

Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta

Adriano Toledo Paiva

Mestre e Doutorando em História – UFMG

Professor substituto do Departamento de História – UFMG

Bolsista FAPEMIG/ICAM

Nesta comunicação avaliamos a atuação evangélica de um índio Coroadado da Capitania de Minas Gerais, Pedro da Motta, que foi ordenado sacerdote, empregando o recurso de uma microanálise. O indígena tornou-se difusor dos projetos de catequese e colonização do Rio Xopotó (localizado na atual Zona da Mata). Verificamos que o sacerdote nativo inseriu-se nos meandros do poder na localidade, podendo galgar uma porção da Freguesia de Rio Pomba e as atribuições de Vigário paroquial. Todavia, em nossa abordagem pontuamos os limites da aceitação de um índio na sociedade colonial. Em 1785, o Padre Pedro da Motta adoeceu e voltou para a casa de seu benfeitor, o Guarda-mor Manoel da Motta Andrade, um dos homens mais abastados das Minas. Deste modo, espalharam-se rumores na freguesia de que o Padre Coroadado teria abandonado o hábito sacerdotal. Algumas abordagens da historiografia, memorialistas e a tradição oral assinalaram o abandono da sotaina do índio, ressaltando a incapacidade dos indígenas em se inserirem na sociedade colonial. Através da prestação de contas do testamento do Padre Pedro da Motta e da documentação eclesiástica de sua atuação pastoral destituímos o nosso personagem desta pecha e assinalamos as suas vivências e dilemas na sociedade setecentista.

Palavras-chave: Indígenas; Coroadado; Minas Gerais; Rio Pomba;

Esboços do objeto

Os índios aldeados foram importantes aliados para implantar os projetos de colonização e conquista. Empregaram-se indígenas como mediadores culturais nos processos de catequese e na arregimentação de indivíduos para os aldeamentos.¹ A Coroa e a Igreja incentivaram a instrução de nativos na doutrina cristã para que atuassem como “línguas” ou “intermediários culturais”. Muitos índios tornaram-se instrumentos dos mecanismos de instalação do “domínio colonial” sobre os “domínios indígenas”. Alguns questionamentos são suscitados quando refletimos sobre as vivências culturais dos “condutores” destes processos de conquista: Como viveram os indígenas inseridos nos projetos coloniais? De que maneira difundiram e encarnaram os desígnios da colonização? Que interesses estiveram imbricados nestas investidas colonizadoras? Quais as implicações identitárias presentes na interseção de diferentes mundos culturais? No intuito de respondermos algumas destas questões, nos

¹ O presente artigo constitui parte do Capítulo II do estudo de mestrado desenvolvido no Programa de Pós-graduação em História da UFMG no ano de 2009. Agradeço ao Grupo de Pesquisa “Conquistas e Impérios”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Adriana Romeiro, pelo debate do material que resultou nesta publicação.

propomos a analisar aspectos da trajetória do índio Pedro, que foi instruído para a vida sacerdotal. O índio Coroado² residiu nas unidades produtivas do Guarda-mor Manoel da Motta Andrade, nas quais recebeu as primeiras instruções na doutrina cristã e na língua portuguesa. O índio Pedro da Motta estudou latim e língua Portuguesa na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga e foi ungido no sacramento da Ordem. Após sua ordenação, o Padre Motta dirigiu-se ao sertão de seu nascimento, Rio Xopotó, para catequizar os índios de sua “nação”. A Igreja e o Estado empregaram a ordenação sacerdotal de nativos como uma estratégia de promoção e difusão dos projetos e interesses coloniais.

A historiografia, a produção memorialística e a tradição regional abordam a trajetória do Padre Pedro da Motta enfatizando um possível abandono da vida eclesiástica. Esta produção empregou este aspecto para ressaltar a incapacidade do indígena em se integrar ao mundo colonial. Teria o índio Coroado³ desistido do sacerdócio? Quais seriam seus objetivos? Por que a produção histórica investiu na interpretação da trajetória do Padre Motta pelo viés da inaptidão do índio de viver na sociedade dos conquistadores? Abordamos neste artigo a trajetória do Padre Croato⁴ Pedro da Motta por intermédio de sua atuação evangélica.

² A *Associação Brasileira de Antropologia* determina que os etnônimos indígenas sejam grafados sem flexão de gênero e número e com letra maiúscula para designar os agrupamentos e minúscula para emprego adjetival. As normas determinam o emprego da letra “k” em detrimento das letras “c” e “q”. Em nosso artigo empregamos as designações descritas nas fontes históricas pesquisadas. Procedemos com as adequações de gênero e número, consoante as determinações da língua portuguesa, e grafamos todos os etnônimos em letras maiúsculas. Utilizamos estes aspectos para as designações das “nações” indígenas, pela ausência de consenso na abordagem de etnônimos históricos. Para consulta da “*Convenção para a grafia dos nomes tribais*”, disposta pela I Reunião Brasileira de Antropologia (1953), conferir: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

³ Na documentação colonial é muito corriqueiro encontrarmos a designação do grupo étnico Coroado pela forma sincopada de “Croatas”, “Croatos”, “Croados”. Neste artigo optamos por não padronizarmos a grafia destes etnônimos, empregamos a forma sincopada e a designação convencional. Cf. Arquivo Eclesiástico da Paróquia de São Manoel de Rio Pomba (doravante AEPSMRP). Livro (L.) 1 e 2.

⁴ Os grupos denominados Coropós, Coroados e Puris, habitantes do recorte espacial estudado, dominaram as bacias hidrográficas do Rio da Pomba e Rio Guarapiranga. Oiliam José argumentou que os grupos Puri-coroados, que habitaram a atual “região da Mata Mineira”, eram descendentes diretos dos Goitacás egressos da Capitania do Rio de Janeiro.⁴ Segundo Vlademir José Luft, a principal suposição da origem dos Puri-coroados, estaria relacionada a grupos do Norte Fluminense, que afugentados pelos Goitacás, migraram para as fraldas da Mantiqueira.⁴ O território mineiro foi povoado por inúmeros grupos refugiados do litoral de São Paulo e Rio de Janeiro. A Guerra dos Tamoios, na Capitania do Rio de Janeiro, promoveu a dispersão do gentio para as regiões do Paraíba e seus afluentes. Os processos de conquista na Barra do Rio Paraíba promoveram o deslocamento dos Goitacás para a região leste de Minas Gerais. Segundo Renato P. Venâncio, este deslocamento gerou “*áreas de tensão com os Puri-coroados e Botocudos do Rio Doce e Zona da Mata Mineira*”. JOSE, Oiliam. *Índigenas de Minas Gerais: Aspectos sociais, políticos e etnológicos*. Imprensa Oficial de Minas Gerais: Belo Horizonte, 1965, p.21.; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Op.cit.*, 2006, p.10.; VENÂNCIO, Renato Pinto. “Antes de Minas: fronteiras coloniais e populações indígenas”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos

Empregamos uma análise microscópica para problematizarmos processos mais amplos, tais como: o encontro entre culturas no contato colonial e os projetos encampados pela Coroa, pelos colonizadores e indígenas na conquista. Para analisarmos alguns elementos da complexa urdidura da conquista dos sertões, pinçaremos os primeiros fios do emaranhado de projetos e interesses do entrecho.

