

Célia Cristina da Silva Tavares

ENTRE A CRUZ E A ESPADA:  
Jesuítas e a América Portuguesa

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração História Social das Idéias.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas

NITERÓI  
1995

CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES

ENTRE A CRUZ E A ESPADA:  
Jesuítas e a América Portuguesa

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração História Social das Idéias.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas - Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fátima Gouveia  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Francisco José da Silva Gomes  
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI  
1995

## SUMÁRIO

Introdução -----	8
Capítulo 1: Jesuítas e colonização no limiar da Reforma Católica-----	12
Capítulo 2: Jesuítas e conflitos coloniais no norte seiscentista -----	50
Capítulo 3: Ocaso da Companhia e o século das Luzes -----	81
Capítulo 4: O martírio dos jesuítas: Malagrida e a "Idade da Razão" -----	119
Conclusão-----	149
Fontes -----	153
Bibliografia-----	155

## RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre a participação da Companhia de Jesus no processo de colonização da América Portuguesa, a partir da metade do século XVI até o momento de sua expulsão dos domínios portugueses, em meados do século XVIII. Trata-se de uma análise da associação entre os interesses da coroa lusitana e dos missionários jesuítas no início da colonização e dos motivos que separaram, gradativamente, essas instituições, culminando com o triunfo do absolutismo ilustrado.

## ABSTRACT

This work looks at the role played by the jesuits in the colonization process of Portuguese America from the mid - 1500's up to when their order was expelled from all portuguese domains in the mid - 1700's. The analysis carried out focuses on the convergence of interests which, in the beginnings of colonization, propitiaded an association between the Portuguese Crown and the jesuit order, and on how these institutions graduatelly drifted apart, actually becoming incompatible in the course of a process which culminated in the advent of Enlightened absolutism.

Este é o momento de cumprir o dever mais agradável: agradecer a todos que ajudaram a desenvolver o presente trabalho.

Agradeço à CAPES pela Bolsa de Estudos que possibilitou a realização desta pesquisa.

Aos membros da banca de defesa do projeto de pesquisa, à professora Vânia Leite Fróes, agradeço por todas as sugestões para a melhoria do trabalho, e ao professor Francisco José da Silva Gomes, pela lembrança do padre Gabriel Malagrida, contribuição importantíssima para a o norteamto deste estudo.

Sou grata, também, ao meu orientador, cuja paciência foi fundamental para a conclusão da dissertação, além da contribuição essencial em relação à documentação inquisitorial, trazida de Lisboa graças a sua gentileza.

Outro colaborador de especial importância é o professor Guilherme Paulo C. Pereira das Neves, cuja atenção e zelo pelo ofício de historiador aprendi a admirar desde os tempos da graduação.

Devo agradecimentos ainda aos meus colegas e diretores do Colégio Cinco por compreenderem minha agitação dos últimos tempos. Também agradeço aos meus companheiros do Colégio Duplar, principalmente a Leci dos Santos Ramalho e Leda Pinho de Carvalho pela solidariedade.

Aos meus colegas da pós-graduação, principalmente a Tânia Maria Gomes Nery Kjerfve agradeço pelo companheirismo.

Aos meus amigos de longo tempo, que de diversas formas me ajudaram e que sabem da minha gratidão: Maria Fernanda Vieira Martins, Luís Gustavo Vieira Martins, Luís Carlos e Vera, Victor Ramos de Paiva Jr., Roberto de Oliveira Neves, Leila Name,

Regina Celie Simões Marques, Ana Regina Vasconcelos Ribeiro Bastos, Daniela Buono Calainho, Jefferson Luís da S. Miranda e Márcio Antônio Scalercio. Além de D. Penha e Lucelene, pela generosidade em me permitir o uso do computador, o que não posso deixar de enaltecer.

Agradeço a todos da minha família, especialmente a Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira e Ruy Bessone da Cruz Ferreira, irmãos e amigos.

## INTRODUÇÃO

Ponta de lança da Contra-Reforma, a Companhia de Jesus notabilizou-se nos séculos XVI, XVII e XVIII pelas obras missionárias no Novo Mundo. No Brasil desde 1549, o trabalho dos jesuítas esteve, a princípio, ao lado do processo colonizador, apesar da existência de freqüentes embates travados na colônia, decorrentes de interesses divergentes entre os colonos, a coroa e os inacianos, estes últimos, representantes diretos da Igreja Católica.

A atuação dos jesuítas ao longo de todo esse período foi extremamente polêmica. Por vezes, eles foram identificados como os maiores e mais intransigentes defensores da ortodoxia da fé católica, para depois serem vistos como os mais flexíveis em relação às sociedades que pretendiam cristianizar.

O século XVIII criou um clima onde os antagonismos em relação à Companhia de Jesus se desdobraram em várias frentes. Críticas à formação filosófica dos inacianos, à sua ação pedagógica e às suas posições em questões teológicas associaram-se à consolidação do absolutismo ilustrado, criando as condições para a dissolução da ordem jesuítica.

O presente trabalho tem como objetivo investigar esse processo de inicial associação entre coroa portuguesa e a Companhia de Jesus e a tessitura dos conflitos que desembocariam no embate frontal do século XVIII. Os marcos cronológicos do presente estudo serão o ano de 1549, com a chegada dos jesuítas ao Brasil, e o de 1761, ano em que o padre Gabriel Malagrida foi executado por sentença da

Inquisição portuguesa, última vítima a arder nas fogueiras inquisitoriais, em toda a história do Santo Ofício.

Em relação à atuação missionária dos jesuítas na América portuguesa, a ênfase maior será dada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, num esforço de contribuir para o estudo dessa região, dado que as pesquisas desenvolvidas para o Estado do Brasil possuem um maior volume de trabalhos<sup>1</sup>.

O trabalho divide-se em quatro capítulos. No capítulo I, depois de se estabelecer o quadro geral do século XVI, utiliza-se a classificação desenvolvida por Eduardo Hoornaert para estudar o ciclo litorâneo da missionação<sup>2</sup>.

No segundo capítulo, os conflitos entre colonos e jesuítas no ciclo maranhense das missões, no século XVII são estudados. As principais fontes exploradas para o desenvolvimento desse capítulo foram o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686) e o regulamento das aldeias indígenas ou Visita de Antônio Vieira, elaborado por volta de 1660.

No Capítulo III, os atritos e conflitos enfrentados pelos jesuítas no século XVIII são investigados, tanto no plano europeu, quanto no espaço colonial. A correspondência de Francisco Xavier de Mendonça Furtado forma o núcleo básico das fontes, além das *obras polêmicas*<sup>3</sup>, surgidas no contexto da época pombalina.

Por fim, no capítulo IV, o caso do padre Gabriel Malagrida é estudado como uma condensação emblemática dos conflitos e dilemas pelos quais a Companhia de Jesus passou no século XVIII. As biografias de Malagrida elaboradas

---

<sup>1</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*; Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*. trad. Maria Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras/ Círculo do Livro, 1990. ; Regina Maria A. F. Gadelha, *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980; Arno Alvarez Kern, *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982; Luiz Koshiya, *A honra e a cobiça*. São Paulo, 1989. 2 v. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. mimeo; entre muitos outros.

<sup>2</sup>Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 42-103.

<sup>3</sup>Francisco José Calazans Falcon, *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. p. 282-283.

no século XIX, além da documentação inquisitorial do processo contra o jesuíta, formam o corpo documental básico para esse estudo<sup>4</sup>.

Mas o trabalho de Serafim Leite, a *História da Companhia de Jesus no Brasil* merece ser ressaltado, por ser obra de referência de fundamental importância para aqueles que estudam os jesuítas.

---

<sup>4</sup>Paul Mury, *História do Padre Gabriel Malagrida*. trad. Camilo Castelo Branco. São Paulo: Edições Loyola/ Giordano, 1992; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 1938. v. VIII e Francisco Butiñá, *Pombal e Malagrida: persecución anti-jesuítica en Portugal*. Barcelona: Francisco Rosal y Vancell, 1902.

## CAPÍTULO I

### Jesuítas e Colonização no limiar da Reforma Católica

*"Desfraldando a bandeira da cruz vencedora e das cinco chagas que tu, ó Cristo, sofreste em teu corpo exangue pelo gênero humano e que domaram para sempre o feroz tirano do inferno".*

*José de Anchieta*

O início dos Tempos Modernos foi extremamente dramático para a Europa, significando uma série de transformações de ordem política, econômica, cultural e, até mesmo, geográfica, inúmeras mudanças que se constituiriam nos fundamentos do mundo moderno<sup>1</sup>.

A crise e a desagregação do mundo feudal no Ocidente europeu possibilitaram o fortalecimento do poder dos reis e a construção de monarquias de caráter nacional. Exemplo disso foi o reino de Portugal, que havia se formado no século XII no contexto das guerras de Reconquista contra os muçulmanos na Península Ibérica, e, de forma precoce, consolidou-se como monarquia nacional com a Revolução de Avis, no século XIV.

