era completamente diferente. Mesmo fora da edificação, o fiel deveria permanecer em constante contato com o catolicismo, pois vivia em mundo em que o pecado encontrava-se muito próximo.

Essa exposição da fé cristã era fundamental para a imersão do cotidiano das pessoas no catolicismo, pois a Igreja não deveria ficar enclausurada dentro dos templos e conventos católicos. Não bastava apenas declarar-se católico, era necessário demonstrar sua conduta religiosa no dia-a-dia.

A Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Cidade Paraíba relembra o fiel de tal obrigação quando ele se prepara para deixar o templo. Na azulejaria portuguesa que adorna as pias de água benta na porta principal do edifício, duas cartelas trazem uma representação de pequenas plantas recém-brotadas do chão (Figs. 40 e 41). Expostos na saída do templo, esses brotos lembram ao fiel que a semente da conduta cristã foi plantada, mas que é necessário que ele continue com seu bom comportamento fora da igreja para que a salvação possa ser alcançada.



**Fig. 40** – Detalhe da azulejaria da pia batismal. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII*. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.



**Fig. 41** – Detalhe da azulejaria da pia batismal. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII*. Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.

Os templos que marcavam e ordenavam a cidade também estavam lá para lembrar a presença do catolicismo e o perigo da danação da alma caso caísse em tentação. Para manter a fé viva dentro da sociedade, fazendo parte do seu cotidiano, a Igreja saía das naves de seus templos em direção ao espaço comum. Era o momento em

que as festas e procissões tomavam conta das principais ruas das vilas e cidades.<sup>473</sup> Entre as principais festas carmelitas estão os dias de santos ligados à ordem, de sua matrona, Nossa Senhora do Carmo e do corpo de Deus (*Corpus Christi*), que apesar de ser promovida pela Câmara, contava com a participação de todas as ordens atuantes no local.

Pretende-se sublinhar a visão do pontífice que considerava a festa e seus ofícios uma maneira de fortalecer a fé, como também destaca o lugar das práticas religiosas e, em particular, da festa de *Corpus Christi* na instituição Igreja e desta no mundo, no domínio secular.<sup>474</sup>

Fundamentais no contexto de uma sociedade católica barroca, as procissões e festas eram compreendidas como ferramentas eficazes de manutenção da fé e exposição da religião católica, como também de exaltação de quem a promovia.

(...) se o elemento prazer se mantém (o excesso de trabalho pede descanso na festa prazerosa, comentam os conformistas jesuítas), na festa barroca predominam outros aspectos: sua pompa e artificiosidade são prova da grandeza e do poder social daquele que a oferece, e, ao mesmo tempo, de seu poder sobre a natureza, cujo curso, de alguma maneira, se pretende sempre alterar. As festas barrocas são feitas para ostentação e para suscitar admiração. Ocorrem em concentrações urbanas e são organizadas, como em algum momento advertem as Notícias de Madrid, para que a vejam todos (refere-se à que foi feita em setembro de 1627 para celebrar a cura do rei). Os motivos, como já dissemos, podem variar muito. Essas manifestações sociais da festa barroca ganham realce entre si, e juntas, por sua vez, devem dar a medida da potência daquele que a tornou possível.<sup>475</sup>

<sup>473</sup> Existe uma extensa bibliografia sobre as festas nos períodos colonial dentre as quais destacam-se: ABREU, Eloy Barbosa de. *Festa, poder e símbolos na São Luís colonial: o corpo christis e o senado da Câmara*. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Capinas: Papirus, 1989; COUTO, Edilece Souza. *Devoções, Festas e Ritos: algumas considerações*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano I, n. 1, p. 1-10. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/03%20Ivan%20Ap.%20Manoel.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2010; DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983; JANCSÓ, Itsván; KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. 2 v. São Paulo: EDUSP et al, 2001; PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002; SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *As festas promovidas pelo Senado da Câmara de Vila Rica (1711-1744)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa*. São Paulo: Annablumme, 2005; SILVA, Carlos Guardado da (coord.). *História das festas*. Lisboa: Colibri, 2006. TEDIM, José Manoel. *A festa barroca no tempo de D. João V*. CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO ÍBERO-AMERICANO, V, 2006, Porto Alegre. *Atas do IV Congresso...* Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: ANPUH, 2006.

<sup>474</sup> SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa*. São Paulo: Annablumme, 2005, p. 26-27.

<sup>475</sup> MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997, p. 377.



Além das festas que faziam parte do calendário comum da Igreja e mobilizavam todas as ordens religiosas, a exemplo da procissão de *Corpus Christi*, havia comemorações exclusivas dos carmelitas: aquelas que envolviam os seus santos e dogmas, como a festa do escapulário. Essas festas quase sempre envolviam procissões que podiam ser acompanhadas por fieis não ligados à Ordem Carmelita, inclusive resguardando privilégios a essas pessoas, “Indulgencia plenaria ganha aquele que se achar em a procissão da confraria em qual dia se fizer, ou seja em convento do Carmo, ou em qualquer Igreja aonde estiver fundada a dita confraria.”<sup>476</sup> Demonstrações simbólicas de força da ordem, as procissões carmelitas se beneficiavam pela indulgência plenária aumentando o número de fieis que participavam da celebração.

Não foi possível localizar nenhuma documentação escrita sobre as festas e procissões realizadas pelos carmelitas reformados em Recife, Goiana e Paraíba, o que impossibilita maior aprofundamento dessa pesquisa nesse campo de estudo. Contudo, observando as imagens das igrejas estudadas, aliadas às crônicas carmelitas disponíveis, é possível tecer algumas considerações mais gerais sobre o calendário festivo da ordem.

Os santos carmelitas não se distinguiam entre observantes e reformados, por isso as celebrações eram comuns às duas constituições calçadas, que incluíam também os santos fundadores dos descalços: Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz.<sup>477</sup> A festa de Nossa Senhora do Carmo, matrona da ordem, é comemorada no dia 16 de julho, data em que, de acordo com a tradição carmelita, Maria apareceu a Simão Stock e lhe entregou o escapulário. De fato, a data foi fixada em 1606 pelo Papa Paulo V e aprovada pelo capítulo geral da ordem em 1609. A importância e a imponência dessa festa na Capitania de Pernambuco, mais especialmente em Recife, perpetuou-se ao longo do tempo e constituiu um dos fatores que influenciaram a confirmação de Nossa Senhora do Carmo como padroeira da cidade por meio de um diploma pontifício datado de 25 de novembro de 1908.

Na América portuguesa, a imagem de Nossa senhora é fundamental para compreender a formação da concepção da boa-mulher, aquela que reduz seu papel a cuidar do esposo e ser uma mãe exemplar responsável por cuidar do lar. “Este papel

---

<sup>476</sup> PNA, Cota: 51-x-17, p. 362 v.

<sup>477</sup> Por estar consagrada a Santo Antonio, é bastante coerente afirmar que os carmelitas da antiga observância residentes em Olinda comemorassem a data de festejo desse santo, apesar do mesmo ser franciscano.

deveria não só refletir a participação feminina na conquista do ultramarina, mas também a sua atividade na defesa do catolicismo contra a difusão da Reforma protestante.”<sup>478</sup>

Os santos eram peças-chaves no contexto da doutrinação, pois forneciam modelos de condutas que serviam de inspiração para todos, quer pertencessem a alguma ordem religiosa ou não. Persuadir à doutrina cristã através de exemplos a serem seguidos era parte intrínseca da obra de arte barroca e sua inserção na sociedade. “El santo, y especialmente el mártir, se presenta, pues, como el nuevo héroe, y, en calidad de tal, como miembro de una humanidad superior y poseedor de una serie de cualidades arquetípicas.”<sup>479</sup>

Destacavam-se também, as festas a Santo Elias, patriarca da ordem, cuja comemoração acontece no dia 20 de julho, a de Santa Teresa de Jesus, em 15 de outubro, impulsionada pelas ordens terceiras cujos templos eram consagrados a ela, e, especialmente em Goiana, a de Santo Alberto de Trapani, patrono do templo da ordem primeira, cujo dia de festa é 17 de setembro. Apesar de não possuir a mesma importância do Profeta Elias, Santo Eliseu também possuía grande relevância para os carmelitas, pois era o sucessor direito do patriarca da ordem, tanto que aparece no estatuário dos altares-mores de três das igrejas estudadas dividindo o espaço com Nossa Senhora e o Profeta Elias (Figs. 42, 43 e 44).



**Fig. 42** – Santo Eliseu. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, Recife, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 10 jul. 2012.



**Fig. 43** – Santo Eliseu. *Igreja da Ordem Primeira de Nossa Senhora do Carmo, João Pessoa, segunda metade do século XVIII.* Acervo Pessoal. Anônimo. 20 jul. 2008.



**Fig. 44** – Santo Eliseu. *Igreja de Nossa Senhora da Guia. Séc XVIII/XIX.* Acervo Pessoal. Anônimo. 15 mar. 2009.

<sup>478</sup> PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.* 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 22.

<sup>479</sup> CREMADES, Fernando Checa; TURINA, José Miguel Morán. *El Barroco.* Madrid: istmo, 2001, p. 229.

A iconografia do profeta Eliseu foi bem menos difundida do que a do seu mentor e se acha quase que praticamente concentrada dentro das igrejas pertencentes aos carmelitas. Dentre as imagens analisadas, o cajado parece ser o único atributo constante.

A diferencia de lo que sucede con la mayoría de los profetas, Eliseo tiene una identidad iconográfica precisa y casi invariable. Se le representa calvo puesto que la Biblia nos revela que los niños se burlaban de su calvicie. Como Elías, está vestido con un hábito carmelita. Tiene como atributos una alcuza porque multiplica el aceite de la viuda, y el hacha que hizo encontrar en el Jordán.<sup>480</sup>

Ao discorrer sobre a iconografia de Eliseu, Louis Réau fala de seu local de estudo: a Europa. Na América portuguesa, esses padrões iconográficos da arte barroca analisados pelo autor sofrem modificações e adaptações. Não existem imagens de Eliseu portando um machado nas igrejas carmelitas turônias das capitânicas do norte, ao invés daquele instrumento repete-se o cajado, além de encontrarmos representações com um cântaro.<sup>481</sup>

Alguns outros santos possuem destaque nas imagens da igreja da ordem primeira dos carmelitas reformados e é factível pensar que os dias de celebração desses personagens constituíam datas importantes para os frades da Estrita Observância. Ao formular essa relação hagiográfica, excluimos as esculturas das igrejas, pois algumas peças desapareceram e outras foram trocadas, não sendo possível identificar precisamente quais peças datam do século XVIII.

No templo primeiro do Recife aparecem ainda a iconografia de São Cirilo e São Dionísio. Na Cidade da Paraíba tem-se Santa Maria Madalena de Pazzi e Santo Ângelo (Fig. 9) e em comum as duas igrejas possuem representações de Santo Alberto, Patriarca de Jerusalém (também presente em Goiana), São Telesforo, Santo Esperidião, São Pedro Thomas, São Serapião e São Gerardo.

A ausência da iconografia não significa a inexistência de comemoração festiva, porém a presença desse santo no conjunto imagético da igreja indica a presença da devoção àquele personagem no universo cultural carmelita que podia variar de acordo com a região. Em Goiana, por exemplo, as comemorações do dia de Santo Alberto eram maiores que nas igrejas de Recife e Cidade da Paraíba pelo templo ter sido consagrado à

<sup>480</sup> RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano: antiguo testamento*. v. 1. Tomo 1. Trad. Daniel Alcoba. 3 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007, p. 413.

<sup>481</sup> O cântaro também pode ser encontrado na imagem de pedra que está na fachada da Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Ordem Primeira do Recife, todavia por se tratar de uma intervenção feita no final do século XIX optei por não colocá-la no trabalho.

sua figura. Apesar de ausentes entre as imagens das igrejas primeiras da Estrita Observância, personagens como Santa Ângela da Boemia, São Brocardo e São João da Cruz possuíam grande relevância dentro da cultura carmelita, aparecendo em crônicas consultadas pelos reformados, a exemplo da obra de frei Joseph Pereira de Santa Anna.<sup>482</sup> É bastante factível que esses santos fossem lembrados nos dias de suas comemorações.

Expressando a religiosidade carmelita nas ruas, as festas tinham seu fim nas igrejas da ordem com a restituição da imagem ao templo. Era fundamental que o edifício estivesse ornado com paramentos festivos necessários para receber o andor. O aviso de Antônio Guedes Pereira ressaltava que era imprescindível que a Igreja possuísse os paramentos para os dias de celebração das festas, “Para nella se celebrarem os officios divinos com a perfeição e decência que se requer necessita de vários paramentos, assim para a sacristia de alguns ornamentos para as festividades como tãobem para o ornato da igreja e coro.”<sup>483</sup> Nesse espetáculo barroco, os ornamentos serviam não apenas para glorificar o santo festejado, mas também tinham uma importância fundamental na composição da persuasão. Quanto mais rico e bem paramentado estivesse o templo, maior seria a sua capacidade de arrebatá-los durante as festas.

Ao mesmo tempo em que exteriorizavam a fé cristã levando a religião carmelita para as ruas, as festas também realizavam o movimento contrário, conduzindo os participantes de volta ao templo. Era lá que a morte e a ressurreição de Cristo eram revividas a cada culto celebrado. A igreja era o local por excelência da persuasão, onde a retórica barroca deveria agir no intuito de comover o fiel independente de sua origem, afinal, não era apenas a população local que frequentava o templo. Pessoas que viviam no interior, dentre os quais, índios e escravos, se deslocavam pelo território americano confundindo suas histórias pessoais com os percursos de um mundo em movimento. Apesar do esforço do clero regular em impor a religião católica a todos, seu foco principal de atuação era os homens, mulheres e crianças que já se achavam nessas terras antes mesmo da chegada do europeu. O próximo capítulo tentará compreender melhor

---

<sup>482</sup> ANNA, Joseph Pereira de Santa. *Chronica dos carmelitas da antiga, e regular observância neste reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios*. Tomo I. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745; \_\_\_\_\_. *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância nestes Reynos de Portugal, Algarves e seus Dominios*. Tomo II. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1751.

<sup>483</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 58, D. 4964.

as relações estabelecidas entre os carmelitas reformados e os índios da América portuguesa.

## 4) Trabalhos espirituais e temporais.

### 4.1) Os indígenas e os turônicos.

A despeito de algumas tentativas, a Ordem Calçada de Nossa Senhora do Carmo não conseguiu estabelecer missões na América espanhola.<sup>484</sup> As tentativas de se fixar naquele território foram interrompidas pelos mais diversos fatores. Ainda no século XVI, os carmelitas observantes expressaram o desejo de catequizar as terras do além-mar pertencentes à Espanha, todavia, não obtiveram sucesso.<sup>485</sup>

Por lo que se refiere a las misiones propiamente tales, ante todo debe tenerse en cuenta que durante todo este tiempo se mantuvo el exclusivismo en no permitir más que a las cuatro órdenes religiosas; los franciscanos (a los que se juntaron más tarde los capuchinos), los dominicos, los agustinos y los mercedarios. Después de vencer muchas dificultades, se consiguió desde 1572 fueran admitidos también los jesuitas, que integran desde entonces el número de las cinco ordenes misioneras admitidas en la América o misiones españolas.<sup>486</sup>

Tal dificuldade não significou a ausência total de religiosos carmelitas calçados na América espanhola. Alguns de seus membros chegaram a edificar conventos e missões efêmeras, que foram abandonados logo em seguida, ainda no século XVI. A primeira notícia que se possui dos calçados nessa região data de 1562, quando os observantes se retiravam de uma casa conventual recém estabelecida em Nova Granada.

Oito anos depois, em 1570 frei Juan Batista Rossi, geral da ordem na Espanha, lamentava ainda não ter obtido nenhum sucesso no estabelecimento de conventos calçados na América espanhola. Culpava os próprios frades carmelitas que, mesmo com a provação real para fundar conventos e igrejas da ordem, abandonavam suas edificações deixando que caíssem em ruínas.

Pero muchos, recibidas las patentes por las que se nombraba vicarios generales, no todo a la vez, sino para el primero que edificara una casa e iglesia de nuestra Orden con el permiso de los superiores o, una vez

<sup>484</sup> Apenas a Província Carmelita Descalça pôde estabelecer conventos na América Espanhola pois se achavam sob a proteção real por ter se originado dentro da Espanha.

<sup>485</sup> Em 1629 o frade carmelita descalço Antonio Vázquez de Espinosa escreveu um importante compêndio que versa sobre a América espanhola e atuação dos teresianos nesse território. ESPINOSA, Antonio Vázquez. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Trad. Charles Upson Clark. Washington: Smithsonian Institute, 1948.

<sup>486</sup> MONTALBAN, Francisco J.; LLORCA, Bernardino; VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica: edad moderna (1648-1958)*. Tomo IV. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958, p. 173.

edificada, la habitara para el culto divino, nos engañaron yendo unas veces a un sitio, otras a otro con escándalo de los devotos y contra la obediencia y contra su profesión.<sup>487</sup>

Em 1569 foi criada uma casa em Nova Granada, contudo, o convento foi fechado pela junta das missões seis anos depois sob a alegação de que não havia sido fundado com a devida permissão da coroa espanhola. Dois anos antes, especificamente em 1573, Juan Batista Rossi havia passado uma ordem para que frei Augustín Montero fosse edificar conventos na região do Rio da Prata. “Montero, o no fue, o permaneció poco tiempo allí, ya que el año siguiente le otorga patentes para permanecer en Valladolid.”<sup>488</sup>

Em 1576 frei Jerónimo Gracián, um dos maiores aliados de Santa Teresa d'Ávila na fundação e desenvolvimento da ordem descalça, visitador da Ordem Carmelita Calçada, retirou as patentes que permitiam que alguns frades calçados embarcassem para o Novo Mundo com o objetivo de irem missionar. Para cercear ainda mais o ideal missionário dos calçados, reservou aos seus pares, os descalços, o privilégio de saírem em missão.

La entrada de los descalzos en el campo de misión fue el golpe de gracia para los esfuerzos de Salazar, ya que en adelante no podrían usar el argumento que los carmelitas eran los únicos mendicantes no presentes en las Indias. El 19 de septiembre de 1588, el rey establecía que sólo los descalzos podrían pasar a las Indias.<sup>489</sup>

A incapacidade dos calçados da Espanha em enviar e controlar os missionários na América, aliada a forte influência dos descalços junto à coroa que pediam exclusividade nas missões espanholas do além-mar, impediram que os carmelitas calçados se estabelecessem na América espanhola. Por ter sido fundada na Espanha, a Ordem Carmelita Descalça carregava na sua própria origem um vínculo de identificação genuinamente espanhol entre a coroa e as terras do além-mar, o que lhe proporcionava uma importante vantagem na corrida pela catequização nos trópicos. Esses são alguns dos pontos nevrálgicos que explicam porque a Ordem Calçada de Nossa Senhora do Carmo não conseguiu estabelecer uma vida comunitária em torno de uma regra monástica no território espanhol no Novo Mundo.

---

<sup>487</sup> SMET (1991), p. 6.

<sup>488</sup> SMET (1991), p. 5.

<sup>489</sup> SMET (1991), p. 12.

Não é objetivo do presente trabalho traçar e investigar a atuação dos frades carmelitas na América espanhola,<sup>490</sup> contudo, a ausência desses religiosos nessa região tornava a América portuguesa um campo privilegiado de atuação dos frades calçados. E foi nas terras lusitanas que os carmelitas desenvolveram com maior afincamento um papel missionário junto à população dos trópicos.

Uma das principais atribuições desempenhadas pelos carmelitas foi a doutrinação da população autóctone americana. Para melhor compreender o papel que os religiosos exerciam na América portuguesa, faz-se necessário estudar conjuntamente a conquista do território americano pelos portugueses e a catequização dos indígenas, pois o processo de dominação estava imbuído da concepção de conversão dos infiéis. Nesse contexto, a atividade religiosa deveria servir como ponto de identificação dos novos fiéis que viviam nos trópicos. No intuito de converter a população autóctone da América portuguesa, as ordens religiosas se espalharam por todo o território do além-mar.

O primeiro grande condicionamento da atividade missionária no período colonial é a concepção de Cristandade. Dentro da mentalidade da época, evangelizar não significa apenas transmitir a mensagem de Cristo, mas também conduzir os povos indígenas a se pautarem segundo critérios da civilização lusitana. Os missionários não estão apenas a serviço do evangelho, mas também da Coroa Portuguesa; e estas duas causas se apresentam intimamente ligadas entre si.<sup>491</sup>

Já era perceptível no século XVI que a tentativa de catequese itinerante que os jesuítas tentaram transplantar na América portuguesa não surtira os efeitos desejados. Em uma escala menor de atuação, a visitação de religiosos às aldeias passou a coexistir com uma política de fixação de membros das ordens primeiras junto aos indígenas.

Quando os carmelitas chegaram ao Brasil o sistema de aldeamentos já era considerado o mais adequado. Todavia, aquele modelo jesuítico de catequização, inspirado na vida dos apóstolos, no qual o missionário andava pelo mundo pregando a palavra de Deus, não havia sido completamente abandonado.

O modelo da *peregrinatio*, no entanto, continuou tendo um peso enorme no imaginário dos jesuítas, quer no nível dos discursos – onde a figura do missionário aparece com frequência identificada com a do peregrino – quer através de dispositivos que permitiram ao religioso

<sup>490</sup> Para um maior aprofundamento da tentativa de catequização dos frades calçados na América Espanhola ver: SMET (1991).

<sup>491</sup> AZZI, Rioldo. *A cristandade colonial: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil*. v. I. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 114.



preservar o exercício regular dum apostolado itinerante. Estes últimos, na América Portuguesa, concretizar-se-iam nas célebres ‘entradas’ aos sertões, mas também por meio das expedições aqui analisadas.<sup>492</sup>

Tal afirmação também pode ser estendida aos carmelitas reformados. Na disputa por espaço dentro da América portuguesa, os frades turônicos se dispuseram a doutrinar em capitánias nas quais não possuíam casa conventual. Ademais, os reformados estavam dispostos – ou pelo menos se colocavam como disponíveis perante as autoridades locais no intuito de angariarem mercês – a catequizar os índios no sertão, participando das entradas e resgate dos autóctones.

Também era comum que os conventos recebessem missionários oriundos de outras províncias. Em 27 de novembro de 1688, o Arcebispo de Rodes escrevia ao Bispo do Porto relatando a ida de dois frades carmelitas à cidade do Porto para que pudessem embarcar com destino à América portuguesa. Viajavam com a intenção de atuarem como missionários nas terras do além-mar.

Partirão desta corte para essa cidade dois relligiosos missionarios da Ordem de Nossa Senhora do Carmo para se embarcar para o Brasil. Folgara de saber se os ditos religiosos já se embarcarão, e assy sendo vossa illustrissima noticia disto lhe peço de me o participar.<sup>493</sup>

Nesse contexto de ir até onde havia almas, os hospícios eram uma importante ferramenta de apoio para a circulação de frades carmelitas pelas precárias estradas e caminhos que perpassavam as capitánias do norte. Os turônicos contavam com seis casas de acolhimento, localizadas nas capitánias da Paraíba, Pernambuco e Alagoas.

A vigaria da reforma, até 1745, fez as seguintes fundações: Hospício de Nossa Senhora da Luz, em Goiana; hospício de Nossa Senhora da Guia, nos subúrbios da Cidade da Paraíba do Norte; hospício do Carmo, no arraial do Coronel, freguesia de Nossa Senhora da Mata, perto de Olinda; hospício de Nossa Senhora da Piedade, no litoral deste nome, vizinho da cidade de Recife, em terrenos com capela, adquiridos por disposição testamentária de Francisco Gomes Salgueiro a 14 de junho de 1741; hospício de Nossa Senhora de Guadalupe, na barra do Rio Camaragibe, termo da vila de Porto Calvo, no estado de Alagoas, começado em 1741 (...).<sup>494</sup>

<sup>492</sup> FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011, p. 239.

<sup>493</sup> PNA, Cota: 54-VIII-3, f. 273.

<sup>494</sup> BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001, p. 195.

O sexto hospício foi fundado no século XIX na região chamada de Jiqui à beira do Rio Jaguaribe, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição.<sup>495</sup> Infelizmente, são poucos os dados disponíveis sobre esses templos, mesmo assim, ainda é possível tecer algumas considerações sobre o funcionamento dessas casas.

Primordialmente, os hospícios deveriam acolher os religiosos que se encontravam em trânsito pelas capitânicas. Alguns frades habitavam os seus edifícios para assim conservá-los e ministrar o culto nos templos. Era fundamental que o hospício tivesse uma igreja, que também atendia a demanda espiritual da população que vivia em seus arredores. O Hospício de Nossa Senhora da Guia na Capitania da Paraíba agregava ao seu redor um pequeno povoado, cuja vida religiosa estava intimamente ligada ao templo. Os mortos eram enterrados ao lado esquerdo da igreja, como está demarcado na pedra calcária do monumento (Fig. 45).



Fig. 45 – Escultura em pedra calcária – Caveira. Igreja de Nossa Senhora da Guia, Lucena/PB, século XVIII/XIX. Acervo Pessoal. 13 jan. 2012.

No início do século XIX, talvez por motivo de espaço ou pela questão higienista de retirar os sepultamentos de dentro dos edifícios religiosos, os enterramentos começaram a ser feitos em frente à entrada principal da igreja. Trata-se de uma típica composição medieval, quando a palavra igreja também incorporava todo o espaço ao seu redor. A separação entre cemitério e templo só aconteceria no século XIX com a aplicação dos princípios higienista nas cidades.<sup>496</sup>

<sup>495</sup> Dos hospícios listados apenas dois chegaram aos dias atuais: Piedade, em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco e Nossa Senhora da Guia em Lucena, Paraíba. Ambos entraram em ruínas e foram restaurados, sendo que em Lucena resta apenas a igreja. Os dois foram tombados pelo IPHAN em momentos diferentes: a Guia em 1949 e a Piedade em 1952.

<sup>496</sup> Especificamente sobre a cemiterada e a intervenção do Estado na morte das pessoas ver: REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; Sobre a relação da sociedade com a morte ver: ARIÈS, Philippe. *O Homem Perante a Morte*. Trad. Ana Rabaça. v. 1. 2 ed. Portugal: Europa-América, 2000; \_\_\_\_\_. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2 ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989;

Pregava-se, distribuíam-se os sacramentos nas grandes festas e faziam-se procissões no pátio ou *atrium* da igreja, que também estava abençoado. Reciprocamente, faziam-se sepulturas no interior da igreja, encostadas à parede e nas imediações, *in porticu*, ou sob as goteiras, *sub stillicidio*. A palavra cemitério designava mais particularmente a parte exterior da igreja, o *atrium* ou adro. Adro é também uma das palavras na linguagem corrente para designar o cemitério, pertencendo o termo cemitério, até o séc. XV, ao latim dos clérigos.<sup>497</sup>

Alguns hospícios eram edificados em locais estratégicos, pois também serviam de guarnição para a Capitania, como é possível observar na localização dos Hospícios de Nossa Senhora da Piedade em Pernambuco e de Nossa Senhora da Guia na Paraíba. Construído em cima de um promontório, este último possuía uma visão privilegiada de toda a foz do Rio Paraíba. Sua localização permitia que se observassem as embarcações que chegavam ao rio, sem que o templo pudesse ser avistado, pois se encontrava camuflado pela vegetação. Voltados para o mar, canhões foram estrategicamente colocados na murada que serve também como alicerce ao monumento.<sup>498</sup>

Outras casas de acolhimento surgiam em igrejas já existentes, como foi o caso do Hospício de Nossa Senhora da Luz, cuja capela pertencia ao Engenho Japomim.

Por escritura pública lavrada em 22 de abril de 1693 no engenho Japomim, sob a invocação de N. S. da Luz e S. Miguel, situado na freguesia de Goiana, termo da vila de N. S. da Conceição, capitania de Itamaracá, doaram Sebastião Rodrigues Guarcez, Ana Soares e Felismina Guedes, aos religiosos do convento de N. S. do Carmo de Goiana, o dito engenho Japomim, (...), com estas cláusulas impostas pelos doadores e aceitas pelos religiosos: de sustentarem a capela de N. S. da Luz e S. Miguel, na forma do testamento da instituidora D. Isabel Pinto, fazendo a dita capela de pedra e cal quando puderem e trazendo-a convenientemente paramentada, de vários encargos ..... (\*) de sepultura e sufrágios .... (\*\*).<sup>499</sup>

---

CAMPOS, Adalgisa. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania de Minas – o século XVIII. Revista do Departamento de História da UFMG, n. 4, p. 3-24, 1987; DAVIES, Douglas J. *História da morte: as diferentes atitudes do homem perante a morte*. Lisboa: Teroema, 2010; HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: primeira Época*. 4. ed. Tomo II. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1992; PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

<sup>497</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2 ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989, p. 27.

<sup>498</sup> Atualmente os canhões encontram-se desaparecidos após terem sido removidos durante a restauração do templo na década de 90.

<sup>499</sup> COSTA, F. A. Pereira da. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976, p. 187. Os asteriscos referem-se a partes do manuscrito da obra que estavam ilegíveis. O livro estava perdido na seção de obras raras do arquivo Pernambucano, tendo sido localizado pela bibliotecária Sonia de Almeida Barros na década de setenta. Trata-se de uma obra publicada postumamente.

A história se repete no templo de Guadalupe, na comarca de Alagoas, que foi doado em 1745<sup>500</sup> por Antonio Rodrigues de Fontes ao Convento do Recife, e também no Hospício da Piedade, doado em testamento, por Francisco Gomes Salgueiro aos reformados do Recife. O Hospício do Arraial surgiu após uma patente que permitia aos turônicos fundar uma casa de acolhimento na região chamada Várzea em 1742. O templo já se encontrava edificado em 1749, porém, devido à “insalubridade do clima” foi gradativamente abandonado e, de acordo com Pereira da Costa, já havia desaparecido em 1807.<sup>501</sup>

A criação de um hospício dentro de um engenho é um fator a mais que ressalta a importância do uso de mão-de-obra indígena no fabrico do açúcar. Se os índios podiam trabalhar mediante remuneração nos engenhos circunvizinhos aos aldeamentos, nada mais cômodo que pudessem também dispor de seu labor nas fábricas e plantações pertencentes à ordem. A fundação de um hospício de reformados em terras produtoras de cana era extremamente conveniente para os frades, pois assim podiam administrar o fabrico de açúcar sem maiores preocupações com longas ausências de suas casas conventuais. Todavia, deve-se ressaltar que, salvo determinados casos, os carmelitas não podiam fixar residência nos hospícios.<sup>502</sup> Durante os períodos de plantio, colheita e moagem da cana-de-açúcar, o hospício também abrigaria os carmelitas missionários, responsáveis por conduzir os índios que trabalhariam no engenho. É importante evidenciar que o trabalho indígena não excluía a presença de mão-de-obra escrava.

---

<sup>500</sup> A data destoa daquela proposta por Balbino Bayón citado anteriormente. Todavia, esta última é mais confiável por se tratar de um dado retirado “De uma escritura pública lavrada aos 3 de março de 1745 no – lugar do Porto das Pedras, termo da vila do Bom sucesso, do Porto Calvo, comarca das Alagoas, capitania de Pernambuco, consignada as fls. 22 do Livro de Tombo da Província do Carmo da Reforma de Pernambuco, consta a doação que fez Antônio Rodrigues de Fontes, como administrador da capela de N. S. da Guadalupe da Barra de Camarajibe, termo da vila de Porto Calvo, aos religiosos de N. S. do Carmo do Recife, (...). COSTA (1976), p. 191.