Os caminhos para ordenação sacerdotal

O índio Pedro foi batizado na freguesia de Guarapiranga⁵, sendo instruído, desde meados de sua infância, nas unidades produtivas do Guarda-mor Andrade⁶. O administrador cuidou do pequeno índio “que não queria se afastar de sua companhia”. O párvulo recebeu instrução da doutrina cristã para seu batismo, sendo nomeado Pedro. Para “maior educação” do seu administrado, o militar o instalou no arraial de Guarapiranga, na casa de um mestre, que o ensinaria a ler e escrever. Andrade colocou o índio Pedro no aprendizado das línguas portuguesa e latina para torná-lo eclesiástico, pois pretendia que, como sacerdote, convertesse e instrísse “na lei de Deus todos os de sua nação”.⁷

(Org.). *História de Minas Gerais: as Minas Setecentistas*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. v. 1, p. 87-102.; LUFT, Vlademir José. *Da História à Pré-História: As Ocupações das Sociedades Puri e Coroado na Bacia do Alto Rio Pomba – M.G*; O caso da Serra da Piedade. Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000, p.62. Nelson de Senna e Oiliam José argumentaram a origem Goitacá dos Puri-coroados. SENNA, Nelson de. “Sobre Ethnographia Brasileira - Principaes povos selvagens que tiveram o seo ‘habitat’ em território das Minas Geraes”. RAPM. Ano XXV, Nº.1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1937, 342-343; JOSÉ, Oiliam. *Op.cit.*, 1965, p.21-22.

⁵ Procedemos com a transcrição do assento de batismo do Padre anexo ao seu processo de habilitação sacerdotal: “Aos onze dias do mês de julho de mil setecentos e sessenta e oito anos, o Reverendo Martinho Pires Farinho, de minha licença batizou e colocou os santos óleos a Pedro, adulto índio dos Coroados, filho natural de uma índia pagã, na pia batismal da Capela de Santo Antônio do Calambau, filial desta matriz de Guarapiranga, de que foram padrinhos Manoel Antônio Álvares, solteiro, e Ana Gonçalves, mulher de Jerônimo da Silva Carvalho, todos desta freguesia, de que para constar mandei fazer este assento que assinei. O Coadjutor José Gomes Oliveira”. (Reformulamos a ortografia do documento original e suprimimos a parte na qual o escrivão confundiu-se com a data do batistério trasladado no processo de Habilitação ao Sacerdócio). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (Doravante AEAM). Processo de *Genere* (Doravante PG.). Arm.10, pasta 1736, p. 10.

⁶ Manuel da Motta de Andrade era um rico proprietário de escravos e de “terras com águas minerais”. O Guarda-mor no processo de habilitação às ordens de seu administrado, o índio Croato Pedro da Motta (1779), foi caracterizado, no parágrafo que antecedia o seu depoimento, como: homem branco, solteiro, natural da freguesia de “Santo André do Cade Soiza”, Arcebispado de Braga, com 59 anos e dedicado às atividades de mineração.⁶ Na fazenda situada em Santo Antônio do Salto Alto, Freguesia da Itatiaia,⁶ o militar possuía inúmeras lavras com 21 escravos de serviço. AHU. Cx.: 112, Doc.: 51.

⁷ Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos Minas Gerais (Doravante AHU). Cx.: 112, Doc.: 51. Provido no ofício de “Guarda-mor do Descoberto novo chamado Abre Campo e Rio Casca” (1769), Andrade investiu muitas oitavas de ouro na manutenção de sacerdote e compra de alfaia para a celebração de missas nas expedições de conquista dos sertões e aldeamentos de índios na região de Guarapiranga.

Os procedimentos para a sua ordenação sacerdotal tiveram início no ano de 1779. Os depoimentos de inquirição sobre os costumes de Pedro da Motta foram realizados na freguesia de Guarapiranga, sendo atestada a veracidade de seu “bem viver e proceder” por “homens bons” da localidade. Todos os depoentes eram nascidos em Portugal, brancos, “viviam de seus negócios”, com idade superior a quarenta anos e dois destes possuíam patentes militares (Tenente e Furriel). Após a coleta desses testemunhos, averiguou-se no Juízo Secular e Eclesiástico se o habilitando cometera crimes.⁸ O índio Pedro, aspirante ao recebimento das ordens sacras, não possuía denúncias ou delitos nas Justiças, alcançando o deferimento para sua ordenação sendo “obtida primeiramente as dispensas por ser neófito descendente do gentio e julgar-se ilegítimo”.

O candidato às ordens menores e sacras deveria possuir patrimônio⁹ que lhe assegurasse sustento no estado sacerdotal, pureza de sangue e de costumes. O habilitando foi dispensado do “neofitismo”, por ser convertido ao cristianismo, e no quesito “*ex defectum natalium*”, pois era filho ilegítimo. No processo *de genere* de Pedro da Motta registrou-se o desejo do habilitando em ser admitido ao estado sacerdotal, sua vocação para esta condição e o conhecimento eficaz da língua latina. As testemunhas referendaram sua condição de filho ilegítimo, neófito provindo dos índios Coroados, assim como aspectos do processo de sua catequese, batismo e instrução. No despacho de conclusão dos depoimentos *de genere*, argumentou-se que o:

justificante é neófito filho dos índios Coroado dos sertões do Xopotó, na idade de nove anos viera para a freguesia de Guarapiranga, onde foi catequizado, **instruído nos rudimentos da nossa religião**; e recebeu as águas do batismo, **fazendo-se filho da Igreja e dando evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal que pretende conseguir**, e como por fim se aplicou aos estudos da Gramática e Língua Latina com os **progressos necessários e se afirma nos pontos da nossa fé que abraçou**, com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação; o que se comprova pela atenção do tempo que vive entre os católicos [...].¹⁰

Neste sentido, Pedro da Motta, por ser descendente do gentio, foi considerado “sem mácula alguma em seu sangue” e habilitado para as “dignidades eclesiásticas”. Através de um

⁸ AEAM.PG. Arm.10, pasta 1736, p.13-16.