A expansão marítima foi também uma forma de superação dos problemas herdados da Idade Média, além de ter sido responsável pelo aumento do conhecimento de outras regiões do globo terrestre. Portugal ocupa papel de destaque pelo pioneirismo e por sua ação sistemática em ampliar o conhecimento da costa africana, no claro intuito de alcançar as Índias e suas cobiçadas especiarias. O pioneiro da expansão marítima conheceu um rival somente em fins do século XV, quando a Espanha, que finalmente expulsara os muçulmanos da Península Ibérica

---

<sup>1</sup>Para se fazer esse breve resumo dos inícios dos Tempos Modernos foram utilizadas as seguintes obras gerais: J. H. Elliot, *A Europa dividida (1559-1598)*. Lisboa: Editorial Presença, 1985; G. R. Elton, *A Europa durante a Reforma (1517-1559)*. Lisboa: Editorial Presença, 1982; Pierre Deyon, *O mercantilismo*. trad. Paulo de Salles Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1973; Bernard Guenée, *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. trad. Luíza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981; Jacques Heers, *O Ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais*. trad. Anne Arnichand da Silva. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981; Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1986 e *Estrutura e dinâmica do Antigo Sistema Colonial (séculos XVI - XVIII)*. São Paulo: Brasiliense, 1986; Ruggiero Romano e Alberto Tenenti *Los fundamentos del mundo moderno: Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. trad. Marcial Suárez. Madrid: Siglo XXI, 1981; José Hermano Saraiva, *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Europa América, 1978.

complementando o processo de formação da monarquia nacional, começou a fazer concorrência à navegação lusitana com a chegada de Colombo à América. As monarquias ibéricas, então, dividiram o mundo conhecido e desconhecido através do Tratado de Tordesilhas, pelo qual Portugal pôde consolidar seus domínios no Oriente e ainda conquistar uma fração do continente americano. Portanto, no início do século XVI (por volta do período de 1520 a 1530), Portugal viveu o auge do processo de expansão marítima, usufruindo dos lucros do comércio com as Índias.

O comércio com lugares distantes e a necessidade de garantir lucros criaram novas atitudes econômicas por parte dos estados nacionais europeus. As práticas mercantilistas visavam uma balança comercial favorável e uma acumulação de riquezas que objetivavam garantir a estabilidade das monarquias modernas. Frise-se também a necessidade de uma economia forte para a manutenção de exércitos, uma vez que a constante disputa pelo poder no panorama europeu redundava em uma série de conflitos entre os países daquele continente.

A extrema preocupação que tinham os estados nacionais europeus que praticavam o mercantilismo com a manutenção de uma economia saudável resultou na difusão da exploração do tipo colonial. As colônias deveriam desempenhar o papel de apêndices econômicos das metrópoles, garantindo-lhes lucros, sendo consideradas celeiros de riquezas. O caráter espoliativo do sistema colonial foi fundamental para o fortalecimento das economias metropolitanas européias da Idade Moderna.

Por sua vez, o Renascimento e o humanismo iniciaram um processo de transformação de mentalidades na Europa. Surgem formas inovadoras de pensar o homem, sua relação com o mundo e com Deus - que, ao contrário das concepções medievais, não era mais o centro, o motivador e a explicação de tudo que existia -, influenciando várias manifestações artísticas na pintura, escultura, arquitetura e literatura, mas sobretudo criando condições de se formar um ambiente intelectual onde uma nova ética se cristalizaria.

Um mundo em transformação oferecia, portanto, o contraponto fundamental para as mudanças que se engendrariam nas idéias e mentalidades do Ocidente europeu, atingindo a principal instituição do mundo feudal: a Igreja Católica.

Para a Igreja o período foi marcado por séria crise que, aliás, se prolongava desde o século XIII. As heresias medievais, a exemplo dos cátaros e albigenses, difundiam doutrinas que se opunham à ortodoxia. Defendiam a imitação da vida dos apóstolos, criticando, assim, o luxo e o fausto da Igreja e das cerimônias religiosas, além de negarem a hierarquia eclesiástica, o sacerdócio, a veneração dos santos, as indulgências, entre outros pontos. A Inquisição foi criada para combater essas heresias, podendo lançar mão da pena de morte para os heréticos. Além disso, ordens mendicantes foram formadas para se oporem às heresias e enaltecer a ação de caridade dos religiosos, tal como a dos franciscanos, cujo seu fundador, S. Francisco de Assis exaltava a pobreza como valor essencial dos cristãos, mas não atacava a autoridade papal. No século seguinte ocorreu o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417), após a eleição de dois papas, Urbano VI e Clemente VII, concomitantemente. A cristandade ocidental ficou dividida em duas, abalando a estrutura da Igreja.

Na passagem para a Idade Moderna, a Igreja Católica trazia, portanto, uma enorme carga de problemas originados ao longo do período feudal e que alimentaram a crise no século XVI. Um clero mal formado, distante da vocação religiosa, permitia, por um lado, uma religiosidade popular muito próxima de práticas pagãs, mas incitava também uma avalanche de críticas, sobretudo aquelas provenientes do meio letrado, que teve como um dos maiores destaques Erasmo com o seu *Elogio da Loucura*. Essas críticas, ligadas à nova visão de mundo difundida pelo Renascimento e pelo humanismo, possibilitaram o surgimento do movimento de Reforma protestante e, também, de uma ação autocrítica difícil e dolorosa da Igreja, a Contra-Reforma ou Reforma Católica. Como afirma J. H. Elliot:

a reforma da igreja romana, por mais que tivesse sido concebida como resposta ao desafio protestante, brotou da mesma vasta corrente de renovação espiritual que revitalizava a Europa desde os últimos anos do século quinze<sup>2</sup>.

Além disso, a questão da unificação dos Estados Nacionais era outro problema, pois mesmo quando a religião católica era declarada a 'religião oficial', a Igreja se via submetida à autoridade dos interesses de Estado, chegando a haver o perigo de sua instrumentalização ou até mesmo de sua absorção. A Igreja vivia o dilema entre o universalismo e o poder dentro de cada Estado Nacional<sup>3</sup>.

A fundação da Companhia de Jesus, a 'recriação' da Inquisição e a convocação do Concílio de Trento constituíram o esforço de fortalecimento da Igreja e se estabeleceram como pontos centrais das transformações que essa instituição sofreu a partir do século XVI, formando os três pilares básicos da Contra-Reforma.

### ***A Contra-Reforma***

A Reforma Protestante externalizou com rudeza os problemas que a cristandade do Ocidente europeu vinha enfrentando desde os finais da Idade Média, expondo os conflitos de maneira violenta, mas não inovadora. Segundo Delumeau,

---

<sup>2</sup>J. H. Elliot, *op. cit.*, p. 112.

<sup>3</sup> Francisco José da Silva Gomes. *O sistema de cristandade colonial: o reino de Deus rebaixado a colônia*. Niterói, 1979. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo. p. 146.

o medo e a recusa das novidades são encontrados também nas agitações e revoltas religiosas dos séculos XVI- XVII. Os protestantes não tinham de modo algum desejo de inovar. Seu objetivo era voltar à pureza da primitiva Igreja e livrar a Palavra divina de todos os disfarces que a traíam. Era preciso eliminar, ainda que pela força, tantos acréscimos idólatras e supersticiosos que os homens, enganados por satã, haviam "introduzido", "inventado", "forjado" ao longo dos séculos às custas da mensagem da salvação. Indulgências, peregrinações, culto dos santos, ofícios em latim, confissão obrigatória, votos monásticos, missa papista deviam ser varridos para que se pudesse novamente ir em direção ao Senhor pela via reta da Bíblia. Demolir, como exigia Lutero, os "três muros da romanidade" (isto é, a superioridade do poder pontifício sobre o poder civil; o direito que se arroga o papa de só ele interpretar as Escrituras; a preeminência do papa sobre os concílios) era trabalhar para Deus contra o Anticristo e recolocar as coisas na cristandade em seu verdadeiro lugar<sup>4</sup>.

A grande repercussão das palavras de Lutero tornou urgentes as transformações na Igreja que já se urdiam através do discurso humanista do início do século XVI. Ficava cada vez mais evidente a necessidade de se forjar uma religião mais próxima da compreensão dos fiéis e que através do exemplo mostrasse a verdadeira 'senda para a salvação'. As críticas protestantes apenas tornavam premente a necessidade de reformar institucionalmente a Igreja e o clero.

Para articular as mudanças dentro da Igreja e organizar o combate contra as violentas invectivas protestantes, convocou-se o Concílio de Trento, iniciado em 1545, por determinação do papa Paulo III. Interrompido várias vezes, marcado por inúmeras discussões e divisões políticas, terminou somente sob o pontificado de Pio IV, em 1563.