<sup>501</sup> COSTA (1976), p. 195. Uma carta escrita por frei Leandro do Sacramento que fala sobre a visita do nuncio apostólico à Província Reformada de Pernambuco, expressa que o hospício ainda existia em 1807. Apesar de se encontrar praticamente abandonado, subexistindo em uma precária situação junto com as casas da Luz e Jiqui, explicando-se porque não haviam sido transformados em conventos. “No primeiro examinou por ordem do excelentissimo senhor Nuncio Apostólico, seos tres hospícios, denominados da Luz ou Japomim, Arraial e do Jiqui tenham capacidades para serem erectos em convento: responderão os reverendos gremiais que nenhuma capacidade têm, nem podião subsistir por não terem comunidade nem patrimonio algum para sustentação dos religiosos e menor forças para poderem se erigir excepto o Reverendissimo Padre Definidor Frei José do Monte Carmelo que disse não poder julgar coisa alguma por não ter conhecimento dos taes lugares.” ASV, Arch. Nunz. Lisboa 193 (3), fl. 137.

<sup>502</sup> Em 1809 frei Manuel do Monte Carmelo sofria reprimendas por parte de seus irmãos, em parte por residir no Engenho Japumim. Os frades alegavam que o mesmo não possuía autorização para viver no hospício, enquanto que o religioso se defendia dizendo que desconhecia o fato de Japumim não ser um convento. ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (3), fls. 191.

Os hospícios davam apoio à atividade itinerante, porém a prioridade era fixação de religiosos junto aos indígenas. O sistema de aldeamentos, desenvolvido ao longo da experiência jesuítica na América portuguesa, foi reproduzido pelas demais ordens religiosas, inclusive pelos carmelitas reformados.

Todavia, as diversas realidades missionárias com que os jesuítas se confrontaram desde o início da sua presença nos vários contextos europeus e coloniais obrigaram-nos a reformular os métodos através dos quais deviam concretizar os objetivos da Companhia. O sistema de ‘aldeias’ introduzido no espaço brasileiro foi uma expressão clara dessas adaptações.<sup>503</sup>

Para Pedro Puntoni, as “missões entre os índios ‘volantes’, em um primeiro momento, evoluíam para um projeto de fixação dos catecúmenos em aldeias adaptadas aos princípios pedagógicos em curso.”<sup>504</sup> Os aldeamentos reuniam tribos de origens diversas no intuito de estabelecer um maior controle sobre os indígenas. A fala do tenente João da Costa Soares em defesa do frade reformado frei Clemente de São Frutuoso explicitava as funções do religioso dentro das missões: “(...) ensinando a doutrina aos índios e administrandolhes os sacramentos do batismo e dogmas que necessitavam tendos muitos sujeitos tanto a Igreja como ao Rei nosso senhor (...).”<sup>505</sup> Em outras palavras, a identificação do indígena com o rei se realizava via religião católica.

Apesar da evangelização constituir o cerne do discurso missionário, existiam outros interesses em jogo que envolviam a cristianização desses povos. O desmantelamento das culturas indígenas era fundamental para o sucesso da catequese. Tratava-se um processo de longa duração em que gradativamente o projeto missionário das ordens religiosas se sobressaía perante o *modus vivendi* dos autóctones. A guerra perdia seu significado de luta por território e cativos adquirindo caráter de manutenção interna da ordem na América, as atividades produtivas de subsistência passaram a atender um mercado externo (trabalho nos engenhos) e interno (roçados de gêneros alimentícios), a religião lentamente se transformava em mito com a linguagem nativa

---

<sup>503</sup> FEITLER; SOUZA (2011), p. 238. A ideia é exposta no artigo escrito por Frederico Palomo tendo como base a tese principal defendida por Charlotte Castelnau-L’Estoile de que os aldeamentos são resultado da adaptação do ideal missionário jesuítico aos índios da América portuguesa: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.

<sup>504</sup> PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; EDUSP; FAPESP, 2002, p. 54.

<sup>505</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

sendo gradativamente sobreposta pelo português, e até mesmo o lazer era substituído com a proibição das festas tradicionais em favorecimento das celebrações católicas.

O sucesso da cristianização dos índios passava diretamente pela alteração do modo que os autóctones interpretavam o mundo. Na prática, essa mudança se exprimia na insistência dos religiosos em fazer os aldeados falarem Português, além de versá-los também no Latim, língua oficial do catolicismo. Em 1705 a princesa regente D. Catarina expressava sua preocupação ao governador da Capitania de Pernambuco sobre o nome dado às crianças indígenas nascidas nos aldeamentos da Capitania da Paraíba, um dos focos de atuação dos carmelitas reformados.

Por carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão me foi presente que nas aldeias dos índios sitas na capitania da Paraíba se achavam dois ritos, que pareciam dignos de se mandar evitar, e que um deles era, que no nascimento de algum filho lhe punham logo o nome daqueles mesmos que antes da luz da fé lhe davam os seus antigos, e que entre si eram só por estes chamados, e que do batismo nem a eles lembrava, nem aos mais.<sup>506</sup>

Garantir o batismo dessas crianças não era suficiente, elas deviam ser criadas dentro de uma cultura portuguesa que começava pela adoção de nomes católicos. Ao obrigá-los desde o seu nascimento a falar Português, os religiosos desmantelavam toda uma cadeia centenária de cultura oral nas quais tradições e histórias eram repassadas através das gerações. Essa desconexão começava desde o nascimento com a utilização da língua portuguesa como empecilho ao processo de transmissão da cultura indígena.

Que o outro era fazerem de noite um festejo a que chamavam Paressé, em que diziam que vinha uma Araroara do mato falar-lhes, e se metia no meio deles, e que iam de casa em casa e às escuras, com o mesmo Paressé, e que nunca se poderá vencer com eles que o fizessem de dia, e que esta forma de festejo tinha também os tapuias aldeados. E porque esta matéria pertence à Junta das Missões a proporeis logo nela, com o parecer dos ministros para que se não continue ao adiante erros tão perniciosos e abomináveis.”<sup>507</sup>

<sup>506</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884. Transcrição do anexo feita por Ricardo Pinto de Medeiros. In: MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Entre guerras, currais e missões: povos indígenas nos sertões da antiga Capitania da Paraíba. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXII, 2003, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: ANPUH, 2003, p. 1-8.

<sup>507</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884. Transcrição do anexo feita por Ricardo Pinto de Medeiros. In: MEDEIROS (2003), p. 1-8.

Essas festas, regadas à bebida alcoólica feita da Jurema,<sup>508</sup> não só preocupavam as autoridades por envolver tradições culturais indígenas com a nítida presença de entidades pagãs, mas também porque alimentavam a figura dos líderes espirituais indígenas chamados de pajés. Esvaziar o poder e a influência desses homens era um preocupação constante dos missionários desde o século XVI. O papel representado por esses índios na cultura dos autóctones pode ser enquadrados no que Jacques le Goff chamou de “homens-memória”,<sup>509</sup> pessoas que por meio de uma oralidade guardavam os conhecimentos e as tradições de um povo sem escrita. Cristianizar os indígenas significava necessariamente desacreditar esses homens perante o aldeamento por serem um símbolo vivo – e falante – de toda uma cultura que deveria ser esquecida. Os religiosos sabiam que o aniquilamento dos costumes tradicionais como o canibalismo e a feitiçaria, essa última diretamente associada diretamente ao demônio, era essencial para o sucesso da cristianização dos aldeados. A figura do índio canibal era mais frequente nos discursos dos missionários do século XVI e XVII, já o feiticeiro perdurará nas falas dos religiosos por todo o período em que tiveram os indígenas sob sua jurisdição.

Por meio do catolicismo, a atividade missionária nos aldeamentos buscava modificar o *modus vivendi* dos autóctones, pois somente abandonando seus antigos hábitos eles poderiam participar do mundo cristão.

Nestes povoados, os índios deveriam ser isolados da sociedade colonial, para então poder voltar a integrá-la de forma controlada. De maneira geral, índios das mais diferentes nações eram reunidos num único povoado para serem submetidos a diversas formas de ressocialização e aculturação. (...) Além dos aldeamentos submetidos ao poder temporal das ordens religiosas, havia também as chamadas “aldeias d’el-rei” (sujeitas ao governo-geral) e mesmo alguns aldeamentos particulares (sujeitos às câmaras ou a alguns colonos, como era o caso em São Paulo).<sup>510</sup>

Os aldeamentos eram uma alternativa à escravidão, pois juridicamente os índios aldeados eram homens livres. Inicialmente permitido, o cativo indígena começou a

---

<sup>508</sup> Sobre o consumo de alcóol entre os indígenas ver: FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: Alcool e Contatos Culturais no Brasil Colonial (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011.

<sup>509</sup> Baseados em pesquisas antropológicas de povos sem escritas, com destaque para os estudos André Leroi-Gourhan, Jack Goody e Bronislaw Malinowski, Jacques le Goff conceitua os homens-memória definição no clássico texto “Memória”. In: GOFF, Jacques le. *História e Memória*. Trad. Irene Ferreira; Bernardo Leitão; Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

<sup>510</sup> PUNTONI (2002), p. 54.

ser restringido oficialmente na América portuguesa a partir de 20 de março de 1570.<sup>511</sup> Entre regulamentações que por vezes se contradiziam, admitia-se a escravidão de autóctones em determinadas situações.<sup>512</sup> Os limites que determinavam quando e quem devia ser escravizado eram fluidos, variando de acordo com a época e a situação.

Dessas oscilações se originou interminável e contraditória legislação, cheia de ressalvas, restrições, justificativas hipócritas, revogações e contrarrevogações. Mesmo após sua abolição formal e definitiva, no governo de Pombal, a escravidão dos índios não cessou,

<sup>511</sup> Sobre política indigenista ver: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132. Para um histórico preciso sobre o trato com os autóctones da América portuguesa desde os primórdios da colonização até a extinção da Junta das missões em 1759 ver: MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. 225 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000. Sobre o período posterior à junta das missões, quando os aldeamentos são transformados em vilas, sendo alguns extintos com a transferência de sua população ver: LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. Para análises mais localizadas consultar: AMANTINO, Marcia. Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inicianas do Rio de Janeiro no século XVIII. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton. (Org.). *Escravidão e mestiçagens: populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 81-100; BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983; CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. *Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco – séculos XVII e XVIII*. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na capitania da Paraíba, 1585-1630*. Bauru: Edusc, 2007; GUZMÁN, Décio de Alencar. *O Inferno Abreviado: Evangelização e Expansão Portuguesa no Xingu (século XVII)*. In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alirio. (Org.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, Espaços e Territorialidades (séc. XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 35-49; LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003; MEIRA, Jean Paul; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *História Indígena no Sertão da Capitania Real da Paraíba no Século XVIII. Cadernos do LEME*, v. 2, p. 75-94, 2010; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; EDUSP; FAPESP, 2002; SANTOS, Fabrício Lyro. *Te Deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002; VITORIA, Francisco de. *Os Índios e o Direito da Guerra*. Ijuí: Unijuí, 2006.

<sup>512</sup> Jacob Goreneder fala de seis tipos de escravidão completa de indígenas: guerras justas; expedições de apresamento; resgate de índios de corda; escravidão voluntária; casamentos com escravas negras e a venda de crianças indígenas pelos próprios pais, essa última mais comum no século XIX. In: GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 5 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 511-528. Importante referenciar aquelas obras que foram seminais para a formulação do conceito de escravidão na historiografia brasileira: FOGEL, Robert William; ENGERMAN, Stanley L. *Time on the cross: the economics of American Negro slavery*. New York: Norton and Company, 1974; GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made*. New York: Vintage Books, 1976; GUTTMAN, Hebert G. *The black family in slavery and freedom 1750-1925*. New York: Vintage Books, 1976; WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Trad. Carlos Nayfeld. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1975. Sobre a historiografia escravista no Brasil ver o excelente levantamento feito por Laura de Mello e Souza: SOUZA, Laura de Mello. *O escravismo brasileiro nas redes do poder: comentários de quatro trabalhos recentes sobre a escravidão colonial*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 133-152, 1989.



principalmente sob formas incompletas, mas também, com frequência, ainda sob a forma completa.<sup>513</sup>

A partir da já citada lei de 1570, a escravidão indígena estava restrita a determinados casos. Entretanto, devido à generalidade da lei sobre quais requisitos justificavam a utilização da guerra justa, os abusos à proibição da escravidão indígena perduraram até o século XIX.

O novo estatuto designava os meios considerados legítimos para adquirir cativos, sendo estes restritos à “guerra justa” devidamente autorizada pelo rei ou governador e ao resgate dos índios que enfrentavam a morte nos ritos antropofágicos. Os demais índios, escravizados por outros meios, foram declarados livres. Na verdade, a lei teve pouco efeito sobre as reais relações entre colonos e índios, uma vez que a brecha oferecida pela instituição da guerra justa abria caminho para abusos.<sup>514</sup>

Já no século XVI, o mecanismo da guerra justa se mostrava ineficiente para conter a escravização generalizada dos indígenas. A resolução do bispo do Brasil, Antonio Barreiros, escrita por volta de 1574 com a ajuda do ouvidor-geral Cosme Rangel e do padre Gregório Serrão, demonstra extrema preocupação quanto à má aplicação da guerra justa, a qual só deveria ser feita por homens de bem.

Hum dos titulos justos, he os tomados em guerra justa dada, ou mandada dar pelo governador geral e capitães das capitánias desta costa com parecer dos padres da companhia e tem a experiencia mostrado que se derão muitas guerras nas quaes não ouve nenhuma justiça se não so o pretender trazer escravos, como forão as que se

---

<sup>513</sup> GORENDER (2011), p. 512. O autor faz uma diferenciação entre o que ele considera como escravidão completa (que possui características de “perpetuidade, transmissão hereditária por via materna e irrestrita alienabilidade”) e escravidão incompleta da escravidão indígena, que se caracteriza pelo “sistema chamado de administração; à exploração compulsória com pagamento de salários; e às reduções jesuíticas.” Apesar de discordar dessa terminologia de escravidão incompleta, entendo que os aldeamentos não constituíam uma opção, mas sim uma sujeição do indígena à nova ordem social portuguesa na América. Sobre a questão dos aldeamentos ver: AGNOLIM, Adone. O governo missionário das almas indígenas: missão jesuíta e ritualidade indígena (séc. XVI-XVII). In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009; ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: cultura e identidade nos aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997; \_\_\_\_\_. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 51-71, 2001; CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. *Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco – séculos XVII e XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

<sup>514</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 41-42.

derão no Ryo Real, Mar Verde, e no Rio de São Francisco e em outras partes afim de os trazer por escravos tomão qualquer occasião para lhes dar guerra se ia mais concorrer a solemnidade que se deu e goardar para que a guerra seja injusta e se não se tira este titulo sempre dirão que hay justa causa de lhe dar guerra.<sup>515</sup>

Também denuncia os problemas que há no cativeiro da corda por lhe parecer muito estranho que haja tantos indígenas escravizados por esse dispositivo.

Outro titulo he os indios que tem tomado em guerra seus contrarios em postos em cordas para os matarem, e ainda que he puavel os taes poderem se comprar , toda via estes são muito poucos e raramente se acontece e se hay alguns mais querem tomar delles em vingança, que vendelos aos portugueses e a maior parte que elles trazem do sertão dizem estavam em cordas pera os comerem não sendo assim se não trazidos com enganos pera lhe serem julgados por escravos.<sup>516</sup>

Por fim, condena a venda de familiares pelos principais das aldeias, alegando a ignorância dos mesmos em terem consciência do que seria a escravidão, “porque he couza muy certa que elles não sabem que couza he venderse hum a sy mesmo que se o soubessem em nenhuma maneyra se venderião, tanto o aborrece o cativeiro.”<sup>517</sup> Tais abusos praticados pelos colonos eram bem conhecidos pelos missionários. Frequentemente os religiosos denunciavam o cativeiro injusto de indígenas, como é possível averiguar no aviso do Conselho Ultramarino de 26 de maio de 1672.

E porque o principal intento com que os senhores reys principiarão esta conquista foi a conversão daquella vasta gentelidade que a ambição dos ministros de vos tem odiado em forma, com os resgates e cativeiros injustos de que usão, por esse [*ilegível*] que vossa alteza se sirva mandar declarar , que não aja resgates, nem cativeiro algum do gentio, salvo nos quatro cazos que aponta a ley de 9 de outubro de 655, que são a guerra offensiva justa; quando o gentio impede a pregação evangélica, quando estão presos a corda; e quando os comprão a outros que os captivarão em guerra mista, tudo com as qualidades que ali se apontão, e como se não fizesem entradas para o resgate, mas para pregação evangélica desinteressada, he certo o gentio há de se domesticar, e vir com os religiosos a formar (...).<sup>518</sup>

Não há nenhuma documentação que trate diretamente sobre a participação dos frades reformados nas guerras justas. Se considerarmos a massa documental pesquisada como um todo, chama atenção essa ausência de informações. Esse silêncio pode indicar

<sup>515</sup> PNA, Cota: Cod. CXVI/1-33.

<sup>516</sup> PNA, Cota: Cod. CXVI/1-33.

<sup>517</sup> PNA, Cota: Cod. CXVI/1-33.

<sup>518</sup> AHU\_ACL\_CU\_009, Cx. 5, D. 569.

que os frades reformados não se opunham ou que não participaram de nenhuma guerra justa, hipótese pouco provável visto que sua presença na América estava diretamente ligada à política indigenista aplicada pela coroa. Todavia, é possível encontrá-los se dispondo a doutrinar as aldeias no sertão, inclusive naquelas que se encontravam sem missionários, indicando que os mesmos compactuavam com os descimentos como expôs o capitão-mor da Paraíba João da Maia Gama em 1715.

Nestas contendas dos religiosos observantes de Nossa Senhora do Carmo com os da reforma, que vossa magestade desse a esses da reforma o convento de Olinda com obrigação de tomarem a suas contas as miçõins desta capitania, e porque de presente se achão os gentios destes sertões com alguma desconfiança, e se achão sem mecionario, a nação dos curemas, a dos panatis, a dos fagundes, a dos Icoos, a dos Pegas, Canides e Cabure gentios com que a maior parte delles tiverão já messionario, e se achão sem elle, como o bispo de certas inquietações me não responde as minhas cartas, mandei aos coronéis destes certos com os maiorias do gentio a pedirlhe mecionarios, não somente los não deu, mas nemquis falar aos maiorais do gentio pedindo lhe o dito coronel, (...).<sup>519</sup>

Inimigo declarado dos carmelitas olindenses e do Bispo,<sup>520</sup> o capitão-mor já havia requisitado a entrega do convento dos observantes aos reformados em uma carta de 22 de julho de 1712.<sup>521</sup> Três anos depois reitera o pedido expondo que várias nações da Capitania encontravam-se sem missionários. Até mesmo os principais das aldeias haviam se dirigido ao bispo em Pernambuco para pedir religiosos, mas não foram recebidos. Talvez esse abandono se deva a atitudes do próprio João da Maia Gama que preteria as demais ordens religiosas, dentre as quais Franciscanos e Beneditinos

<sup>519</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 5, D. 349.

<sup>520</sup> A querela entre o capitão-mor e o bispo provinha da animosidade pós Guerra dos Mascates. Em 1712 o capitão-mor expressava, “(...) por que não assitiam juntamente com o bispo na suas erradas, e perversas disposições, e me asseitaram duas apellações de excomunhões que erradamente promulgou o bispo, e com malévola benção, intentava promulgar outras, os aborreceo, e me certifica que escrevera a vossa magestade falçamente contra os ditos religiosos, (...)” AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333. João da Maia Gama se refere ao conflito iniciado dentro da congregação do Oratório em Pernambuco. Revisitando a história que já havia ocorrido com os frades carmelitas quando houve a fundação do Convento do Recife, a querela iniciou-se com a criação do Convento Madre de Deus no Recife, atendendo aos interesses dos mascates, em contraposição à vontade do Hospício de Santo Amaro, ligado à açucarocracia pernambucana. Contudo, a chegada de religiosos de Portugal e a tentativa de impor uma nova regra que deixava a ação missionária em segundo plano, ocasionou uma nova cisão entre os frades em 1687. Os dissidentes se refugiaram em Santo Amaro, onde apelaram ao papa que mandou que voltassem à antiga constituição em Madre de Deus. Frei Benedito, um dos responsáveis por fazer valer a sentença, excomungou os Nêris do Recife. Por tal conduta, foi excomungado pelo Bispo de Olinda, simpatizante da causa da Madre de Deus. Frei Benedito não se fez de rogado e excomungou o bispo. A contenda só se encerra em 1701, quando uma bula papal ordena a entrega da congregação à Constituição de Lisboa, impondo o silêncio perpétuo sobre o caso. Para ter uma visão mais ampla dessa história ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 111 a 139.

<sup>521</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333.

possuidores de conventos na Paraíba, em favor dos Reformados, Teresianos e Jesuítas, “mandado encarregar estas miçõins a dita religião da Reforma, ou aos de Santa Tereza ou aos da Companhia de Jesus, porque no mais há muito pouco zello.”<sup>522</sup>

Desde o século XVII, a Junta das missões era o órgão responsável por administrar os aldeamentos indígenas. Em virtude da diversidade de ordens religiosas presentes na América portuguesa, foi necessário criar um meio capaz de organizar e dirigir a atuação dos missionários. Na sua composição encontravam-se os representantes das principais congregações religiosas atuantes no Brasil, com lugar garantido para o prior da Província Carmelita Reformada de Pernambuco.

A Junta das Missões de Pernambuco foi criada por carta régia de 07 de março de 1681, subordinada à que existia em Portugal, tendo por fim promover e cuidar de todos os negócios referentes à missão e catequese dos índios. Pela referida carta foi determinado que a Junta se comporia do governador da capitania, do bispo diocesano, e em sua falta, do vigário-geral do bispado, do ouvidor-geral da comarca, e do provedor da fazenda real. A junta porém só foi instalada, e começou a funcionar em 26 de setembro de 1692. Pela carta régia de 31 de janeiro de 1698 foi o pessoal da junta aumentado, passando a fazer parte da mesma os prelados das religiões que tivessem a seu cargo a direção de aldeias de índios; até que por carta régia de 28 de janeiro de 1701, foi dada uma nova organização à junta, determinando-se que, além do governador, do bispo, do ouvidor-geral e do provedor da fazenda real, fizessem também parte da junta: o reitor do Colégio de Olinda, o guardião de S. Francisco, o prior dos carmelitas descalços, o prior do Carmo e o abade de São Bento, todos da cidade de Olinda; e o prior dos padres reformados do Carmo, e o prepósito da Congregação de S. Felipe Néri, que assistiam nos seus conventos do Recife, e bem como o secretário do governo. O bispo diocesano era o presidente da Junta que superintendia sobre todos os negócios das missões compreendidas nos territórios de que então se compunha o governo civil da capitania de Pernambuco, isto é, as Alagoas, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. A Junta das Missões foi extinta em 1759.<sup>523</sup>

Os primeiros indícios coletados sobre a atuação dos reformados junto aos indígenas datam de 1716. Os carmelitas turônicos eram responsáveis pelas aldeias da Preguiça e de São Miguel da Bahia da Traição, ambas localizadas na Capitania da Paraíba. Como o documento apenas versa sobre os aldeamentos nesta Capitania, não é possível afirmar que se trata das duas únicas reduções sob responsabilidade dos turônicos.

<sup>522</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 5, D. 349.

<sup>523</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. 225 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000, p. 87-88.

Estes relligiosos a sua conta duas missões naquela capitania a da aldeã da preguiça e a de Sam Miguel da Bahia da Traição a que assistem com muita piedade e zello e fervoroso tracto dos índios encaminhando os ao serviço de deos e de vossa magestade e com singular exemplo e procedimento sem haver delles queyxa(...).<sup>524</sup>

Uma tabela elaborada a partir de um relatório de 1746<sup>525</sup> mostra a presença dos frades carmelitas – descalços, observantes e reformados – na catequese indígena nas capitanias do norte do Estado do Brasil.

<b>TABELA 2</b>				
<b>LISTAGEM DOS ALDEAMENTOS CARMELITAS EM 1749</b>				
LOCALIDADE	INVOCAÇÃO	ALDEAMENTO	ÍNDIOS	CARMELITAS
Vila de Goiana	São Miguel	Aldeia do Cyri	Índios Caboucollos de língua geral	Observantes
<b>Capitania da Paraíba - Mamanguapa</b>	<b>São Miguel</b>	<b>Bahia da Traição</b>	<b>Índios Caboucollos de língua geral</b>	<b>Reformados</b>
<b>Capitania da Paraíba - Mamanguapa</b>	<b>Nossa Senhora dos Prazeres</b>	<b>Aldeia da Preguiça</b>	<b>Índios Caboucollos de língua geral.</b>	<b>Reformados</b>
Capitania da Paraíba - Mamanguapa	Santa Teresa e Santo Antonio	Boa Vista	Tapuios Canandez e Sucurus	Descalços <sup>526</sup>
Capitania da Paraíba – Piancó	São José	Aldeia do Panety	Tapuios	Descalços
Capitania do Rio Grande	São João Batista	Aldeia do a Pody	Tapuyos de Nação Payacus	Descalços
<b>Capitania do Rio Grande</b>	<b>Nossa Senhora do Carmo</b>	<b>Gramació</b>	<b>Índios Caboucollos de língua geral</b>	<b>Reformados</b>
Vila de Serinhaém –	São Miguel	Aldeia Unne	Índios Caboucollos	Observantes

<sup>524</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 27, D. 2500.

<sup>525</sup> Dados extraídos de: DESCRIÇÃO de Pernambuco em 1746. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, Recife, Tomo XI, p. 168-180, 1904. Optei por manter a ortografia do documento no nome dos aldeamentos e dos índios.

<sup>526</sup> Os Carmelitas Descalços eram conhecidos vulgarmente como Marianos ou Terésios, essa última denominação é a alcunha que aparece no relatório de 1746.

Capitania do Ceará			de língua geral	
-----------------------	--	--	--------------------	--

O quadro mostra que apesar do gradativo esmaecimento do papel missionário devido ao desaparecimento das populações autóctones, fosse pela mortandade ou por sua miscigenação, as missões ainda possuíam grande relevância dentro do contexto luso-americano no século XVIII. Os aldeamentos sob liderança dos reformados foram todos classificados como de índios caboclos de língua geral.

Além de “curiboca”, outro termo de origem provavelmente tupi e que designava o mestiço nascido do cruzamento de branco (ou mestiço, mameluco, “filho de branco”) e índia era “caboclo” (tem o mesmo étimo tupi de curiboca e, ainda, de carioca: *kara'iwa* 'homem branco' e tupi *'oka* 'casa'), ainda muito empregado em extensa área do Brasil atual, não obstante claras alterações de significados atribuídos ao vocábulo.<sup>527</sup>

Ao observar a caracterização dos aldeamentos dos reformados percebe-se que há uma estratégia de integração do índio à sociedade por meio da mestiçagem. Expressivas vozes já se faziam ouvir no reino sobre essa estratégia de combater o problema indígena com base no branqueamento dessa população. Em 1741, o governador da Capitania de Pernambuco Henrique Luís Pereira Freire de Andrada escrevia a D. João V falando sobre os conflitos que havia entre índios, paisanos (moradores locais) e missionários.

(...) aprecendolhe a esse governador que convirá ao serviço de Deos e ainda a segurança do Estado do Brasil que se procurem trazer as Aldeas e formar outras novas quando seja necessario os indios todos que se puderem haver tanto os barbaros com aldeados porem que das aldeas se deixem sahir para viverem entre os brancos todos os indios e indias que se quizerem acomodar com elles para que se vão civilizando cazando huns com outros o que não será dificultozo porque a mayor parte desta gente tem ja casta da terra, e se não contam por indios, e que para este efeito se dem todos os indios e indias que quizerem servir os brancos na forma que neste Reino se dão os orphãos obrigandosse os que os tomarem como orphãos a ensinarem lhes officios ou pagar lhes salarios por que no fim do tempo que se recolherem nas suas aldeas terem com que viver e as indias com que cazar; e que se obstara rezão de dizerem são as Indias mal procedidas, o mesmo pode suceder as brancas e para isso ha Prelado e Vigario geral; e que as Indias ou indios filhos de brancos se obriguem os pais a tomarem conta delles ou entregaremse como orphãos. Que se parecer podera rezultar desta practica extinguiremse as aldeas no descurso do tempo, ficando todos paizanos, considerava elle governador que essa seria a mayor fortuna daquelle paiz, porque os

<sup>527</sup> PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese para Concurso de Professor Titular em História do Brasil apresentada à UFMG, 2012, p. 207-208.

indios viriao a ser catolicos e vossa magestade a ter vassallos reputados por brancos, e da sua produçãõ augmentarem trabalhadores para haver mais dizimos por que no titulo de indios nem das lavouras pagãõ couza alguma e hera cazo de se acabar o grande odio que contra os brancos conservaõ os indios aos quaes os maes missionarios lembrãõ que sãõ conquistados e nós lhe tomamos as suas terras e agora não as querem repartir com elles.<sup>528</sup>

O governador expressava que a melhor soluçãõ para acabar com os problemas advindos da presençã do índio era incorporá-los à sociedade por meio da mestiçagem biológica, o que apresentaria vantagens para todos. Ao se mestiçarem, os índios se tornariam trabalhadores assalariados o que evitaria sua exploraçãõ pelo clero regular. A Igreja colheria novas almas com a cristianizaçãõ desses povos, o que também significaria um ganho para o monarca que teria naquelas pessoas fiéis vassallos, elecando mais uma vez o argumento da fidelidade ao reino. Haveria ganho pecuniário para a Fazenda Real, pois se extinguiria o título de índio o que levaria à tributaçãõ das plantações dessas pessoas beneficiando também os produtores locais sujeitos a tributos que a partir de entãõ poderiam concorrer em igualdade na definiçãõ dos preçõs dos gêneros alimentícios. Ademais, a sociedade ganhava ao obter mão-de-obra assalariada barata nas cidades e fazendas.

Percebe-se o crescente gérmen da política que em 1757 culminará na extiñçãõ dos aldeamentos pelo Marquês de Pombal transformando-os em vilas. O próprio D. João V já incorporava essa política de integraçãõ do elemento indígena à sociedade ao proibir, por meio de um alvará régio de 1755, qualquer espécie de discriminaçãõ aos descendentes de índios, proibindo que os chamassem de caboclos.<sup>529</sup>

<sup>528</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 57, D. 4894.

<sup>529</sup> Alvará Régio de 4 de abril de 1755, “Eu, El Rey. Faço saber aos que este meu Alvará de ley virem, que considerando o quanto convém que os meus reaes domínios da America se povoem, e que para este fim pôde concorrer muito a communicaçãõ com os Indios, por meio de casamentos: sou servido declarar que os meus vassallos deste reino e da America, que casarem com as Indias della, não ficaõ com infamia alguma, antes se farãõ dignos da minha real atençãõ; e que nas terras, em que se estabelecerem, serãõ preferidos para aquelles lugares e occupaçoens que couberem na graduaçãõ das suas pessoas, e que seus filhos e descendentes serãõ habeis e capazes de qualquer emprego, honra, ou dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razãõ destas alianças, em que serãõ tambem comprehendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaraçãõ: E outrosim proibo que os ditos meus vassallos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados com o nome de Caboucolos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso; e as pessoas de qualquer condiçãõ ou qualidade que praticarem o contrario, sendo-lhes assim legitimamente provado perante os ouvidores das comarcas em que assistirem, serãõ por sentença destes, sem apellaçãõ, nem agravo, mandados sahir da dita comarca dentro de um mez, e até mercê minha; o que se executará sem falta alguma, tendo porém os ouvidores cuidado em examinar a qualidade das provas e das pessoas que jurarem nesta materia, para que se não faça violencia ou injustiça com este pretexto, tendo entendido que só haõ de admittir queixa do injuruado, e não de outra pessoa. O mesmo se praticara a respeito das Portuguezas que casarem com Indios: e a seus filhos e descendentes, e a todos concedo a mesma preferencia para os officios, que houver nas terras em que viverem; e quando

De acordo com o relatório, em 1746 os carmelitas reformados encontravam-se estabelecidos em três aldeamentos: dois na Capitania da Paraíba e um na Capitania do Rio Grande. O fato de não comandarem qualquer aldeia na Capitania de Pernambuco não deve ser interpretado como uma vantagem que os observantes tinham sobre os turônicos. A Aldeia da Bahia da Traição, por exemplo, era estratégica para o bem estar das capitanias, principalmente de Pernambuco, e estava sob a jurisdição dos conventos do Recife e Goiana. Já a Aldeia de Gramació se encontrava sob os auspícios da casa conventual da Cidade da Paraíba, que era responsável por cuidar do patrimônio dos turônicos na Capitania do Rio Grande.