⁹ As diligências de averiguação do patrimônio foram realizadas pelo Vigário Manoel de Jesus Maria, pois as terras doadas ao habilitando, pelo Guarda-mor Andrade, situavam-se na freguesia de Rio Pomba. A propriedade doada ao ordenando era uma fazenda localizada na Barra do Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, que desaguava no Rio Novo, tendo as seguintes benfeitorias: casas, paiol, monjolo d’água, árvores de espinho, bananal, milho no paiol e um roçado para plantar mantimentos. O dote foi avaliado em dois mil cruzados e duzentos mil réis, apresentando um rendimento anual de aproximadamente setenta mil réis. AEAM. PG. Arm. 10, pasta 1736, p.4.

¹⁰ AEAM.PG.Arm.10, pasta 1736, p.10-11v.

documento remetido pela Câmara Eclesiástica do Bispado de Mariana, em 1780, para fins de comprovação da ordenação de Pedro da Motta, verificamos a emissão de uma carta para que o índio recebesse a unção sacramental da Ordem na cidade de São Paulo. Segundo o juízo eclesiástico, o habilitando foi “ordenado, como consta da sua carta de ordens menores, era presbítero e dispensado das dispensas que precisava para o referido ministério”.¹¹ Na análise dos Livros de Registros do Bispado de Mariana, não localizamos provisão, para os anos de 1779 a 1781, na qual estivesse envolvido o Reverendo Pedro da Motta. Habitualmente nesses livros lançavam-se as portarias, provisões, habilitações, conclusões de processos do juízo eclesiástico e ordenações sacerdotais.¹² Após receber o sacramento da Ordem, o Padre Motta se encaminhou para as terras habitadas pelos índios de sua nação para missão catequética.

Na América Portuguesa alguns indígenas receberam ordens sacras.¹³ Arlindo Rubert destaca as seguintes ordenações: o Padre Antônio Álvares da Cunha, natural de Extremoz, Capitania de Pernambuco, ordenado juntamente com o Padre Antônio Dias da Fonseca (1773); o Padre José Inácio da Silva Pereira, Guarani, filho legítimo de Apolinário da Silva Pereira e Adriana Maurícia, natural da freguesia de S. Antônio da Guarda Velha, no Rio Grande, ungido em 1783; Padre Antônio José de Araújo Silva, filho legítimo de João Cajú e Maria Ubapú, Guarani da aldeia de S. Nicolau de Rio Pardo, sagrado no Rio de Janeiro por D. José Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (12/03/1785). Rubert destacou para as Minas Gerais o caso do “P^e. Filipe (sic) da Motta, da diocese de Mariana, discípulo do Pe. Manoel de

¹¹ AHU. Cx.: 118, Doc.: 95.

¹² Confira-se: AEAM. *Livros de Registros Geral da Cúria*. Provisões, sentenças, portarias e termos. Armário 2, prateleira 2. Livros referentes aos anos: 1779- 1780 e 1780-1781.

¹³ Os jesuítas foram grandes opositores ao ingresso de indígenas e indivíduos mestiços no sacerdócio, pois não acreditavam que tivessem uma formação ideal para este estado. Os Inacianos temiam relaxamento moral na Igreja se admitissem mestiços em seu corpo eclesial. José de Anchieta, Luís da Grã, Inácio de Azevedo se opuseram à admissão de índios e “indivíduos mesclados” nas ordens religiosas. Todavia, religiosos como Nóbrega, Cristóvão Gouveia e Pedro Rodrigues acreditavam na obtenção de “vocações nativas”. Nos séculos XVI e XVII, as proibições de acesso às ordens eclesiásticas – embora estivessem extremamente vinculadas aos estatutos destas instituições – revelam o modo de pensar dos religiosos no tocante à impossibilidade de formação de um clero nativo no Novo Mundo. As vocações indígenas voltaram ao debate político por motivo das incursões no recém-criado Estado do Maranhão e Grão-Pará, assim como pelas investidas do Padre Antônio Vieira, defensor da admissão dos nascidos na América na Companhia de Jesus. Os estudiosos da Igreja consideram que a partir do século XVII a arregimentação do clero secular foi de menor rigor, assimilando “elementos nativos”. AZZL, Riolando. “A Instituição Eclesiástica durante a primeira época colonial”. In: HOORNAERT, Edurado *et all*. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1979, p.201-204, 206-207.

Jesus Maria, missionário dos índios Coroados, ordenado em 1790, em Mariana, por D. Fr. Domingos da Encarnação Pontevel”.¹⁴

Conforme as informações obtidas pela documentação estudada, os argumentos apresentados por Arlindo Rubert, acerca de nosso personagem, são equivocados. Estes mesmos aspectos enumerados por Rubert foram endossados por Crisoston Tertio Villas Boas.¹⁵ O período no qual transcorreu o processo de habilitação de Pedro da Motta foi o que sucedeu a morte de D. Frei Manoel da Cruz, no qual o bispado estava em “sede vacante” e governado por procuradores episcopais (1764-1780). Luís Carlos Villalta salienta que na administração dos procuradores habilitou-se ao sacerdócio grande número de indivíduos que não cumpriam os requisitos canônicos de “pureza de sangue e costumes”.¹⁶ O índio Pedro ordenou-se no Bispado de São Paulo e não pelo Bispo Pontevel. A presença de um ordenando denominado Felipe da Motta, natural de Guarapiranga, no arrolamento das ordenações de Dom Pontevel, fez com que a historiografia analisasse esta sacração como se fosse a de Pedro da Motta.¹⁷

Após os exames de moral e cerimônias, a Câmara Eclesiástica atendeu as súplicas do Padre Motta, salientando a “bondade de seus costumes e do santo fim que intentava, a conversão dos índios de boa vontade”.¹⁸ Todavia, os esforços catequéticos eram promovidos e investidos por indivíduos que dominavam a linguagem dos “pagãos” e a portuguesa. O emprego dos “línguas”, mediadores culturais, era muito recorrente na catequese de índios e de africanos. Com a ordenação do Padre Motta, encontramos uma tentativa de elaborar uma

¹⁴ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. Vol. III - Santa Maria (RS): Editora Pallotti, 1988. p. 291.

¹⁵ VILAS BOAS, Crisoston Tertio. “A questão indígena em Minas Gerais: Um balanço das fontes e bibliografia”. *LPH - Revista de História*. (5):42-55. 1995, p.49.