O Concílio reafirmou os dogmas católicos, a importância dos sacramentos e apontou para a necessidade de renovação e de uma boa formação do clero, fosse ele regular ou secular. Além disso, reforçou-se o papel dos bispos, que teriam mais

---

<sup>4</sup>Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 57.

autoridade sobre as igrejas e os párocos. Houve também uma imensa preocupação com a observância da honestidade e integridade dos clérigos, pois deviam "zelar pela instrução do clero e por sua conduta, dar combate às heresias e aos maus costumes, vigiar as qualidades dos que pretendessem dar entrada no estado clerical"<sup>5</sup>. A criação de seminários foi outra determinação tridentina, que objetivava formar um clero mais sintonizado com a vocação religiosa, além de formalizar um projeto civilizatório que se realizaria através de uma ação pedagógica.

Outro aspecto da Contra-Reforma foi a reativação da Inquisição na Itália em 1542, com o propósito de conter o avanço do protestantismo na Península e enfrentar a ameaça do pensamento erudito, que desafiava os dogmas da Igreja, além de combater a indisciplinada religiosidade popular.

A origem da Inquisição remonta à Idade Média, como mencionado anteriormente, quando foi criada para reprimir as heresias que se espalharam a partir do século XIII, principalmente na França. O seu 'ressurgimento' ocorreu na Espanha em 1478, dentro do contexto especificamente hispânico de perseguição aos conversos de origem judaica e para salvaguardar a fé cristã como bandeira da unidade nacional. A instalação da Inquisição na Espanha foi solicitada pelo rei Henrique IV ao papa Sisto IV que a erigiu através da bula *Exigit Sincerae Devotionis*. A diferença entre o tribunal espanhol e o medieval consistia no fato de que a nomeação pontifical dos inquisidores tinha que passar pela aprovação régia. Além disso, outra característica da Inquisição Espanhola foi a motivação anti-semita que a marcou desde o início.

Em Portugal, a Inquisição foi instaurada por D. João III, em 1536, também sob a forma de tribunal religioso submetido à autoridade do rei, o que, aliás, se tornaria marca peculiar da Inquisição na Península Ibérica, assim como o seu caráter anti-semita<sup>6</sup>:

---

<sup>5</sup>José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitâneas do sul*. São Paulo: EDUSP, 1969. p.11.

<sup>6</sup>Para a questão do caráter anti-semita ver José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa

ambos os tribunais, o espanhol e o português, tinham competência para julgar o protestantismo e outras heresias, feitiçaria, magia, bigamia, sodomia e aberrações sexuais. Também exerciam, particularmente em Portugal, uma censura rigorosa da palavra escrita. Os protestantes nunca foram suficientemente numerosos para se tornarem uma ameaça na Península Ibérica [...]. Era na detecção e prossecução dos criptojudes que se concentravam as energias dos inquisidores ibéricos, tanto no Velho Mundo como no Novo<sup>7</sup>.

No entanto, ao longo do século XVI, a Inquisição ibérica foi ampliando gradativamente seu campo de atuação e marcando um movimento de aproximação com os temas gerais que a Contra-Reforma enfrentava, sem com isto se afastar da questão da vigilância das práticas religiosas dos cristãos-novos. Assim, incrementou-se uma truculenta perseguição aos bígamos; aos blasfemos; aos 'defensores da fornicção'; aos suspeitos de 'sentirem mal do sacramento do matrimônio', de luteranismo e calvinismo; aos que duvidavam da virgindade de Maria; aos que negavam a primazia do estado clerical, entre outros 'desvios'.

Foram instalados quatro tribunais da Inquisição nos domínios portugueses, entre 1541 e 1560: Évora, cuja jurisdição circunscrevia a província do Alentejo e o reino de Algarve; Lisboa, que atuava na província da Estremadura e parte da Beira e, ainda, todas as conquistas até o cabo da Boa Esperança (incluindo o Brasil, portanto); Coimbra, que cuidava das províncias de Entre Douro e Minho e de Trás-os-Montes e a parte restante da Beira; e Goa, responsável pelos domínios portugueses além do cabo da Boa Esperança. Para cada um deles havia três inquisidores, quatro deputados ordinários, quatro deputados extraordinários, um promotor, quatro notários ou secretários com seus ajudantes, dois procuradores dos

---

Nacional/ Casa da Moeda, 1980. p. 96, onde os autores citam uma lei de 14 de maio de 1532 que estabelecia várias providências contra os cristãos-novos, indicando uma espécie de preâmbulo das perseguições anti-semitas.

<sup>7</sup>C. R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 107.

presos, um meirinho, um alcaide e quatro guardas dos cárceres secretos, dois médicos e um cirurgião, um porteiro, três solicitadores, um despenseiro, um cozinheiro, um capelão, um alcaide e um guarda nos cárceres da penitência, juiz do Fisco e escrivão do Fisco com seu meirinho, escrivão do meirinho e provedor. Esses funcionários eram auxiliados por uma rede de colaboradores e informantes voluntários, conhecidos como *familiares do Santo Ofício*<sup>8</sup>, cujo número aumentou ao longo dos séculos XVII e XVIII<sup>9</sup>, passando a agir por todo o reino e seus domínios. Todos os funcionários e colaboradores da Inquisição eram submetidos a rígidos processos de seleção<sup>10</sup>. Deviam provar serem "limpos de sangue" e com um passado sem máculas<sup>11</sup>, remontando às suas gerações anteriores:

a 'boa vida e costumes' era, junto com a pureza de sangue, requisito fundamental para que se habilitassem aos 'negócios de importância e segredo do Santo Ofício'. Deveriam, ainda, se afastar de pessoas suspeitas e não pedir emprestado à 'gente de nação', isto é, os cristãos-novos<sup>12</sup>.

Na América Espanhola funcionaram tribunais do Santo Ofício em Lima (1570), México (1571) e Cartagena (1610), o que não ocorreu na América Portuguesa. A Inquisição foi transplantada para América Espanhola para impedir a entrada de heresias. Bartolomeu de Las Casas requisitou em 1516 a vinda da Santa Inquisição. Em 1517, um decreto real deu aos três bispos na América poderes para que procedessem contra os hereges. Na verdade, quatro tipos de Inquisição foram

---

<sup>8</sup>José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *op. cit.*, p.122-23. Para estudar os familiares do Santo Ofício ver Daniela Buono Calainho, *Em nome do Santo Ofício: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro. mimeo. A autora define os Familiares como pertencentes à categoria de *oficiais leigos*. p. 29.

<sup>9</sup>Segundo Daniela Buono Calainho, *op. cit.*, p. 29-30, nos Regimentos da Inquisição de 1552 e 1570 não há qualquer registro aos Familiares, apesar de se ter indícios de sua existência. Somente no Regimento de 1613 se definem claramente suas atribuições na estrutura inquisitorial.

<sup>10</sup>Sônia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. p. 124.

<sup>11</sup>Ou seja, não podiam ter antepassados judeus e nem estarem envolvidos em questões de doutrina.

<sup>12</sup>Daniela Buono Calainho, *op. cit.*, p. 47.

instaladas na América hispânica: a episcopal; a monástica; os próprios tribunais do Santo Ofício, mencionados acima; e ainda o *Provisorato del Tribunal del Santo Oficio para los Indios*.

Apesar dessa complexa rede criada nos domínios espanhóis da América não se deve menosprezar a ação da Inquisição no Brasil. Os bispos estavam encarregados de agir em nome do tribunal, mesmo não pertencendo aos quadros inquisitoriais. Além disso, algumas visitas do Santo Ofício foram realizadas no Brasil, sendo a primeira a de Heitor Furtado de Mendonça a Bahia e Pernambuco (1591-1595), cujos registros se encontram na publicação de quatro volumes: *Confissões da Bahia, 1591-1593*; *Denúncias da Bahia, 1593-1595*; *Denúncias de Pernambuco, 1593-1595* e *Confissões de Pernambuco*. Outras visitas ocorreram na primeira metade do século XVII, havendo a suspensão dessa prática a partir da segunda metade do mesmo século - uma vez que a malha dos *familiares do Santo Ofício* estava mais disseminada e estruturada na colônia -, tendência estranhamente quebrada pela visita de Geraldo José de Abranches ao Pará, Maranhão e Rio Negro, entre 1763 e 1769, época em que a Inquisição se encontrava em franco declínio, controlada pelo Estado<sup>13</sup>.