Também há de se considerar que na segunda metade do século XVIII, existiam poucos aldeamentos na Capitania de Pernambuco em virtude do gradativo desaparecimento da população indígena da região. Já nas capitanias periféricas, onde a ocupação portuguesa se deu com maior lentidão, o número de indígenas ainda era significativo o bastante para possuírem uma considerável quantidade de aldeamentos. De acordo com o relatório de 1746, a Capitania de Pernambuco possuía apenas quatro aldeias, enquanto que a Capitania do Ceará tinha trinta e dois aldeamentos; a Paraíba possuía doze, o Rio Grande, quatro e o Rio Grande do Sul, apenas um.

Esse alto índice de aldeamentos no Ceará se explica através da interiorização da colonização portuguesa. As entradas para o sertão constituíam um novo fôlego para o ideal missionário de peregrinação. Essa ideia itinerante de catequese misturou-se ao sistema de aldeamentos, com sobrepujança do segundo. Ao contrário do que acontecia nos primórdios do século XVI quando o religioso visitava as aldeias sem fixar-se nelas, no século XVIII essa peregrinação do missionário objetivava buscar as almas no intuito de trazê-las para a civilização.<sup>530</sup> Na prática, em vez de ir até a aldeia e realizar uma

---

sucedida que os filhos ou descendentes destes matrimonios tenhaõ algum requerimento perante mim, me farão saber esta qualidade, para em razão della mais particularmente os attender. E ordeno que esta minha real resolução se observe geralmente em todos os meus dominios da America. Pelo que mando ao vice-rey e capitão general de mar e terra do estado do Maranhão e Pará, e mais conquistas do Brasil, capitaens môres dellas, chancelleres, e desembargadores das Relaçoens da Bahia e Rio de Janeiro, ouvidores geraes das Comarcas, juizes de fôra e ordinarios, e mais justiças dos referidos estados, cumpraõ e guardem o presente alvará de ley, e o façãõ cumprir e guardar na fôrma que nelle se contém; o qual valerá como carta, posto que seu effeito haja de durar mais de um anno, e se publicará nas ditas comarcas, e em minha chancellaria mór da corte, e reino, onde se registrará, como tambem nas mais partes, em que semelhantes alvarás se costumaõ registrar; e o proprio se lançará na Torre do Tombo. Lisboa, quatro de abril de mil setecentos e cincoenta e cinco. - Rey.” Captado em: < <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/Alvar%C3%A1%20R%C3%A9gio%20de%204%20de%20abril%20de%201751.pdf>>. Acesso em 18 set. 2013.

<sup>530</sup> De acordo com Angela Domingues, a ideia de civilização aplicada à política indígena estava diretamente ligada ao fato de torná-los cristãos e fieis vassallos do rei. Para isso “baseou-se fundamentalmente no incentivo dado à fixação de colonos e soldados nas povoações indígenas; no



pregação temporária, deixando os indígenas em suas terras sem supervisão, o religioso acompanhava as entradas no intuito de *oferecer* aos índios o cristianismo e, caso a oferta fosse negada, fundamentava-se a aplicação da guerra justa. O objetivo desses chamados “descimentos” era trazer os índios para um aldeamento, sob os cuidados de alguma ordem religiosa, no intuito de transformá-los em cristãos e súditos de Portugal.

As expedições entre os índios do sertão são muito mais os conformes ao ideal da missão tal como está desenvolvido nas *Constituições* jesuítas do que a vida sedentária nas aldeias. O missionário reata a dimensão da peregrinação, da itinerância oferecida a Deus, do desnudamento que estão no cerne da espiritualidade missionária.<sup>531</sup>

Nos aldeamentos buscava-se a transmutação da cultura indígena no intuito de integrar o índio ao Estado Português via cristianismo, utilizando-se para isso de ferramentas já explicitadas como a mestiçagem biológica. Além do mais, os autóctones do sertão representavam uma séria ameaça ao crescimento da civilização ibérica na América. Era necessário desocupar essas terras para que o gado pudesse ter seu espaço criatório longe das plantações pois o animal comia as mudas das canas destruindo a lavoura. A crise do açúcar, especialmente na primeira metade do século XVIII, alavancou a pecuária a atividade mais rentável da Capitania da Paraíba servindo, muitas vezes, como base de sustento de uma deficitária economia açucareira. Por isso, a interiorização do gado também se justifica pela necessidade de estabelecer uma relação harmoniosa entre duas atividades que não poderiam se desenvolver em espaços muito próximos.

A limpeza dos sertões era feita através da política de aldeamentos ou por meio da aniquilação das nações indígenas com a aplicação da guerra justa, “(...) no decorrer da Guerra dos Bárbaros foi uma nova orientação política do Império Português, levada a termo pelos seus agentes coloniais com o fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão norte.”<sup>532</sup> O historiador Luiz Felipe de Alencastro explica os objetivos almejados na política dos descimentos.

---

incremento dado à fixação de unidade populacionais onde se concentraram índios de diferentes etnias e a quem se tentou inculir normas e padrões de comportamentos consentâneos aos europeus; e na obrigatoriedade de as crianças frequentarem escolas onde lhes era ministrado, um ensino fundamental em conformidade com o conceito europeu de educação.” SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995, 67-68.

<sup>531</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE (2006), p. 437.

<sup>532</sup> PUNTONI (2002), p. 17.

Tratava-se, em primeiro lugar, de criar aldeamentos de índios ‘mansos’, destinado a proteger os moradores dos índios ‘bravos’. Em segundo lugar, os aldeamentos circunscreviam as áreas coloniais, impedindo a fuga para a floresta tropical dos escravos negros das fazendas e dos engenhos. Enfim, as autoridades e moradores estimulavam os descimentos de indígenas afim de manter contingentes de mão de obra compulsória nas proximidades das vilas e dos portos. Há, porém, um outro domínio em que os descimentos desempenhavam um papel importante. Estancando o movimento migratório das tribos — a “maior dificuldade” das missões na América Portuguesa, como escrevia Luís da Grã a Inácio de Loyola —, os descimentos acentuavam a dessocialização dos indígenas, fazendo-os permeáveis à catequese.<sup>533</sup>

Logo, juntamente com o atendimento da população ordinária das vilas e cidades, os aldeamentos constituíam o foco principal da atuação das ordens religiosas na América portuguesa.

Em 1711 frei Vicente dos Remédios escreveu ao rei D. João V pedindo que o monarca revertesse uma ordem que proibia os reformados de aceitarem noviços em seus conventos. Justificou o pedido ressaltando a importância do papel doutrinário que os reformados exerciam nos aldeamentos das capitanias do norte.

(...) que atendendo ao grande serviço que estão a deos nesta américa a reforma, pois os professores desta se empregam nas messoes e em semear a palavra de deos como a todos he notorio,co que lhe podera fazer para o futuro, logrando a paz que dirija, a ampare favoreça e ajude com a sua real proteção, (...).<sup>534</sup>

A proibição foi revertida e a proteção real foi concedida no ano de 1716. Dentro desse mesmo contexto, o capitão-mor da Paraíba, João da Maia Gama, em 1712 escrevia ao rei D. João V defendendo os frades reformados — em sua opinião fiéis

<sup>533</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. 7 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 181.

<sup>534</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 327. É necessário fazer duas correções no resumo deste documento no *Catálogo dos documentos manuscritos referentes à Capitania da Paraíba, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. Em seu texto está escrito: “Carta do frei Vicente dos Remédios [D. João V], pedindo proteção para os carmelitas **observantes**, por só contarem com três conventos no Brasil: vila de Goiana, **Olinda** e Paraíba” In: MENEZES, Mozart Vergetti de; OLIVEIRA, Elza Régis de; LIMA, Vitória Barbosa (Orgs). *Catálogo dos documentos manuscritos referentes à capitania da Paraíba, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002, p. 83. Primeiro, a proteção foi pedida para os carmelitas reformados, e não para os observantes. Segundo, o Convento de Olinda não se encontra relacionado no documento e sim o de Recife, como é possível ler: “Havera trinta annos para mais ou menos que em o convento de goyana teve principio e introdução a reforma que hoje observamos, e como esta teve sempre por oppostos os nossos religiosos da observancia teve tão pouco augmento que não ocupa hoje mais que três conventos, a saber o da villa de goiana, o da vila de recife, e o da cidade da paraiba, os quais se devem a desejo que sua magestade meu senhor que deos haja tinha de dilatar a reforma em toda esta provincia sobre cuja posse trazem os religiosos observantes contra nos nessa corte (...) litigio falsandonos (?) este amparo recobriram (...)”.AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 327.

vassallos do rei — e bradando vitupérios aos carmelitas observantes de Olinda, que haviam se colocado contra a coroa na ocasião das sublevações em Pernambuco.

(...) e pello de deos, sendo os únicos que nesta capitania fazem a quaresma os sermões, e os que pregam missão por toda esta capitania, e assistem as confissões de dia, e de noite, e doutrinão os índios das suas aldeas, que são os mais fieis soldados que tenho experimentado, e me tem servido de guarda muitos tempos.<sup>535</sup>

Nesse caso, não se trata de pensar que os reformados tinham maior disposição de irem doutrinar os índios do que os observantes. Como foi visto no quadro de 1746, os observantes, que possuíam apenas um convento em Pernambuco, atuavam em dois aldeamentos, enquanto os turônicos, com três casas e cinco hospícios, atuavam em três. Todavia, independente de haver veracidade nessa afirmação, visto que o capitão-mor João da Maia Gama era inimigo declarado dos observantes de Olinda, o que importa ressaltar é que esse argumento da disponibilidade dos carmelitas para doutrinar no sertão reverberava nos ouvidos do rei, principalmente quando se juntava a questão indígena da conversão com a necessidade de angariar guerreiros na defesa da América portuguesa, exaltando o papel dos autóctones como “fiéis soldados.”

Em 1747, o prior do convento carmelita da Paraíba, frei João de Santa Rosa, escrevia ao rei para falar sobre a doutrinação dos índios do sertão. Nesse documento, o frade relatou o dano que se fazia às almas quando os indígenas eram entregues aos cuidados dos moradores da cidade, por se tratarem de seres “tão rústicos que ignoram a maior parte dos mistérios de nossa Santa Fe, e como poderá um cego guiar outro, sem que ambos se precipitem?”<sup>536</sup> Na fala dos reformados, os colonos escravizavam os autóctones, sem se preocuparem com a cristianização desses povos.

Os índios são de inclinação tão rebelde, e contrario ao culto divino que he necessário para evitar os seus depravados ritos, terem em cada aldeya hum missionário, alem de prudente, hum douto, que se obrige todos os dias de manhã e de tarde vir a doutrina e prohibisse o comercio dos [*ilegível*] que deverao fora das aldeias, e juntamente fabricassem [*ilegível*] nas suas [*ilegível*], a qual como ficão distantes das aldeyas léguas, e mays, o missionário não pode ver o que por lá fazem. E missionários volantes nem cazas ou vigarias, que rezidem nas suas parochias, he impossível doutrinarlhes e administrarlhes os

<sup>535</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333.

<sup>536</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 14, D. 1201.

sacramentos porque os ditos índios em nenhum tempo os pedem (...)<sup>537</sup>

Frei João de Santa Rosa condenava a prática e o uso de missionários volantes, pois quando estes religiosos deixavam o aldeamento, os índios retornavam aos seus antigos costumes. O religioso carmelita ressaltava a importância de se manterem frades fixos nas aldeias, no intuito de manter uma constante vigilância, sem que houvesse espaço para transgressões. Ao se mostrarem plenamente dispostos a permanecer no sertão, os reformados buscavam aumentar a atuação dos turônicos nos aldeamentos, o que poderia significar um maior número de concessões de mercês para a ordem, pois sempre poderiam elencar em seus pedidos os serviços que eram prestados ao reino.

Frei Clemente de São Frutuoso é um dos poucos nomes cuja trajetória como missionário pôde ser rastreada, ainda que parcamente. Nascido por volta de 1674, possuía 65 anos quando foi exilado no Convento do Carmo da Paraíba, logo após ter sido expulso da Aldeia da Preguiça pelo rei D. João V em 1738, em um caso que será analisado mais adiante. Os dados de sua trajetória provêm da fala de frei Jerônimo Mattos Valadares, vigário da matriz de São Pedro e São Paulo da freguesia de Mamanguape e sacerdote do hábito de São Pedro. Na sua carta em defesa de frei Clemente de São Frutuoso, frei Jerônimo relata que o conheceu há mais de cinquenta anos quando o carmelita reformado era apenas um noviço no Convento de Santo Alberto em Goiana.

Por duas vezes o frade foi missionário na Aldeia na Preguiça. A documentação não estabelece a data que chegou ao aldeamento pela primeira vez, sabe-se apenas que em 1717, quando frei Jerônimo foi vigário geral dos sertões, frei Clemente já se encontrava doutrinando os índios na Aldeia da Preguiça. Passou vinte anos atuando nesse local quando foi enviado para doutrinar os indígenas no sertão de Jaguaribe, provavelmente no início do século XVIII. Executado seu serviço, a Ordem Carmelita o remeteu de volta ao aldeamento da Preguiça. Lá atuou por mais seis anos até ser expulso por D. João V, quando se recolheu no Convento da Paraíba. De acordo com o frade de São Pedro, durante esse período em que esteve entre os índios lhe foi oferecido por duas ou três vezes cargos na ordem, os quais foram recusados “dizendome era mais para obedecer que para governar.”<sup>538</sup>

---

<sup>537</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 14, D. 1201.

<sup>538</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

Não é possível, através da trajetória de apenas um frade, dizer se havia grande rotatividade entre os missionários. Contudo, ao que aparenta, a ordem dos carmelitas reformados não criava grandes problemas com a permanência de missionários nos aldeamentos. O bom trabalho junto aos índios poderia render cargos hierárquicos mais altos, o que poderia ocasionar uma rotatividade de carmelitas na liderança dos aldeamentos, caso o missionário aceitasse as honrarias que lhe ofereciam. Não obstante, trata-se de uma consequência do trabalho e não uma exigência do Carmelo, pois a longevidade de um missionário no aldeamento indicava um bom relacionamento com os indígenas e, conseqüentemente, diminuía as chances de rebeliões, acontecimentos sempre mal quistos pela ordem e pela coroa.

Em 1746 os carmelitas da reforma pediram a fundação de um hospício no Rio Grande, “para viverem nelle tres ou quatro religiosos com obrigação de ensinarem gramática aos dittos moradores da terra.”<sup>539</sup> Pediu-se ao bispo de Pernambuco, frei Luís de Santa Teresa, que fizesse uma avaliação da requisição. Apesar de ser extremamente favorável ao hospício, ele opinava que “so os relligiosos de são Francisco do convento da Parahiba dizem que não he conveniente por que lhe tirão as esmolos daquelle districto cujo peditório pella sua [*ilegível*] jurisdição pertence ao convento da Parahiba.”<sup>540</sup> Devido à intervenção dos franciscanos, os carmelitas reformados tiveram seu pedido negado e o projeto de estabelecerem um hospício em terras onde já doutrinavam não se concretizou.

Mais de quarenta anos depois, a situação se inverteria. Em 1791 chegava ao Conselho Ultramarino uma carta de um frade carmelita reformado que condenava o pedido dos franciscanos para construir um hospício na Cidade do Rio Grande. O argumento para vituperar este projeto era o mesmo que os franciscanos haviam alegado para impedir a fundação do hospício carmelita: o prejuízo que os conventos da Capitania da Paraíba teriam com a perda das esmolos que provinham da Capitania do Rio Grande.

A esta supplica [a de 1746] se opoz o guardião da Paraíba, allegando o grande prejuízo que recebia o seo convento havendo hospício do Carmo na dita Cidade por ser a esmolla da capittania do Rio Grande o patrimônio do convento da Paraíba, e fundadolhe agora no Rio Grande hospício, como querem o nosso convento da Paraíba tão bem vem a padecer o mesmo prejuízo que elles então allegarão porque tão bem

<sup>539</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 63, D. 5374. O documento encontra-se incompleto.

<sup>540</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 63, D. 5374.

costuma o nosso convento da Paraíba pedir da esmolla para poder-nos passar.<sup>541</sup>

Voltando à carta escrita por frei João de Santa Rosa em 1747, o frade reformado deixava claro que, por mais que os carmelitas considerassem ineficaz a prática da missão volante, essa não havia sido completamente abandonada, sendo utilizada pelos próprios irmãos da Estrita Observância. A escassez de missionários dispostos a permanecerem no sertão pode ser apontada como uma das razões pelas quais ainda se usavam as missões volantes, contudo, o que parece mais acertado é que os moradores desses locais repeliam a presença dos missionários, pois estes se tornavam verdadeiros empecilhos para a utilização da mão-de-obra indígena. Sem a presença constante dos missionários, era mais fácil que essa força de trabalho fosse usada ao bel prazer dos colonos.

Muitos desses lugares, especialmente os sertões de capitânicas periféricas, sofriam com o alto preço do escravo africano, consequência direta da descoberta de metais preciosos nas Minas Gerais. Para essas regiões mais pobres, os autóctones se apresentavam como a forma mais viável de suprir a demanda por mão-de-obra. E no que concerne ao uso do trabalho dos indígenas, o poder temporal e espiritual sempre entravam em conflito.

No que respeita serem doutrinados os índios pelos moradores dos lugares com o interesse de se servirem delles enquanto os ensinaõ, não me parece ser este o meyo mais acentado para a por em sua mayor liberdade se sim para os reduzir a maior subjeição e captiveiro como a experiencia tem mostrado em muytos que por morte os deixaõ servindo como escravos, [*ilegível*] eretos, e estes não procurão que os índios saibão ou não meyos conducentes a sua salvação, só o que dezejam conhecer he se fizeram ou não o seu serviço, (...).<sup>542</sup>

Em 3 de outubro de 1738, o rei D. João V mandou expulsar o frade carmelita André de Santa Catharina da Capitania da Paraíba por ingerência no que dizia respeito aos índios da Aldeia da Bahia da Traição, proibindo-o para sempre de retornar ao aldeamento, algo que já havia sido ordenado antes por meio de uma resolução datada de 24 de setembro do mesmo ano. O monarca acatava a queixa feita pelo capitão-mor Francisco Pedro Mendonça Gurjão de que frei André não havia liberado os índios para se apresentarem nas ordenanças na cidade e que também os teria impedido de

<sup>541</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 177, D. 12379.

<sup>542</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 14, D. 1201.

trabalharem nos engenhos. Muito dificilmente, as ações do carmelita de impedir o trabalho dos aldeados indicam uma voz dissonante no que diz respeito ao uso da mão-de-obra-indígena. Como será posto mais adiante, o missionário questionou o não-pagamento da força de trabalho e não o uso dos indígenas no labor dos engenhos. Dificilmente, um frade contrário ao aluguel de índios aldeados permaneceria tanto tempo, quase trinta anos, dirigindo um aldeamento sem registrar nenhum tipo de conflito maior com os produtores de açúcar da região.

Uma série de alegações influenciou o rei em sua decisão. Além das questões relacionada à Aldeia de São Miguel da Bahia da Traição, afirmava-se que o referido frade havia impedido a prisão de um soldado desertor, passando “o seo excesso a tirar violentamente das mãos de um soldado outro que por andar auzente o havia prezo alguns passos fora da sua igreja.”<sup>543</sup>

Também condenava as ações de frei Clemente de São Frutuoso, missionário da Aldeia da Preguiça, que não liberou os índios, como havia pedido o sargento-mor de Mamanguape, para que estes pudessem conduzir à Cidade da Paraíba “um negro que lhe remeterão prezo do certão por matar o seu senhor.”<sup>544</sup> Na mesma resolução, D. João V também expulsava frei Clemente de São Frutuoso da Capitania da Paraíba, ressaltando que ambos só poderiam voltar através uma expressa ordem sua. Como será possível ver mais adiante, esses fatos foram o estopim de uma séries de problemas nos aldeamentos da região de Mamanguape.

Aos olhos do rei, o suposto prejuízo causado às ordenanças devia ser punido com o máximo de rigor, o que não era para menos já que esses soldados constituíam a base da força que garantia a presença e continuidade de Portugal no território americano. Se esse perigo no século XVI e XVII provinha, principalmente, de invasões externas, no século XVIII essa preocupação se voltava para levantes internos que questionassem a presença da coroa portuguesa na América. Os termos, traidores, infieis, sublevados, inconfidentes, amotinados aparecem com cada vez mais frequência na documentação setecentista indicando o crescimento de correntes que contestavam a presença portuguesa na América. A Guerra dos Mascates é apenas mais um dos momentos em que essas ideias se tornam audíveis ao rei, como faz questão de frisar o capitão-mor da Paraíba João da Maia Gama, ao chamar os carmelitas observantes

---

<sup>543</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

<sup>544</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

aliados dos olindenses de “soblevados, traydores, e inconfidentes”.<sup>545</sup> As tropas constituíam o principal aparelho repressor do rei português na América, portanto fundamentais para a garantia da ordem e contenção dos infiéis, evitando movimentos de contestação da dominação portuguesa nos trópicos.

A organização militar da América portuguesa ocorreu ainda no século XVI, com a formulação de dois regimentos em 1548 e 1570. Essa segunda regulamentação servia para normalizar as ordenanças.

Este regimento [1570] instituía os corpos de ordenanças formados pelo engajamento obrigatório de todos os moradores de um termo (jurisdição administrativa) com idade entre dezoito e sessenta anos, com exceção dos eclesiásticos e dos fidalgos. Idealmente, tanto as tropas regulares como as ordenanças eram constituídas em terços – mas, à diferença das tropas regulares, as milícias das ordenanças não recebiam soldo (...). No caso das ordenanças, os senhores ou os donos de terras de um termo deveriam, a princípio, ser automaticamente providos no comando das tropas como capitães. No caso da Colônia, na ausência desses “donos”, cabia ao capitão-mor e às câmaras nomear os capitães de companhia e os seus ajudantes imediatos.<sup>546</sup>

Escritas por volta de 1574, as palavras do bispo Dom Antonio Barreiros expressam claramente a importância dos indígenas na manutenção da ordem na América portuguesa.

O Brasil não se pode sustentar nem aver nelle comercio sem o gentio da terra, assi para o meneo e beneficio das fazendas, como para conservação da paz: maiormente agora que ha grande quantidade de gente de guine, que cada dia se alevantão, matão e roubão.<sup>547</sup>

Os autóctones eram utilizados como soldados na defesa do território em caso de invasões externas, mas também eram uma força utilizada na manutenção interna dos territórios da América portuguesa. Os indígenas participavam das milícias de exploração e pacificação dos sertões, através da aplicação da guerra justa aos povos que rejeitassem a fé cristã e o reino português, além de atuarem na repressão de possíveis rebeliões de escravos e colonos. Os indígenas também exerciam uma função policial complementar devido ao escasso número de soldados disponíveis, como foi possível

<sup>545</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 4, D. 333. Em contraposição aos observantes, no mesmo documento, o capitão-mor apresenta “a vossa magestade a lealdade, o santo zelo, as virtudes, e claridade de todos esses religiosos”.

<sup>546</sup> PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; EDUSP; FAPESP, 2002, p. 182-183.

<sup>547</sup> PNA, Cota: CXVI/1-33.



averiguar na requisição feita pelo sargento-mor de Mamanguape para que ajudassem a escoltar o negro condenado até a Cidade da Paraíba.

As acusações contra frei Clemente de São Frutuoso e frei André de Santa Catharina revelam um trânsito do elemento indígena pelo território português. Por vezes, somos levados a pensar que os índios ficavam isolados nos aldeamentos sem qualquer circularidade pela América portuguesa. Por mais que essa mobilidade estivesse sendo assistida, fosse por meio de um missionário que os acompanhavam fosse somente através da expectativa da volta do índio para o aldeamento, o documento mostra que o trânsito de indígenas não era apenas admitido, mas necessário. É importante frisar que essa mobilidade não era plena, pois desde 6 de maio de 1698, a Junta das Missões, a pedido dos religiosos da Companhia de Jesus, Nossa Senhora do Carmo, São Bento, Capuchinos e demais congregados, decidiu por proibir a presença de indígenas em aldeamentos alienígenas, “(...) os missionários devem praticar entre si, não aceitando na sua aldea índios que pertençam a outra.”<sup>548</sup>

Essa circulação que os indígenas aldeados possuíam dentro da América portuguesa incluía uma viagem, que em teoria deveria ser obrigatória, às vilas e cidades para se apresentarem nas ordenanças, o que colocava os autóctones dentro do cenário da vida urbana. Conduzidos pelo missionário, é possível que os índios visitassem o templo primeiro da ordem religiosa a qual se encontravam submetidos pelo poder espiritual. Nem que fosse por breves e esporádicos momentos, os indígenas entravam em contato direto com as imagens e alegorias barrocas. A representação imagética não era desconhecida dos autóctones da América portuguesa. As pinturas e gravuras rupestres, sem falar nas pinturas corporais, faziam parte das culturas indígenas tradicionais e, muitas vezes, estavam associadas à atividades religiosas, fato que certamente contribuía para a compreensão das imagens barrocas como algo que estava diretamente relacionado ao divino.

Apesar de constituir uma regra geral, a viagem dos índios até os centros urbanos para se apresentarem às ordenanças nem sempre ocorria. Por vezes, o capitão-mor era quem se deslocava até o aldeamento e fazia a contagem dos indígenas. Pensando na questão da mobilidade e também na importância que as ordenanças tinham na manutenção da tranquilidade da América portuguesa, é factível considerar que o capitão-mor Francisco Gurjão tenha implicado nesse ponto apenas para garantir a

---

<sup>548</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 18, D. 1779.

condenação dos religiosos que haviam desobedecido às suas ordens: frei André, que o havia desagradado ao impedir a prisão de um soldado desertor no adro da igreja, e frei Clemente, que se recusara a liberar os índios necessários para o transporte do negro assassino dos seus senhores.

De acordo com frei Paulo de Santa Teresa, provincial do Carmo de Pernambuco, era costume nessa aldeia e também em outras, que a apresentação às ordenanças se desse dentro do próprio aldeamento, através do deslocamento do capitão até a redução e não o contrário, fato que inocentaria o frade reformado da Aldeia da Bahia da Traição.

tão bem repugnou o missionário a mostra dos índios, mas foi porque os capitães mores antecedentes a mandavao passar na aldeya e he o estilo que se pratica com as mays aldeias das outras capitánias attendendo aq eu os índios são gente miserável muito pobre que não tem como aparecer na cidade (...).<sup>549</sup>

Em anexo ao processo existe uma série de declarações feitas por algumas das maiores autoridades da Capitania da Paraíba e Pernambuco à época com o objetivo de mostrar a inocência dos missionários carmelitas reformados, frei André de Santa Catharina e frei Clemente de São Frutuoso. As declarações ressaltavam os bons serviços prestados à Capitania e atestavam a boa índole dos religiosos. Além do já citado provincial, entraram no coro em defesa dos religiosos o tenente João da Costa Soares; o capitão Manoel Pimenta de Mendonça; o sargento-mor Balthazar Soares de Mendonsa; o tenente Marcos Barboza Franco; Manoel Pegado de Siqueira[?] Cortez, sacerdote do hábito de São Pedro; frei João Barbosa Franco, sacerdote religioso da ordem de São Pedro e, por fim, e mais importante, o capitão-mor e governador da Capitania da Paraíba, Pedro de Monteiro Macedo, ressaltando que este último defendia ambos os frades, enquanto os demais se ativeram à defesa de frei Clemente de São Frutuoso.

Acreditando-se na alegação do provincial, corroborada pelo então capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo, parece que a querela residia mesmo na utilização da mão de obra indígena nos engenhos. De acordo com frei Paulo de Santa Teresa, o missionário carmelita da Aldeia da Bahia da Traição nunca proibiu os índios de saírem, mas questionou a forma como isso acontecia.<sup>550</sup>

<sup>549</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

<sup>550</sup> De acordo com o que está descrito na provisão do rei D. João V, frei André de Santa Catharina havia enviado uma carta ao capitão-mor ameaçando retirar os índios dos engenhos e assim o teria cumprido. Contudo, tal alegação, por mais que pareça verídica, se baseia unicamente nas palavras do suplicante.

(...) quanto ao trabalho dos engenhos não impedio os índios, porque sempre forão e estão hindo mas estranhou o modo de os mandar por ser contra as ordens de vossa magestade que manda que os senhores de engenho se hajam com os missionários no salário dos índios e lho deixem na mão antez, que vão trabalhar o que não observa dito capitão mor dizendo que os missionários não tem jurisdição temporal e mandam os índios só por portaria ao capitão mor da aldeia sem fazer caso do missionário, o que he de grave prejuizo aos índios porque lhe pagão em agoas ardentes e pello preço que querem e juntamente leuao consigo mulheres e filhos gastando por la seis e oito meses falta a missa e doutrina.<sup>551</sup>

A provisão do rei chegou à América portuguesa apenas em 1739 quando o assunto já parecia encerrado, visto as inúmeras declarações em anexo à carta do provincial, inclusive a do então capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, declarando inocentes os frades condenados pela provisão.<sup>552</sup> Apesar da punição ordenada pelo rei, ela não se efetivou completamente já que Francisco Pedro Mendonça Gusmão havia deixado a Capitania e o novo capitão-mor demonstrou apreço pelos frades fazendo uma carta extremamente elogiosa à conduta dos religiosos dentro do Convento do Carmo da Cidade da Paraíba, ressaltando que os referidos religiosos sempre atendiam às missas e ao confessionário, ou seja, cumpriam com louvor seu papel na América portuguesa.

Além do trabalho nos engenhos e demais serviços a particulares que em regra deviam ser remunerados, o sustento do aldeamento se dava também com a produção de gêneros alimentícios que tanto serviam como produtos de subsistência quanto como moeda de troca nas feiras que ocorriam nas vilas e cidades. Tal produção era essencial para o sustento dos índios, como pode ser visto na consulta de 28 de abril de 1718 que versa sobre a petição que os índios da Aldeia do Siri – pertencente aos observantes – fizeram à junta das missões para comprarem terras que servissem para a produção de alimentos.

A aldeia havia sido fundada pelo capitão-mor de Pernambuco Sebastião de Castro Caldas – o mesmo cuja administração foi o estopim da Guerra dos Mascates – e foi entregue aos carmelitas da Antiga Observância do Convento de Olinda. O aldeamento era constituído por indígenas que se encontravam dispersos na região, sem uma etnia definida.

<sup>551</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 55, D. 4772.

<sup>552</sup> As reclamações também foram dirigidas a outro frade carmelita, Clemente de São Furtuoso, missionário da aldeia da preguiça, por este ter compactuado com o frei André de Santa Catharina.