¹⁶ VILLALTA, Luís Carlos. *A “Torpeza diversificada dos vícios”*: Celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801). Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1993, p. 69.

¹⁷ Ao listar os ordenados do período da administração Episcopal de D. Fr. Domingos da Encarnação Pontevel, o Cônego Raimundo Trindade, explicita para o dia 18 de setembro de 1790 a ordenação de Felipe da Motta, da Freguesia de Guarapiranga. Por habitar a mesma localidade do habilitando deste estudo e possuir o mesmo sobrenome, a historiografia por vezes analisou o ordenando citado por Trindade, como o Padre indígena ungido na Capitania Mineira. TRINDADE, Cônego Raimundo. *Arquidiocese de Mariana*. Subsídios para a sua História. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus. Alameda Barão de Piracicaba, 36 – A, 1928, v. I, p.214. Localizamos também uma doação de sesmaria para o Sacerdote Felipe da Motta no Ribeirão Criciúmas, termo de Mariana, no ano de 1820. Todavia, este documento invalida uma possível falha na elaboração do rol dos ordenados de 1790. APM. SC.384, p.48.

¹⁸ AEAM. PG. Arm.10, pasta 1736, p.24-25.

identificação do indígena com o sacerdote de mesma condição; incitando-os a abandonar a vida gentílica pelo exemplo do eclesiástico. O sacerdote indígena possuía a capacidade de comunicar-se no idioma de seus catequizandos e de instruí-los nos rudimentos da língua portuguesa. Outrossim, o eclesiástico indígena tornava-se um importante agente do poder colonizador, promovendo a redução de indivíduos em aldeamentos, agindo como mediador cultural e propagador de valores da cristandade. Almir Diniz Carvalho Júnior observa na Amazônia portuguesa o costume jesuítico de cuidar da educação das crianças, com objetivo de promover a conversão de seus parentes. O pesquisador verifica que os meninos doutrinados em seminários e missões tornavam-se esteios dos processos de aldeamento e conversão dos de sua “nação”, atuando como exemplos para os seus, bem como intermediários destes junto aos missionários.¹⁹ Elisa Garcia observa a mesma prática para as aldeias do Rio Grande colonial, através da trajetória do índio José Inácio da Silva Pereira, instruído e ordenado no Rio de Janeiro (1781). Garcia cogita a promissora possibilidade para os aldeados de desempenhar um “papel de principal na liturgia”.²⁰ Todavia, a instrução de crianças indígenas para sagrá-las ao sacerdócio foi um eficaz instrumento empregado pelo poder colonial nos processos de conquista e conversão das populações nativas.

O vigário Manoel de Jesus Maria solicitou à rainha a concessão do ofício de mestre ao sacerdote Coroado, explicitando as vantagens de sua atuação evangélica na freguesia: “para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação”.²¹ A atuação evangélica do Padre Pedro da Motta na Freguesia de Rio Pomba pode ser avaliada pelos assentamentos de batismos. Identificamos alguns batizados realizados pelo sacerdote entre agosto e dezembro de 1784. Através da comparação das folhas avulsas dos documentos originais de batismos, depositados no *Museu Histórico de Rio Pomba*, e da caligrafia do sacerdote em declarações efetuadas em seu Processo de habilitação às ordens sacras e

¹⁹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutoramento apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2005, p. 257-259.

²⁰ GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2006, p.116.

²¹ AHU. Cx.: 118, Doc.: 95. A Rainha despachou parecer favorável à petição do Vigário (1783), provendo o Padre Motta no ofício de capelão e “mestre de ensinar a doutrina, ler e escrever dos índios”. A soberana aprovou também a permanência do mesmo ofício na Igreja de São Manoel de Rio Pomba, com acréscimo de 36 mil réis na quantia de 80 mil réis pagos anualmente. APM. CC. Cx.: 109, Pl.20629.

testamento, evidenciamos que o Padre Motta participou da administração paroquial de Rio Pomba, transcrevendo alguns registros sacramentais posteriormente assinados pelo vigário. Datamos sua presença na Freguesia de Rio Pomba no ano que sucedeu a sua ordenação (1781), quando apadrinhou a inocente Rosa, “filha legítima de Joaquim Luis de Meneses índio cropó”, juntamente com Rosa Alves Viana, mulher de Joaquim Pinto de Vasconcellos, moradores na Espera, freguesia da Itaverava.²²

O sacerdote Coroado batizou os índios: Pedro, filho de Catarina; Maria, inocente, filha da catecúmena Rosa Francisca Ribeiro²³; Rosa, adulta, Croato e Ana inocente, Croato, filha da catecúmena Floriana de Almeida.²⁴ No batismo de José adulto, o padrinho foi José Crisóstomo de Mendonça e a madrinha, a índia Clara Almeida.²⁵ O sacerdote também derramou águas batismais e apadrinhou João inocente, filho de Floriana Almeida, índia catecúmena da nação croata, tendo como acompanhante no ritual D. Teresa de Barros, índia croata.²⁶ Podemos evidenciar que a referida madrinha não foi casada diante da Igreja, tendo dado à luz a Maria, filha natural, batizada na Capela de São Caetano, mas foi designada como *Dona*.²⁷ Em 1781, Teresa apadrinhou Felícia juntamente com Manoel Francisco Pinheiro, morador na casa de José Rodrigues Vicente. A inocente era filha legítima de Leandro Alves Maciel e sua esposa Rosa Maria da Rocha, índios cropós.²⁸ Este casal desde o batismo travou relações com o Alferes João Alves Maciel, o que denota determinado cuidado para a escolha da madrinha do batismo. A filha natural de Páscoa Cropó foi apadrinhada pela índia Teresa de Barros e por Luís Moçambique, escravo do Vigário Manoel de Jesus Maria²⁹.

O Padre Motta batizou Joana, filha inocente e legítima do Sargento Joaquim Luís de Meneses e sua mulher Rosa Maria da Rocha, tendo como padrinho o Capitão Francisco Moreira de Carvalho e, como madrinha, Vitória da Silva Coutinho. Neste batismo observamos a presença da filha de um líder indígena cropó, que possuía patente de Sargento,

²² AEPSMRP. L.2, p.74.

²³ AEPSMRP. L.2, p.14.

²⁴ AEPSMRP. L.2, p.104.

²⁵ AEPSMRP. L.2, p.105.

²⁶ AEPSMRP. L.2, p.105.

²⁷ AEPSMRP. Livro 2, p. 35.

²⁸ AEPSMRP. L.2, p.67.