A violência dos tribunais do Santo Ofício, principalmente a institucionalização das confissões por meio de tortura, costuma ser enfaticamente salientada, sobretudo nos casos das monarquias ibéricas. Mas a violência da Inquisição ibérica teve correspondência em outras regiões da Europa. Como bem assinala Ronaldo Vainfas,

às tarefas desse gênero, inscritas na estratégia de aculturação popular, se dedicariam os poderes do Ocidente tanto nos países católicos como nos protestantes, ocupando a atenção de inquisidores - onde os havia -, juizes eclesiásticos ou magistrados civis.[...] As atitudes policiais e repressivas da moderna Inquisição,

---

<sup>13</sup>Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 219.

ibérica ou romana, integravam o vasto painel da violenta pedagogia cristã posta em prática no Ocidente<sup>14</sup>.

Portanto, a truculência dos processos inquisitoriais e da execução dos autos-da-fé não estavam distantes da lógica de dominação baseada na violência do regime absolutista e das monarquias nacionais europeias da época moderna: masmorras, torturas, castigos exemplares, execuções públicas (com ou sem requintes de crueldade), povoavam as práticas repressivas tanto do combate aos abusos da fé quanto de ameaças e disputas políticas.

A Contra-Reforma teve no Concílio de Trento e na Inquisição importantes instrumentos para a adaptação da Igreja Católica aos tempos modernos. No entanto, deve-se destacar que a natureza do Concílio é diferente da Inquisição, pois as determinações tridentinas estavam vinculadas ao espírito humanista e moderno, enquanto que o Santo Ofício era herdeiro de uma lógica medieval. Mesmo contraditórios, os dois serviam ao mesmo fim de fortalecer a Igreja Católica. Mas este quadro não estaria completo sem a inclusão de um outro elemento: a Companhia de Jesus.

### ***A Companhia de Jesus***

Dentro do espírito da Contra-Reforma formou-se a Companhia de Jesus, em 1537, por iniciativa de Inácio de Loyola com sua *Fórmula do Instituto*<sup>15</sup> aprovada pelo papa Paulo III na bula *Regimini Militantis Ecclesiae* em 1540.

---

<sup>14</sup>Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 189-191.

<sup>15</sup>O texto da *Fórmula do Instituto* pode ser encontrado em Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1938. v. 1, p. 6-9.

A origem desse movimento encontra-se em Paris, um dos centros humanistas onde a *Devotio Moderna* se desenvolvia com o espírito de "renovar a escolástica e purificar o culto de superstições e de devoções espúrias"<sup>16</sup>. Lá, Inácio de Loyola realizou seus estudos de filosofia e teologia entre 1529 e 1534, absorvendo o clima da época:

por que Paris, tão distante e babilônica? Iñigo sentia que tinha rompido com a instituição clerical na Espanha, que não se distinguia da universitária. Se tinha de abandonar seu país, Paris se impunha, mais que Bologna ou Tubingen. A faculdade de teologia de Paris parecia dominar totalmente a ciência do Ocidente cristão, e (já) oferecer o método - o *modus parisiensis* <sup>17</sup>.

A trajetória religiosa de Inácio de Loyola iniciou quando convalescia de ferimento grave obtido na batalha de Pamplona em 1521, onde lutara comandando uma guarnição de defesa da cidade contra o ataque dos franceses. Para impedir que ficasse coxo, submeteu-se a uma série de operações, que o obrigaram a um longo período de recuperação. Isso possibilitou a Loyola entrar em contato com a literatura da vida dos santos, muito em voga na época, que grande impressão lhe causou, despertando seu interesse pela peregrinação a Jerusalém. Depois de restabelecido, Loyola executou o plano de visitar lugares santos e, ao longo dessa viagem, desenvolveu os famosos *exercícios espirituais*<sup>18</sup>, que tanto marcaram a formação dos inicianos.

---

<sup>16</sup>Guilherme P. C. Pereira das Neves, *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos Tempos Modernos*. Niterói, 1984. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo. v. 1, p.31.

<sup>17</sup>Jean Lacouture, *Os jesuítas: Os conquistadores*. trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: LP&M, 1994, p. 48. O autor chama Santo Inácio pelo seu nome de batismo, Iñigo.

<sup>18</sup>Trata-se de uma série de instruções práticas, uma espécie de manual sobre métodos de oração e exames de consciência, que ensinava a utilização de todos os cinco sentidos aliados à razão para se buscar descobrir a vontade de Deus, através de várias etapas de experiências distribuídas em quatro semanas de exercícios, onde cada semana não necessariamente correspondia a sete dias, mas que no geral perfazia cerca de trinta dias. A princípio era praticado individualmente; ao longo dos séculos XVII e XVIII difundiu-se a prática de se fazer os exercícios em grupo.

Voltando à Espanha, decidiu se dedicar aos estudos. Em Barcelona, Alcalá e Salamanca, num período de três anos e meio, Loyola aplicou-se no estudo de gramática latina, lógica, física e teologia. Paralelamente, difundia os *exercícios espirituais* entre colegas e outras pessoas, o que lhe causou problemas com a Inquisição, chegando mesmo a ser preso por breve período. Foi sentenciado a só fazer sua pregação após a conclusão de seus estudos, apesar dos *exercícios espirituais* serem reconhecidos como de doutrina ortodoxa e de moral irrepreensível.

Assim, sentindo-se limitado na Espanha, Loyola resolveu completar os estudos em Paris. Lá, com alguns colegas estudantes forma um pequeno grupo de iniciados nos *exercícios espirituais*, o qual se transformaria no núcleo inicial da Companhia: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilha e Simão Rodrigues<sup>19</sup>.

Tomados de fervor religioso, os sete estudantes resolveram trabalhar na conversão dos muçulmanos de Jerusalém e para isso fizeram votos de pobreza, de castidade e de ir à Terra Santa, formando uma espécie de fraternidade. Mas mesmo nesse momento inicial pode-se perceber que o grupo não formava um grupo monolítico, como afirma Lacouture:

um ponto da discussão, que foi longa, permanece sem resposta: alguns deles queriam destacar que os objetivos do grupo consistiam em "levar a verdade aos infiéis" e precisamente à Terra Santa, evocando o espírito, senão os métodos, das cruzadas. Outros, sem questionar a peregrinação a Jerusalém, colocavam a questão de modo mais universal - desde já numa perspectiva que virá a ser aquela da Companhia nos séculos futuros, a do mundo<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup>William V. Bangert, *História da Companhia de Jesus*. Porto/São Paulo: Apostolado da Imprensa/Edições Loyola, 1985. *passim*.

<sup>20</sup>Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 82-83.

Ao grupo inicial logo se juntaram alguns outros nomes e todos se transferiram para a Itália, em 1537, à espera da permissão de ir para a Palestina. Foi nesse momento que decidiram se identificar como *Companhia de Jesus*.

A peregrinação a Jerusalém não pôde ser realizado por inúmeras dificuldades. No entanto, os membros da Companhia procuraram o papa, em 1538, e se dispuseram a ir a qualquer parte do mundo para defender a fé católica. Estava dado o passo essencial para a confirmação da Companhia de Jesus como ordem religiosa, dois anos mais tarde.

O crescimento da ordem inaciana foi vertiginoso, mesmo levando-se em conta a influência das decisões de Trento no desenvolvimento do fervor apostólico na Europa católica. Por terem se dedicado intensamente ao trabalho pedagógico, os inacianos devem ter gerado grande fascínio entre seus discípulos em relação à missão, despertando inúmeras vocações. No final do século XVI, a Companhia, seus missionários e seus colégios se espalhavam por várias regiões da Europa, África, América e Ásia.

É importante destacar, também, que o espírito prático dos jesuítas, principalmente no trabalho missionário, iria proporcionar um esforço de aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados, a exemplo da catequese feita nas línguas dos povos submetidos à Companhia. Porém tal aproximação não significa uma compreensão das diferenças do outro, mas uma tática de identificação para facilitar o processo de catequese, ou melhor dizendo, de aculturação. Nos dizeres de Baêta Neves,

a "descoberta" de novas terras não seria o achamento de uma Alteridade Total, de um Outro (uma série de Outros) e sim um re-encontro com regiões de Si que teriam se afastado física e espiritualmente. A "descoberta" é, antes, um conhecimento das

partes até então dobradas, ocultas, de um mesmo mapa já há muito desenhado por uma só Mão<sup>21</sup>.

Algumas vezes, o procedimento dos jesuítas em relação aos povos não europeus se tornou alvo de críticas do clero mais ortodoxo, que via nessa abordagem ameaças à fé. A questão do laxismo dos inicianos pode ter como exemplo a discussão sobre a utilização das práticas religiosas dos chineses para a propagação do catolicismo, que refletiu importante ponto de tensão, nos séculos XVII e XVIII<sup>22</sup>, e será estudado adiante.