(...) se ajuntarão vários cazaes de índios que andavao dispersos por caza de moradores e outros pellos camtos onde vivião como brutos, e fundarão a Aldea do Syri, onde se lhe fez uma capella a custa da fazenda de vossa magestade por se entender herão necessários estes índios.<sup>553</sup>

Localizado em uma posição estratégica, o aldeamento atendia aos interesses de defesa da Barra de Catuama e Ilha de Itamaracá. Contudo, a criação dessa aldeia não agregou terra suficiente para que os índios pudessem plantar roçados, provendo seu sustento. Sem espaço para essas plantações, os indígenas dependiam ainda mais dos trabalhos sazonais realizados à particulares. Além de serem mal remunerados por esses serviços, também acontecia dos produtores simplesmente não pagarem o que deviam aos aldeados.

Provavelmente utilizando-se da renda obtida nos roçados e aluguel de sua mão-de-obra em atividades produtivas da região, os índios se dispuseram a comprar os terrenos do padre João Velho Gondim, o qual, por sua vez, concordava com a venda por considerar que essas terras eram fundamentais para a sobrevivência dos indígenas. Mesmo admitindo a conveniência do pedido, pois os índios poderiam se sustentar sozinhos a partir de então, o conselho recomendou que o rei dividisse as terras igualmente para todos, sem expressar quem seriam os demais interessados. Provavelmente pessoas mais importantes do que os indígenas tinham interesses nessa região, o que levou o rei a seguir a orientação dos conselheiros em prejuízo do aldeamento.

A política indigenista do governo português, com raras exceções, relegava as necessidades dos índios aldeados ao segundo plano. As tênues relações entre os indígenas e os colonos por vezes se transformavam em revoltas. Em 8 de fevereiro de 1735, o Conselho Ultramarino deliberava sobre a raivosa carta escrita pelo capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, denunciando uma tentativa de sublevação geral dos indígenas do Aldeamento da Bahia da Traição, os quais seriam atrevidos e orgulhosos. Essa sublevação irá contribuir para a já relatada expulsão de seu missionário frei André de Santa Catharina em 1738.

Intentarão huma sublevação geral convidando não so para ella a aldea daquella cappitania, mas ainda as mais distantes da de Pernambuco, fazendo para este effeyto grande prevenção de armas, pólvora, ballas e flexas impedindo a comunicação que podião ter com os brancos com ronda de noite pellas estradas e aldeas ameaçando com a morte o

<sup>553</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 28, D. 2540.

capitão mor della se desse conta como fez por cuja cauza seguro muitos o matarão com veneno e outros com feitiços (...)<sup>554</sup>

Lendo atentamente a documentação, o que se percebe é um conflito de poderes entre o capitão-mor e o sargento dos índios, este último apoiado por seus filhos. No discurso de Pedro Monteiro de Macedo, o capitão dos índios e seus rebentos haviam formado um verdadeiro governo à parte naquela região o que resultou em assaltos e mortes. Acrescenta que alguns desses óbitos ocorriam por uso de feitiçaria, pois o sargento era um índio que “tem a fama de grande feiticeiro.”<sup>555</sup> Tratava-se de uma grave acusação, pois um homem que usava de tais sortilégios não poderia ser cristão, o que os tornavam infiéis a Deus e ao monarca.

Aparentemente os reformados responsáveis pelos aldeamentos em Mamanguape eram mais lenientes com os costumes indígenas. Dirigir um aldeamento era sempre um jogo de concessões e proibições sem um fórmula prática estabelecida. Caso os religiosos pressionassem demais os aldeados, corriam o risco de obter uma rejeição que poderia culminar numa revolta. Corriam o mesmo perigo de sublevações caso fossem demasiadamente brandos com os costumes indígenas, já que permiti-los esvaziaria o objetivo principal de sua presença no aldeamento que era torná-los parte do reino português por meio do cristianismo.

O capitão-mor expôs a ausência de poder do rei nos sertões, onde, devido à distância, não havia punição para delitos, desembocando no aparecimento de líderes locais que se comportavam como régulos independentes de Portugal. Similar ao que acontecia no século XVIII nas Minas Gerais, os discursos das autoridades ressaltavam que “era exatamente a ausência, a omissão e/ou inépcia das autoridades que faziam os sertões, matas gerais e serras ‘terra de ninguém’, paragens intocáveis, e as entregavam ao império da violência.”<sup>556</sup> Pedro Monteiro de Macedo lamentava não ter conseguido

<sup>554</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769.

<sup>555</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769.

<sup>556</sup> ANASTÁSIA, Carla Maria Junho. *A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 55. Sobre a violência na América portuguesa ver: ANASTÁSIA, Carla Maria Junho. *Vassallos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do Século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG; C/Arte, 1998; ARAÚJO, Emmanuel. *Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993; GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na Capitania das Minas na segunda metade do setecentos*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999; PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2006; REIS, Liana Maria. *Por ser público e notório: escravos urbanos e criminalidade na capitania de Minas (1720-1800)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002; ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das minas: Idéias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 2008; SILVA, Celia Nonata. *A teia da vida: violência interpessoal nas Minas*

prender o sargento dos índios que havia fugido para o Rio Grande. Quanto aos outros criminosos responsáveis pelos crimes que aconteciam na região, expõe o problema que era não poder julgá-los no local, sendo obrigado a enviá-los à Bahia. Para o capitão-mor era a dificuldade de transporte de condenados que causava a impunidade e, conseqüentemente, a violência nos sertões.

Daquelle delicto, devia ser exemplo o que ali se não pode fazer, e ainda se dificulta o de os mandar para a Bahia porque por mar não ha embarcações que os conduzão, por terra se faz impossivel pella grande escolta que nessesita para a comdução de prezos pellas distancias pellas mattas e pellas muitas aldeas dos mesmos bárbaros que todos apetezem a liberdade, e para Angolla ou São Thomé que he ao que se estende o poder deste governo, tem a dificuldade da embarcação que já disse alem de ter mostrado a experiência que tanto que chega navio de qualquer parte, ou daquellas capitánias logo tornão nelle embarcados para aquellas partes, motivo porque há tantos crimonozos no certão, porque não temendo outro castigo que o de ser prezos so cuidão na cadea de como a hão de minar, e fugir como tem feito na cadea hum sem numero de vezes.<sup>557</sup>

Não se tratava apenas de punir os culpados, mas de executar a pena sob os olhares de todos no intuito de que servisse de exemplo. Dessa maneira, a população local poderia ver o mal que aconteceria àqueles que desobedecessem a ordem estabelecida na América portuguesa.<sup>558</sup> O capitão-mor pedia para que os acusados fossem julgados e sentenciados na própria Capitania, tomando como justificativa a decisão tomada em 1731 por D. João V para conter os problemas ocasionados por bandos armados na Capitania de Minas Gerais.<sup>559</sup> Pedro Monteiro de Macedo acreditava

---

setecentistas. 89 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998. Captado em: <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA6HLL42/disserta\\_o.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA6HLL42/disserta_o.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 15 out. 2013; \_\_\_\_\_. *Territórios de mando: banditismo em Minas Gerais, século XVIII*. Belo Horizonte: Crisálida, 2004; SOUZA, Laura de Melo. *Desclassificados do Ouro*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

<sup>557</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769.

<sup>558</sup> Sobre a violência e o castigo como ações institucionais dentro da sociedade escravista ver o trabalho de Silvia Hunold Lara. A autora recusa a utilização do termo violência e se atém a ideia do castigo físico que “fazia parte do governo econômico dos senhores como exercício de dominação, instrumento de controle e disciplina da massa escrava, preventivo de rebeldias. Enquanto tal equilibrava produção lucrativa, sobrevivência do escravo e continuidade da dominação senhorial. Não se tratava, porém, de qualquer castigo, mas sim de um castigo físico moderado, medido, justo, corretivo, educativo e exemplar. Era assim que ele aparecia nas falas dos senhores, dos padres letrados coloniais, da Coroa e, até mesmo, dos próprios escravos, algo incontestado, natural”. LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Rio de Janeiro, 1988, p. 342. Para compreender melhor esse assunto é fundamental a leitura do livro do padre diocesano Manuel Ribeiro Rocha: ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992. [1758].

<sup>559</sup> “Dom Joao V faço saber a voz Conde de Sabugosa, o Rey e o cappitao general de mar e terra do Estado do Brasil que havendo visto a conta que me deo o governador e cappitao general da cappitania das Minas Dom Lourenço de Almada em carta de 7 de julho do anno passado sobre os muitos e contínuos

tratar-se da mesma situação e pedia a mesma regalia cedida pelo rei àquela região. Ao que parece o rei acatou a sugestão do conselho ultramarino de prosseguir, nesse caso, na forma requerida por Pedro Monteiro de Macedo, julgando os presos através de uma junta formada localmente.

Historicamente, os índios da Bahia da Traição sempre foram motivo de preocupação para o reino português. Lutaram ferozmente contra a Capitania da Paraíba e mesmo quando aceitaram a derrota no século XVII, continuaram resistindo à colonização. Em 1733 houve queixas ao rei sobre a conduta desses índios, denúncias que levaram o monarca a interferir na situação e pedir aos missionários carmelitas reformados que lá atuavam que controlassem a quantidade de armas existentes no aldeamento. Nessa carta, o rei reconhecia que não podia deixar os índios desarmados, mas pedia que o frade controlasse com mais atenção a população do aldeamento. Ingenuamente, o rei expressava que os indígenas só apresentavam risco de se rebelarem se fossem incitados pelos brancos.

---

delitos que se estão fazendo naquellas minas por bastardos carijós, mulatos e negros porque como não havia exemplo de serem enforcados e as justiças que delles se faz nessa cidade da Bahia lhe não consta são demaziadamente matadores por cuja razão me pedia fosse servido dar aos ouvidores geraes das comarcas a mesma jurisdição que tem os do rio de janeiro de sentenciarem a morte em junta com o governador e mais ministros, e sendo também prezente a representação que sobre esta matéria me fez o dito governador, e os quatro ouvidores das comarcas do ouro preto, Sabará, rio das mortes e serro do [ilegível], ensinuando a cauza que havia para se observar naquellas minas com os negros que se achao prezos por matarem a seos senhores a ley que novamente foy ao ouvidor de são Paulo para os setencear quando algum ministro estiver impedido. Me parece por resolução de 21 do prezente mês e anno em consulta do meu concelho ultramarino diversos que ao dito governador das minas sei a mesma jurisdição concedida ao governador do Rio de Janeiro e São Paulo para sentencarem em ultimas pennas os delinquentes da quallidade que refferia convocando a junta os ouvidores das quattros comarcas e juiz de fora da Villa do ribeirão do Carmo com o provedor da fazenda e com a mesma ordem, lugar, e assentos que se ordenou para a cappitania de são Paulo, e que no cazo entre os seis membros (?) havia empate, dezempatara esse governador, de que vos aviso para que assim o tenhas entendido. El Rey nosso senhor o mandou por Gonçalo Manoel Galvão de Lacerda, e o doutor Alexandre Metello de Souza Menezes concelheiros do seu conselho [ilegível] se passou por duas vias Theodozio de Cubellos Pereira a fez em Lisboa ocidental a 24 de fevereiro de 1731.” AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769. A violência no sertão das Minas Gerais era uma preocupação constante da coroa portuguesa, com uma disseminada presença de contrabandistas e régulos. A presente carta régia refere-se a uma série de conflitos ocorridos em 1736 no sertão do São Francisco, famosa rota de transporte de víveres e de contrabando de metais preciosos, em virtude da cobrança do quinto. “Em 1736, eclodiu no sertão do São Francisco uma série de motins contra a cobrança da taxa de capitação, sistema de cobrança do quinto que consistia em um imposto *per capita*, isto é, no pagamento anual de uma quantia fixa, calculada em oitavas de ouro sobre cada escravo empregados nas diversas atividades econômicas da capitania. Os moradores do sertão, que não haviam sido, até então, tributados, à exceção do dízimo da Ordem de Cristo, levantaram-se contra a cobrança do novo imposto. Esses motins foram, no início, liderados pelos grandes potentados do sertão, que não conseguiram, ao longo do processo, controlar as camadas mais baixas da população, também participantes do movimento. (...) Essas camadas mais baixas que participavam dos motins constituíram um general das armas, um marechal de campo, um juiz do povo e um secretário de governo, postos preenchidos por mamelucos, cabras e forros. (...) Exerciam esses homens o mandonismo bandoleiro, sem o constrangimento de autoridades que sequer existiam naquele sertão, à exceção do juiz dos órfãos do arraial de São Romão”. ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 84.

Parecendovos que os índios se conservassem como athe agora com as suas armas por não serem capazes de levantes, salvo envolvidos com os brancos, e que quando muito lhe podiao quartar para que naz aldeas em que houver sincoenta cazas, tenham só dez armaz de fogo, e de settenta e cinco vinte e dahi para sima athe vinte, (...) me pareceo ordenavos façaes proceder no numero das armas que devem ter as aldeas de índios na conformidade da vossa informação ordenado-o assim aos missionarios, e que elles mesmos missionários procure entregar este numero de armas aquelles índios que entenderem que posso sem procedimento não abusarão dellas.<sup>560</sup>

Porém, não era necessário um branco para que sublevações acontecessem, pois a contenda estava no cerne do sistema de aldeamentos. Além da infundável fonte de conflitos que o choque de culturas representava com a clara tentativa de submissão de uma à outra, a divisão administrativa entre poder temporal e espiritual era conflituosa, divergindo inúmeras vezes em seus métodos e propósitos e gerando ordens contraditórias que aumentavam ainda mais a insatisfação dos aldeados. Um aviso do Conselho Ultramarino datado de 21 de fevereiro de 1744 emitido após uma revolta na Aldeia de bananeiras percebia as sublevações como parte dessa tênue divisão e buscava esclarecer a jurisdição de cada poder definindo a quem os missionários deveriam recorrer em caso de dúvidas sobre cada matéria.

(...) que havendo de tratarse de materia temporaes e economicas das aldeias do districto da Parahyba, pessão primeiro informação e parecer ao dito capitam mor e seos sucessores que assim se determinem o que for mais justo e conveniente aos índios das aldeas e moradores da capitania: e quanto as esperituais se faça e execute o que a junta determinar com aprovação do reverendissimo bispo, que por orbigação do seo lugar pastoral deve as maes vezes que poder ir pessoalmente vizitar as mesmas aldeas e mandallas vizitar pelos seos delegados assim pelo que toca a cristandade e costumes dos índios de que receberão constatação e fervor na fé como pelo que respeita a vida e bosn costumes dos seos missionários e aos que forem regulares devem ir aos seus prelados superiores irem vizitar as mesmas aldeas para evitarem algumas queyxas que delles tenham os índios e fazer cessar algum escandalo que possam como homens ter causado aquellas gentes.<sup>561</sup>

As rebeliões de 1741 nos aldeamentos da região de Mamanguape envolviam também querelas de jurisdição. Em uma de suas visitas ao aldeamento, o vigário mandou prender os líderes da Jurema acusando-os de feitiçaria. Ademais, impediu que

<sup>560</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 769.

<sup>561</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.



se informasse o capitão-mor da Paraíba da prisão por se tratar de um assunto espiritual cuja competência cabia a ele e a Junta das Missões.

(...)a provisão junta por copia en que vossa magestade declara esta materia pertence a junta de missoes se acenta nella como se ve da copia do acento que se tomou na mesma se deixace este exame e castigo ao arbitrio do reverendissimo bispo por ser o cazo de feitiçaria.<sup>562</sup>

Logo após as expulsões de frei André de Santa Catharina e frei Clemente de São Frutuoso, uma reunião da Junta das Missões em 1739 compreendia a ingestão da Jurema como um problema a ser combatido nos três aldeamentos de Mamanguape, dois dos quais estavam sob cuidados dos reformados.

(...) que se buscassem os meios precisos a se remediar os erros que se tem introduzido entre os índios tomando certas bebidas, as quais chamam Jurema ficando com elas ilusos, e com visões, e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários.<sup>563</sup>

A tentativa de coibição desse ritual regado a Jurema foi o motivo que levou à prisão do índio “feiticeiro” que culminou na revolta de 1741. A punição pública do elemento principal condutor desses rituais também caracterizaria sua submissão perante as autoridades eclesiásticas, o que minava sua autoridade frente aos assuntos espirituais dos aldeados. Aparentemente os frades reformados toleravam esses rituais, pois foi somente com a visitação do vigário a mando do bispo, como previa as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, que foram tomadas ações efetivas contra o ritual, com a prisão de um líder.

mandando devaçar na vizita o mesmo pello seu vizitador este constandolhe ser cabeça desta seita hum tal indio o mandara prender deixando esta ordem a hum capitam porem nao me consta que lhe embaraçase a não dar parte ao capitam mor e ainda que o fizeçem semelhante materia e no que convinha fazerçe a prizão com promptidão e segredo e a semelhante cazo que me não parece dezacerto o que obrou o vizitador prencipilmante nestes pahizes aonde a mais leve deligencia basta para se porem salvo os creminozos o que lhe he facilissimo pellas vastidão e dezertos que ha em qual vezes succede haverem mortes nas rezistencias que fazem os criminozos o que aqui facelmente obrão porque os mais dos deliquentes se atrevem a rezestir e por concequencia ha feridos e

<sup>562</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

<sup>563</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884. Transcrição do anexo feita por Ricardo Pinto de Medeiros. In: MEDEIROS (2003), p. 1-8.

mortos sendo depois disfeita a prizão obrigado o capitam a dar conta da deligencia ao capitam mor e so este capitam me pairesse excedeo o que devia obrar en ficar com a encumbencia da diligencia nao tendo ordem do capitam mor por que devia pedir ao vizitador mandaçe oficial seu (...).<sup>564</sup>

Dois líderes guiaram a rebelião que resultou em feridos e mortos, mas que surtiu efeitos práticos com a soltura do índio que havia sido preso pelo vigário. Ao final o capitão das ordenanças sofreu uma repreenda por ter instaurado uma diligência para investigar a sublevação sem pedir autorização ao capitão-mor da Capitania da Paraíba.

Apesar de permanecerem firmes e fortes até o primeiro quartel do século XIX, as ordens religiosas gradativamente perderam sua principal atribuição dentro da América portuguesa: a doutrinação dos autóctones. Diretamente atrelada à questão indígena, os conflitos entre observantes e reformados lentamente foram relegados a segundo plano. À medida que os missionários se faziam menos necessários as ordens perdiam sua importância, o que atingia diretamente a razão de sua presença no território americano. Uma série de ações políticas e administrativas estabelecidas pela coroa portuguesa a partir de 1755 buscou esvaziar o poder e a influência das ordens religiosas, retirando-as dos aldeamentos. “A ideia agora era civilizar os índios, integrando-os na sociedade portuguesa, ao contrário da política anterior de segregação, que havia caracterizado a administração missionária, principalmente a jesuítica.”<sup>565</sup>

A partir da instituição do diretório,<sup>566</sup> paulatinamente o reino português passou a retirar das ordens religiosas sua atribuição de doutrinar os indígenas colocando um administrador nos antigos aldeamentos que se transformaram oficialmente em vilas. Aqueles aldeamentos que não possuíam um número suficiente de pessoas para formar um núcleo civilizatório foram extintos e sua população transferida para vilas recém-criadas. “Há uma nítida diferença entre o ocorrido nas aldeias mais populosas que foram transformadas automaticamente em vilas e os grupos dispersos e não aldeados do sertão,

<sup>564</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 56, D. 4884.

<sup>565</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista no período pombalino. In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; MEDEIROS, Ricardo Pinto (Org.). *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007, p. 126.

<sup>566</sup> “Dois anos depois, baseado no argumento de que os índios eram incapazes de se auto-governar, é estabelecido no Pará, em três de maio de 1757, o ‘Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário’, pelo qual se introduzia a figura do diretor, que deveria administrar os índios enquanto estes não tivessem esta capacidade. Segundo este documento, o diretor deveria ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários, para poder dirigir com acerto os índios”. MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista no período pombalino. In: OLIVEIRA; MEDEIROS (Org.) (2007), p. 126.

que são violentamente reduzidos.”<sup>567</sup> Em Pernambuco e capitânicas anexas,<sup>568</sup> esse processo começou a se concretizar com a extinção das aldeias jesuíticas em 1758, o que seria posteriormente expandido para os aldeamentos sob responsabilidade das demais ordens religiosas.

Apesar de ainda continuarem a florescer arquitetonicamente e construir suas magníficas igrejas barrocas, os carmelitas haviam perdido a sua principal justificativa de permanência na América. A partir de então, irão se manter vivendo dos frutos colhidos em seus tempos áureos: a fé e a devoção conquistada dentro das vilas e cidades onde possuíam conventos e os bens doados ou comprados pela ordem para servirem de suporte financeiro às casas religiosas reformadas. Todavia, tanto a fé quanto os bens seriam gradativamente perdidos ao longo das décadas no processo de decadência das ordens religiosas durante o século XIX.

---

<sup>567</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista no período pombalino. In: OLIVEIRA; MEDEIROS (Org.) (2007), p. 147.

<sup>568</sup> A Capitania da Paraíba seria anexada à Pernambuco em 29 de dezembro de 1755, e somente retomaria sua autonomia em 9 de janeiro de 1799. Sobre o processo de anexação ver: MENEZES, Mozart Vergetti de. *Colonialismo em ação: Fiscalismo, Economia e Sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)*. 2005. 299 p. Tese (Doutorado em História Econômica). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo. Sobre o período anexo até o desmembramento da Capitania da Paraíba, ver: OLIVEIRA, Elza Régis de. *A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia (1755-1799)*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 2007.

## 4.2) Os encargos financeiros de uma obra de Deus.

A manutenção da fé não se fazia apenas através de rezas e confissões, mas por meio de um labor que envolvia consideráveis gastos pecuniários. Igrejas precisavam ser construídas e adornadas, conventos necessitavam de celas com ambientes adequados para acomodação dos frades, hospícios tinham de ser erguidos para facilitar o trânsito de religiosos pela América portuguesa, missionários necessitavam de sustento para se manterem à frente aos aldeamentos. Enfim, havia toda uma máquina religiosa que exigia manutenção constante, o que, na prática, se traduzia em pecúlio.

Para cristianizar a América portuguesa as ordens religiosas dependiam de uma fonte de renda fixa que não fosse tão inconstante como eram as esmolas concedidas pelos fiéis e as rendas provenientes da encomenda de missas e administração de sacramentos. O imposto eclesiástico chamado de dízimo, visava garantir a manutenção espiritual-cristã do reino. Em Portugal, todavia, era o monarca quem deveria recolhê-lo. Na teoria, o Mestre da Ordem de Cristo possuía a atribuição de cobrar e distribuir a renda advinda do imposto. Como o ocupante do trono de Portugal detinha obrigatoriamente este título, o dízimo se tornava um tributo a mais da administração portuguesa.

O dízimo era um imposto de um décimo da produção pago à Igreja, mas no Brasil era arrecadado pelo monarca em sua condição de grão-mestre da Ordem de Cristo. Na maioria das vezes a Coroa não coletava o imposto, mas cedia-o ao maior licitante, que então procurava coletar uma certa porcentagem superior ao que oferecera como lance. Até 1606, o contrato do dízimo foi arrematado em Portugal, e após essa data passou a sê-lo no Brasil.<sup>569</sup>

---

<sup>569</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 154. Como enfatiza o professor Mozart Vergetti de Menezes: “mesmo incidindo sobre todos os bens produzidos nas capitanias, o dízimo, como qualquer outro tipo de imposto que pesava sobre bens específicos ou serviços, deve ser tomado apenas como uma estimativa das atividades, principalmente produtivas, e não como um valor exato da totalidade dos bens produzidos. Isto porque, tendo em vista as circunstâncias do processo de arrematação/cobrança dos direitos reais na Colônia brasileira, a arrecadação, quando arrematada, foi sempre uma parcela declarada pelo contratador e não o montante da arrecadação em si”. MENEZES, Mozart Vergetti de. *Colonialismo em ação: fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)*. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 118. Sobre o imposto do dízimo ver: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). *História da expansão portuguesa: o Brasil na balança do Império (1697-1808)*. v. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999; BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português*. São Paulo: Alameda, 2005; BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986; BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras,

Em contrapartida, o rei de Portugal era obrigado a sustentar financeiramente todo o projeto doutrinário católico no ultramar. Buscando a universalização do cristianismo, Estado português e Igreja Católica se imbricaram em uma associação denominada de padroado.

Por decisão do próprio Romano Pontífice, o rei de Portugal, D. Manuel, fora constituído chefe e padroeiro de todas as igrejas nas possessões portuguesas ultramarinas, com responsabilidades eclesiásticas extremamente abrangentes. Sendo ele Mestre da Ordem de Cristo, tinha herdado uma série de privilégios que estavam vinculados a essa instituição eclesiástica, e que conferiam ao superior dessa Ordem Militar largos poderes e direitos sobre as terras do ultramar português.<sup>570</sup>

Essa relação entre a Igreja e o Estado era fundamental para a expansão ultramarina portuguesa pois buscava estabelecer, por meio do cristianismo católico, uma identificação dos conquistados com o reino de Portugal. “A unidade na fé era a garantia da unidade do reino e da realização da tarefa que justificava os ibéricos diante de Deus, razão pela qual os reis tornavam indissociáveis os dois gládios.”<sup>571</sup>

O dízimo era repassado à Igreja que, por sua vez, o distribuía entre o clero regular e secular. Como consequência do padroado, sabe-se que as provedorias da fazenda das capitâneas possuíam uma folha eclesiástica com uma despesa relativamente fixa, visando o sustento da Igreja nos trópicos. A partir do final do século XVII, com as

---

2002; FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; HESPANHA, António Manuel, XAVIER, Ângela Barreto. *A Representação da Sociedade e do Poder*. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999; SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

<sup>570</sup> KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 25. Sobre a questão do padroado ver: BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo Horizonte: Editora c/ Arte, 2011; EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011; HONOR, André Cabral. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013; HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época*. 4. ed. Tomo II. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1992; MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *Os franciscanos e a formação do Brasil*. Recife: UFPE, 1969; RAMINELLI, Ronald. *Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão*. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Manolo Florentino (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-247; SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direitos do padroado em Mariana (1748-1764)*. 306 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

<sup>571</sup> BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 234.

entradas para o sertão, a coroa passou a priorizar o trabalho das ordens religiosas através do pagamento de missionários em detrimento do clero secular, gerando um conflito interno entre frades e padres.

Em 1702, por exemplo, chegou à Capitania da Paraíba uma ordem régia mandando pagar 37\$000 réis por ano a cada um dos três missionários das aldeias/missões de Campina Grande, Camaratuba e Piranhas, o que totalizava 111\$000 réis. Este foi o primeiro indício de penetração da Provedoria da Fazenda Real paraibana rumo ao interior da capitania. E não seria o último. Em 1739, novamente, uma ordem régia mandou que se acrescentasse, à folha eclesiástica, o pagamento de mais sete missionários. Cinco deles, registrados apenas como missionários pertencentes a várias religiões e atuantes no interior da capitania, passaram a receber, cada um, 30\$000 réis por ano. Os outros dois, que tiveram acrescido ao termo missionário o ser clérigo, tiveram direito, cada um, a 40\$000 reis por ano.<sup>572</sup>

Através da análise do soldo, percebe-se que havia uma diferença hierárquica entre aqueles que eram apenas membros das ordens primeiras e os religiosos que eram clérigos professos, ou seja, que podiam celebrar missas e ministrar sacramentos. Em 1717 os carmelitas reformados que viviam na Cidade da Paraíba recebiam a ordinária de 50\$000 réis.<sup>573</sup> Um ano antes, uma consulta do Conselho Ultramarino falava que, assim como as outras ordens que atuavam na Capitania de Pernambuco, os reformados deveriam embolsar a ordinária do açúcar, enfatizando que os turônicos haviam recebido a proteção real. Os carmelitas pediam o benefício contando com o apoio do capitão-mor de Pernambuco, João de Rego Barros, que afirmava serem os reformados a única congregação que vivia apenas de esmolas na capitania.

E porque todos os conventos daquelle estado e todo o brazil tem ordinária de asucar o dinheyro, como consta da copea das provizoens authenticas com que os senhores reys deste reyno pay e avo de vossa magestade os datarão em ordem a mayor serviço de deos e conservação do gentilismo e sendo os supplicantes pobres que vivem do comum [?] e de esmollas,<sup>574</sup>

<sup>572</sup> MENEZES, Mozart Vergetti de. *Colonialismo em ação: fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)*. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 173.

<sup>573</sup> Carta Régia de 5 de fevereiro de 1717. AHU, Códice 1895.

<sup>574</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 27, D. 2500. Apesar da parte transcrita afirmar que todos as ordens presentes recebiam a ordinária, fato que se comprova no anexo do capitão-mor que pormenoriza a quantia recebida por cada congregação, a ordinária provinda do açúcar era exclusiva de duas ordens regulares, como o próprio conselho esclarece mais à frente quando pede “heça ordinária de azucar na forma que a tem os rellegiozos da Companhia do colegio da cidade [fl.2] de Olinda e os padres da congregação de Sam Phillipe Neri da Villa do Recife.”

A cobrança do dízimo servia como fator de persuasão nos pedidos de ajuda pecuniária feitos à coroa portuguesa. Apesar do caráter esporádico, a esmola constituía uma importante fonte de sustento da Igreja Católica nos trópicos. As doações poderiam vir de particulares ou do próprio Estado Português através da figura do monarca. Tratava-se de um montante pecuniário que era entregue à Igreja em troca de rezas e missas. As esmolas concedidas pela coroa eram requisitadas pelos próprios religiosos em cartas ou requerimentos ao rei; já aquelas que provinham de particulares, poderiam vir tanto do peditório feito nas missas e no dia-a-dia, como de uma vontade própria do doador, fosse esta em vida ou por meio de testamento.

As esmolas pedidas ao rei geralmente possuíam um fim específico como já foi mencionado nos capítulos anteriores. Pedia-se dinheiro para paramentos, sinos, órgãos e, principalmente, para obras nos templos e conventos. O trabalho desenvolvido pela ordem religiosa na América portuguesa definia se a mesma era merecedora dessas mercês. Por vezes, o Conselho Ultramarino aconselhava ao rei que indicasse de onde poderia ser tirado o dinheiro para tais esmolas, como ocorreu com o professor de latim de Goiana, carmelita reformado, que recebia uma ajuda custeada pelo contrato das carnes. Também era comum que essas esmolas fossem divididas em parcelas, a exemplo da esmola dada por D. João V a frei Paschoal de Santa Teresa para o conserto da Igreja de Santo Alberto em 1726, no valor de “hum conto de reis pagos a duzentos mil reis por anno no tempo de cinco.”<sup>575</sup>

Em 1736 frei Paschoal de Santa Teresa falava da necessidade de obter esmolas para colocar em última perfeição o templo primeiro da ordem na vila de Santo Antônio do Recife.

(...) representando humildemente a muita pobreza e necessidade para que seja servido mandar que se lhe de huma ajuda de custo para poderem continuarem a obra da dita Igreja cuja graça não desmeressem os supplicantes pello bom procedimento demonstrado assistindo aos fieis, com sumo zello, seos púlpitos e confecionarios e ainda tratando da redução do gentio com relegiozos missionários promptamente em tres aldeas que administrao e semelhante esmolla comceguirao já outros conventos daquelle Estado do Brasil como he notório neste régio tribunal.<sup>576</sup>

<sup>575</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 33, D. 2996.

<sup>576</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 49, D. 4373. As três aldeias sob os auspícios dos carmelitas reformados foram elencadas no capítulo anterior.