²⁹ AEPSMRP. L.2, p.182.

e a presença de um Capitão de Ordenança como padrinho da criança.³⁰ Nas práticas rituais do batismo, o Padre Pedro da Motta estabeleceu importantes alianças na localidade: apadrinhando crianças e batizando-as em conjunto, algo proibido pelas *Constituições do Arcebispado da Bahia*. No ato de administração do batismo reuniam-se na cerimônia os Principais da localidade, oficiais de ordenança e índios aldeados.

O Padre de qualidade indígena também batizou crianças livres e brancas: Luís, filho legítimo de Martinho Dias e Maria Madalena, apadrinhado por Antônio Dias Rabelo moço e sua mulher, Rosa Maria³¹; e Vicente, filho legítimo de Manoel Dias Rabelo e Isabel Maria da Silva, com as bênçãos dos padrinhos Alferes Teotônio Francisco Ribeiro e Ana Luisa da Silva, esposa de Antônio Vaz.³² No final de 1784, verificamos algumas unções de enfermos e sepultamentos nos quais atuara o Padre Pedro da Motta, na Igreja de São Manoel: o sepultamento do inocente Manoel, filho legítimo do Capitão Luís Brandão de Meneses, índio cropó, falecido com todos os sacramentos³³; de Pedro Fernandes, esposo de Eugênia Vieira do Couto, moradores no Rio Xopotó, inumado na Igreja Matriz, com o sacramento da penitência e unção dos enfermos³⁴; de Manoel índio cropó, filho legítimo de Domingos Barbosa Fagundes, Bocayû, e sua mulher Luísa Leite Pereira, enterrado no “adro da matriz, no lugar dos párvulos”³⁵; de João Comprido Cropó, que recebeu todos os sacramentos antes da morte, sendo depositado no “Corpo da Igreja Matriz, abaixo do arco” (AEPSMRP. L.2:16v). Neste sentido, mapeamos a atuação eclesiástica do Padre Motta na freguesia de Rio Pomba, desde o momento da permissão de suas celebrações eucarísticas (1780) até dezembro de 1784. Em setembro de 1785, na fazenda do Guarda-mor Manoel da Motta de Andrade, freguesia de Santo Antônio da Itatiaia, o Padre Pedro da Motta, “estando molestado em perfeito juízo”, escreveu “de próprio punho” o seu testamento (AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício). Nas relações de pagamentos das suas dívidas pelo testamenteiro, verificamos que em julho de 1785 o Padre Motta se encontrava na casa de seu benfeitor.

Memórias, crônicas e historiografia

³⁰ AEPSMRP. L.2, p.102.

³¹ AEPSMRP. L.2, p.73v.

³² AEPSMRP. L.2, p.73v.

³³ AEPSMRP. L.2, p.16.

³⁴ AEPSMRP. L.2, p.16v.

³⁵ AEPSMRP. L.2, p.16.

No termo de abertura do documento, conforme as disposições formais testamentárias, o testador traçava invocações religiosas e piedosas para a salvação de sua alma, evocando as suas principais devoções e pedindo perdão pela sua condição de pecador. Este aspecto pode ser evidenciado na abertura das últimas vontades do Padre Croato:

Em primeiro lugar recorrendo ao céu e Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo que neste me dê graça e quando dele partir a glória para o que suplico a Virgem mãe de Deus e dos pecadores e santo do meu nome e o anjo de minha guarda e todos os santos e santas da corte do céu intercede por mim neste mundo e livrem dos meus inimigos e na hora da minha morte para que vá livre de gozar da eterna glória pois eu protesto viver e morrer como fiel católico e me pesa ter ofendido a Deus Nosso Senhor e proponho de nunca mais ofender e para alçar perdão e pelos merecimentos da morte e paixão do meu senhor Jesus Cristo. (AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício: 3)

O Padre Motta argumentou que lhe pesava ter ofendido a Deus e propôs não mais pecar para gozar dos merecimentos da salvação.³⁶ No limiar do oitocentos, propagou-se o argumento de que o clérigo Croato teria abandonado a batina e retornado às vivências gentílicas com os que deveria catequizar e civilizar. Ao avaliarmos esta seção do testamento, descortina-se esse aspecto propagado por algumas análises da historiografia e da tradição, desde o final do setecentos e início do século XIX. A narrativa de viagem de George Freyress (1815) foi um dos principais veículos difusores destes argumentos:

Uma prova ainda melhor de quanto é forte a sua saudade do lar e do modo de vida livre e bruta das matas, foi-me fornecida pela história de um Padre, na comunidade de Rio da Pomba. Este Padre era Coroado nato, que em criança tinha vindo para o Bispo de Mariana, que o educou, no intuito de dar aos índios um Padre de sua própria raça, um pensamento que merece todo aplauso. Efetivamente, o nosso Coroado chegou a ser Padre e condecorado com o Hábito de Cristo, foi mandado para a comunidade converter os seus patrícios. Durante muitos anos cumpriu ele o seu dever, para grande satisfação da Igreja, quando de repente acordou-se nele a vontade de mudar a sua vida de Padre [...] Despiu a sotaina, deixou o Hábito de Cristo e tudo mais, e fugiu em procura dos mais patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles, casou com várias mulheres e até hoje ainda não se arrependeu da mudança.³⁷

³⁶ O testamento do Padre Pedro da Motta constitui um documento riquíssimo e de extrema importância, pois é um dos poucos grafados por um índio na sociedade mineira setecentista. Esta fonte revela aspectos da trajetória de inserção de um indígena no mundo colonial. Pablo Rodríguez analisa testamentos efetuados por indígenas em diferentes regiões da América Espanhola: México, Colômbia, Chile, Peru e Equador. O pesquisador observa que este documento possibilita o desvendar de múltiplas perspectivas para o processo vivenciado pelos indígenas em tempos de conquista, pois reúne informações em âmbito espiritual e material da vida dos indivíduos, sendo também o reconhecimento da proximidade da morte. Em suas pesquisas, Rodriguez avaliou que somente os indivíduos que circulavam em diferentes mundos culturais realizaram os pedidos para suas últimas vontades. RODRÍGUEZ, Pablo. "Testamentos de indígenas americanos (siglos XVI e XVII)". *Revista de História*. Departamento de História – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP. n.154 (1º - 2006), p.15-35.

³⁷ Este relato de viagem foi elaborado em 1815. FREYRESS, George Wilhelm. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982, p.98. Verifique-se também o texto publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Volume VI, São Paulo: 1900-1901, pp. 236-237.