O modelo iniciano pode ser resumido em três princípios básicos: o romanismo (total fidelidade ao papa, havendo inclusive um voto especial com esse objetivo, além dos habituais três votos regulares), a 'polivalência' (além de religiosos, seriam um pouco de tudo que fosse necessário - médicos, botânicos, professores e assim por diante) e o ascetismo (procura da plenitude da vida moral). Obedecendo a esses princípios e treinado pelas quatro semanas dos *exercícios espirituais*, que combinava em alto grau a segurança da retidão, o conhecimento de Deus, a experiência mística e a decisão prática, o religioso dessa ordem se tornava mais um elemento de uma unidade de elite de combate ao lado do próprio Cristo e, assim, poderia lutar para a propagação da fé católica, segundo seu fundador. É interessante notar a disposição militar dos jesuítas<sup>23</sup>, clara alusão ao passado de 'soldado' de Inácio de Loyola, que na *Fórmula do Instituto* conclamava "todo aquele que pretender alistar-se como soldado de Deus, sob a bandeira da cruz, na nossa Companhia..." com o entusiasmo de um general.

---

<sup>21</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 32.

<sup>22</sup>Ver C. R. Boxer, *O Império Colonial Português*. trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 267, e Jonathan D. Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming)*. trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, e ainda Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 257-311.

<sup>23</sup>Para destacar essa organização militar deve-se indicar Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, *passim*.

Deve-se destacar também a ambivalência dessa nova ordem: por um lado, ela pode ser considerada moderna por ter sintonia com a *Devotio Moderna* e com as reformas tridentinas; por outro, percebem-se os ecos medievais do espírito de cruzada que motivou os fundadores da ordem.

Um outro aspecto da ordem inaciana é sua vinculação com o Tomismo. O pensamento de S. Tomás de Aquino - que apresentava a fé como uma forma superior do conhecimento compatibilizada perfeitamente com a idéia de razão - foi elemento essencial na formação dos jesuítas marcando, inclusive, a sua ação pedagógica nos colégios da Companhia. Estes possuíam desde 1599 um Plano de Estudos, a *Ratio Studiorum*, espécie de diretriz geral a qual estavam submetidos e que pode ser resumido como: uma gradual ordem nos estudos, um respeito pela diferente capacidade de aprendizado do estudante, assistência às lições e abundância de exercícios. A educação se caracterizava, portanto, pelo humanismo e englobava o currículo clássico, havendo certa oposição à pesquisa por inspiração do aristotelismo.

Nos colégios da Companhia de Jesus praticava-se uma abordagem pedagógica peculiar em relação aos alunos dos internatos, caracterizada por dois traços essenciais: a separação do mundo e a constante fiscalização dos internos. Assim, o espaço do colégio transformava-se em um "outro mundo", longe dos perigos e dos pecados que habitavam o exterior, fazendo com que o processo de aprendizagem obedecesse o ritmo e a lógica daquela célula<sup>24</sup>.

A Companhia de Jesus tinha como supremo poder legislativo a Congregação Geral, composta de delegados das diversas províncias, embora o governo da ordem fosse responsabilidade do Superior Geral, também denominado de Geral, cargo vitalício. A Companhia estava dividida em províncias que, agrupadas segundo critérios geográficos ou lingüísticos, formavam seis Assistências: Itália, Portugal (à qual ficaram submetidas as províncias do Brasil,

---

<sup>24</sup>Ver Georges Snyders, *La Pédagogie en France Aux XVII<sup>e</sup> e XVIII<sup>e</sup> Siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, p. 38-41.

Índia e Japão e as vice-províncias da China e do Maranhão), Espanha, Alemanha, França e Polônia. Os Superiores de cada província, chamados de Provinciais, governavam todas as casas, ou seja, os Colégios e as Residências dos Padres, sendo que cada casa tinha o seu superior. Percebe-se, portanto, a rígida hierarquia criada pelo antigo soldado, fundador e primeiro Geral dos companheiros de Cristo, Inácio de Loyola.

Apesar de ter sido criada antes da convocação do Concílio de Trento, a Companhia de Jesus enquadrava-se perfeitamente no espírito das reformas tridentinas, ao se preocupar com a catequese e a educação. Por dar ênfase à obediência ao papa, transformou-se em um importante instrumento para Roma, tornando-se uma espécie de ponta de lança da Contra-Reforma e desempenhando importante papel de defesa da fé e dos dogmas católicos na Europa, nas Américas e, até mesmo, no Oriente. Algumas vezes, por fazerem parte da estratégia de afirmação da Reforma Católica, a Inquisição e a Companhia se associaram na luta contra os inimigos da fé. Mas não se deve crer que sempre houvesse perfeita compreensão entre estas duas instituições. Loyola, Vieira, Malagrida, cada um em sua época e com diferentes graus de envolvimento, experimentaram a perseguição inquisitorial<sup>25</sup>.

### ***A Igreja e os jesuítas em Portugal***

A Igreja Católica em Portugal não estava distante do quadro geral europeu de 'decadência' moral e desgaste institucional, observado ao longo do século XV. Os problemas tinham muitas e antigas origens (crise de vocação dos padres,

---

<sup>25</sup>Segundo José Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 150, há uma forte rivalidade entre jesuítas e dominicanos, além de uma certa flexibilidade dos jesuítas em relação aos cristãos-novos, o que alimentou, algumas vezes desconfianças entre a Companhia de Jesus e a Inquisição.

afastamento de suas paróquias, bispos pouco atuantes, fraco trabalho de evangelização entre os fiéis) e não se restringiam ao clero secular, atingindo mesmo as ordens religiosas:

de modo geral, o número de religiosos em cada mosteiro era diminuto, não faltando aqueles em que não havia o mínimo de quatro para se poder afirmar que havia mosteiro, como em 1443 exigia D. Fernando da Guerra, relativamente ao de S. Simão de Junqueira<sup>26</sup>.

Além disso, muitos mosteiros tinham dificuldades econômicas que comprometiam a sua manutenção e, às vezes, a sua sobrevivência.

O clero secular em Portugal de meados do século XV caracterizava-se, de um modo geral, por uma ação pastoral rudimentar e tinha uma formação bastante limitada:

a falta de uma conveniente formação sacerdotal, para a qual, outrora, muito contribuíram os mosteiros e as colegiadas, agora uns e outras em manifesta crise, a falta de assistência e apoio da parte da hierarquia, devido às grandes distâncias que seria preciso vencer e de transportes rápidos, a escassez de meios materiais e o tradicional isolamento em que o clero paroquial vivia, facilmente estimulava seus membros ao *absentismo*, desviando-os, por vezes, para atividades expressamente proibidas pela legislação canónica<sup>27</sup>.

Diante dessa crise institucional e sacerdotal, pode-se entender que a religiosidade popular estivesse longe do rigor da doutrina cristã, havendo condições

---

<sup>26</sup>José Marques, Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missiões do Brasil. *Revista Histórica*. Porto, v. XI p. 52, fev. 1991. O autor enfatiza essa situação ao mostrar um quadro dos mosteiros da Arquidiocese de Braga no século XV.

<sup>27</sup>José Marques, *op. cit.*, p.56.

ideais para o desenvolvimento de desvios morais, práticas supersticiosas e proximidades com o paganismo. No entanto, apesar de pouco ortodoxas, as manifestações religiosas populares tinham um referencial básico na fé católica, como afirma o historiador José S. Silva Dias:

não devem tirar-se daqui conclusões excessivas. Os homens do século XV são rudes, grosseiros, mas a sua fé é geralmente sincera e viva. Abraçam-se a ela nos lances dramáticos da existência e não a abandonam nas preocupações do dia a dia. A sua imaginação alimenta-se do maravilhoso cristão. Não saberiam viver sem o arrimo da crença católica<sup>28</sup>.

Até meados do século XVI, o quadro descrito para o século anterior parecer se perpetuado. Somente com a chegada das ordens religiosas modernas, herdeiras da *Devotio Moderna* - os teatinos, os barnabitas, as ursulinas, entre outras, e, especialmente, a Companhia de Jesus - e com as repercussões do Concílio de Trento, pode-se detectar uma tendência a alteração desse cenário, cujas transformações iriam se desenvolver lentamente, ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Além dos problemas institucionais, que de certa forma podem ser generalizados para outras regiões europeias<sup>29</sup>, a Igreja Católica enfrentava em Portugal as limitações do padroado, "tradição bem antiga nascida nos tempos da reconquista"<sup>30</sup>, que pode ser definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papa a princípio à Ordem de Cristo, constituída com o ramo português dos extintos Templários, em 1319, e depois à coroa portuguesa. No

---

<sup>28</sup>José S. Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Coimbra, 1960. v. 1, p. 62.