Ao enaltecer o papel dos carmelitas reformados no atendimento à população da Vila do Recife, em conjunto com o papel desempenhado pelos missionários nas três aldeias sob seu auspício, frei Paschoal tentava conseguir um pecúlio extra para terminar o templo consagrado a Nossa Senhora do Carmo. Quanto maior fosse a consonância do trabalho dos reformados com as demandas da sociedade nos trópicos, maiores eram as quantias doadas que permitiam a expansão e consolidação do projeto doutrinário dos reformados.

Por vezes, o rei concedia a esmola, porém, nem sempre ela era entregue aos frades. Em 7 de julho de 1747, o procurador geral da Província do Carmo de Pernambuco escrevia ao Conselho Ultramarino reclamando sobre o não cumprimento da ordem real que entregava uma esmola de quatro mil cruzados, dividida em quatro anos, que deveria ser utilizada para compra de “paramentos e ornamentos para as festividades, e de hum órgão e sino grande.”<sup>577</sup> O provedor Francisco Rego Barros alegou que não tinha havido sobras para fazer a esmola, o que, portanto, tornava a ordem nula. O procurador da Província do Carmo de Pernambuco rebateu o provedor e apontou soluções para o caso.

Por esta causa recorre o supplicante a vossa magestade para que seja servidomandar que ou do producto do donativo real daquella capitania ou de outro qualquer rendimento daquella provedoria se satisfaça a dita esmolla de quatro mil cruzados, que como he o seu pagamento dividido em quatro anno não pode fazer grave falta esta pequena porção as applicaçoes a que o mesmo rendimento esta destinado principalmente tendo vossa magestade mandado que da Bahia se remetta para Pernambuco a grande importância que se lhe esta devendo para pagamento das milicias.<sup>578</sup>

O provedor da fazenda estava de mãos atadas. O rei concedera a esmola, mas a fonte de onde viria o dinheiro não arrecadara o suficiente para pagar o donativo. De fato, não havia renda suficiente nem para pagar o soldo das milícias, tanto que D. João V precisou remeter dinheiro da Capitania da Bahia para poder saldar a dívida com a guarda. A primeira metade do século XVIII foi marcada por uma forte crise econômica nas capitanias do norte — com pequenas variantes de recuperações sazonais de setores específicos — que culminou na extinção e anexação de algumas capitanias, seguida da

<sup>577</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 66, D. 5579.

<sup>578</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 66, D. 5579.



criação da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780).<sup>579</sup> Em épocas de crise, as esmolas providas do reino poderiam arrefecer. A lenta recuperação econômica das capitanias do norte na segunda metade do século XVIII é um dos fatores que permitiu que os templos dos turônicos fossem reconstruídos, adquirindo a maior parte das características observada nos dias atuais. Ademais, mesmo que a saúde financeira das capitanias não fosse das melhores, em momentos de crise as pessoas tendiam a se voltar para a religião, o que poderia se traduzir em esmolas para a Igreja.

Um novo requerimento ao rei foi feito em 1750 expondo a inadimplência no pagamento do donativo. Em 14 de setembro D. João V mandou que a provedoria da fazenda de Pernambuco entregasse o dinheiro, afirmando que não havia desculpas para não fazê-lo, já que as dívidas da Capitania haviam sido sanadas com o dinheiro que veio da Bahia.

Fosse servido mandar que ou do producto do donativo real ou de outro qualquer rendimento desta provedoria se satisfaça essa esmolla de quatro mil cruzados, que como era o seu pagamento dividido em quatro annos, não podia fazer grave falta as applicaçoes o que o mesmo rendimento esta destinado principalmente tendo eu mandado que da bahia se remetesse para esa provedoria a grande importancia que se lhe estava devendo para pagamento das milicias me pareceo ordenavos informeu com vosso parecer.<sup>580</sup>

Voltando ao requerimento de 1736, frei Paschoal de Santa Teresa também mencionava as doações entregues por particulares que não possuíam um fim específico, podendo ser utilizadas ao bel prazer dos carmelitas, “se comesou a fazer a obra continuandosse o durmitorio com a despeza de varias esmollas com que comcorrerão os fieis para comodação dos relligiozos.”<sup>581</sup>

Essas esmolas providas de particulares podiam ser entregues em vida, geralmente como pagamento de alguma promessa ou após a morte, por meio de testamentos. “A própria troca simbólica entre devotos e santos, características das

---

<sup>579</sup> Sobre esse assunto ver: CARREIRA, Antonio. *As companhias pombalinas: de Grão Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*. Lisboa: Presença, 1983; JUNIOR, José Ribeiro. *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780)*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2004; MENEZES, Mozart Vergetti de. *Colonialismo em ação: fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)*. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005; OLIVEIRA, Elza Régis de. *A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia (1755-1799)*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 2007.

<sup>580</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 70, D. 5914.

<sup>581</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 49, D. 4373.

promessas e ex-votos, metaforizavam transações econômicas.”<sup>582</sup> Já foi possível analisar o exemplo de algumas capelas entregues pelos doadores ainda em vida, como aconteceu nos Hospícios de Nossa Senhora da Luz e Guadalupe, como também uma casa doada por meio de testamento, o Hospício da Piedade. Quando não doavam o edifício em si, garantiam o dinheiro para sua construção como ocorreu com o caso já mencionado de André Vidal de Negreiros, o qual deixou uma generosa esmola ao Convento de Santo Alberto em seu testamento, “lhe deixarão o governador Andre Vidal por seu falecimento de esmolla cento e vinte arrobas de asucar cada anno e que se lhe dessem no decurso de sette ou oito”<sup>583</sup> A doação de bens às ordens religiosas visava aumentar as boas ações que seriam contabilizadas a seu favor no julgamento que o homem passaria após a morte.

Em todas as aberturas [dos testamentos], sejam elas mais ou menos rebuscadas ou completas, o discurso e os próprios testadores buscavam o mesmo objetivo: a salvação da alma após a morte. Na verdade essa era uma preocupação que acompanhava, durante toda a vida, a maioria das pessoas daquela época. Por isso mesmo, diante da iminência da morte, os testamentos surgiram como o principal instrumento para que cada moribundo pudesse ali imprimir um perfil de bom cristão e, portanto, de merecedor da salvação eterna. (...) talvez, intimamente, tentasse convencer-se de que na hora do julgamento pesariam mais as suas boas ações e suas qualidades e menos os delitos e pecados cometidos. Para tanto, precisaria contar com as súplicas de parentes e amigos que permaneciam vivos e a intercessão dos santos e santas que formavam a corte celeste; eles rogariam a Deus, piedosa e incessantemente, pela salvação da alma daquele devoto ou devota.<sup>584</sup>

<sup>582</sup> REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 96.

<sup>583</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 12, D. 1205.

<sup>584</sup> PAIVA, Eduardo França. *Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na colônia – Minas Gerais, 1716-1789*. 357 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1999, p. 24. Para um maior bibliografia sobre os testamentos ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Visão Barroca de Mundo em D. Frei de Guadalupe (172-1740): seu testamento e pastoral*. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 21, p. 364-380, 2000; DAVES, Alexandre Pereira. *Vaidades das Vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755)*. 310 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998. Captado em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VCSA-7XGK7N>>. Acesso em: 23 jan. 2013; FURTADO, Júnia Ferreira. Testamentos e inventários: a morte como testemunho da vida. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 93-118; MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz. Para uma história social seriada da cidade do Salvador no século XIX: os testamentos e inventários como fonte de estudo da estrutura social e de mentalidades. *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador, n. 42, p. 1023-1025, 1976; \_\_\_\_\_. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: UFBA, 1979.

Era comum que os testadores deixassem missas encomendadas para suas almas que deveriam ser celebradas no templo indicado pelo falecido. Em seu testamento, Antonio Rodrigues Campelo pedia para que fossem rezadas missas cotidianas no valor de cinco mil réis na Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Em 8 de julho de 1776, Antônio José de Maia Colaço, bisneto do falecido, pedia ao rei o cancelamento do benefício concedido aos reformados.

E pertendendo o suplicante como dessecendente do dito instituidor Antonio Roiz Campelo anular a dita instituição da capela na forma que determina o &21 da ley de vossa magestade fidelíssima de 9 de setembro de 1769, requereo ao provedor das capelas, por asão sumaria que a dita capela se devia abulir porque sendo o rendimento da quantia vinculada de sinco mil cruzados tão somente sem mil reis a razão do juro de sinco por sento, depois deduzido sem cargo que emporta em setenta e três mil reis, por ser a menor esmola de cada misa daquele continente de duzentos reis só vinha a ficar livres para administrador vinte e sete mil reis quando deverá ficar sem mil reis, e dahi para sima na forma que vossa magestade fidelíssima detremina no dito &21.<sup>585</sup>

O suplicante já havia tentado o cancelamento através do prior do convento, frei Jerônimo de Santo Antônio, o qual recusou o pedido de suspensão da esmola. A renda obtida com a herança era de 5% do montante geral, que no caso era cinco mil cruzados ou dois milhões de reis.<sup>586</sup> Ora, cinco por cento de dois milhões são cem mil reis, dos quais setenta e três mil estavam comprometidos com a esmola das missas, o que significava que o herdeiro obtinha apenas 23% da renda do espólio, sendo que o restante ficava para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo do Recife. Antônio José alegava que a esmola não poderia proceder por contrariar o parágrafo 21 da lei de 9 de setembro de 1769 das Ordenações Filipinas, que limitava as doações em testamento a 10% do valor total da renda do espólio. O objetivo de estabelecer tal teto de donativos era coibir os excessos nas doações à Igreja, os quais prejudicavam os herdeiros.

E porque também não pode ser compatível com a boa razão, que ao mesmo tempo, em que a Santa Madre Igreja se contenta com a Décima dos fructos, pretenda qualquer instituidor particular oprimir perpetuamente os seus sucessores com maiores encargos: Ordeno, que

<sup>585</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 123, D. 9373.

<sup>586</sup> Para compreender melhor os valores monetários na América portuguesa ver: COSTA, Iraci de Nero; MARCONDES, Renato Leite. *A moeda no Brasil*. Captado em: <<http://www.ipeadata.gov.br/doc/Moeda%20no%20Brasil%20Colonia%20e%20Imp%C3%A9rio.pdf>>. Acesso em: 11 Nov. 2012. Sobre a moeda na América portuguesa ver: SIMONSEN, Roberto C. *História Econômica do Brasil (1500-1820)*. 6 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1969; COSTA, Ney Chrysostomo da. *História das moedas do Brasil*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1973; RUSSO, Arnaldo. *Livro das Moedas do Brasil: 1643-1994*. 8 ed. São Paulo: Perfecta Artes Gráficas, 1994.

os actuaes gravames, que excederem a décima parte do rendimento liquido dos bens encapellados, sejam, e fiquem desde a publicação desta em diante abolidos, reduzindo-se os sobreditos encargos à dita parte décima somente. O que com tudo se entenderá emquanto Eu assim o houver por bem e a causa publica o puder permitir.<sup>587</sup>

Talvez por medo da contabilização dos seus pecados ou por não ter boas relações familiares, o testador tenha inflacionado tanto a quantia que reservou às missas em prol da sua alma. Era esse *toma lá, dá cá* entre o mundo terreno e espiritual que balizava as doações para as ordens religiosas que possuíam privilégios nas intermediações com o mundo espiritual, ou seja, na realocação da alma do purgatório para o paraíso.

Compreendido como um além intermediário entre o Paraíso e o Inferno, o Purgatório surgiu como o lugar no qual certos mortos passariam por uma provação (que poderia ser abreviada pelos sufrágios dos vivos), a fim de expiar os pecados veniais em relação aos quais a penitência não tivesse sido completamente cumprida. Um dos desdobramentos desta doutrina foi a constituição de uma rede de solidariedade entre vivos e mortos, sob o incentivo e a intermediação do clero, que acabaria por disseminar a prática dos sufrágios. Através das orações e/ou esmolas em intenção de parentes ou amigos mortos, os vivos estariam ajudando a abreviar as penas daquelas almas presas no Purgatório. Uma vez tendo alcançado o Paraíso, elas passariam a ajudar aqueles vivos que as teriam arrancado do Purgatório. Deste modo, os sufrágios apareciam como meio de auxiliar na purgação das penas e na liberação das almas do purgatório não mais por sua conduta pessoal em vida, mas basicamente por causa das intervenções exteriores dos vivos através de orações, esmolas e, principalmente, das missas celebradas pela Igreja a pedido dos parentes e amigos do morto.<sup>588</sup>

Como bem lembra o historiador João José Reis, “Raros, aliás, os que não se preocupavam em facilitar a entrada no paraíso mediante pedidos de missas e da intercessão de santos. Mas, se a ajuda dos santos podia ser gratuita, as numerosas missas necessárias à salvação eram caras.”<sup>589</sup> Tal pensamento estava tão incrustado na sociedade que os próprios religiosos tiravam vantagens de seu papel de proximidade com o divino para obter mercês, como já foi explicitado nas correspondências nas quais pediam esmolas ao rei. Ademais, é sempre bom lembrar da tradição do escapulário na

<sup>587</sup> O parágrafo 21 é o mesmo parágrafo 19 da Lei de 25 de julho de 1766. Captado em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/14pa1039.htm>>. Acesso em: 12 Nov. 2012.

<sup>588</sup> RODRIGUES, Cláudia. O impacto das leis testamentárias sobre a economia da salvação no Rio de Janeiro colonial. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI, 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 1-7.

<sup>589</sup> REIS (1991), p. 24.

Ordem de Nossa Senhora do Carmo e como esse instrumento de salvação poderia ser negociado pelos religiosos.

A periodicidade e o valor das esmolos eram extremamente voláteis e poderiam arrefecer durante uma crise econômica. Em 1735 frei Filipe do Espírito Santo relacionava as insuficientes esmolos para o sustento dos carmelitas reformados com a pobreza vivida pela população da Cidade da Paraíba.

O prior do convento da reforma de Nossa Senhora do Carmo da Cidade da Parahiba do Norte Frei Phillippe do Espírito Santo representa a vossa magestade por esse conselho em como a pobreza em que se achão os moradores daquela capitania será cauza de não concorrerem com as esmolos que costumavão para aquelle convento com as quaes ajudavao a sustentação dos relligiosos pello dito convento não ter renda suficiente para absolutamente o fazer; achando-se nelle dezoito rellegiosos conventuays, sendo ainda poucos para a continua administração dos sacramentos, e pabulo [?] spiritual, que em os sermões e missoens de ambulatórias continuamente dão aquelles povos, como constava das certidoens que juntou por cujo motivo não podia haver menos rellegiosos; e pella despeza necessaria que havia com elles não tinhão lugar algumas couzas precisas para o culto divino;(...).<sup>590</sup>

A crise econômica vivida pelas Capitânicas de Pernambuco e Paraíba era diretamente sentida na arrecadação das esmolos. As notícias sobre a riqueza advinda da descoberta de metais e pedras preciosas impulsionaram frei Miguel da Vitória em 1744, a pedir licença ao rei para ir até à Capitania de Minas Gerais – região onde os membros da ordem primeira eram proibidos de se estabelecer – no intuito de arrecadar esmolos para os carmelitas reformados.

(...) pedindo a Vossa Magestade Licença para pedir esmolla pellas minas na forma da patente do seu provincial foi Vossa Magestade servido escutarlhe o seu requerimento, e [*ilegível*] o supplicante he natural e morador na dita freguesia de Pernambuco, e muitas vezes se tem concedido se me desse graça sendo para obra tão pia como na dita patente se declara recorre novamente a vossa magestade seja servido concederlhe licença para poder pedir a dita esmola.<sup>591</sup>

De acordo com o documento, entende-se que o referido frei já havia pedido tal licença com sucesso. Em 1749 o prior do Convento do Carmo do Recife escreveu novamente ao rei pedindo licença para que dois frades da reforma fossem aos distritos das Minas Gerais para pedir esmolos que seriam usadas no término da casa conventual e

<sup>590</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 9, D. 770.

<sup>591</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 60, D. 5111.

templo primeiro.<sup>592</sup> Alegava que a pobreza da população diminuía as esmolas e que a cônica recebida pelos frades que também faziam parte do clero secular era insuficiente para atender as necessidades do convento.

Imperfeito em seos claustros, dormitórios, e igreja em complemento da qual obra não podem proceder por serem limitados os bens em que se fundamentam: a sua congrua em tanta deminuição que não chegando para a sustentação dos mesmos religiosos se vê hoje o dito convento com o grave ônus de hum forçozo emgenho que mais se adianta em a pobreza e decadência em que se achão os povos do mesmo Recife faltando assim as esmolas e legados pios applicados pelos fieis ao mesmo convento: com impulso do zello, e caridade e promptidão em que são ocorridos pellos supplicantes em necessidades espirituas para cujo beneficio se faz percizo aos mesmos supplicantes terem mayor abundancia de religiosos sacerdotes que suffragam em tais casos e assistao aos moribundos em suas confições a que necessariamente são chamados entrando este mayor numero em dispêndio concideravel do mesmo convento muito principalmente havendo como nelle há caza de estudos contínuos que augmenta de necessidade o numero demais religiosos em empenho, e mayor dispêndio do dito convento; e para que a real e pia benigno(...).<sup>593</sup>

O prior também alegava como justificativa para o envio dos religiosos o fato de que o convento sustentava uma casa de estudos que demandava um considerável número de professores, acarretando maiores despesas. Ademais, os frades reformados atendiam as demandas externas feitas pela população ordinária do Recife, como a administração da extrema-unção aos moribundos.

As ordens religiosas faziam parte da vida social da América portuguesa. Imergidos nesse contexto, adentraram em todas as esferas sociais, fossem elas culturais, políticas ou econômicas. Assim como as Misericórdias funcionavam como locais de empréstimo de dinheiro, os frades carmelitas também estavam autorizados a utilizarem desse meio para obterem dividendos com a cobrança de juros.

Em 1754 frei Miguel da Purificação entrou em um acordo judicial com Mathias Francisco sob o montante de uma dívida e os juros que incidiam sobre a mesma. Apesar

---

<sup>592</sup> A presença de religiosos oriundos de ordens monástica na Capitania das Minas Gérias era mais comum do que geralmente é descrito na historiografia. Em meados do século XVIII, há notícias de um frade carmelita que chegou a Portugal com diamantes vindo do reino no intuito de se tornar bispo. “Neste primeiro confessorio, que se fara entende que teremos outro bispo (ilegível) portugues, o qual he hum religiozo do Carmo da provincia do Brasil, que veyo das minas com a ultima frota, e com alguns diamantes que trouxe e que fez lavras nestas partes, obteria facilmente a dita dignidade, a qual dey, que lhe esta intencionada para emprego dos parentes”. PNA, Cota: 49-vii-22 f. 265 v.

<sup>593</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 69, D. 5848.

de se tratar de um frade do Convento de Lisboa, é factível que tal prática também tenha sido adotada por frades carmelitas na América portuguesa.

Divida a ser paga por Mathias Francisco ao Frei Miguel da Purificação do Convento de Lisboa.

Valor: sinco mil reys que me entregou em dezembro com tudo que me emprestou e assim mais doze mil que recebi.

Vinte coatro mil resi os quais paguarei ao dito senhor Frei Miguel da Purificação e o juro a rezão di cinco por sento que principiava a correr o dito juro do fim do mês de junho em diante para o que obrigo minha pessoa e bens para satisfação da dita quantia de principal e juros.<sup>594</sup>

Os reformados buscavam seus meios de sobrevivência nas próprias ferramentas que a sociedade dispunha. O procurador-geral da Província Reformada de Pernambuco em 1797 reclamava do malefício que a proibição dos frades de receberem herança tinha causado na Província, uma das razões pelas quais os hospícios não tinham se convertidos em conventos, “a proibição que tive a sua província para admitir noviços por mais de 40 anos a proibiram para os religiosos não herdarem de seus pais, cujas heranças eram um patrimônio que hia animando a sua nascente reforma.”<sup>595</sup>

Nesse contexto, a vida espiritual se relacionava diretamente com a vida material, em uma imbricação que lhes era vital. Quanto maior o êxito que os carmelitas possuíam na expansão da fé católica por meio da construção de templos, formação de noviços e doutrinação de indígenas, maiores eram os encargos financeiros que os levavam a buscar os recursos necessários para sua sobrevivência. Ao estudar as atividades econômicas desenvolvidas pela Companhia de Jesus na América portuguesa, Paulo de Assunção relaciona a opulência dos bens materiais com o sucesso dos missionários na doutrinação da população.

Os religiosos foram vítimas de seu próprio sucesso, pois quanto mais êxito obtinham na atividade missionária e educacional, maior era a necessidade de recursos para mantê-las, situação que obrigou a Instituição a desenvolver-se e expandir-se.<sup>596</sup>

O problema era que quanto mais as atividades econômicas dos religiosos se desenvolviam, maiores conflitos eram gerados com determinados setores da sociedade. Como se não bastasse o controle que os frades possuíam sobre a mão-de-obra indígena,

<sup>594</sup> ANTT, Cota: Ordem do Carmo, Província do Carmo, Correspondência, Mç 13.

<sup>595</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (3), fls. 77.

<sup>596</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 78.

as ordens primeiras eram isentas de impostos, fato que tornava os religiosos maus quistos pelos demais produtores da América portuguesa. Vale ressaltar que essa dispensa do dízimo era privilégio exclusivo do clero regular, de maneira que os clérigos que não possuísem vínculo com alguma ordem primeira deveriam pagar impostos.

Em 1680 João de Rego Barros, capitão-mor da Capitania de Pernambuco escrevia ao rei falando que algumas fazendas pertencentes às ordens religiosas deveriam pagar dízimos, já que as mesmas antes de serem adquiridas pelos regulares pertenciam ao clero secular sendo, portanto, dizimistas.

(...) e os rellegiozos de São bento, e da Companhia e do Carmo tem três engenhos e outras muitas lavouras e gados de que não pagam o dizimo, havendo cido antigamente estas terras e fazendas de nossos seculares que os pagavão e fazem agora grande deminuicção ao contrato.

**E dandose recitada referida carta ao procurador da fazenda respondeu se devia mandar ao provedor da fazenda que cobrasse os dízimos das terras e engenhos dos padres da companhia e de são bento**, e se metta na posse de os cobrar como se fez na Bahia e Rio de Janeiro porque conforme a direito os devião, e assim estava julgado e que não consinta que terra que foy dezimeira deixe de o ser por passar a ser de relligiozos que entrão nella com o seu encargo e penção,(...).<sup>597</sup>

O rei seguiu a opinião do Conselho Ultramarino e ordenou a cobrança do dízimo dessas fazendas por entender que a isenção dos mesmos prejudicava a arrecadação da capitania. Um dado curioso chama a atenção no documento: o procurador da fazenda, inicialmente, apenas mandou cobrar o imposto dos engenhos dos jesuítas e dos beneditinos, excluindo os carmelitas. Questões pessoais de favorecimento teriam influenciado essa decisão de privilegiar os reformados ou o procurador não teria encontrado entre os carmelitas essas supostas fazendas herdadas do clero secular? São hipóteses prováveis já que todas as ordens religiosas forneciam mão-de-obra indígena dos aldeamentos, além de proverem a capitania com professores, o que não justificaria o privilégio de uma sobre as outras.

A isenção de impostos era um privilégio que a coroa concedia às ordens regulares. Essa regalia motivava protestos entre a população ordinária, principalmente, quando essa isenção incidia sobre atividades econômicas em comum, como a produção de açúcar ou a criação de gado, acarretando uma diferença entre o preço final dos produtos produzidos pelos religiosos e particulares.

---

<sup>597</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 12, D. 1160. Grifo meu.



Em determinadas compras, os carmelitas reformados conseguiram uma mercê de isenção de imposto na importação de gêneros que lhes eram necessários, como era o caso do vinho utilizado na missa. Em 1734 o prior geral dos carmelitas da reforma, frei Paschoal de Santa Theresa, pediu que o rei concedesse licença ao Convento do Carmo da Paraíba para embarcar para Pernambuco algumas caixas de açúcar, “para comprar ou mandar vir das ilhas as pipas de vinho que se lhe concede para o gasto do seu convento e religiosos missionários que assistem em aldeyas que tem a seu cargo.”<sup>598</sup>

A bebida havia sido doada pelo rei aos carmelitas da reforma. A ausência de navios no porto da Capitania da Paraíba<sup>599</sup> obrigou os frades a recorrerem a comerciantes, o que, na fala do prior, causava grande prejuízo ao convento por se tratar de produtos já taxados. A licença deveria ser concedida para que as caixas ficassem livres de impostos e pudessem ser negociadas com maior vantagem para os carmelitas. Não foi possível saber se ao fim os frades conseguiram a permissão para o embarque das caixas. A decisão final sobre tal assunto coube na verdade ao contratador, pois o rei ordenou que o provedor da fazenda o escutasse para que pudesse se manifestar sobre um possível prejuízo na arrecadação da fazenda. Nesse caso, a boa saúde dos rendimentos da Fazenda Real ficou acima do interesse dos carmelitas reformados e é provável que se tenha decidido pela cobrança a não ser que houvesse alguma conexão entre o provedor e os turônicos que justificasse o benefício dos religiosos em prejuízo da coroa. Não fica claro na documentação se ela tratava da dispensa do subsídio do açúcar ou do imposto chamado cruzado das caixas, que incidia sobre as caixas de açúcar exportadas.

Ao analisar a documentação percebe-se que as ordens religiosas recebiam muitas mercês de terras advindas também de particulares. No contexto da América portuguesa, a terra por si só não possuía grande valor econômico. O pedaço de chão como moeda só surgiria no Brasil com a Lei das Terras de 1850. Entretanto, a aquisição de territórios poderia significar renda para a ordem através do desenvolvimento de alguma atividade econômica naquela área. No caso de doações dentro dos núcleos já povoados de cidades e vilas, a construção e o aluguel de casas poderia constituir uma importante fonte de renda para a Igreja.

---

<sup>598</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 46, D. 4111.

<sup>599</sup> Sobre o problema do abastecimento da Capitania da Paraíba ver: HONOR, André Cabral. Breve análise dos motivos da anexação da capitania da Paraíba. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DO AÇÚCAR: TRABALHO, POPULAÇÃO E COTIDIANO, 2, 2007, Itú. *Anais do II Seminário de História do Açúcar: trabalho, população e cotidiano*. Itú: Museu republicano de Itú, 2007. p. 211-219.

Já nas áreas rurais, a terra necessitava de constante atenção para que pudesse ter alguma valia para as ordens religiosas. A necessidade de sustentar financeiramente o projeto doutrinário levava os seculares a agirem como colonos desenvolvendo alguma atividade produtiva na terra.

Ao mesmo tempo em que se confirmava o poder de Deus, o missionário era levado a assumir a administração de bens, propriedades e práticas que o confundiam com o colono, o proprietário de fazendas e engenhos, independentemente da atividade que praticasse.<sup>600</sup>

Assim como todas as outras ordens religiosas que aportaram na América portuguesa, os carmelitas reformados exerceram atividades econômicas no intuito de aumentar a renda de seus conventos. E não ficaram apenas na lavra de cana e produção de açúcar, mas também na criação de gado, que se mostrara bastante lucrativa no início do século XVIII.

Em 17 de fevereiro de 1683, uma consulta do Conselho Ultramarino falava sobre a doação que Luis Nunes de Carvalho, antigo capitão-mor da Paraíba, havia feito ao Convento de Santo Alberto em Goiana de “duas legoas de terra de sesmaria nos limites da mesma capitania.”<sup>601</sup> Em anexo, foi trasladada a carta de concessão que Luis Nunes fez aos padres carmelitas da freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Goiana, na qual o capitão justifica a doação devido a pobreza dos frades e a necessidade que os religiosos tinham de possuírem terras adequadas para a criação de gado vacum, pois “para esse efeito tem já algumas cabeças que lhes deu o convento da Bahia e outras que lhes tem prometido de esmola (...).”<sup>602</sup> O rei autorizou a concessão, incluso com todos os “Mattos, lenhas, agoas, rios, lagoas, entradas, sahidas e serventias”,<sup>603</sup> isentando-os de impostos, à exceção do dízimo. A terra para ter alguma valia — ou seja, produtividade — deveria possuir os meios necessários para se tornar uma área produtiva, daí a importância da inclusão de pontos de água e estradas, precárias é verdade, por onde se pudesse escoar a produção.<sup>604</sup>

---

<sup>600</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 258.

<sup>601</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 13, D. 1246.

<sup>602</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 13, D. 1246.

<sup>603</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 13, D. 1246.

<sup>604</sup> Sobre a importância da água na formação do território da América portuguesa ver: ARAÚJO, Magno Erasto. *Água e rocha na definição do sítio de Nossa senhora das Neves, atual cidade de João Pessoa – Paraíba*. 297 f. Tese (Tese em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012; HONOR, André Cabral. *Sociedade e cotidiano: as fontes d’água na formação da cidade de João*

O convento da Cidade da Paraíba possuía jurisdição sob os assuntos referentes à Capitania do Rio Grande. Em 1618 os carmelitas da Paraíba receberam doação de uma fazenda de gado na Capitania do Rio Grande com a obrigação de rezarem duas missas cantadas perpétuas para a alma do doador, Gregório Pinheyro.

Entre os bens pertencentes ao dito seu convento são humas terras sitas em a cappitania do rio grande de que lhe fez doação Gregorio pinheyro no anno de 1618 instituindo nellas huma capella com o encargo de duas missas cantadas cada semana e sucedendo a invazão do inimigo holandés na dita capitania lhes destruiu suas fazendas de gado, que os supplicantes tinhao nas ditas terras ficando desde então athe o presente tão demerceda o rendimento dellas que não chega para supprir a esmolla dos ditos encargos pios (...).<sup>605</sup>

A doação não foi apenas de terras, mas de tudo o que havia dentro da fazenda, inclusive seus bens moventes, nos quais se incluíam 85 cabeças de gado, entre vacas leiteiras e bezerros, “mais hum escravo por nome João com sua molher Maria com seu filho se de ao mosteyro do Carmo da Parahyba.”<sup>606</sup> Talvez a fazenda possuísse mais escravos os quais não foram incluídos na doação, todavia, a atividade criatória de gado exigia uma quantidade bem menor de mão-de-obra quando comparada ao fabrico do açúcar, o que explicaria a presença de poucos escravos. Ademais, não se pode descartar a presença de trabalhadores livres, mais comuns nesse tipo de atividade, que complementar o número de braços necessários para a manutenção da fazenda de gado.<sup>607</sup>

Os carmelitas teriam cumprido sua parte se um evento não tivesse mudado os rumos da história: o período holandês (1630-1654) que alterou todo o panorama social

Pessoa no período colonial. 76 f. Monografia (Monografia de Graduação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

<sup>605</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 7, D. 629.

<sup>606</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 7, D. 629.

<sup>607</sup> Sobre a mão-de-obra no sertão da Paraíba e Pernambuco ver: MORAES, Ana Paula da Cruz Pereira. *Em busca da liberdade: os escravos no sertão do rio de piranhas, 1700-1750*. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009; SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. *‘Nas solidões vastas e assustadoras’- os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003; GUEDES, Paulo Henrique de Queiroz. *A colonização do sertão da Paraíba: agentes produtores de espaço e contactos interétnicos (1650-1730)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006. Para uma visão mais abrangente da mão-de-obra no interior da América portuguesa, com foco no trabalho escravo, ver: BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 1999; PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII - Estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995; REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

das capitâneas do norte.<sup>608</sup> Os carmelitas peticionaram ao rei em 1730 pedindo a demarcação de suas terras esclarecendo que desde a doação, as terras eram usadas para criação de gado, atividade que se desenvolveu com maior fôlego no final do século XVII e início do XVIII.