Com base na documentação analisada em nosso estudo, verificamos as imprecisões do relato do viajante, pois, no período da conversão e ordenação de Motta, estava o bispado administrado por procuradores, “sede vacante”. E, conforme demonstramos, o responsável pela instrução do indígena foi o Guarda-mor Andrade e não o Bispo de Mariana. No relatório de Spix e Martius, também se salientou a ingratidão do indígena, que, tratado com desvelo pelos colonizadores, favorecido com benefícios na convalescença, resgatava seu “instinto nômade” e fugia para as matas. Acresceu-se a esse texto uma nota de rodapé que relata o caso do Padre Motta:

Um índio da tribo dos Coroados foi criado pelos brancos, tornando-se, tão instruído, que recebeu ordens, e, como Padre, disse missa; mas de improviso, abandonou o estado clerical, despojou-se da batina e fugiu nu para o mato, voltando ao seu primeiro modo de vida nômade.³⁸

Esta é a imagem recorrente quando se debruça sobre as análises do caso em questão: o abandono da vida sacerdotal é observado como signo da ingratidão do indígena por seus “benfeitores”. Outro aspecto que é endossado pelos viajantes e perpetuado em análises sobre sacerdote Croato é a influência do meio na determinação da personalidade dos indígenas. Oilliam José, em sua abordagem do caso Motta, considera que o despertar de “vozes latentes” fizeram o sacerdote voltar ao estado indígena. Para o estudioso, o eclesiástico “olvidou até lições com que se formou para o sacerdócio e, sem mais considerações, passou novamente aos matos, uniu-se a mulheres indígenas e gerou filhos!”.³⁹

Maria Leônia Chaves de Resende realizou uma das primeiras análises revisionistas da trajetória do Padre Motta, até então relegada à tradição oral, aos relatos de viagens, aos memorialistas e “historiadores locais”. Contudo, não teve objetivo de empreender uma análise muito esmiuçada da história do índio Coroado. A historiadora analisou as trajetórias de “índios, carijós, bastardos, gentio da terra, mestiços”, ou seja, indivíduos que não conseguiram um espaço na sociedade colonial, e que circularam entre dois mundos; vivendo conflitos com heranças culturais diversas e em uma experiência de troca dinâmica. Nesta seara, estes índios tiveram que configurar novas identidades em meio às situações desencadeadas pelo processo de conquista e contato com outras culturas. Resende observa ainda o desfecho por vezes infeliz e emblemático dos índios que se “civilizaram”, pois

³⁸ SPIX, J.B. & MARTIUS, C. F.P. Von. *Viagem pelo Brasil*. Tard. Lúcia F. Lahmeier. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL; IHGB, 1976. V.1. Nota 13, p. 231.

³⁹ JOSÉ, Oilliam. *Os Indígenas de Minas Gerais*. Aspectos sócios, políticos e etnológicos. Belo Horizonte: Edições: Movimento Perspectiva, 1965, p.151-152.

almejaram retornar às suas origens.⁴⁰ Destarte, na análise da trajetória dos índios coloniais não podemos observá-los na oscilação da condição de assimilados ou de bárbaros, mas nos dilemas e percepções que possuíam no transcorrer dos contatos culturais. Neste sentido, Resende interpretou a história de Pedro Motta por meio dos possíveis dilemas que o levaram ao abandono do hábito clerical.⁴¹

Partindo de algumas análises da trajetória do Padre Croato, observamos inúmeras incoerências no tocante às informações sobre sua ordenação e instrução. Algumas das leituras citadas conferiram um colorido intenso ao possível abandono pelo indígena da vida eclesiástica. Não podemos precisar os pecados e arrependimentos do sacerdote narrados na abertura de suas disposições testamentárias. Todavia, problematizamos que estes elementos discursivos integram o repertório de fabrico dos testamentos, ou seja, que existiu uma determinada estrutura formal no expressar das “últimas vontades”.⁴²

No testamento ansiava-se o perdão dos pecados, construía-se a memória que pretendia legar ao futuro, portanto, configurava-se na escritura do documento um certificado das virtudes do testador. Destarte, a principal preceptiva para alcançar a salvação da alma – no momento em geral de forte agonia e proximidade da morte – era acionar o imaginário católico, clamar pela piedade divina e pedir a mediação dos santos; demonstrar-se devoto, piedoso e consciente dos desígnios divinos para acumular triunfos positivos diante de Deus.

Desta forma, podemos questionar até que ponto a afirmação acerca das ofensas a Deus cometidas por Pedro da Motta vincular-se-iam ao abandono de seu estado sacerdotal, como propusera a memória coletiva, os memorialistas – desde o oitocentos – e a historiografia. Em suma, todos os testadores possuíam o discurso do arrependimento de seus pecados na seção inicial de seu testamento. Outro fator que nos auxilia a desvencilhar do argumento do abandono do estado sacerdotal do Padre Motta é a sua presença nos assentos de batismos da

⁴⁰ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasília: Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2003, p.316-317, 320-322.

⁴¹ *Ibidem*, p.323-327.

⁴² Acerca da preocupação do homem setecentista com a morte, os procedimentos para o bem morrer e salvação de sua alma, ver: CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: O Culto a São Miguel e Almas*. São Paulo: FFLCH-USP, 1994. (Tese de doutoramento). PAIVA, Eduardo França. “O universo cultural e o barroco em Minas Gerais (Brasil) através dos testamentos setecentistas”. *Separata de Struggle for Synthesis: concepts, methods, problems. Simpósio Internacional*. Braga: Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico – Ministério da Cultura, 1996, p.100-104.

Freguesia de Rio Pomba. Os registros paroquiais comprovam a atuação evangélica do sacerdote na Freguesia de Rio Pomba até o final de 1784. Realizar batismos e encaminhar os registros para seu traslado nos livros da freguesia pelo vigário, procedendo conforme as determinações das *Constituições do Arcebispado*, demonstravam o zelo do sacerdote indígena no desenvolvimento de suas atividades pastorais.

Nos Curatos verificamos a proximidade dos homens de ordenança, colonizadores brancos e dos capelães, bem como a vigilância por parte dos eclesiásticos e Vigário no cotidiano das comunidades. Outrossim, não podemos conjecturar ineficiência nas atitudes sacerdotais do Padre Motta, que exercia de maneira satisfatória sua vida missionária. Logicamente que se tivesse abandonado a batina e voltado ao chamado “estado indígena”, o Coroado seria privado, pelo vigário e pelo bispado, do exercício de funções eclesiásticas. Se o índio tivesse abjurado as vestes sacerdotais, não prestaria contas de sua atuação eclesiástica ao vigário de Rio Pomba, com o envio dos assentos de sacramentos ministrados à Igreja de São Manoel. Se não exercesse de maneira eficaz sua missão, jamais teria ministrado o batismo a duas crianças livres e filhas de uniões legítimas em face da Igreja, conforme citamos anteriormente.