<sup>29</sup>A situação da Espanha era muito semelhante à de Portugal, nos séculos XIV e XV: corrupção econômica do clero regular, abusos na provisão de benefícios eclesiásticos, deficiente instrução dos sacerdotes e dos fiéis, desordem moral do clero em geral e difusão de algumas doutrinas errôneas, além da crise econômica dos mosteiros e diminuição da população monástica. Ver Elisa Luque Alcaide e Josep-Ignasi Saranyama, *La Iglesia Católica y América*. Madri: Mapfre, 1992. p. 20-46.

<sup>30</sup>Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 34.

século XV o padroado se fortalece significativamente através de várias bulas papais e se associa à expansão marítima portuguesa:

do ano 1442 em diante, direito de padroado significa direito de conquista: eis o sentido das bulas pontifícias. Portugal é senhor dos mares 'nunca dantes navegados', organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planificador da união entre missão e colonização. Por onde chegam os portugueses eles plantam o famoso 'padrão' que traz as armas reais e a cruz intrinsecamente ligadas entre si<sup>31</sup>.

Posteriormente, o Infante D. Henrique, na qualidade de 'regedor e conservador' da Ordem de Cristo, recebeu grande apoio da Santa Sé para o seu projeto de expansão marítima, como por exemplo o monopólio comercial da África, através da bula *Romanus Pontifex*, de 1455. No ano seguinte a bula *Inter Coetera*, do papa Calisto III, concede à Ordem de Cristo o direito de padroado e de cobrança de dízimos. A partir de D. João II, ao mesmo tempo rei de Portugal e Grão-Mestre da Ordem de Cristo, as concessões pontifícias se reúnem nas mãos do monarca português, formalizadas pelas bulas *Super Specula* e *Praeclara charissimi*, no momento de apogeu da consolidação do poder real<sup>32</sup>. Além disso, em 1514, as bulas *Dum Fidei Constantium* e *Ius Praesentandi* atribuíram ao rei de Portugal o direito de provisão de bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em troca do financiamento das atividades eclesiásticas.

Assim, pode-se considerar esse como o momento exato da submissão do clero secular ao poder dos reis de Portugal, que se utilizaram das prerrogativas legadas pelo papa para manipular uma numerosa série de funções, dignidades e cargos eclesiásticos e suas respectivas receitas econômicas, bem como erigir ou

---

<sup>31</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p.35.

<sup>32</sup>Guilherme P. C. Pereira das Neves, Padroado, In: Maria Beatriz Nizza da Silva (org), *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994. p. 605-607.

permitir a construção de igrejas, catedrais, mosteiros, conventos - tudo isso tanto nos limites do reino como no vasto domínio colonial português. Não se pode deixar de enfatizar, também, que se trata do momento de centralização do poder real e o padroado consubstancia-se em um de seus aspectos: por um lado, o padroado régio vai marcar todo o processo de consolidação da Igreja nos domínios coloniais portugueses e, por outro, será responsável pela limitação da autonomia do clero secular.

O padroado, ou *patronazgo*, caracterizou igualmente a Igreja na Espanha e seus domínios. Também através dele a coroa espanhola recebia a concessão dos dízimos e era responsável pela indicação dos ocupantes de cargos eclesiásticos, além do sustento dos clérigos e das igrejas. A grande diferença entre o padroado espanhol e o português estava na obrigação que o rei de Espanha tinha de enviar missionários ao Novo Mundo e de dar-lhes o devido sustento<sup>33</sup>.

Em Portugal, no seu aspecto formal, as determinações do Concílio de Trento foram rapidamente recebidas e colocadas em prática através do alvará de 12 de setembro de 1564, de D. Sebastião, que dava pleno apoio à execução dos decretos tridentinos. Não obstante, entre a letra da lei e sua execução houve grande lentidão. Diversos estudiosos da história da Igreja em Portugal e no Brasil<sup>34</sup> observam que essas reformas só se consolidaram, nos séculos XVIII e XIX, respectivamente, uma vez que o programa tridentino era muito ambicioso e só podia ser atingido a longo prazo. Entretanto, houve muitos esforços para concretizar as deliberações de Trento, tais como a convocação de vários sínodos ou concílios diocesanos na segunda metade do século XVI e, em menor quantidade, no século XVII, além da criação de

---

<sup>33</sup>Arlindo Rubert, *História de la Iglesia en Brasil*. Madri: Mapfre, 1992. p. 41.

<sup>34</sup>Cf. várias obras: Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989; Francisco José da Silva Gomes, *O sistema de cristandade colonial: o reino de Deus rebaixado a colônia*. Niterói, 1979. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1968. 4 v. Guilherme P. C. Pereira das Neves, *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*. Niterói, 1984. 2 v. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.

novas dioceses para facilitar e tornar de melhor qualidade o trabalho dos bispos, pelo menos em Portugal, uma vez que no Brasil existiu apenas um bispado por cerca de cento e vinte cinco anos.

A ação das ordens modernas também teve importância na consolidação da Contra-Reforma. A presença da Companhia de Jesus em Portugal se fez logo após sua fundação, em 1540. O rei de Portugal D. João III havia recebido a recomendação de dois missionários inacianos para a evangelização das Índias: Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Os dois causaram tamanha impressão na corte portuguesa pela força de suas pregações, que o rei reteve Simão Rodrigues para o trabalho religioso em Portugal, enviando apenas Francisco Xavier para o Oriente, em 1541, que por sua ação apostólica recebeu o título de padroeiro das missões, sendo posteriormente canonizado. A Companhia de Jesus instalou-se em Portugal em 1542, tendo o próprio Simão Rodrigues como provincial, e já no século XVI, vários colégios foram fundados: em Coimbra (1547), em Évora (1553), em Braga e no Porto (1560), em Bragança (1561), em Angra e Funchal (1570). Portanto, a preocupação com a educação e a juventude se mostra., mais uma vez, evidente no trabalho dos inacianos.

Outro aspecto interessante da presença dos jesuítas em Portugal foi a ação missionária que exerceram no mundo rural português<sup>35</sup>, em particular na segunda metade do século XVI. Através da catequese de crianças e adultos, os jesuítas tentavam reagir de forma mais eficaz do que o clero paroquial ao problema da formação da religiosidade popular.

### ***A Igreja e os jesuítas na Colônia***

---

<sup>35</sup>Não se deve esquecer que além da presença marcante da Companhia de Jesus em Portugal houve ainda a atuação de outras ordens religiosas: os carmelitas descalços se instalaram em Lisboa, em 1581, seguidos pelas freiras da mesma ordem (1585). No século XVII, os hospitalários de S. João de Deus, as freiras da Conceição e os agostinhos descalços, os missionários apostólicos, entre outros, se instalaram em Portugal, e fizeram uma série de trabalhos piedosos por todo o território. Eugenio dos Santos em palestra ministrada em 30 de março de 1993, na Universidade Federal Fluminense.

O principal encargo da Companhia de Jesus não se restringia a Portugal. Como dito anteriormente, os dois primeiros jesuítas a chegarem em Lisboa, Francisco Xavier e Simão Rodrigues, tinham sido convocados para o trabalho missionário no Oriente, e essa função de difundir a verdadeira fé em regiões distantes da cristandade era de extrema importância, tanto para a Igreja quanto para Portugal.

A expansão marítima portuguesa dos séculos XV e XVI havia colocado os europeus em contato com outras regiões do mundo e alargado as dimensões geográficas do globo, o que redundava em muitas ambições e reflexões:

os contemporâneos nos dão a impressão de que, para eles, o maior acontecimento depois da criação do mundo, excetuando-se a encarnação e morte de Jesus Cristo, foi a descoberta das Índias<sup>36</sup>.

O império português da primeira metade do século XVI incluía várias possessões no Oriente e na África. Na América, o Brasil fora incluído aos domínios lusitanos em 1500 por Pedro Álvares Cabral, consolidando as decisões do Tratado de Tordesilhas. À Espanha coube vasta região das Américas. As coroas ibéricas foram as principais responsáveis pela fixação da Igreja no Novo Mundo:

no caso da navegação portuguesa e castelhana pelas costas africanas e pelo oceano Atlântico, até chegar às costas americanas, fincar âncoras e enraizar a mais assombrosa empresa missioneira da história da Cristandade, o protagonismo é do Estado missionário, respaldado certamente pela Igreja, mas sendo o Estado o insubstituível promotor da ação evangelizadora<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 24.

<sup>37</sup>Alberto de La Hera. *Iglesia y corona en la América Española*. Madri: Mapfre, 1992. p. 17.

A efetiva colonização do Brasil só vai se delinear a partir de 1532. A presença da Igreja em território brasileiro durante esses anos iniciais restringiu-se a atuações esporádicas: como "fazia parte da rotina da navegação portuguesa ter capelão a bordo"<sup>38</sup>, alguns franciscanos chegaram à costa brasileira, em 1500. No entanto, não havia nenhuma diretriz específica de trabalho missionário e não ocorreu nenhum plano mais sistemático de ocupação religiosa<sup>39</sup>.