O processo de reprodução do capital no espaço do criatório apresenta elementos que facilitam a expansão da atividade:

1 - o baixo nível do fundo inicial necessário à implantação e à reprodução do capital.

2 - as relações sociais de produção garantidoras de auto-reprodução da força-de-trabalho e apoiadas em formas de remuneração do trabalho capazes de propiciar ao trabalhador a formação de um fundo inicial produtivo.<sup>609</sup>

Funcionando como fazenda criatória de gado, os carmelitas peticionaram para que uma fonte de água doce fosse incluída em suas terras.

Para que seja servido fazerlhe mercê e doação da dita lagoa chamada de Papanim com todas as mais pescarias e rios que estiverem nas terras dos supplicantes para que nenhuma pessoa nem a camara da dita cappitania possa nellas pescar sem comsentimento e authoridade dos supplicantes(...).<sup>610</sup>

Uma das consequências da invasão holandesa foi a desestruturação da distribuição de terras nas capitâneas. Alguns proprietários fugiram de suas propriedades enquanto outros permaneceram nas fazendas fazendo alianças temporárias com os batavos. Em 1654, após a reconquista, as terras foram redistribuídas com a desapropriação das fazendas daqueles que permaneceram aliados dos holandeses. Aqueles donos que fugiram durante a invasão reivindicaram as suas antigas propriedades; outros alegavam que haviam se convertido novamente ao lado português ao início da guerra, também existia aqueles que requisitavam seu quinhão do território por terem lutados nos conflitos. Com tantos interesses em conflito, a reocupação das

<sup>608</sup> Existem vários estudos sobre o período holandês e suas consequências, das quais destaco: BOXER, Charles. *Os Holandeses no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961; MELLO, Evaldo Cabral de (Org.). *O Brasil holandês (1630-1654)*. São Paulo: Penguin Classics, 2010; MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998; MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio*. 3 ed. São Paulo: Alameda, 2008; MELLO, José Antonio Gonçalves de. *Tempo dos flamengos: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3 ed. Recife: Massangana, 1987; VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>609</sup> RODRIGUES, Irene Fernandes. *Capitania Real da Paraíba: bases históricas da sua formação econômica (1574-1799)*. n. 25. João Pessoa: UFPB/NDHIR, 1991, p. 18.

<sup>610</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 7, D. 629.

terras se tornou um problema. “E retirando o inimigo, tornarão os povos de novo a recuperar as terras, fazendo situação nas que melhor lhe pareciao com huma notável confusão, (...).”<sup>611</sup>

Nesse contexto, os carmelitas perderam um pedaço da fazenda de gado que lhes havia sido doada na Capitania do Rio Grande. Quando essas terras foram novamente demarcadas, parte foi cedida para a Aldeia de São João dos Goharahiras, outra parte aos índios do Mipibu, “e de presente se situou mais huma aldea de indios nas ditas terras chamada de Nossa Senhora do Desterro de Gramació onde esta hum relligioso do dito convento por missionário”,<sup>612</sup> além da exclusão de uma ilha chamada Capihô.

Nesse caso, os missionários reclamavam que a Câmara havia se apossado da fonte de água mais próxima – a Lagoa Papamim – tentando cobrar fintas e tributos para todos aqueles que se utilizassem da água e dos peixes. Os frades insistiam que os rios da região não eram navegáveis, portanto não podia a Câmara alegar “direito de príncipe” sobre a água doce. Sem um livre acesso à água, os carmelitas se viam impossibilitados de desenvolver o sítio em que se achava a Aldeia do Gramació. Dessa forma, justificavam o pedido para que a lagoa fosse incorporada às terras do convento e proibiam a sua utilização por terceiros, salvo com autorização expressa dos frades.

Para justificar essa regalia perante o rei já que originalmente as terras não deveriam incluir a lagoa, os frades pediram que fosse anexada a ordem real de demarcação da região que entregava aos frades uma grande quantia de terra. Tal medição foi descumprida pelo sesmeiro em prejuízo dos frades, que pediam a lagoa como forma de recompensar aquilo que lhes havia sido tirado. Apesar de não termos a resolução da querela o caso demonstra a importância que havia em se possuir um ponto de água perene para o desenvolvimento de alguma atividade econômica no clima semi-árido.

Os reformados pareciam estar sempre preocupados em melhorar a saúde financeira dos conventos, fazendo requisições de mercês ao rei e investindo em atividades que lhes trariam benefícios pecuniários. Logo, os carmelitas não poderiam deixar de atuar no negócio do produto mais importante do século XVII na América portuguesa: o açúcar.

---

<sup>611</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 7, D. 629. Também se agrava a situação pela perda dos livros de registro de terras, como atenta o traslado da sentença do rei sobre a repartição das terras, “(...) e com a invazão dos inimigos holandeses se perderam os livros della, (...)”

<sup>612</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 7, D. 629.

Ora o açúcar vai ser o grande triunfo do século XVII no Brasil, e do Brasil no século XVII. Vai dar de novo ao império português um vigor que se julgava perdido para sempre, criar realmente um tipo de civilização.<sup>613</sup>

No final do século XVII iniciou-se uma querela que envolveu os frades da Ordem de São Bento e os carmelitas reformados do Convento da Paraíba. Ambos disputavam um conjunto de terras que compunham a sesmaria do engenho Itapuá.<sup>614</sup> Não se sabe ao certo a data de fundação do engenho, porém a sesmaria foi concedida originalmente a Antonio Carreira de Valadares sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição em 1617. Cedida para ser uma fazenda de gado, a povoação dessa região da várzea do Rio Paraíba era um importante passo no processo de interiorização da Capitania da Paraíba, como pode ser auferido com a inclusão de mais uma légua à sesmaria, apenas dois anos após a concessão da terra.

O período posterior à invasão holandesa foi uma época de reorganização da economia das capitanias do norte, com especial atenção para a produção açucareira. Foi durante esse processo que os carmelitas conseguiram a posse das terras do Itapuá e construíram o engenho (Mapa 8). Tratava-se de uma empreitada grande e provavelmente lucrativa já que os frades o possuíram por mais de cem anos equipando-o com todas as edificações necessárias: casa-grande, senzala, fábrica e capela, que ainda possui na sua portada o brasão da ordem carmelita. O templo possui um pequeno adro que se insere dentro de um padrão de capelas com alpendres, cuja função era abrigar durante o culto os escravos que laboravam na fazenda.

Apesar da ausência de alpendre, se insere diretamente na série de capelas alpendradas do Socorro e do Desterro, em virtude da composição de fachada baixa, tendente ao quadrado, aparentando pavimento único e com quatro janelas.<sup>615</sup>

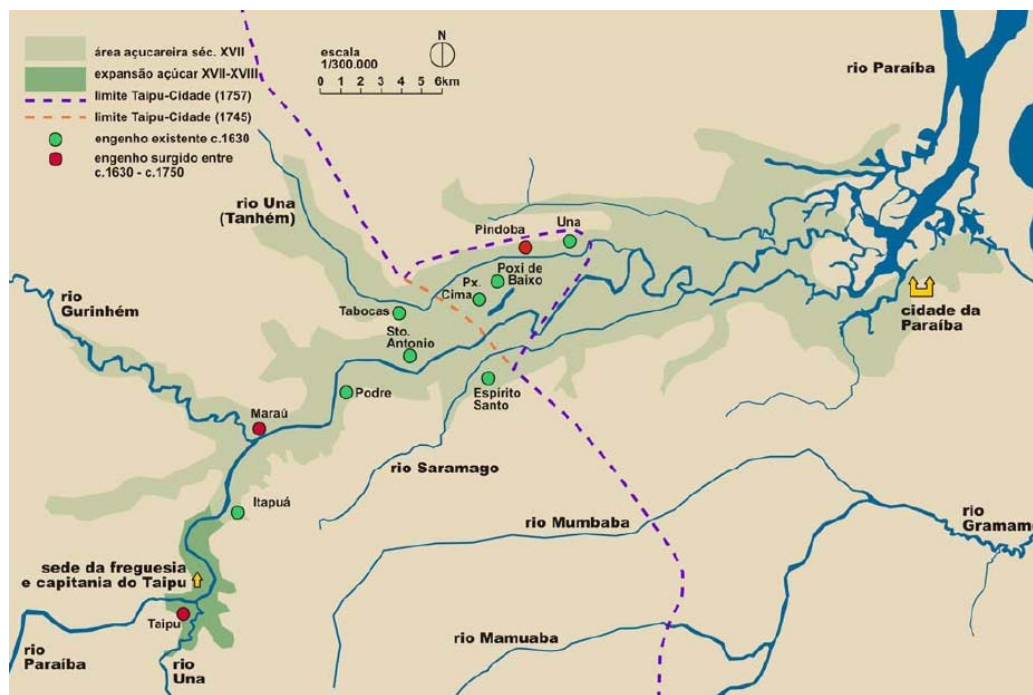
Em 15 de dezembro de 1700, os carmelitas reformados iniciaram um processo contra os beneditinos, ambos da Capitania da Paraíba, alegando que a produção do

<sup>613</sup> MAURO, Frédéric. *Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670*. v. 1. Lisboa: Estampa, 1997, p. 243.

<sup>614</sup> Apesar de se encontrar em preocupante estado de conservação, o complexo do engenho Itapuá ainda conserva as ruínas da casa de purgar e da fábrica do engenho, enquanto que a senzala e a capela se encontram-se abandonadas, em processo de degradação, mas ainda não em ruínas. Todas as edificações necessitam de uma intervenção urgente. O engenho Marau ainda possuía sua imensa fábrica em bom estado de conservação até 2005 e se tratava de uma das poucas poucas moitas de engenho que havia de pé na várzea do Rio Paraíba, porém, em 2006, a sua moita foi destelhada. Na época da minha visita em dezembro de 2006, ainda havia a pedra calcária com o brasão beneditino e uma inscrição.

<sup>615</sup> CARVALHO, Juliano Loureiro de. *Pré-inventário dos engenhos da várzea do Rio Paraíba*. Monografia (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Centro de Tecnologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005, p. 214.

engenho havia sido prejudicada por não terem podido plantar “o partido de meia moenda que o mosteiro possuía no Itapuá, em consequência de ser retirada a fábrica desse partido para Marahú”,<sup>616</sup> o que lhes ocasionou um prejuízo de 400 mil réis.



**Mapa 8** – Expansão da exploração rural >> expansão do açúcar no Rio Paraíba. In: CARVALHO, Juliano Loureiro de. Formação territorial da mata paraibana (1750-1808). 281 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, p. 69.

Feita por Antonio de Valladares e sua esposa, a doação das terras do engenho Marahu foi contestada pelos carmelitas por meio da alegação de que o casal não podia dispor dessas terras pois as mesmas haviam sido concedidas “por sesmarias para meneio do engenho Itapuá que então pertencia-lhes.”<sup>617</sup> A querela se arrastou por vinte e um anos, até que “terminou por uma composição amigável a demanda com os frades do Carmo, ficando cada convento com metade das terras do partido de Itapuá”,<sup>618</sup> mesmo ano em que os frades beneditinos reconstruíram a nova fábrica do engenho Marahu, colocando-a para moer.

Os turônicos tinham o manejo da produção do açúcar e possuíam uma larga atuação que ia desde a aquisição dos equipamentos necessários até o escoamento da produção. Nas atividades econômicas, os frades não se diferenciavam do restante dos produtores e mercadores: atuavam em consonância com o desenrolar da economia, buscando uma melhor produtividade e lucros para sua empreitada.

<sup>616</sup> PINTO, Irineu Ferreira. *Datas e notas para a História da Paraíba*. v. 1. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977, p. 94.

<sup>617</sup> PINTO (1977), p. 94.

<sup>618</sup> PINTO (1977), p. 117.

Como toda fazenda de açúcar, o labor do Itapuá era movido através da mão-de-obra escrava com destaque para os africanos e seus descendentes na América. Até a criação a extinção dos aldeamentos em 1757, essa força de trabalho convivia com os indígenas aldeados que eram recrutados para trabalhar nos plantéis. Também há de se considerar a presença de índios cativos de guerras justas, cuja presença vai arrefecendo à medida em que o sertão é conquistado, assim como dos cativos resgatados na corda.<sup>619</sup>

Por se tratar de uma ordem mendicante, era proibido aos frades reformados a posse de qualquer tipo de bem de raiz entre os quais estavam os escravos.

(...)declarando mais huns e outros se não poderão vender, nem alcançar bens alguns de raiz, escravos, cobres de engenho, e só poderão os padres que no entretanto ocuparem o dito convento ter o uzo e usufruto delles, e outro si que os bens moveis (...).<sup>620</sup>

Todavia, poderiam usufruir desses bens que pertenciam ao convento aos quais estavam alocados. Em 1780 denunciava-se que os frades da Província Carmelita Reformada de Pernambuco estavam negociando a título particular escravos na Capitania de Pernambuco, além de estarem aceitando doações individuais.<sup>621</sup>

O engenho Itapuá funcionava com mão-de-obra africana juntamente com o elemento indígena, que obrava como força de trabalho complementar. Apesar da documentação administrativa dessa unidade produtiva ter se perdido, é possível ver que se tratava de um plantel de considerável proporção visto o tamanho de suas edificações com destaque para a senzala. Peça-chave na produção açucareira, a escravidão negra era largamente utilizada nas fazendas de açúcar, nos conventos e também nas fazendas de gado do interior. Os reformados ainda possuíam o privilégio de contar com a mão-de-

<sup>619</sup> Uma das principais formas de burlar a legislação e escravizar indígenas era o uso indiscriminado da justificativa da escravidão pela corda que consistia no resgate de índios presos por tribos adversárias para serem consumidos em rituais antropofágicos. No século XVI o Bispo Gregório Rangel já denunciava o problema “Outro titulo he os índios que tem tomado em guerra seus contrarios em postos em cordas para os matarem, e ainda que he provavel os taes poderem se comprar , todavia estes são muito poucos e raramente se acontece e se hay alguns mais querem tomar delles em vingança, que vendelos aos portugueses e a maior parte que elles trazem do sertão dizem estavam em cordas pera os comerem não sendo assim se não trazidos com enganoso pera lhe serem julgados por escravos.” PNA, Cota: CXVI/1-33. Também disponível em: INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo LVII, Parte 1, p. 92-98, 1894. Em 1707 a Junta das Missões ainda versava sobre o problema denunciando que não havia mais índios que se encaixassem nesse perfil apesar de serem vendidos com tal justificativa, “de que neste estado havia muitos poucos captivos, que fossem legítimos, porque resgates feitos a corda, que são aqueles que estão destinados para os matarem e comerem, se algum dia os hove, hoje já os não há, e assim todos os que os principaes hoje rendem, são feitos, ou em assaltos fomentados, e muitas vezes ajudados pellos brancos” PNA, Cota: 54-VIII-26 nº 199.

<sup>620</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 5 a 5v.

<sup>621</sup> ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 30; ASV, Arch. Nunz. Lisboa 89 (5), fls. 28 a 28v e 29.



obra provinda dos aldeamentos que estavam sob seu controle. Apesar de se oporem à escravidão indígena, utilizavam os aldeados como força de trabalho.

Mas nem toda empreitada era bem sucedida. Assim como acontecia a todos, os frades por vezes amargavam prejuízos advindos de secas, cheias de rios, pragas nas plantações, escassez de mão-de-obra, e até mesmo da inadequação do sítio para uma atividade produtiva. O engenho Japomim, onde os carmelitas haviam fundado um hospício, foi uma dessas empreitadas malfadadas. Na carta de 30 de junho de 1730, o governador da Capitania de Pernambuco, Manoel Rolim de Moura, expressava a sua preocupação com os engenhos que os carmelitas reformados possuíam na Capitania de Itamaracá.

Antes de pedir ao rei D. João V que tomasse providências a respeito do abandono em que se encontravam as unidades produtivas, o governador descreveu a grave crise que vivia a economia açucareira de Itamaracá, de acordo com informações repassadas pelo provedor da fazenda real daquela capitania.

(...) o provedor da fazenda da Capitania de Itamaracá me deu conta em carta de dezembro do anno passado que não houvera quem quizesse lançar nos dízimos do assucar pela grande esterilidade em que se acha e todas as maes capitancias desse governo de que resultado muyta falta de sustentos os engenhos não terem safras por se haver destruído quaze toda a cana que havia com o rigor do sol que esta mesma se experimentaria na safra sucequente por se não haver planta da cana e se acharem os ditos engenhos sem ella para semente (...).<sup>622</sup>

Nessa mesma carta, Manoel Rolim de Moura acusou os carmelitas reformados de abandonarem os engenhos Japomim e Jacaré, além de um partido de cana que possuíam no engenho Mariuna. O governador não poupou os religiosos em suas palavras acusando-os, inclusive, de serem diretamente responsáveis pela instabilidade dessas regiões, consequência do abandono dessas terras. Ademais, os carmelitas teriam dilapidado o patrimônio dos engenhos, vendendo seus cobres e até os telhados das fábricas.

Muytas dezordens e perturbações aos ditos colonos e moradores vizinhos de que se segue estarem tam importantes propriedades inuteys e dezaproveitadas e a contingencia de ficarem para sempre destruídas em quanto forem possuídas pelos ditos frades, que athe os

---

<sup>622</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

cobres e telhados e maes petrechos dos ditos engenhos tem vendido (...).<sup>623</sup>

A resposta do prior do Convento de Goiana, frei Manoel de São Gonçalo, às acusações do governador merece uma atenção maior, não apenas por estar embasada em provas e documentos mas porque traz informações valiosas sobre a produção açucareira e a atuação da ordem nesse ramo.

Ao defender os reformados, o prior deixa bem claro que Manoel Rolim de Moura possuía outros interesses nesse vitupério. De acordo com o frade, o governador era amasiado com o Vigário Manoel de Araujo Dadim, possuidor do hábito de São Pedro, clérigo a quem os reformados já haviam impetrado duas contendas. Existia, nas palavras do carmelita, uma trama de acordo pessoal que visava denegrir a imagem dos reformados perante o rei, o que aumentaria o poder exercido pelo vigário em Goiana.

O próprio partido de canas do engenho Mariuna foi arrendado pelo Convento de Goiana ao vigário Manoel de Araujo Dadim em 19 de julho de 1714, como consta da escritura transcrita pelo tabelião da vila. O partido foi arrendado “por dezaseis anos com obrigação de pagar a este seu convento quatro mil reis por cada anno”,<sup>624</sup> contando o período a partir do momento em que o engenho começasse a moer a cana do dito partido. O prazo do arrendamento estava perto de terminar ou havia acabado de prescrever, logo se as terras estavam abandonadas e improdutivas, a culpa recaía sobre o rendeiro e não sobre o convento.

Provavelmente, esse arrendamento do partido de canas era uma das razões da querela entre os carmelitas de Goiana e o vigário. A outra querela envolvia o provedor da fazenda real de Itamaracá, que possuía, nas palavras do frei, conveniências com o vigário, e os cinco anos de inadimplência do pagamento da ordinária que pertencia ao convento.

(...)os repetidos despachos de vossa senhoria com que delle cobramos a ordinária deste convento que havia 5 annos não pagava nem queria pagar.

Mais zello mostrara deste provedor da real fazenda se dissera pois sobre os descaminhos que levarão 400 conto que o senhor Rey D. Pedro que deos haja mandou dar para hum campanário e sinos desta matrix e o fatal dezemparo em que ella se acha de aceyo e quem della trate: porque nem campanário nem hum so sino tem para chamar aos

<sup>623</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

<sup>624</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

officios divinos e apenas tem huma campainha manual com que pellas ruas se convocão os freguezes quando o santíssimo sae fora.<sup>625</sup>

Por volta de 1690, Diogo Cavalcante doou metade do engenho Jacaré ao convento do Recife em troca de algumas obrigações religiosas. A casa conventual logo tratou de comprar a parte restante do engenho. A partir de então, a unidade foi arrendada a diversas pessoas: primeiro ao padre Manoel Lopez, por dez anos depois a Manoel Francisca do Amaral e seus herdeiros, arrendamento previsto para durar vinte anos e que expirou em 1723 e, finalmente, ao tenente e coronel Manoel Dias de Carvalho, por mais vinte anos.

Porque como entrou a esterilidade que inda hoje continua o largou esse rendeiro, e esta com todos os seus cobres e casas sem diminuição alguma excepto a das canas que para que não a tenha no mais esta hum religiozo nelle — e he falço dizesse que os religiozos correm com os vizinhos e moradores e que por esse não tem lavradores para os engenhos porque no mesmo jacaré se concervao e vivem os lavradores que nelle lavrarão canas antes da seca esperando que deos melhore os tempos, como sejao o [*ilegível*] Simão da rocha, o o fez por Antonio Pereira, Francisco Affonso Vieira, o [*ilegível*] Antonio Esteves, e os herdeiros de Francisco Brandas cousa que senão virão em muitos engenhos, por coasi todos estão desertados como sejao Mobembu, Ledreras, Vruahe e Sypoal e outros muitos dessa capitania, e não he muito que Jacaré se acha sem canas pois neste tempo he Goiana Grande hum engenho de melhor nota não tem nenhuma nem a palha e o engenho muito poucas e outros muitos e quase todos estão sem cobres porque a necessidade dos donos os obrigou a vendelo para repararem as vidas, o que graças a deus não socedeo com os do jacaré.<sup>626</sup>

O frei explica que o engenho foi abandonado pelo seu rendeiro, e que, à exceção das canas, continuava com todo o seu patrimônio intacto. Culpa a seca pela esterilidade da terra e cita unidades produtivas em pior estado do que o Jacaré. Ademais faz uma lista de moradores que continuaram a habitar as terras do engenho, a despeito do que acontecia em outros lugares, nos quais os habitantes haviam abandonado as áreas de produção de açúcar.

Por fim, tem-se o caso do engenho Japomim, na verdade o primeiro a ser tratado por frei Manoel de São Gonçalo na carta de defesa dos carmelitas. Doação feita por Anna Soares, Feliciano Guedes e Sebastião Roiz Graces, mediante a contrapartida de uma capela.

<sup>625</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

<sup>626</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

encapellada com a obrigação de os enterrar, missas e perpetuar hum officio annual pella alma de todos três com todas as missas dos religiosos que se acharem nesse dia no convento e pagar suas dividas que seriao lhe dez mil cruzados(...).”<sup>627</sup>

Para aceitar a referida doação, os frades se comprometeram não apenas com os pedidos usuais de missas e rezas, mas também de sanar as dívidas do engenho, o que fizeram em pouco tempo.

Enquanto o Jacaré sofria com as secas, o problema do Japomim parecia ser o excesso de água, não apenas das chuvas mas também das marés. A dificuldade de se criar gado naquela área para servir de tração à moenda da fábrica fez com que os carmelitas optassem por um engenho real que possuía um maquinário movido à água. Mandaram drenar parte das terras e entulhar outras, além de terem investido na compra de novos cobres para a fábrica, que possuía apenas uma caldeira e três tachas. Tais cobres ainda faziam parte do patrimônio do engenho, ao contrário do que havia sido alegado que os frades teriam vendido as ferramentas de metal em função do fogo morto<sup>628</sup> da fábrica. “O cobre que o convento comprou para dito engenho he falço discurso que o vendera porque inda hoje o conserva sem embargo de não ter engenho e se não o tem he por não ter terras capazes para elle.”<sup>629</sup>

O problema de vender os cobres não estava tanto no material em si e seu alto valor no mercado, mas porque esses cobre possuíam formatos e tamanhos que eram fundamentais para o sucesso da produção açucareira. Tal tecnologia deveria ser protegida de estrangeiros que, caso aprendessem o funcionamento do maquinário, poderiam fazer concorrência ao açúcar da América portuguesa, produzindo-o em outro lugar. Exemplo dessa transferência de tecnologia estava no desenvolvimento da atividade açucareira nas Antilhas, capitaneada pelos holandeses, que haviam aprendido a fazer açúcar em sua experiência nas capitânicas do norte.

Além do já relatado, os reformados ainda fizeram outras obras necessárias, gastando mais um montante de dez mil cruzados. Juntamente com a quitação das dívidas do engenho, os custos iniciais para funcionamento do Japomim foram de vinte mil cruzados. O resultado não poderia ter sido mais desanimador para os carmelitas.

(...)com nenhum beneficio que se vierao produzir canas; antes sim muita praga principalmente pam de galinha que de todo ai destroe

<sup>627</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

<sup>628</sup> Diz-se “fogo morto” aquele engenho desativado.

<sup>629</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

inda quando mais bem creador por ser o calibre da terra pau, lhe que dezenganados os religiosos do pouco lucro que tinham o largarão haverá 10 ou 12 anno e ficou o convento lavrando somente nelle fumo que nem para rossar são as terras capazes, (...).<sup>630</sup>

Apesar de todos os esforços, os reformados se desanimaram com o pouco lucro que o engenho lhes proporcionou, abandonando-o fazia mais de dez anos. Depois de tanto preparo da terra e investimentos na estrutura física da fábrica, os carmelitas haviam sido vencidos por uma pequena larva que até hoje preocupa os produtores de cana-de-açúcar: o pão de galinha. Trata-se de uma espécie de escaravelho que ataca as mudas em estado de germinação, consumindo as raízes e colmos das plantas adultas tornando-as fracas e pouco produtivas.<sup>631</sup> A incidência dessa praga pode mostrar um certo despreparo dos frades que dirigiam o engenho na lida com a cana-de-açúcar, plantadores mais experientes saberiam como controlar com maior eficiência a infestação desse tipo de inseto.

Apesar de não ser possível extingui-lo, o pão de galinha podia ser controlado a ponto de seus danos serem ínfimos através da aração mais profunda do terreno e destruição das soqueiras, local onde as larvas se desenvolvem. Mesmo com todos os gastos na preparação do solo para plantio, os frades se descuidaram de um aspecto específico da produção, o que alavancou a ruína do Japomim. Tal fato apenas vem a corroborar a ideia de que produzir açúcar de qualidade não era fácil e um pequeno descuido em qualquer etapa da produção podia pôr tudo a perder.

Chama atenção o fato das terras que não produziram cana, nem eram boas para o roçado de alimentos para consumo interno, serem utilizadas para a produção de fumo. Planta nativa da América, o tabaco possuía grande relevância para a economia, pois além de ter sido utilizada como moeda de troca por escravos na costa da África, era largamente consumida na Europa e comercializada em um profícuo mercado interno.

É no mínimo duvidosa a afirmação do frade de que essas terras ora produziam fumo porque nem para gêneros alimentícios elas serviriam. Sabe-se pela própria fala do religioso que, apesar do engenho de fogo morto, alguns moradores continuavam a viver na região e, portanto, necessitavam de uma fonte de renda que não fosse trabalhar no

---

<sup>630</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

<sup>631</sup> Para maiores informações sobre o pão de galinha ver: SANTOS, D. L.; FRANCISCO, O. Incidência de pão de galinha *eutheola humilis* (burmeister 1847) (coleoptera: scarabaeidae) encontrados em culturas de cana-de-açúcar. In: Congresso de Iniciação Científica, 2009, Ourinhos. *Anais...* Ourinhos: Faculdades FIO, 2009. Captado em: <[http://fio.edu.br/cic/anais/2009\\_viii\\_cic/Artigos/04/04.65.pdf](http://fio.edu.br/cic/anais/2009_viii_cic/Artigos/04/04.65.pdf)>. Acesso em: 04/3/2013.

fabrico do açúcar. A exploração do fumo por pequenos produtores por vezes combinada à utilização de uma pequena parcela de mão-de-obra escrava é presença marcante nesse tipo de atividade agrícola.

Por outro lado, a combinação de mão-de-obra familiar com a compulsória numa mesma unidade produtora de pequena escala, voltada não para o abastecimento interno em alimentos, mas para um produto exportado, levanta algumas questões. Como classificar estes produtores: são camponeses ou senhores de escravos e, portanto, suas unidades são escravistas? Se seguirmos João Luís Fragoso, que tratou, entre outros pontos, da produção de alimentos na América portuguesa (e sua vinculação às estruturas do escravismo), poderíamos chamá-los “camponeses”. Bert J. Barickman, por sua vez, considera que aqueles que possuíam pequenos plantéis de escravos, ou mesmo um único, compartilhavam com os grandes senhores o escravismo, admitindo, por outro lado, que o produtor direto com um escravo em quase nada se diferenciava do produtor estritamente familiar, no que toca ao nível sócio-econômico.<sup>632</sup>

Apesar da sua importância para a manutenção da América portuguesa, o plantio de gêneros alimentícios funcionava como atividade complementar de uma produção principal. Em 1704 o governador-geral Dom Rodrigo da Costa, ordenava que o sargento-mor destruísse as plantações de fumo da Capitania da Bahia pois traziam prejuízo ao abastecimento de gêneros alimentícios da população de Salvador, já que os lavradores preferiam plantar fumo a mandioca, por ser mais rentável.

(...) não é bastante esta diligência que Vossa Mercê [o sargento-mor] tem feito para deixar este povo [de Salvador] de experimentar falta de farinha; e esses moradores [de Maragugipe], de se empregar na lavoura do tabaco; Vossa Mercê ordene a todos os Capitães, que todo o tabaco que acharem plantado nos distritos de Maragugipe, o mandem arrancar logo, sem respeitarem ser de pessoa, de qualquer qualidade que seja, ainda que esteja o tabaco em terras incapazes de nelas se plantar mandiocas (...).<sup>633</sup>

É possível que as terras do engenho Japomim também pudessem ser utilizadas para a produção de alimentos. No entanto, o plantio do fumo garantia um melhor sustento dos moradores que lá permaneceram. Com o engenho de fogo morto, os

<sup>632</sup> ACIOLI, Gustavo. A ascensão do primo pobre: o tabaco na economia colonial da América Portuguesa – um balanço historiográfico. *Saeculum*, João Pessoa, n. 12, p. 35, jan./jun., 2005. Captado em: <[http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum12\\_art02\\_acioli.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum12_art02_acioli.pdf)>. Acesso em: 4/3/2013.

<sup>633</sup> Carta de Dom Rodrigo da Costa para o Sargento maior Felipe Melo Garcia. Bahia, 14/08/1704. In: Documentos Históricas da Biblioteca Nacional (DHBN), v. 40, p. 168-9. Transcrito e Publicado por: ACIOLI, Gustavo. Caminhos e descaminhos do tabaco na economia colonial. *Menme – Revista de Humanidades*, Natal, v. 5, n. 12, p. 4, out./nov., 2004. Captado em: <<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme12/116.pdf>>. Acesso em: 4/3/2013.

plantadores de cana tinham duas opções: ou se dedicavam ao plantio de outro produto, ou abandonavam a terra.

Os carmelitas reformados de Goiana, apesar de possuírem terras que produziam fumo, não pareciam interessados em investir com mais afinco nessa atividade. Talvez porque não fossem diretamente responsáveis pelo plantio, entregando a produção para os moradores das terras do engenho Japomim. O suposto desinteresse que a ordem possuía nas terras é percebido na sugestão ao rei “que se alguém achar o Japomim capaz de canas e as quizer lavras nelle: dezobrigandonos das obrigações que por elle esta a nosso cargo, e dandonos metade do que custou e com elle gastamos com boa vontade o largamos.”<sup>634</sup>

De qualquer maneira, o grande atrativo do fumo era sua valorização como moeda de troca por escravos na costa africana. Apesar dos carmelitas reformados terem negociado escravos, não há indícios que digam que faziam do tráfico transatlântico um de seus meios de sustento. No máximo, enviavam produtos que deviam ser trocados por negros na costa africana, dentre os quais, o fumo e a aguardente.