No batismo de Vicente, filho de Manoel Dias Rabelo e Isabel Maria da Silva, a madrinha era Ana Luisa da Silva, casada com Antônio Vaz, e o padrinho, Alferes Teotônio Francisco Ribeiro.⁴³ Não podemos esperar que uma família legítima, com comadre casada e compadre com título de Alferes, pudesse permitir que um inocente fosse ungido por um Padre que não seguia os preceitos da Igreja. O Alferes Ribeiro, nos assentos de batismos da freguesia, apadrinhou um índio e fora escolhido para compadre de seis famílias livres. O Alferes era agente administrativo na região, sesmeiro nas “Embrejaúbas Pequenas do Xopotó”, senhor de escravos – contabilizamos a ocorrência de três batismos de filhos de seus cativos – e indivíduo prestigiado na comunidade; algo observado em virtude de sua presença nos apadrinhamentos citados.⁴⁴ Todavia, o militar não permitiria a atuação do eclesiástico se incorresse em atitudes que denegrissem o seu estado sacerdotal.

O estudo de aspectos da trajetória deste personagem nos auxilia a desvendar a inserção do indígena na sociedade colonial, de suas percepções perante o universo da conquista e de

⁴³ AEPSMRP. L.2, p.73v.

⁴⁴ APM. SC. 286, p. 42v.

contatos culturais. Ao avaliarmos sua dedicação no aprendizado do português e do latim, sua atuação catequética na freguesia de Rio Pomba, suas redes de sociabilidade e solidariedades, desconstruímos difundidos e arraigados argumentos acerca da inaptidão do indígena em viver no universo da Cristandade e da associação de sua qualidade a indiferença, irracionalidade e ingratidão.

Devemos problematizar em que medida o abandono das vestes sacerdotais não constituiu uma tópica empregada no discurso de viajantes e memorialistas para ressaltar a incapacidade do indígena em sobreviver no mundo colonial. Para relatar os dilemas vivenciados pelos aldeados, J. B. Debret utilizou a trajetória de um índio que teria abandonado a vida eclesiástica na Capitania da Bahia:

Queria terminar esse esboço com um fato característico entre mil; um rico habitante da cidade de Bahia criara um jovem índio, naturalmente dotado de grande inteligência. Instruído com cuidado, já diversos êxitos havia obtido durante seus estudos quando, por vocação, pediu para tomar um hábito; atenderam, mas **no dia de sua primeira missa ele se dirigiu para as florestas a que seu coração aspirava em silêncio e desapareceu para nunca mais voltar.**⁴⁵

Estamos diante de argumentos muito intrigantes. A história narrada por Debret, sua estrutura discursiva, não se assemelha às análises esboçadas por cronistas, viajantes, memorialistas e historiadores locais acerca da trajetória do Padre Pedro da Motta? A difundida imagem da incapacidade jurídica do índio predominou nas abordagens de suas vivências e culturas. O historiador deve se indagar sobre a constituição das narrativas documentais e históricas, por vezes eivadas de etnocentrismos e preconceitos, redimensionando seus repertórios analíticos. Devemos nos perguntar o porquê da difusão das assertivas do retorno deste indivíduo à “vida gentílica” e do abandono das vestes eclesiásticas. Que fatores teriam desencadeado a construção destes discursos e representações na tradição e historiografia?

Consideramos o termo de abertura do testamento como uma preceptiva retórica de cunho discursivo e modelar, comumente acionada pelos testadores. Contudo, nas expressões escolhidas por Motta para lavrar seu testamento averiguamos um elemento intrigante e instigante: o Padre recorria à Santa Trindade, à Virgem Maria, a São Pedro, ao Anjo de sua guarda, a santos e santas da corte celeste para que intercedessem “neste mundo” e o

⁴⁵ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Tradução e notas Sérgio Milliet. 2ª edição, São Paulo: Livraria Martins Editora, 1978, p.27.

“livr[ass]em dos seus inimigos”.⁴⁶ Teria o sacerdote em sua trajetória suscitado inimizades ou motivos para amealhar opositores? Estes possíveis “inimigos” poderiam difundir alguma injúria que denegrisse sua imagem?

Consoante às investidas do Padre Manoel de Jesus Maria em prover o sacerdote indígena como “mestre da escola de índios”, averiguamos as intenções do Pároco de Rio Pomba em também torná-lo vigário paroquial (1782). O vigário da freguesia de São Manoel argumentou que o Padre Motta poderia “também servir de operário” – residindo na paragem com alguns filhos do Capitão José Leme, “quaisquer brancos ou pessoas que sirvam de companhia” – para alargar os limites da fé e da freguesia. O sacerdote Manoel de Jesus Maria explicitou que, se o Padre Motta desenvolvesse “a capacidade de ser pároco”, desistiria de uma porção de sua paróquia para que o sacerdote Croato a gerenciasse.⁴⁷

O Padre era importante peça do esquadro do poder civil e metropolitano, personificando em sua efígie e atitudes a função de oficial da coroa e agente colonizador, ao mesmo tempo em que era o único indivíduo capaz de consagrar a eucaristia e de conceder o perdão aos pecados. O eclesiástico controlava os corpos e consciências de suas comunidades. Neste intento, podemos aventar a possibilidade de que o projeto apresentado à Coroa pelo Padre Manoel de Jesus Maria, de divisão do domínio territorial de sua paróquia com o Padre Motta, desencadeou inúmeras rusgas, embates e ricochetes na comunidade paroquial. Teria o Padre Motta abandonado as vestes sacerdotais? Ou esteve envolto em disputas locais pelo poder? A possibilidade da concessão de uma porção da freguesia ao Padre índio deve ter insuflado os ânimos dos eclesiásticos da região e provocado a insatisfação de alguns colonos e sertanistas, que não aceitariam ser comandados por um sacerdote desta qualidade. Essa benesse seria concedida ao índio, como explicitou o vigário de Rio Pomba, se desempenhasse uma atuação pastoral eficaz. Conjeturamos que os rivais do projeto idealizado pelo vigário disseminaram alardes para denegrir a imagem do eclesiástico Motta, pois, ao que tudo indica, ausentou-se da freguesia no ano de 1785, acometido por uma enfermidade. Portanto, o retorno do sacerdote indígena para a casa de seu benfeitor, objetivando a recuperação de sua saúde, desencadeou as inúmeras especulações dos colonizadores acerca de um possível abandono de

⁴⁶ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p.3.