Somente com a criação do Governo Geral essa situação iria se modificar. Junto com Tomé de Souza, em 1549, vieram os primeiros seis jesuítas para o Brasil, autorizados pelo rei para manterem, com exclusividade, atividades missionárias regulares na colônia. A ordem religiosa dos inacianos ainda estava em estruturação e somente em 1556 chegaram ao Brasil as recém-escritas *Constituições da Ordem*. Esse monopólio vigorou até 1580, quando se permitiu, devido à união das coroas ibéricas, a fixação de outras ordens religiosas, tais como os franciscanos e beneditinos, antigas ordens associadas à coroa hispânica no processo de conquista e catequese na América Espanhola<sup>40</sup>.

Para efeito de sistematização este trabalho vai utilizar a classificação que Eduardo Hoornaert elaborou para distinguir diferentes movimentos missionários no Brasil português:

---

<sup>38</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 23.

<sup>39</sup>José Marques, *op. cit., passim*, especula sobre a demora de se estabelecer a fé no Brasil e aponta os problemas estruturais do clero português como possível explicação para este fenômeno. No entanto, Arlindo Rubert, *op. cit.*, p. 66, afirma que a montagem de uma estrutura da Igreja no Brasil pode ser identificada pela instalação de dez paróquias no território colonial (dependentes do arcebispado de Funchal) antes mesmo da ereção do bispado da Bahia. Mas como se verá adiante, comparando-se com a fixação da Igreja na América Espanhola, percebe-se o abismo de diferenças existente.

<sup>40</sup>É interessante notar que os jesuítas, ao contrário dos dominicanos e franciscanos, demoraram muito a entrar na América Espanhola, somente em 1566 na Flórida e em 1567 no Peru. Esta chegada pode ser também considerada tardia ao se observar a fixação dos inacianos no Brasil. Ver Ángel Santos, *Los jesuitas en América*. Madri: Mapfre, 1992. p. 17- 19. J. Pinjoan (org), *História del Mundo*. Barcelona: Salvat, 1955. p. 160-161, v. 4, justifica essa demora, dizendo: "Espanha, mística por natureza, não parecia o país moldado para a disciplina prática dos jesuítas; ao Imperador não podia ser-lhe simpática uma congregação que jurara obedecer cegamente as ordenes do Vaticano".

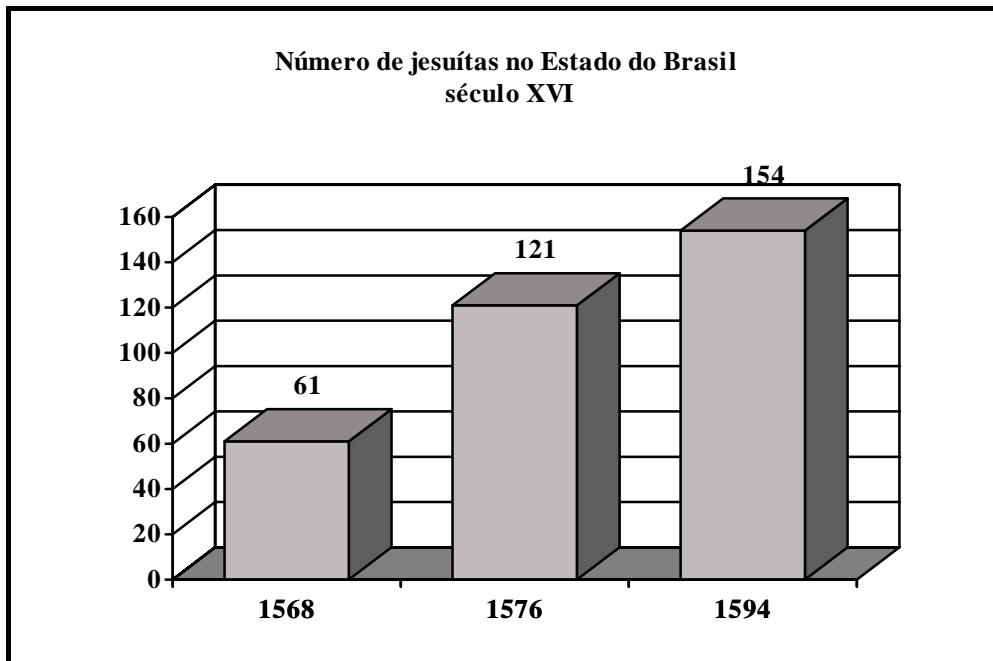
o primeiro movimento acompanhou a conquista e ocupação do litoral brasileiro, não somente da 'costa do pau-brasil', mas sobretudo da zona da mata dedicada ao cultivo do açúcar. [...] O segundo movimento é condicionado pela ocupação do vasto interior brasileiro (o sertão). [...] O terceiro movimento é maranhense, não brasileiro, no rigor da palavra, pois os portugueses consideraram o Maranhão como um estado distinto do estado do Brasil. [...] O quarto movimento missionário não pertence à Igreja como instituição clerical, mas ao povo português como povo missionário. O catolicismo mineiro é fruto de missão leiga, não clerical, só controlado pelo clero após a criação do bispado de Mariana em 1745<sup>41</sup>.

Dos quatro movimentos delimitados pelo autor, dois deles serão utilizados nesse trabalho: o primeiro e o terceiro, pois foram os mais significativos em termos da atuação da Companhia de Jesus na colônia portuguesa. Assim, nesse momento estudar-se-á o primeiro movimento missionário, ou ciclo litorâneo, quando a ação dos jesuítas na conquista e ocupação do litoral brasileiro teve um grande destaque. Outras ordens também participaram desse processo, tais como franciscanos, beneditinos e carmelitas, mas o enfoque do presente estudo se concentra na atuação dos membros da Companhia de Jesus. O segundo movimento missionário, o do Maranhão será estudado no próximo capítulo.

Os nomes dos primeiros inacianos radicados no Brasil são muito conhecidos pela historiografia: o Provincial Manuel da Nóbrega, João Azpilcueta, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. A este núcleo inicial somaram-se outros nomes ao longo do século XVI, dentre os quais o famoso José de Anchieta. O significativo crescimento da ordem no Brasil acompanhou a tendência geral de expansão da Companhia de Jesus. Em um período de 26 anos o número de inacianos aumentou muito, como o gráfico a seguir demonstra:

---

<sup>41</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 42-103.



Fonte: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1945, v. VII, p. 240.

Contudo, mais relevantes que os nomes ou o número desses missionários foram as suas obras. A importância da ação dos inicianos na colônia não deve ser invalidada pelos enormes problemas relativos ao trabalho de catequese dos indígenas, conforme atestam vários estudos<sup>42</sup>. A conversão implicava a desestruturação de um grupo social, de uma cultura; era, portanto, um processo marcado pela violência, mas justificado pela crença na urgência de se difundir a verdadeira fé:

no seu todo, os missionários europeus estavam predispostos a considerar-se os portadores não só de uma religião superior, como de uma cultura superior, ambas inseparavelmente entrelaçadas. É notório que alguns missionários modificaram os seus pontos de

<sup>42</sup>Dos muitos estudos sobre as relações entre indígenas e jesuítas destaca-se os de L. P. Baêta Neves, *op. cit.*, Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*. trad. Maria Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras/ Círculo do Livro, 1990. ; Regina Maria A. F. Gadelha, *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980; Arno Alvarez Kern, *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982; Luiz Koshiya, *A honra e a cobiça*. São Paulo, 1989. 2 v. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. mimeo; entre outros.

vista a este respeito depois de uma maior experiência no campo missionário<sup>43</sup>.

Esta consciência de superioridade dificilmente seria neutralizada; não se poderia esperar uma compreensão da alteridade dos indígenas, quando o referencial da cultura européia e da fé católica estavam tão enraizados na formação desses religiosos<sup>44</sup>. No entanto, muitos deles reagiam a essas diferenças procurando estabelecer algum nexos com a tradição cristã ocidental. Para confirmar isso, basta lembrar o grande empenho dos jesuítas para rastrear os possíveis passos de São Tomé entre os nativos, atribuindo-lhe o primeiro esforço de evangelização do Novo Mundo no início da formação da cristandade, com base nas referências dos tupi-guaranis a um certo 'Pay Zumé' ou 'Sumé', espécie de herói civilizador da mitologia indígena:

de acordo com o relato dos índios, pelo menos como o transmitiram os missionários do Paraguai, Pay Zumé carregava uma cruz e queria ensinar-lhes uma nova religião. Mas eles se recusaram a ouvi-lo. Tentaram até matá-lo "por instigação do demônio", que ameaçava fazer os oráculos calarem-se. Advertiu, porém, seus perseguidores: com o tempo, eles esqueceriam depressa o que ele lhes ensinara; após muitos anos, entretanto, viriam homens que carregariam a cruz como ele e pregariam a mesma palavra<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup>C. R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 55-56.