A aguardente era um produto decorrente do fabrico do açúcar. O caldo retirado do melaço era posto em alambiques onde a cachaça era destilada. Consumida localmente, por vezes o lucro auferido pela cachaça era maior do aquele conseguido pelo açúcar.

As bebidas alcoólicas derivadas da cana, localmente denominadas de cachaça ou garapa, eram consumidas em grande quantidade no Brasil, mas os interesse dos vinicultores de Portugal causaram a proibição da exportação daqueles produtos para a metrópole e em várias ocasiões procuraram limitar a sua fabricação na própria colônia. No Rio de Janeiro, no século XVIII, era a cachaça e não o açúcar o principal produtos dos engenhos, e boa parte da produção era usada no comércio de escravos com Angola. Na Bahia isso ocorreu em escala infinitamente menor. É impossível saber a quantidade aguardente produzida pelos engenhos baianos, pois a maior parte era vendida e consumida localmente.<sup>635</sup>

Donos de engenho, os reformados também produziam cachaça, igualmente com o intuito de utilizá-la como moeda de troca no comércio de escravos africanos. Em 1752 o procurador e prior do Hospício de Nossa Senhora da Guia<sup>636</sup> da Capitania da Paraíba,

<sup>634</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 31, D. 2826.

<sup>635</sup> SCHWARTZ (2005), p. 146.

<sup>636</sup> Um dado curioso se passa no documento, o escrivão chama o Hospício da Guia de Nazareth, “Responder a hum requerimento que a sua majestade os fazem os reverendos freys padres provincias da nossa senhora do monte do carmo do hospicio de nossa senhora da Nazaret da Paraíba”

padre frei Jozé do Rozário, pede licença para embarcar para Luanda três pipas de aguardente no intuito de lá serem negociadas por escravos para trabalharem nas obras do hospício. Tal pedido só foi necessário porque o contratador do subsídio da aguardente exigiu o pagamento do imposto, enquanto os frades se julgavam isentos. Como não havia uma regra clara sobre esse contrato específico, buscou-se o monarca para que o mesmo pudesse decidir sobre o pleito.

Padre Jozé do Rosário religioso da reforma de nossa senhora do carmo e procurador actual do seo hospicio de nossa senhora da guia dos districto da Parahiba que este supplicante em nome do dito hospicio pretende mandar para cidade de Loanda Reyno de Angolla algumas pipas aguasardentes que lhe forem percizas para lhe virem escravos para o serviço do dito hospicio, por ser este muito pobre e estar de presente com obras da igreja e dormitórios como consta da certidão e para quando das ditas aguas ardentes se costumao pagar subsídios ao contratador e so religiosos estão isentos de pagar donativos, subsídios, gabelas, nem ainda decimas dos géneros, e efeitos que meneao necessários para sua sustentação e serviço como se pratica com outros efeitos que embarção para mar em fora, e nesta alfandega com os géneros que mandao vir do reyno de Portugal, com os escravos que lhe vem do dito reyno de Angolla e Costa da Mina por constar virem por sua conta para o seo serviço, (...).<sup>637</sup>

Nas palavras do padre Jozé do Rosário, os escravos seriam utilizados na edificação do Hospício da Guia, demonstrando que havia uma prática das ordens religiosas de buscarem escravos na África, que eram utilizados como mão-de-obra na construção dos conventos e templos. Os carmelitas reformados importavam escravos livres de impostos, vindos da Costa da Mina e Angola, citando nominalmente o porto da cidade de Luanda como local de troca utilizado pelos reformados.

O contratador alegava que no momento de arrematação do contrato não havia sido informado que os religiosos possuíam isenção, ao contrário do que ocorria com o contrato dos vinhos, “que para que quem o arremata já sabe tem essa obrigação o que não entende com este.”<sup>638</sup> Em seu depoimento, também argumentava que nenhuma ordem religiosa havia exportado aguardente para este fim e que, se o rei desejasse, poderia dispensar o pagamento por parte dos carmelitas, porém, sugeria que o monarca

---

(AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 73, D. 6159). Há uma confusão de nomes com a Igreja de Nossa Senhora de Nazaré do Aldeamento do Almagre, localizada na Cidade da Paraíba, que nunca esteve sob a jurisdição dos carmelitas. Sobre esse assunto ver: HONOR, André Cabral. O aldeamento do Almagre nas fontes documentais coloniais (séc.XVII e XVIII). In: ENCONTRO NORDESTINO DE HISTÓRIA COLONIAL, I, 2006, João Pessoa. *Anais ...*. João Pessoa: PPGH/UFPB, 2006, p. 1-11.

<sup>637</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 73, D. 6159.

<sup>638</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 73, D. 6159.



arcasse com o valor que lhe deveria ser pago. Além disso, insinuava que os religiosos agiam de má fé, pois se aproveitavam da isenção de impostos para revenderem os escravos nos momentos de crise, quando o convento não podia sustentá-los. Tal alegação, demonstra que os regulares também participavam diretamente do comércio de escravos, vendendo e comprando africanos, além de utilizar-los para os mais diversos fins. Alinhados com a escravidão negra no Brasil, os reformados comercializavam escravos utilizando-os em todas as atividades nas quais necessitavam de mão-de-obra como lavouras, criações, transporte, serviços domésticos, aluguel da força do trabalho e comércio de gêneros alimentícios.

Em sua resposta, o prior do Hospício da Guia, juntamente com frei Paschoal de Santa Teresa, procurador-geral dos carmelitas reformados de Pernambuco na corte, garantia ao rei que os escravos eram para uso exclusivo do hospício e suas obras em andamento, afirmando que eles não seriam revendidos. Com esse argumento os reformados obtiveram uma decisão real favorável. Ao que parece, o monarca cedeu ao argumento levantado pelos consultados de que nos casos em que o contrato era omissivo sobre tal assunto devia valer a lei geral que rezava serem os religiosos isentos de impostos.

Aja vista o procurador da fazenda 15 nov. 1752. Conforme me; e como se não conceda izenção de novo, mas so se declara a que já por direito competia aos suplicantes não pode o contratador pedir ho abatimento algum.<sup>639</sup>

Quase que concomitantemente, em 1725 os reformados tiveram mais problemas com os engenhos, envolvendo o engenho Cunhaú. O escrivão da Câmara e juiz dos órfãos da Cidade da Paraíba, Mathias de Albuquerque Maranhão, escreveu ao rei para informar que os religiosos haviam tomado terras que lhe pertenciam.

Tenho hum emgenho chamado cunhahu o que tem quatro legoas de terra em quadra cujo emgenho erdey de meu avo Mathias de Albuquerque Maranhao enteirandoz já seos filhos meos tios que erao desses por sua própria mão de suas ligitimas, em cuja terra pertendem os religiozos de Nossa Senhora do Carmo huma pouca em que se da algum sal handa o ditos religiozos que huma data dada a hum homem que meu bisavo vindo de res[ilegível] do maranhão por terra, e nesse certao com o mesmo nome desta do dito emgenho, a ouve por sismaria não prejudicando a terseyros cujo homem a deichou a ditos religiozos que se querem fazer senhores desta anexa a dito engenho de Cunhau entre o mar e o mesmo engenho que vay pouca dystancia

<sup>639</sup> AHU\_ACL\_CU\_015, Cx. 73, D. 6159.

peço a vossa magestade ordem para que os religiosos se não entremetam nas ditas minhas terras pello pis[*ilegível*] e foro verdadeiro di posse são há perto de duzentos annos do mesmo engenho (...).<sup>640</sup>

Na visão do escrivão, os carmelitas haviam se apossado de uma terra maior do que a indicada na sesmaria de doação feita pelo próprio bisavô de Mathias, que era seu homônimo. Nesse momento, a querela não residia nas terras de plantio de cana, mas em uma área litorânea produtora de sal. Importantíssimo dentro do contexto da economia criatória de gado no sertão, o produto das salinas era utilizado na salga da carne do gado abatido, o famoso charque. Tal medida era indispensável para a conservação e exportação do produto que percorria um longo caminho dos sertões até o reino. Nada mais conveniente para os carmelitas produtores de gado vacum disporem de uma fonte de sal própria livrando-se assim das variações dos preços.

Aparentemente sem resposta, Mathias de Albuquerque, junto com seu filho Afonso de Albuquerque, capitão-mor da Capitania do Rio Grande, resolveu agir por conta própria, como expôs o prior do Convento da Cidade da Paraíba frei Estevão da Conceição ao rei no requerimento de 1726. Uma primeira demarcação dessa área já havia sido feita sob ordens e comando de Afonso de Albuquerque. Os carmelitas sentiram-se prejudicados pela exclusão das salinas de suas terras sob alegação de que o capitão-mor do Rio Grande havia beneficiado seu pai na divisão. Os religiosos recorreram à justiça local, que deu ganho de causa aos frades reformados. Com um exército particular composto de escravos armados, Mathias impediu que os juizes fizessem a nova demarcação.

(...)em virtude da qual mandou o supplicante doys religiosos seos como procuração a requerer a dita demarcação aos juizes ordinários da dita capitania do rio grande no presente anno de 1725 por não ter comodidade para o fazer mais cedo e vindo com efeito hum juiz com seos officiais e demarcador ao dito sitio mandando notificar e o dito Afonso de Albuquerque para se achar presente acodio este com commitiva de escravos armados a impediu a dita demarcação dizendo não havia consentir nella e que com poder de armas a havia de estovar e cortar a corda intimando de tal sorte ao juiz e officiais que não fizerao opperação alguma sem embargo dos protestos e requirimentos que lhe forao feitos por parte do do supplicante que aggravando para o ouvidor geral das mesmas capitancias se decidio o agravo em seo favor

---

<sup>640</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 6, D. 471.

mandar fosse que o dito supplicante com effeito procedesse nesta marcação,(...).<sup>641</sup>

Para o frade carmelita, os desmandos de Mathias de Albuquerque prejudicavam a região pois suas terras serviam de refúgio a vadios e criminosos, que, sob sua proteção, ajudavam o pai do capitão-mor a espalhar desordem naquelas terras.

Todos de terem controversias com o supplicado que ainda aos mesmos religiosos ameaça e no mezmo anno por contemplação sua se fez sillada a hum foreiro único dos supplicantes, o coronel Simao Nunes, aliaz homem bom e pacífico, que recolhendo de noite para sua casa com hum escravo seo de prestimo lhe atirarão a espingarda e materão casualmente o dito escravo, sendo o intento e tiro dirigido ao senhor, tendo o supplicado para empresas semelhantes agregados e acolhido na sua fazenda e ainda nas proprias terras dos supplicantes muitos mulatos e mamalucos forros vadioz e criminozozos que obrigados de sua proteção se facilitão a cometerem estes e outros excessos; (...).<sup>642</sup>

Acrescentava frei Estevão da Conceição que os reformados estavam em prejuízo, pois tiveram que arcar com ônus e encargos da malfadada diligência de demarcação. Em 5 de abril de 1726, um despacho do Conselho Ultramarino ordenava que o ouvidor geral procedesse na execução das diligencias de demarcação dessas terras em favor dos carmelitas reformados.

Assim, da mesma forma que os colonos tinham de se manter, os religiosos carmelitas necessitavam prover seu sustento. Para isso, não podiam depender exclusivamente das esmolas e doações intermitentes, necessitavam complementar as rendas das casas conventuais com atividades econômicas lucrativas, correndo os mesmos riscos de ter um negócio mal sucedido como qualquer um, apesar de algumas regalias concedidas. Ainda que houvessem obtido sucesso em algumas dessas empreitadas, o trato com atividades econômicas só se justificava por causa de uma finalidade maior: o sustento do projeto catequético carmelita nas capitânicas do norte.

---

<sup>641</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 6, D. 508.

<sup>642</sup> AHU\_ACL\_CU\_014, Cx. 6, D. 508.

## Considerações finais

Pensar a História dos carmelitas reformados significa tentar abrir espaço na historiografia para estudos que busquem compreender características mais específicas da América portuguesa. Esses projetos catequizadores se desenvolveram paralelamente às ideias hegemônicas de conquista e ocupação das terras do Brasil. Os estudos que buscam compreender as margens da dominação portuguesa na América sofrem de problemas que, apesar de não lhes serem exclusivos, se agravam à medida que se amplia a visão sobre determinado universo cultural.

No caso da presença dos carmelitas reformados nas capitanias do norte, a escassez e fragmentação da documentação, culpa da negligência do homem perante os arquivos de suas instituições, é um dos principais desafios a serem enfrentados. Toda documentação da Província Reformada de Pernambuco foi deslocada para o Convento do Recife no início do século XX, com a perda quase completa de seu acervo. Para complicar ainda mais a vida dos pesquisadores contemporâneos, trata-se de um arquivo privado cujo acesso nem sempre é autorizado.

A saída foi buscar a documentação remanescente em arquivos portugueses e italianos que resguardavam uma ínfima parte do acervo dessa Província. Todavia, para a História dos carmelitas reformados na América há complicações adicionais, pois o terremoto de Lisboa ocorrido no dia 1 de novembro de 1755 ainda reverbera suas consequências.

Quando a terra sacudiu a cidade – incendiando templos, destruindo sobrados, matando milhares de pessoas – a monumental Igreja de Nossa Senhora do Carmo, contigua ao Convento Carmelita de Lisboa, desabou, soterrando e queimando não apenas pessoas, mas também o arquivo da instituição. A população desesperada fugiu para a beira do Rio Tejo, onde presenciou a grande onda que veio do oceano e arrastou tudo que estava à sua frente. Pessoas, pedras, animais, imagens e papéis, pouco foi poupado pela fúria do *tsunami*. Se parte do arquivo do convento poderia ter sobrevivido entre os escombros, a água do mar tratou de destruí-lo, resultando no triste balanço de perda total da preciosa massa documental guardada nesse arquivo.

Até a elevação das duas vice-províncias (Rio de Janeiro; Bahia e Pernambuco) à condição de províncias independentes em 1720, uma cópia de toda a documentação referente às suas casas conventuais era guardada no arquivo do Convento de Lisboa,

cabeça de toda a Província Carmelita de Portugal. Com a separação das províncias, os conventos do Recife e Rio de Janeiro passaram a resguardar essas cópias, porém o Convento de Lisboa continuou com toda a massa documental anterior a 1720. Ou seja, quase toda a documentação que havia em Lisboa sobre essas casas se perdeu em 1755, enquanto os arquivos locais dos conventos no Brasil se deterioraram com o passar dos anos.

Para contar e compreender a atuação dos carmelitas foi necessário buscar informações nas mais variadas fontes, perpassou-se os arquivos eclesiásticos e administrativos, imagens das igrejas barrocas remanescentes e crônicas escritas por frades carmelitas. Toda essa documentação foi levantada no intuito de proporcionar uma melhor visão do universo cultural carmelita.

Enviados pelo cardeal D. Henrique para edificar a Cidade da Paraíba, os carmelitas se estabeleceram como umas das principais ordens religiosas na América portuguesa. Divididos em Descalços, Turônicos e Observantes, atuaram em toda extensão do território, incluindo as missões no Rio Amazonas. Nesse local, os frades do Carmelo se firmaram como uma das principais ordens religiosas catequizadoras dos indígenas, junto aos Jesuítas, Mercedários e Franciscanos. O ápice do projeto missionário carmelita observante na América portuguesa ainda está por ser desbravado pelos historiadores.

Estabelecendo-se nas capitânicas do norte, os carmelitas não tardaram a se alinhar à política local. O crescimento do número de casas acompanhava o próprio desenvolvimento de ocupação do território e os carmelitas se apropriavam dos locais em que lhes forneciam as melhores possibilidades de desenvolvimento. Nos núcleos urbanos, tudo começava pela doação de locais onde os conventos deveriam ser construídos com suas respectivas igrejas.

Na segunda metade do século XVII, frei Mateus Orlando instituiu a Estrita Observância no Convento de Goiana, no intuito de satisfazer os pedidos de alguns membros da Província Carmelita de Portugal que desejavam uma casa onde pudessem viver sob os auspícios da Constituição Turônica. Ao escolher um Convento do além-mar, o frade tentou evitar o problema da influência de carmelitas espanhóis em Portugal, mas acabou criando outro. A reforma apareceu em Goiana no momento em que os ânimos belicosos entre a elite mascatal recifense e a “açucarocracia” olindense começavam a se acirrar. Se, até então, a relação dos carmelitas com as elites locais não conhecia grandes turbulências, a chegada dos frades reformados foi o estopim de uma

disputa por poder entre os carmelitas Observantes (Olinda) e Turônicos (Recife, Goiana e Cidade da Paraíba) no território das capitanias do norte do Estado do Brasil.

A fundação das ordens terceiras carmelitas nessas localidades é mais um capítulo dessa disputa que entrelaça os religiosos às elites locais: uma poderosa estratégia de aproximação de importantes membros da sociedade ao clero regular, em uma alteração que envolvia não apenas as divisões interna do Carmelo, mas também as demais ordens religiosas atuantes no território português.

Extremamente eficientes e necessárias no início do século XVIII, pouco a pouco, as ordens terceiras adquiriram autonomia construindo templos próprios. Menos de cem anos após sua instituição, os terceiros do Recife entraram em conflito com os carmelitas reformados levando-os a requisitar à rainha D. Maria I em 1786, um novo estatuto que diminuiria ao máximo a influência dos frades na Ordem Terceira do Recife.<sup>643</sup> A trajetória dessas ordens terceiras nas capitanias do norte é mais um pedaço da história que ainda está para ser analisado e contado.

Além de atender a população ordinária, os reformados tinham como obrigação principal a catequização dos indígenas nos aldeamentos. Essa era a finalidade de todo o processo missionário do clero regular na América portuguesa, tanto que em 1685 a coroa proibiu a permanência de ordens puramente contemplativas no Brasil definindo qual era a principal atribuição dos frades no além-mar.

A manutenção dessas atividades exigia um esforço que ultrapassava as atribuições espirituais típicas de um religioso, afinal, conventos precisavam ser edificadas, igrejas necessitavam de adornos, festas litúrgicas deveriam ser promovidas, pessoas careciam de sacramentos, por vezes em horários e lugares inoportunos, aldeamentos demandavam evangelizadores, iletrados precisavam ser alfabetizados, citando apenas as solicitações mais recorrentes. Para sustentar todo o trabalho de catequese, os frades necessitavam de dinheiro que emanava de diversas fontes: esmolas, ordinárias de impostos, aluguel de mão-de-obra escrava ou indígena, cobrança para a celebração de missas e administração de sacramentos, dentre outros tipos de rendas mais esporádicas como aquelas advindas dos espólios.

Era proibido aos reformados possuir qualquer espécie bem de raiz e tudo aquilo que era auferido pelos frades deveria ser entregue aos conventos, o que nem sempre acontecia. Apesar de possuírem a obrigação de serem modelos vivos de conduta cristã,

---

<sup>643</sup> Como versa o Capítulo 2º, § 1º dos Estatutos da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo da vila do Recife de 1786. AHU, Códice 1941.

alguns reformados desviaram-se do caminho religioso exercendo condutas reprováveis que contemplaram todos os sete pecados capitais. Entretanto, houve também homens que dedicaram a vida ao Carmelo imbuídos pelo ideal de salvação do eu através do outro.

Todo esse labor era regado pela concepção místico-militante da Estrita Observância. Se a documentação escrita é omissa no que diferenciava os reformados das demais ordens religiosas, a imagética barroca dos templos primeiros da Cidade da Paraíba e Recife fornece um vislumbre daquilo que é ausente na maioria dos estudos sobre a atuação do clero regular nos trópicos, a base teórica que deveria conduzir todas as ações das ordens na América portuguesa.

Está claro que no basta ya saber ver correctamente el arte barroco, sino que hace falta saber leer en la profundidad sus raíces culturales, situando las obras de arte en el contexto de su época, tramada por experiencias diferenciadas y, en buena parte, reconstruido tanto en sus modelos visuales como en sus fuentes escritas.<sup>644</sup>

As ferramentas persuasivas dos reformados – imagens, sermões e escritos – provinham do universo cultural carmelita, inclusive aquela que os tornava únicos nesse contexto, a união entre o misticismo religioso, com a preciosa oração mental atuando como um estado de vigília, e a militância missionária, que levava os frades a percorrerem léguas por caminhos de mar e terra.

A jornada dos reformados não acabou no século XVIII, porém perdeu fôlego no século XIX com o lento processo de secularização da sociedade. Apesar de nunca terem se extinguido no Brasil – em Portugal o clero regular foi suprimido por decreto em 31 de maio de 1834 – os carmelitas viram seu número reduzido em função da série de medidas tomadas pelo governo imperial brasileiro, que minava a autoridade do clero e restringia a admissão de noviços nos conventos. Em 1817 a casa conventual do Recife foi extinta com a transferência de seus frades para a Cidade da Paraíba. Sua edificação serviu de quartel e hospital até ser devolvida aos carmelitas em 1837, os quais só retornariam ao prédio em 1846.<sup>645</sup> Essa derrocada dos reformados no Brasil, e da ordem

---

<sup>644</sup> DELL'ARCO, Marcello Fagiolo. Prólogo. In: SEBASTIAN, Santiago. *El Barroco Iberoamericano: mensaje iconográfico*. 2 ed. Madrid: Encuentro, 2007, p. 13.

<sup>645</sup> De acordo com Pereira da Costa, “Foram incalculáveis os prejuízos materiais causados ao convento por aquelas estranhas ocupações no prolongado estádio de quase trinta anos, vindo daí a perda da sua magnífica biblioteca, instalada no pavimento superior do pavilhão que havia no extremo de uma das alas do edificio, porquanto, transportada uma grande parte dos livros para o convento da Paraíba, quando os religiosos foram coagidos a evacuar a sua casa do Recife em 1817, por lá se ficaram; e a restante, metida em caixões guardados em um compartimento fechado, perdeu-se toda.” COSTA, F. A. Pereira da. *A*

carmelita como um todo no século XIX, estava em consonância com o contexto global da própria decadência das antigas ordens religiosas, mas também com a extinção do seu papel missionário na América. Contudo, essa também é uma História para outra oportunidade.

Definitivamente, essas páginas não esgotam a jornada dos carmelitas reformados na América portuguesa. Afinal, toda pesquisa é uma jornada, uma estrada de tijolos amarelos cuja travessia conduz inevitavelmente a um novo começo. Como dizia o escritor português José Saramago:

O fim duma viagem é apenas o começo doutra. É preciso ver o que não foi visto, ver outra vez o que se viu já, ver na Primavera o que se vira no Verão, ver de dia o que se viu de noite, com sol onde primeiramente a chuva caía, ver a seara verde, o fruto maduro, a pedra que mudou de lugar, a sombra que aqui não estava. É preciso voltar aos passos que foram dados, para os repetir, e para traçar caminhos novos ao lado deles. É preciso recomeçar a viagem. Sempre.<sup>646</sup>

Essa viagem ao universo cultural carmelita nunca terminará. Que venham novos ensaios, trabalhos acadêmicos e livros que ajudem a ampliar o objeto estudado, pois vale a pena lembrar, nenhuma pesquisa é definitiva.

João Pessoa, manhã do dia 30 de outubro de 2013.

---

*ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976, p. 134. Considerando essa afirmação de Pereira da Costa, é possível supor que a antiga biblioteca do convento que hoje se encontra guardada em um depósito no segundo andar do convento é composta pelos livros que foram transferidos para o convento da Paraíba nessa data, e posteriormente devolvidos no início do século XX, com a transferência de toda a documentação da Província Carmelita de Pernambuco para a casa do Recife.

<sup>646</sup> SARAMAGO, José. *Viagem a Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 387.



## BIBLIOGRAFIA:

ABREU, Eloy Barbosa de. *Festa, poder e símbolos na São Luís colonial: o corpo christis e o senado da Câmara*. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

ABREU, Jean Luiz Neves. *O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII*. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

ACIOLI, Gustavo. A ascensão do primo pobre: o tabaco na economia colonial da América Portuguesa – um balanço historiográfico. *Saeculum - Revista de História*, João Pessoa, n. 12, p. 22-37, jan./jun. 2005. Captado em: <[http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum12\\_art02\\_acioli.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum12_art02_acioli.pdf)>. Acesso em: 4 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. Caminhos e descaminhos do tabaco na economia colonial. *Menme – Revista de Humanidades*, Natal, v. 5, n. 12, p. 1-16, out./nov. 2004. Captado em: <<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme12/116.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2013.

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. *A escrita no Brasil colônia: um guia para leitura de documentos manuscritos*. Recife: Massangana, 1994.

AGNOLIM, Adone. O governo missionário das almas indígenas: missão jesuíta e ritualidade indígena (séc. XVI-XVII). In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. 7 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: cultura e identidade nos aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 51-71, 2001.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997;

AMANTINO, Marcia . Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inacianas do Rio de Janeiro no século XVIII.. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton. (Org.). *Escravidão e mestiçagens: populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 81-100.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vassallos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do Século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG; C/Arte, 1998.

ANDRADE, Manuel Correia de. *Itamaracá, uma capitania frustrada*. Coleção Tempo Municipal 20, Recife: Centro de Estudos de História e Cultura Municipal – CEHM, 1999.

ANES, José Manuel. O sagrado como centro organizador: uma perspectiva transdisciplinar. In: SILVA, Carlos Guardado da (Coord.). *História do Sagrado e do profano*. Torres vedras: Colibri, 2008.

ANNA, Belchior de Santa. *Chronica de Carmelitas Descalços particular do Reyno de Portugal e Provincia de Sam Felipe*. Tomo I. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657.

ANNA, Joseph Pereira de Santa. *Chronica dos carmelitas da antiga, e regular observância neste reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios*. Tomo I. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745. Captado em <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

\_\_\_\_\_. *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância nestes Reynos de Portugal, Algarves e seus Dominios*. Tomo II. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1751. Captado em: <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

ARAÚJO, Emmanuel. *Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ARAÚJO, Magno Erasto. *Água e rocha na definição do sítio de Nossa senhora das Neves, atual cidade de João Pessoa – Paraíba*. 297 f. Tese (Tese em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

ARAÚJO, Maria das Graças Souza Aires. *Carmelitas em Pernambuco: fixação e expansão*. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

\_\_\_\_\_. *Decadência e restauração da Ordem carmelita em Pernambuco (1759-1923)*. 199 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *História da Arte Italiana*. 3 v. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

ARIÈS, Philippe. *O Homem Perante a Morte*. Trad. Ana Rabaça. v. 1. 2 ed. Portugal: Europa-América, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2 ed. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989.

ARNAUD, José Morais; FERNANDES, Carla Varela (coor.). *Construindo a memória: as coleções do Museu Arqueológico do Carmo*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2005.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2009.

AUCLAIR, Marcelle. *Teresa de Ávila*. Trad. Rafael Stanziona de Moraes. São Paulo: quadrante, 1995.

ÁVILA, Affonso. *Resídios Seiscentistas em Minas Gerais Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais Arquivo Público Mineiro, 2006.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. História do pensamento católico no Brasil. v. I. São Paulo: Paulinas, 1987.

BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BARBALHO, Luciana de Carvalho. *Capitania de Itamaracá poder local e conflito: Goiana e Nossa Senhora da Conceição (1685-1742)*. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009. Captado em: <[http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/2009\\_mest\\_luciana\\_barbalho.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/2009_mest_luciana_barbalho.pdf)>. Acesso em: 2 mar. 2012.

BARBOSA, Cônego Florentino. Documentos Históricos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, João Pessoa, v. 10, p. 173-178, 1946.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Mauricio Conde de Nassau*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940. Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/03973800>>. Acesso em: 15 jun. 2006.

\_\_\_\_\_. *Rerum per octennium in Brasilia sub praefectura illustrissimi Comitis I. Mauritii Nassoviae & Comitissae Historia*. Amsterdã: Joannis Blaeu, 1647. <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00246000>>. Acesso em: 15 jun. 2006.

BATISTA, Adriel Fontenele. *O Sumário das Armadas: guerras, visão e estratégias discursivas na conquista da Paraíba*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012. Captado em: <<http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/Dissertacoes/DissertacaoAdriel.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2013.

BAUMGARTEN, Jens. Sistemas de Visualização: Da Perspectiva Central à Percepção Emocional. Nova Abordagem à Cultura Visual entre a Europa e a América Latina durante o início do Período Moderno. *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago, n. 4, p. 300-316, jul. 2004.

BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001.

BAYÓN, Balbino. *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2001.

BAZIN, Germain. *História da História da Arte: de Vasari a nossos dias*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. Trad. Edwing Royer. São Paulo: Paulus, 1999.

BELLINI, Ligia. *A coisa obscura*. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

BERTHOLD, Margot. *História mundial do teatro*. Trad. Maria Paula V. Zurawski et al. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). *História da expansão portuguesa: o Brasil na balança do Império (1697-1808)*. v. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português*. São Paulo: Alameda, 2005.

BOAGA, Emanuele. *A fonte de Elias: Elias Profeta na história e na vida do Carmelo*. Belo Horizonte/Roma/Lisboa, 1995. Texto não publicado.

\_\_\_\_\_. *Como piedras vivas... para leer la historia y la vida del Carmelo*. Roma: Edizioni Carmelitane, 1997.

- BORDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. 3 ed. Lisboa: Publicações Europa-américa, 2012.
- BORRIELLO, L. et al. (dir.). *Dicionário de Mística*. Trad. Benoni Lemos et al. São Paulo: Paulus, 2003.
- BORROMEO, Carlo. Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos. Introdução, tradução e notas de Bulmaro Reyes Coria. Ciudad del México: Imprenta Universitária/UNAM, 1985.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Império Marítimo Português*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os Holandeses no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BLUNT, Anthony. *Teoria Artística na Itália 1450-1600*. São Paulo, Cosac & Naify, 2001.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portugez e latino, ...*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 17 nov. 2011
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Capinas: Papyrus, 1989.
- BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 1999.
- BRAUDEL, Fernand. *O modelo italiano*. Trad. Luiz Fernando Franklin de Mattos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Toque dos sinos em Minas Gerais*. Captado em: <[http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf?idBemCultural=0\\_%5Bd36\\_%4018c5551n%5D8:m208z%40s1%5Bv8:x3331n%5D8:m207/-nop.;52g0\\_%5B3y3p600001n%5D8:m209](http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf?idBemCultural=0_%5Bd36_%4018c5551n%5D8:m208z%40s1%5Bv8:x3331n%5D8:m207/-nop.;52g0_%5B3y3p600001n%5D8:m209)>. Acesso em: 24 set. 2012.
- BURITY, Glauce Maria Navarro. *A presença dos franciscanos na Paraíba através do Convento de Santo Antônio*. Rio de Janeiro: Bloch, 1988.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo Horizonte: Editora c/ Arte, 2011.
- \_\_\_\_\_. A Visão Barroca de Mundo em D. Frei de Guadalupe (172-1740): seu testamento e pastoral. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 21, p. 364-380, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. 443 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- \_\_\_\_\_. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania de Minas – o século XVIII. *Revista do Departamento de História da UFMG*, n. 4, p. 3-24, 1987.
- CARRASCO M., Rolando. El *exemplum* como estratégia persuasiva em la Rethorica Christiana (1579) de fray Diego Valadés. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, Distrito Federal, v. XXII, n. 77, p. 33-66, 2000.

CARREIRA, Antonio. *As companhias pombalinas: de Grão Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*. Lisboa: Presença, 1983.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. *Formação territorial da mata paraibana (1750-1808)*. 281 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

\_\_\_\_\_. *Pré-inventário dos engenhos da várzea do Rio Paraíba*. Monografia (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.

CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. *Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco – séculos XVII e XVIII*. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

CASTRO, Márcia de Moura e. *“Ex votos mineiros”*: as tábuas votivas no ciclo do ouro. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1994.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

COSTA, F. A. Pereira da. *Anais Pernambucanos*. 10 v. Recife: Arquivo Público Estadual, 195\_. CD-ROM.