⁴⁷ AHU. Cx.: 118, Doc.: 95.

sua vida sacerdotal. A disseminação desta injúria reforçou os argumentos de detração da qualidade indígena e de sua inaptidão em viver no mundo colonial.

Apontamentos finais

A historiografia não pode desprezar os dilemas vivenciados pelos índios que se integraram e difundiram os modos de viver da cristandade, tratando-os como incapazes de viver no mundo denominado “civilizado”. Por longo período temporal, associou-se o afastamento das atividades pastorais de Pedro da Motta ao possível abandono de seu estado sacerdotal. Projetou-se para a trajetória do sacerdote Croato a recorrente imagem da ingratidão do índio e de sua incapacidade para se inserir e sobreviver no mundo colonial. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, por vezes os pesquisadores se colocam na perspectiva de produtores do conhecimento, conferindo aos nativos o patamar de meros objetos de estudo. Viveiros de Castro nos instiga ainda a colocar fim nesta relação assimétrica entre o pesquisador e objeto, procurando entender o discurso do nativo como detentor de sentido. Em sua opinião, torna-se necessário compreender as ideias nativas. O pesquisador emprega sua cultura para a análise da história dos índios, por vezes ampliando interpretações etnocêntricas criadas pela própria ciência. A problematização das experiências nativas são olvidadas nas pesquisas. Os estudiosos dos indígenas precisam observar os significados das vivências nativas. Neste sentido, devemos observar o índio como ator, não como um mero objeto. Ao analisar a trajetória de um índio assimilado ao mundo colonial, devemos problematizar que este não era oprimido pela dominação, pois conhecia e possuía plena consciência da realidade na qual se inseriu. Todavia, apontamos com o estudo da trajetória do Padre Motta elementos apriorísticos imputados à leitura histórica de um índio, ou seja, quando se deixa recair sobre sua trajetória o preconceito da incapacidade do índio, sua ingratidão, insolência e “rusticidade”.

O Padre Motta declarou em suas últimas vontades que era “filho ilegítimo dos índios” e dono de um escravo moleque, um cavalo e terras no Ribeirão de Nossa Senhora da

Conceição do Rio Novo.⁴⁸ As terras em questão constituíam o seu patrimônio e garantiam-lhe sustento anual desde a sua ordenação sacerdotal. Estas posses retornaram para seu doador no legado testamentário, quando Padre Motta doou seu “patrimônio ao guarda-mor Manoel da Motta de Andrade por este me fazer e pelos muitos gastos que fez comigo para me por no estado sacerdotal”.⁴⁹ A doação do seu dote ao Guarda-mor Andrade refuta as considerações elaboradas pela tradição e historiografia acerca da ingratidão do indígena as benesses recebidas por seu “benfeitor”. O sacerdote Pedro da Motta também reconheceu as amizades que travou em vida, assegurando bens para a sua madrinha de batismo e ao Capitão dos índios da nação Coroados. Na conclusão do testamento entregou-se o cavalo a Jerônimo da Silva de Carvalho e Ana Gonçalves dos Santos, moradores no Rio Xopotó, freguesia de Guarapiranga. Relembrando sua condição indígena e suas relações de sociabilidades em atuação evangélica no “domínio dos Coroados”, Pedro da Motta declarou por “Universal Herdeiro, o irmão Capitão Leandro”. Neste legado não só material, mas revelador de uma afinidade espiritual, o Capitão dos Coroados da Barra da Freguesia de Rio Pomba, amealhou não somente “as roupas e o mais que ficar”, mas todo o simbolismo de uma amizade e estima por parte do amigo que o considerava um irmão (AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício: 3v). Dos bens acumulados em vida por Pedro da Motta, quase nada restou ao seu herdeiro Coroados, após a conclusão dos procedimentos do testamento, com a inumação, as dívidas, o legado da madrinha e do Guarda-mor. O testamenteiro argumentou que o sacerdote possuía um escravo, dois breviários e as roupas de seu uso, que precisavam ser vendidos para quitar as dívidas do Padre Motta. Neste sentido, o Capitão Leandro Francisco recebeu das mãos do testamenteiro Macedo as roupas que perfaziam: uma casaca; uma vestia; um calção; uma camisa; uma ceroula; dois pares de meias; botas; um chapéu; um capote novo e chinelos.⁵⁰

Verificamos que o Padre Pedro da Motta foi grato aos que lhe concederam benesses em vida, apropriando-se e difundindo preceitos prescritos pelos costumes da sociedade na qual se inseriu. Concluimos que o abandono das comunidades indígenas, a subjugação à

⁴⁸ Dentre os negócios travados pelo sacerdote encontramos a dívida de cinco oitavas e doze vinténs de ouro pela compra de fazenda seca ao comerciante João Pereira Gouveia, três oitavas, três quartos e oito vinténs a Maria da Conceição por estalagem, a quantia de três oitavas e meia e um vintém de ouro a Manoel Fernandes Sobreira pelo preço de esporas de prata. O reverendo devia seis oitavas e meia de ouro a Irmandade da Terra Santa. AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p. 9,11,18,20.

⁴⁹ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p.3-3v. (Mantivemos a grafia do documento manuscrito.)

⁵⁰ AHMI. Cód.96, auto 1238, 2º ofício, p.26-27.

cristandade, a fuga para os sertões e a oscilação entre mundos culturais diferentes não foram as únicas alternativas para os índios coloniais. Através da trajetória do Padre Pedro da Motta, evidenciamos que os indígenas obtiveram cargos administrativos, distinção social, mantiveram vínculos econômicos e sociais, redigiram seus requerimentos e delimitaram seus espaços de sociabilidades no mundo colonial.

O índio Croato Pedro não foi somente um joguete nas mãos do Guarda-mor Andrade, que empregou sua administração para angariar dignificação social; tampouco um fantoche dos interesses da Igreja e da Coroa, que ansiaram conquistar e catequizar os vales do Rio Xopotó. O eclesiástico indígena percorreu e compreendeu os meandros que estruturavam o mundo colonial, envolvendo-se nas contendas e disputas pelo poder na Freguesia de Rio Pomba. Nesta senda, as atitudes do Padre Pedro da Motta em vida e diante da morte, suas vivências e sociabilidades, demonstram o projeto do indígena em ser inserido na sociedade colonial. Com o objetivo de se desvencilhar da “pecha” atribuída a sua qualidade social e alcançar respeito, o índio Coroadado Pedro tornou-se eclesiástico e agente nos processos de conquista e colonização encampados pelo governo metropolitano.