\_\_\_\_\_. *A ordem carmelitana em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976.

COSTA, Iraci de Nero; MARCONDES, Renato Leite. *A moeda no Brasil*. Captado em: <<http://www.ipeadata.gov.br/doc/Moeda%20no%20Brasil%20Colonia%20e%20Imp%C3%A9rio.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2012.

COSTA, Ney Chrysostomo da. *História das moedas do Brasil*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1973.

COUTO, Dom Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904. Captado em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_obrasgerais/drg177349/drg177349.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasgerais/drg177349/drg177349.pdf)>. Acesso em: 30 jun. 2013.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, Festas e Ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano I, n. 1, p. 1-10. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/03%20Ivan%20Ap.%20Manoel.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2010.

CREMADES, Fernando Checa; TURINA, José Miguel Morán. *El Barroco*. Madrid: istmo, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNNINGHAM, Lawrence S. *Uma breve história dos santos*. Trad. Maria Helena rubinato rodrigues de Sousa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

DAVES, Alexandre Pereira. *Vaidades das Vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755)*. 310 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998. Captado em:

<<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VCSA-7XGK7N>>. Acesso em: 23 jan. 2013.

DAVIES, Douglas J. *História da morte: as diferentes atitudes do homem perante a morte*. Lisboa: Teroema, 2010.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESCRIÇÃO de Pernambuco em 1746. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, Recife, Tomo XI, p. 168-180, 1904.

DIAS, Érika. A Capitania de Pernambuco e a instalação da Companhia Geral do Comércio. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. Actas do Congresso Internacional espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Lisboa: FCSH/UNL, 2005, p. 1-20. Captado em: <[http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/erika\\_dias.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/erika_dias.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2012.

DONADEO, Irmã Maria. Ícones de Cristo e dos santos. Trad. gemma Scardini. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte a sociedade 980-1420*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1993.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ENCARNAÇÃO, Manoel da. *Compendio da regra dos irmãos da veneravel ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Officio, 1685.

ESPINOSA, Antonio Vázquez. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Trad. Charles Upson Clarck. Washington: Smithsonian Institute, 1948. Captado em: <[http://pt.scribd.com/document\\_downloads/direct/167161707?extension=pdf&ft=1381880209&lt=1381883819&user\\_id=130192916&uahk=QBvcWxWX/sjwRbKd7GipDSVmZr0](http://pt.scribd.com/document_downloads/direct/167161707?extension=pdf&ft=1381880209&lt=1381883819&user_id=130192916&uahk=QBvcWxWX/sjwRbKd7GipDSVmZr0)>. Acesso em: 15 set. 2013.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Globo, 2005.

FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2004.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011.

FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: Álcool e Contatos Culturais no Brasil Colonial (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL: POLÍTICAS CULTURAIS, I, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2010, p. 1-14. Captado em <<http://culturadigital.br/politica-cultural-casaderuibarbosa/files/2010/09/18-JOS%C3%89-RICARDO-ORI%C3%81-FERNANDES.1.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2013.

- FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – século XII a XX*. Trad. Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*. 3 ed. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.
- FLYNN, Lawrence J. *The 'De Arte Rethorica' (1568) by Ciprian Soarez S. J. 2 parts*. Florida: University of Florida, 1955
- FOGEL, Robert William; ENGERMAN, Stanley L. *Time on the cross: the economics of American Negro slavery*. New York: Norton and Company, 1974.
- FRADE, Gabriel. *Arquitetura sagrada no Brasil: Sua evolução até as vésperas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2007.
- FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51 ed. São Paulo: Global, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem no Nordeste do Brasil*. 7 ed. São Paulo: Global, 2004.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 34 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. Minas Gerais e as novas abordagens para o império marítimo português no século XVIII. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Testamentos e inventários: a morte como testemunho da vida. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 93-118.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GASPAR, Lúcia. *Ponte da Boa Vista*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Captado em: <[http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=625&Itemid=195](http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=625&Itemid=195)>. Acesso em: 27 set. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ponte Velha/Ponte 6 de março*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Captado em: <[http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=595&Itemid=195](http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=595&Itemid=195)>. Acesso em: 27 set. 2012.
- GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made*. New York: Vintage Books, 1976.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 4 v. Lisboa: Presença, 1991.
- GOFF, Jacques le. *História e Memória*. Trad. Irene Ferreira; Bernardo Leitão; Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na capitania da Paraíba, 1585-1630*. Bauru: Edusc, 2007.

- GONÇALVEZ, Antonio. *Compendio das Chronicas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*. S.l.: s.n., 1571.
- GOENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 5 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.
- GRAÇA, Manuel de Sampaio Pimentel Azevedo (coord.). *Angelorum: anjos em Portugal*. Trad. Patrícia Sampaio et al. Guimarães: Museu de Alberto Sampaio, 2012.
- GREIMAS, Algirdes Julien; COURTES, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1979.
- GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na Capitania das Minas na segunda metade do setecentos*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Trad. Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010
- GUEDES, Paulo Henrique de Queiroz. *A colonização do sertão da Paraíba: agentes produtores de espaço e contactos interétnicos (1650-1730)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.
- GUTTMAN, Hebert G. *The black family in slavery and freedom 1750-1925*. New York: Vintage Books, 1976.
- GUZMÁN, Décio de Alencar. O Inferno Abreviado: Evangelização e Expansão Portuguesa no Xingu (século XVII). In: SOUZA, César Martins de; CARDOZO, Alírio. (Org.). *Histórias do Xingu: Fronteiras, Espaços e Territorialidades (séc. XVII-XXI)*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 35-49.
- HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- HESPANHA, António Manuel, XAVIER, Ângela Barreto. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- HIGGS, David. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a ‘Luciferina Assembléia’ do Rio de Janeiro na década de 1790. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 162, p. 239-254, jul./set. 2001.
- HOLLER, Marcos Tadeu. *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. 949 f. Tese. (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade de Campinas, 2006. Captado em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=vtls000382848&idsf=>>. Acesso em: 23 set. 2009.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: primeira Época*. 4. ed. Tomo II. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HONOR, André Cabral. Breve análise dos motivos da anexação da capitania da Paraíba. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DO AÇÚCAR: TRABALHO, POPULAÇÃO E COTIDIANO, 2, 2007, Itú. *Anais ...* Itú: Museu republicano de Itú, 2007, p. 211-219.



\_\_\_\_\_. O aldeamento do Almagre nas fontes documentais coloniais (séc.XVII e XVIII). In: ENCONTRO NORDESTINO DE HISTÓRIA COLONIAL, 2006, I, João Pessoa. *Anais ...* João Pessoa: PPGH/UFPB, 2006, p. 1-11.

\_\_\_\_\_. *O verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sociedade e cotidiano: as fontes d'água na formação da cidade de João Pessoa no período colonial*. 76 f. Monografia (Monografia de Graduação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo LVII, Parte 1, p. 92-98, 1894.

JABOATAM, Frei Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasileiro ou Chronica dos frades menores da Província do Brasil*. V. II, parte II. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859. Captado em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/182923>>. Acesso em: 30 set. 2013.

JANCSÓ, Itsván; KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. 2 v. São Paulo: EDUSP *et al*, 2001.

JANTZEN, Grace M. Feminists, Philosophers and Mystics. *Hypatia*, v. 6, n. 4, Autumn, 1994.

JESUS, Santa Teresa de. *Castelo interior ou moradas*. 14 ed. Trad. Carmelitas descalças do convento de Santa Teresa. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Livro da vida*. 10 ed. Trad. Maria José de Jesus. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*. Trad. Vasco Dias Ribeiro. Paço de Arcos: Edições Carmelo, s.d.

\_\_\_\_\_. *Caminho de perfeição*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2008,

JOAQUÍN SMET, O. Carm. *Los carmelitas, Historia de la Orden del Carmen: Las reformas. Em busca de la autenticidad (1563-1750)*. v. 2. Trad. Antonio Ruiz Molina. Madrid: biblioteca de autores cristianos, 1990.

JUNIOR, José Ribeiro. *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780)*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

KAMITA, João Masao. Gesú di Roma: engenho e retórica na arte barroca. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI, 2007, São Leopoldo. *Anais...* São Leopoldo: ANPUH, 2007, p. 1-10. Captado em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0471.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. *O rituais do tombamento e a escrita da história*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

KNIGHT, Kevin (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. [s.l.: s.n.], 1907. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/04786a.htm>>. Acesso em: 23 ago. 2013.

KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: EDUSC, 2005.

LABAKI, Amir. José e Pilar: do filme ao livro. Disponível em: <<http://www.outroladodanoticia.com.br/inicial/41173-livro-sobre-jose-saramago-e-pilar-del-rio-vai-para-a-tela.html>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Rio de Janeiro, 1988.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Trad. Maria Fernandes Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1995.

LEOINDELICATO, Egidio. *Jardim Carmelitano*. Trad. Frei Estevam de Santo Angelo. Terceira parte. Lisboa Occidental: Regia Oficina Sylviana, 1741. Captado em <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 v. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

LIGNEROLLES, Philippe de; MEYNARD, Jean-Pierre. *Historia de la Espiritualidad Cristiana: 700 autores espirituales, 50 asociaciones y Movimientos de nuestra Iglesia actual*. Burgos: Monte Carmelo, 2007.

LIMA, Luís Filipe; VALLE, Ricardo. Introdução. In: BARCA, Calderón de la. *A vida é sonho*. Trad. Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2008.

LINS, Eugênio de Ávila. *Preservação no Brasil: a busca de uma identidade*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989.

LINS, Guilherme Gomes da Silveira D'Ávila. *Uma apreciação crítica do período colonial na "História da Paraíba lutas e resistências"*. João Pessoa: Felipéia, 2006,

LOCKHART, James; SCHWARTZ, Stuart B. *A América Latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

\_\_\_\_\_. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

LUNA, Padre Lino do Monte Carmello. *Memória história e biográfica do clero pernambucano*. 2 ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. 2. ed. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2006.

MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Paraíba*. v. I. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MAGNANI, Maria Cláudia Orlando. *Cultura pictórica e percurso da quadratura no Arraial do tijuco no século XVIII: entre o decorativo e a persuasão*. 426 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MAHÍQUES, Rafael García. *Iconografía e Iconología: la historia del arte como historia cultural*. V. 1. Madrid: Encuentro, 2008.

\_\_\_\_\_. *Iconografía e Iconología: cuestiones de método*. v. 2. Madrid: Encuentro, 2009.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): atividades religiosas, poderes e contatos culturais*. Macau: Universidade de Macau; Universidade de Évora, 2009.

- MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Hucitec: São Paulo, 1983.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera, 2013.
- MARGGRAF, Georg. *Insula Antonij Vaazij*. (1610-1644). Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460042>>. Acesso em: 18 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Mauritioplois, Reciffa, ET circum Iacentia Castra*. (1610-1640). Captado em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02460035>>. Acesso em: 18 jun. 2012.
- MARIA, Daniellem a Virgine. *Speculum Carmelitanum sive historia eliani ordinis fratrum beatissimae virginis mariae de monte carmelo*. 2 Tomos. Antuérpia: Michaelis Knobbari, 1680.
- MAROTO, Daniel de Pablo. *Historia de la espiritualidad cristiana*. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s.d..
- MARTELO, David. *A Dinastia de Avis e a Construção da União Ibérica*. Lisboa: Silabo, 2005.
- MARTINEZ, Ismael. *Los Carmelitas: historia de la Orden del Carmen. Figuras del Carmelo*. Tomo VI. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- MARTINS, Mário. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte: da destemporalização medieval até ao cancionero geral e a Gil Vicente*. v. 1. Braga: Livraria Cruz, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte: do teatro pós-vicentino até Vieira, Bernardes e frei Antônio das Chagas*. v. 2. Braga: Livraria Cruz, 1969.
- MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz. Para uma história social seriada da cidade do Salvador no século XIX: os testamentos e inventários como fonte de estudo da estrutura social e de mentalidades. *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador, n. 42, p. 1023-1025, 1976. Captado em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S08.53.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: UFBA, 1979.
- MATOS, Artur Teodoro de. O império colonial português no início do século XVII (elementos para um estudo comparativo das suas estruturas econômicas e administrativas), *Arquipélago*, Ponta Delgada, Série Ciências Humanas, 2ª série, I, n.º 1, p.181-223. Captado em: <[https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/515/1/ArturTeodoroMatos\\_p181-223.pdf](https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/515/1/ArturTeodoroMatos_p181-223.pdf)>. Acesso em: 27 ago. 2012.
- MAURO, Frédéric. *A expansão europeia*. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670*. v. 1. Lisboa: Estampa, 1997.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Entre guerras, currais e missões: povos indígenas nos sertões da antiga Capitania da Paraíba. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXII, 2003, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: ANPUH, 2003, p. 1-8. Captado em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.586.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2013
- \_\_\_\_\_. *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. 225 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

\_\_\_\_\_. Política indigenista no período pombalino. In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva; MEDEIROS, Ricardo Pinto. *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

MEIRA, Jean Paul ; APOLINÁRIO, Juciene Ricarte . História Indígena no Sertão da Capitania Real da Paraíba no Século XVIII. *Cadernos do LEME*, v. 2, p. 75-94, 2010.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Nassau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

\_\_\_\_\_. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3 ed. São Paulo: Alameda, 2008.

MELLO, Evaldo Cabral de (Org.). *O Brasil holandês (1630-1654)*. São Paulo: Penguin Classics, 2010.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Tempo dos flamengos: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3 ed. Recife: Massangana, 1987.

\_\_\_\_\_. *Um mascate e o Recife*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1981.

MELLO, Magno Moraes. *A pintura de tectos em perspectiva no Portugal de D. João V*. Lisboa: Estampa, 1998.

MENDES, Cibele de Matos. Práticas e representações artísticas nos cemitérios do Convento de São Francisco e Venerável Ordem Terceira do Carmo Salvador (1850-1920). 336 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

MENEZES, Mozart Vergetti de. *Colonialismo em ação: fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)*. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MENEZES, Mozart Vergetti de; OLIVEIRA, Elza Régis de; LIMA, Vitória Barbosa (Orgs). *Catálogo dos documentos manuscritos referentes à capitania da Paraíba, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

MINOIS, George. *História dos infernos*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 1997.

MIRANDA, Margarida. *Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] – Regime escolar e Curriculum de Estudos*. Lisboa: Esfera do caos, 2009.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *Os franciscanos e a formação do Brasil*. Recife: UFPE, 1969.

MONTALBAN, Francisco J.; LLORCA, Bernardino; VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica: edad moderna (1648-1958)*. Tomo IV. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958.

MONTANHEIRO, Fábio César. Quem toca sino não acompanha procissão: toques de sino e ambiente festivo em Ouro Preto. In: ENCONTRO DO GT NACIONAL DE HISTÓRIA DAS

RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES, I, 2007, Maringá. *Anais do I Encontro...* Maringá: ANPUH, 2007. Captado em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Montanheiro,%20Fabio%20C.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2012.

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

MORA, José Ferrater *et al.* *Dicionário de Filosofia*. Trad. Maria Stela Gonçalves *et al.* Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001.

MORAES, Ana Paula da Cruz Pereira. *Em busca da liberdade: os escravos no sertão do rio de piranhas, 1700-1750*. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009.

MORENO, Diogo de Campos. Relação das praças fortes, povoações e coisas de importância que Sua Majestade tem na costa do Brasil [1609], *Revista do Instituto Arqueológico de Pernambuco*, Recife, n. 57, 1984.

MORIONES, Ildfonso. *Carmelo Teresiano: páginas de sua história*. Trad. Monjas do Mosteiro de São José. Higienópolis: Loyola, s.d..

MOTA, Mauro. *Votos e ex-votos: aspectos da vida social do Nordeste*. Recife: UFPE/Imprensa Universitária, 1968.

MOTT, Luiz R. B. *A Inquisição em Sergipe*. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura e Meio Ambiente/ FUNDESC, 1989.

MUELA, Juan Carmona. *Iconografía cristiana: guia básica para estudantes*. Madrid: Akal, 2010.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do diabo – séculos XII a XX*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOGUEIRA, Roberto. *Dicionário do universo teresiano*. Recife: Editora do autor, 2009.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_. *Inquisição: os prisioneiros do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OLIVEIRA, Carla Mary S. Circulação de artífices no Nordeste colonial: indícios da autoria do forro da igreja de Santo Antônio da Paraíba. *Revista Fênix*, Uberlândia, ano 6, v. 6, n. 4, p. 1-20, out./dez. 2009.

OLIVEIRA, Carla Mary S. *O Barroco na Paraíba: arte, religião e conquista*. João Pessoa: Editora Universitária - UFPB/ IESP, 2003.

OLIVEIRA, Carla Mary S.; MEDEIROS, Ricardo Pinto (Org.). *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

OLIVEIRA, Carla Mary S.; MENEZES, Mozart Vergetti; GONÇALVES, Regina Célia (Orgs.). *Ensaio sobre a América portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009.

OLIVEIRA, Elza Régis de. *A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia (1755-1799)*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária /UFPB, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, José Cláudio de. *Ex-votos da sala de milagres do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia*. In: UNESCO - CONGRESSO MULTIDISCIPLINAR DE COMUNICAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 2006, São Bernardo do Campo. *Anais...* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 1-14. Captado em: <[https://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/a/ae/GT6-\\_FOLKCOM-\\_03-\\_Ex-votos\\_da\\_sala\\_de\\_milagres-\\_Jose\\_Clau\\_.pdf](https://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/a/ae/GT6-_FOLKCOM-_03-_Ex-votos_da_sala_de_milagres-_Jose_Clau_.pdf)>. Acesso em: 17 ago. 2012.

OLIVEIRA, Marcos Marques de. As origens da educação no Brasil: da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização de ensino. *Ensaio: avaliação e políticas públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 945-957, out./dez., 2004. Captado em: <<http://www.scielo.br/pdf/ensaio/v12n45/v12n45a03.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2012.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

ORAZEM, Roberta Bachelar. *A representação de Santa Teresa D'Ávila nas igrejas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira/Bahia e São Cristovão/Recife*. 308 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

OSUMA, Francisco de. *Terceiro Abecedário Espiritual*. São Paulo: Cultor de Livros, 2011.

O'TOLLE, Jodi L. *Andrea Pozzo: the joining of truth and ilusion*. 131 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) –University McGill, Montreal, 1999. Captado em: <[http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape2/PQDD\\_0031/MQ64117.pdf](http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape2/PQDD_0031/MQ64117.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2011.

PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do Barroco: quatro estudos sobre a consciência possível*. São Paulo: Hucitec, 1986.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PANOFSKY, Dora; PANOFSKY, Erwin. *A caixa de Pandora: as transformações de um símbolo mítico*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese para Concurso de Professor Titular em História do Brasil apresentada à UFMG, 2012.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

\_\_\_\_\_. *Por meu trabalho, serviço e indústria: histórias de africanos, crioulos e mestiços na colônia – Minas Gerais, 1716-1789*. 357 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1999.

PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar (Orgs.). *Escravidão, mestiçagens e identidades culturais*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2010.

PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do Barroco*. São Paulo: Hucitec, 1986.

PEERS, E. Allison. *Spanish Mysticism: a preliminary survey*. Londres: Kessinger, s.d.

- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: EdUnb; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- PINTO, Irineu Ferreira. Algumas notas para a História da Ordem 3ª de Nossa Senhora do Monte do Carmo da cidade da Parahyba. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Parahybano*, Parahyba, ano IV, v. 4, 1912.
- \_\_\_\_\_. *Datas e notas para a História da Paraíba*. v. 1. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.
- PIO, Fernando. *Histórico da Igreja de Santa Thereza ou Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo da cidade do Recife*. Recife: Jornal do Commercio, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Imagens, arte sacra e outras histórias*. Recife: Museu Franciscano de Arte Sacra, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo de Goiana e a Reforma Turônica no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1970.
- \_\_\_\_\_. *O convento do Carmo do Recife*. Recife: s.n., 1939.
- PLATTIG, Michael. *Gebet als Lebenshaltung*. Trad. Paulo Pollmann, O. Carm. s.l.: s.n., s.d. .
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PRAT, Frei André Maria. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil, séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação Vingt-un Rosado, 2003.
- PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão do nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; EDUSP; FAPESP, 2002.
- QUATRO séculos de arte sacra: a Igreja de São Francisco, o Convento de Santo Antônio e a Capela da Ordem Terceira. Rio de Janeiro: Bloch, 1990.
- RAMINELLI, Ronald. Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Manolo Florentino (Orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-247.
- RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano: antiguo testamento*. v. 1. Tomo 1. Trad. Daniel Alcoba. 3 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Iconografía del arte cristiano: iconografía de los santos A-F*. Trad. Daniel Alcoba. v. 3. Tomo 2. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Iconografía del arte cristiano: iconografía de los santos G-O*. Trad. Daniel Alcoba. v. 4. Tomo 2. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Iconografía del arte cristiano: iconografía de los santos P-Z*. Trad. Daniel Alcoba. v. 5. Tomo 2. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

\_\_\_\_\_. *Iconografia del arte cristiano: introducción general*. Trad. José Maria Souza Jiménez. 2 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REIS, Liana Maria. *Por ser público e notório: escravos urbanos e criminalidade na capitania de Minas (1720-1800)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992. [1758]

RICART, José Padre. *O Carmelo: o escapulário do Carmo perante o purgatório e o inferno*. Coimbra: Seminário Missionário Carmelitano, 1957.

RODRIGUES, Cláudia. O impacto das leis testamentárias sobre a economia da salvação no Rio de Janeiro colonial. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI, 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 1-7. Captado em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300870512\\_ARQUIVO\\_TEXTO\\_COMPLETO-ANPUH2011-ClaudiaRodrigues.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300870512_ARQUIVO_TEXTO_COMPLETO-ANPUH2011-ClaudiaRodrigues.pdf)>. Acesso em: 01 dez. 2012.

RODRIGUES, Irene Fernandes. *Capitania Real da Paraíba: bases históricas da sua formação econômica (1574-1799)*. n. 25. João Pessoa: UFPB/NDHIR, 1991.

ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das minas: Idéias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no século XVI*. 405 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991. Captado em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000035916&fd=y>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Angela Vianna. *Dicionário Histórico de Minas Gerais: período colonial*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ROS, Carlos. *Ana de Jesús: compañera de Teresa de Jesús, musa de San Juan de la Cruz y fundadora de los Carmelos de Francia y Flandes*. Espanha: Cultiva, 2009.

ROS, Carlos. *El hombre de Teresa de Jesús: Jerónimo Gracián*. Sevilla: Rosalibros, 2006.

ROS, Carlos. *La hija predilecta de Teresa de Jesús: Maria de San José*. Espanha: Cultiva, 2008.

RUSSO, Arnaldo. *Livro das Moedas do Brasil: 1643-1994*. 8 ed. São Paulo: Perfecta Artes Gráficas, 1994.

SÁ, Frei Manoel. *Memórias históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa Oriental: Officina Joseph Antonio da Silva, 1727. Captado em: <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

SANGUINETT, Maria Luiza. A música no Brasil e em Pernambuco: formação e tendências. *Cadernos de Estudos Sociais e Ciências e Trópicos*, Recife, n. 12, jul./dez. 1984. Captado em: <<http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CIT/article/viewFile/325/265>>. Acesso em: 23 set. 2012.



SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *As festas promovidas pelo Senado da Câmara de Vila Rica (1711-1744)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

\_\_\_\_\_. *Usos e impactos de impressos europeus na configuração do universo pictórico mineiro (1777-1830)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp114563.pdf>>. Acesso em 01 Fev. 2011.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa*. São Paulo: Annablumme, 2005.

SANTOS, D. L.; FRANCISCO, O. Incidência de pão de galinha *euctheola humilis* (burmeister 1847) (coleoptera: scarabaeidae) encontrados em culturas de cana-de-açúcar. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 2009, Ourinhos. *Anais...* Ourinhos: Faculdades FIO, 2009. Captado em: <[http://fio.edu.br/cic/anais/2009\\_viii\\_cic/Artigos/04/04.65.pdf](http://fio.edu.br/cic/anais/2009_viii_cic/Artigos/04/04.65.pdf)>. Acesso em: 04 mar. 2013.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direitos do padroado em Mariana (1748-1764)*. 306 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Captado em: < [http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-26022008-132352/publico/DISSERTACAO\\_PATRICIA\\_FERREIRA\\_SANTOS.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-26022008-132352/publico/DISSERTACAO_PATRICIA_FERREIRA_SANTOS.pdf)>. Acesso em: 20 mar. 2013.

SANT'ANNA, Marcia. *Da cidade – monumento à cidade – documento*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. *A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras*. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

SANTOS, Fabrício Lyro. *Te Deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SANTOS, Mariza Veloso Motta Santos. Nasce a academia SPHAN. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 77-95, 1996.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1994.

SARAMAGO, José. *Memorial do convento*. 32 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006

\_\_\_\_\_. *Objecto quase: contos*. 10 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007,

\_\_\_\_\_. Saramago conversa sobre o ofício de escritor. *Folha de S. Paulo*, 6 mai. 1989. Entrevista. Captado em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/entsaramago.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

\_\_\_\_\_. *Viagem a Portugal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCARANO, Julita. *Pintados em madeira: século XVIII e XIX*. São Paulo: Editora da USP, 2004.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 24, p. 201-223, 2008. Captado em: <<http://www.historia.uff.br/tempo/destaque/v12n24a11.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2013.

\_\_\_\_\_. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCIADINI, Patrício. *O Carmelo: História e espiritualidade*. São Roque: Edições Carmelitanas, 1993.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*. 2 ed. Madrid: Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. *El Barroco Iberoamericano: mensaje iconográfico*. 2 ed. Madrid: Encuentro, 2007.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2004.

SERRÃO, Vítor; MELLO, Magno. A pintura de tectos de perspectiva arquitectónica no Portugal joanino (1706-1750). *Cadernos de História*, v. 1, n. 1, p. 34-44, out. 1995.

SILVA, Bruno. “Fabricando” Identidades: Domingos Loreto Couto, Vida e obra de um cronista Luso-brasileiro na Pernambuco em meados do século XVIII. *Revista Cantareira*, Rio de Janeiro, n. 15, jul./dez. 2011. Captado em: <<http://revistacantareira.files.wordpress.com/2012/01/e2809cfabricandoe2809d-identidades-domingos-loreto-couto-vida-e-obra-de-um-cronista1.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2013.

SILVA, Carlos Guardado da (coord.). *História das festas*. Lisboa: Colibri, 2006.

SILVA, Celia Nonata. *A teia da vida: violência interpessoal nas Minas setecentistas*. 89 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998. Captado em: <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-6HLL42/disserta\\_\\_o.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-6HLL42/disserta__o.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 15 out. 2013.

\_\_\_\_\_. *Territórios de mando: banditismo em Minas Gerais, século XVIII*. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. ‘*Nas solidões vastas e assustadoras*’ - os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995.

SILVA, Mateus Alves. *O tratado de Andrea Pozzo e a pintura de perspectiva em Minas Gerais*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

SIMÕES, João Miguel dos Santos. *Azulejaria portuguesa no Brasil (1500-1822)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

SIMONSEN, Roberto C. *História Econômica do Brasil (1500-1820)*. 6 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

SMET, Joaquín O. Carm. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Los Orígenes*. En busca de la identidad (Ca. 1206-1563). Tomo I. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas*. En busca de la identidad (1563-1750). Tomo II. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

\_\_\_\_\_. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Las reformas. Personas, literatura, arte* (1563-1750). Tomo III. Trad. Antonio Ruiz Molina, O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Los Carmelitas: Historia de la Orden Del Carmen – Supresiones y restauración* (1750-1959). Tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

SMITH, Robert C. Arquitetura Civil no período colonial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 27-126, 1969.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia* (1692-1804). 259 f. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, 2009. Captado em: <[http://www.catedra-alberto-benveniste.org/\\_fich/17/Tese\\_Grayce\\_Souza\\_-\\_Para\\_remedio\\_das\\_almas\\_-\\_Comissarios\\_Qualificadores.pdf](http://www.catedra-alberto-benveniste.org/_fich/17/Tese_Grayce_Souza_-_Para_remedio_das_almas_-_Comissarios_Qualificadores.pdf)>. Acesso em: 12 Ago. 2012.

SOUZA, Laura de Melo e. *Desclassificados do Ouro*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. O escravismo brasileiro nas redes do poder: comentários de quatro trabalhos recentes sobre a escravidão colonial. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 133-152, 1989.

\_\_\_\_\_. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

STELTEN, Leo F. *Dictionary of ecclesiastical latin: with an appendix of Latin expressions defined and clarified*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2011.

TEASDALE, Wayne. *The mystic heart: discovering a universal spirituality in the world's religions*. Novato: New World Library, 2001.

TEDIM, José Manoel. A festa barroca no tempo de D. João V. CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO ÍBERO-AMERICANO, V, 2006, Porto Alegre. *Atas do IV Congresso...* Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: ANPUH, 2006. captado em: <[http://www.upo.es/depa/webdhuma\\_areas/arte/4cb/pdf/Jos%C3%A9%20Manuel%20Tedim.pdf](http://www.upo.es/depa/webdhuma_areas/arte/4cb/pdf/Jos%C3%A9%20Manuel%20Tedim.pdf)>. Acesso em: 21 out. 2013.

TENGWALL, David Lewis. *The Portuguese Revolution (1640-1668): A European War of Freedom and Independence*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2010.

TERESA, Joseph de Santa. *Flores del Carmelo, vidas de los santos, de nuestra señora del Carmen, que reza su religion, assi em comum, como em particulares conventos*. Madrid: Antonio Gonçalves de Reyes, 1678. Captado em: <<http://books.google.com/>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 8 ed. Porto: Reunidos, s.d.

TZVETAN, Todorov. *O medo dos Bárbaros: para além do choque das civilizações*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

VALADÉS, Fray Diego. *Retórica Cristiana*. Trad. Tarsício Herrera Zapién. México: FDE, 2003.

VARAZZE, Jacopo de. *A legenda áurea: vida de santos*. Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Schwarcz, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VENTURA, Maria da Graça (Coord.). *A União Ibérica e o Mundo Atlântico - Segundas jornadas de História Ibero-americana*. Lisboa: Colibri, 1997.

VITORIA, Francisco de. *Os Índios e o Direito da Guerra*. Ijuí: Unijuí, 2006.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. São Paulo: UNESP, 2010.

ZOLLA, Elémire. *Los místicos de Occidente IV: místicos franceses, españoles y portugueses de la edad moderna*. Trad. José Pedro Tosaus Abadía. v. IV. Barcelona: Paidós, 2000.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system*. 2 v. San Diego: Academic Press, 1974.

WERMERS, Manuel Maria. *A Ordem carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica; Fátima: Casa Beato Nuno, 1963.

WILLIAMS, Daryle. "Ad perpetuum rei memoriam: The Vargas Regime and Brazil's National Historical Patrimony, 1930-1945". *Luso-Brazilian Review*, v. 31, n. 2, winter 1994.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Trad. Carlos Nayfeld. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1975.

WOOD-RUSSEL, A.J.R. *The Portuguese Empire, 1415-1808: a world on the move*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

## REFERÊNCIAS BÍBLICAS:

1 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 468-506.

2 REIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 507-545.

2 CRÔNICAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 586-627.

DANIEL. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1552-1583.

ÊXODO. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 103-161.

ISAÍAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p.1254-1361.

LUCAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1786-1834.

MARCOS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1759-1785.

MATEUS. In: BÍBLIA de Jerusalém. 4 reimp. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1703-1758.