<sup>44</sup>Cf. T. Todorov, *A conquista da América: a questão do outro*. Lisboa: Martins Fontes, 1983. O autor define uma tipologia das relações com o outro que passa por três eixos: julgamento de valor; ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro; reconhecimento ou não da identidade do outro.

<sup>45</sup>Maxime Haubert, *op. cit.*, p. 68-69. Sobre a lenda de São Tomé ver também Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 108-129, especialmente o trecho: "Parece de qualquer modo evidente que muitos pormenores dessa espécie de hagiografia do São Tomé brasileiro se deveram sobretudo à colaboração dos missionários católicos, de modo que se incrustaram, afinal, tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra." p.113.

A idéia da presença do 'demônio', mencionada no texto, também caracteriza a atitude de estabelecer alguma identidade em relação ao indígena, ainda que de forma negativa<sup>46</sup>. Houve, inclusive, uma tese defendida pelo padre Acosta de que Satã teria se refugiado nas Índias desde a vinda de Cristo e da expansão da verdadeira fé, transferindo o inferno para a América e identificando os índios como servos do diabo<sup>47</sup>, idéia defendida, entre nós, pelo célebre Frei Vicente Salvador no seu livro *História do Brasil*, de 1627. Esses e outros debates foram travados entre clérigos e leigos, e até mesmo dentro da Companhia de Jesus, ao longo do período do século XV ao XVIII, mas o aspecto recorrente foi a dificuldade de se compreender o outro pelo que ele era. A ação missionária, portanto, ao objetivar a conversão dos 'selvagens' tinha a função de amoldá-los à cultura européia, ou seja, europeizá-los:

as regiões conquistadas pelo colonialismo mercantilista são as regiões da Natureza. A metrópole é a sede da Civilização. E, apesar da heterogeneidade e da distância, há possibilidade de relacionamento. E o melhor relacionamento é a troca. A cristandade dá a civilização e os gentios dão a natureza<sup>48</sup>.

Apesar da importância do trabalho missionário dos jesuítas, não se deve esquecer que eles também eram responsáveis pela educação dos colonos. A fundação de colégios na colônia verificou-se imediatamente após a chegada dos inicianos e também estavam associados ao projeto missionário. No entanto, enfrentaram muitas dificuldades para consolidar-se na década de cinquenta do século XVI. Na década seguinte, esta instituição se fortaleceu, graças, principalmente, ao Alvará de 1564 de D. Sebastião que fixou o padrão de redízima

---

<sup>46</sup>Para Pierre Clastres, *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982, *passim*, as sociedades ditas primitivas são sempre descritas pela categoria da falta, da ausência no processo de comparação com o mundo civilizado.

<sup>47</sup>Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 260-263.

<sup>48</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 42.

de todos os dízimos e direitos que pertenciam a El-Rei em todo o Brasil para sustentação do colégio da Bahia, benefício depois estendido para os do Rio de Janeiro e de Olinda.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, outros colégios foram fundados, tais como o do Maranhão e o do Pará. Os colégios podiam ser responsáveis pelo ensino das primeiras letras (ler, escrever, contar e cantar), de estudos médios (latim, retórica, humanidades, poesia) e, ainda, pelo curso de artes, espécie de preparatório para curso de nível superior, além do curso de teologia para os candidatos ao sacerdócio (teologia moral e teologia especulativa). Os alunos eram internos (seminaristas candidatos à Companhia de Jesus) ou externos (alguns com destino ao clero secular e outros que se formavam para profissões civis e liberais)<sup>49</sup>. Na América Espanhola, os jesuítas dirigiam também Universidades, o que não ocorreu na colônia portuguesa<sup>50</sup>.

Após a criação do Governo Geral e a vinda dos jesuítas, o primeiro bispado do Brasil, o de S. Salvador, na Bahia, foi estabelecido através da bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, submetida à metrópole eclesiástica de Lisboa. Comparando-se com a Igreja na América Espanhola, percebe-se como foi tardia a fixação da estrutura eclesiástica na colônia portuguesa - em 1565 já havia quatro arcebispados instalados em São Domingos, México, Lima e Bogotá<sup>51</sup> -, ainda mais evidenciada pela criação dos demais bispados no Brasil apenas nos séculos XVII e XVIII: Pernambuco e Rio de Janeiro (1676), Maranhão (1677), Pará (1719), Mariana e São Paulo (1745).

---

<sup>49</sup>Riolando Azzi, A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial, In: Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 193-194.

<sup>50</sup>Ver Ángel Santos, *op. cit.*, p. 305-323.

<sup>51</sup>Ronaldo Vainfas, *op. cit.* p.15. Foram criadas três dioceses, São Domingos, Conceição de la Vega e São João de Porto Rico, em 1511, submetidas à metrópole eclesiástica de Sevilha; em 1546, criaram-se três províncias eclesiásticas americanas, desligando-as de Sevilha e dando autonomia jurídica à Igreja na América hispânica, São Domingos (Antilhas, costa do Caribe, Venezuela e Colômbia), México (do norte da Guatemala ao Mississipi) e Lima (todo o sul da Nicarágua e Panamá até à Terra do Fogo). Por este breve resumo pode-se dimensionar o grau de estruturação da Igreja na América Espanhola. Ver Elisa Luque Alcaide e Josep-Ignasi Saranyama, *op. cit.*, p. 141-42.

Devido à instituição do padroado em Portugal, já mencionado anteriormente, "a Igreja do Brasil era implantada como obra do Estado lusitano, que conseqüentemente estabelecia também os limites de sua ação"<sup>52</sup>. Assim, os bispos do Brasil estavam diretamente subordinados aos reis de Portugal, uma espécie de funcionários do Estado, como eram, aliás, todos os membros do clero secular português:

os bispos não podiam corresponder-se diretamente com Roma e só podiam encontrar-se com o papa por ocasião da visita 'ad limina'. Ora, por causa da distância e dos custos, esta viagem tornou-se impraticável. Não houve comunicação entre Roma e a Igreja no Brasil, durante o primeiro período colonial<sup>53</sup>.

Por outro lado, com apenas um bispado durante mais de um século, para dirigir os negócios eclesiásticos no Brasil, fica evidente o grau de dificuldade na administração do clero secular<sup>54</sup>. Gilberto Freyre alerta para este aspecto ao afirmar a importância da capela do engenho colonial, em detrimento de outros setores da estrutura da Igreja no Brasil<sup>55</sup>. Assim sendo, as reformas recomendadas pelo Concílio de Trento teriam grandes dificuldades para serem executadas na colônia, pois "esbarrariam aqui na lenta e tardia criação de dioceses, na freqüente e prolongada vacância dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular"<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup>Riolando Azzi, *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 24.

<sup>53</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 36.

<sup>54</sup>O primeiro sínodo diocesano no Brasil só se realizou em 1707, no arcebispado da Bahia. Em contrapartida na América Espanhola, já no século XVI foram realizados vários concílios provinciais. Ver Elisa Luque Alcaide e Josep-Ignasi Saranyama, *op. cit.*, p. 164.

<sup>55</sup>Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1950. p. 364. v. 1. Deve-se citar, ainda, o seguinte trecho: "todos esses elementos, a começar pelo cristianismo liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja - que nunca as tiveram os portugueses grandes e dominadoras do tipo das de Toledo ou das de Burgos, como nunca as teria o Brasil da mesma importância e prestígio que as da América Espanhola". *idem, ibidem*. p. 123. v. 1.

<sup>56</sup>Ronaldo Vainfas, *op. cit.* p. 16.

Já as ordens religiosas, especificamente a Companhia de Jesus - cujos Gerais sempre se esforçaram a dar um matiz internacional à ordem -, gozavam de maior autonomia, pois podiam obter recursos fora do âmbito do Real Erário, através dos colégios e fazendas de sua propriedade, garantindo-lhes maior liberdade de ação. Porém, ao menos no início da colonização, essa liberdade de ação não deve ser entendida como uma dissociação entre clero regular e coroa portuguesa. Ao contrário, os missionários estiveram bastante ligados ao processo colonizador ao longo dos séculos XVII e XVIII, significando muitas vezes o elemento de fixação e expansão de fronteiras territoriais, além do encargo da propagação da fé, dentro do espírito tridentino<sup>57</sup>. Os casos do Maranhão e da região amazônica se constituem em significativos exemplos desta afirmação, como será visto oportunamente.

No entanto, pode-se perceber vários conflitos entre o clero secular e o regular na colônia. Boxer assinala esta questão:

uma das características que marcou o desenvolvimento das igrejas ibéricas de além-mar foi a tensão muitas vezes existentes entre o clero regular e o clero secular<sup>58</sup>.

Para citar um exemplo, no Brasil o primeiro Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha opôs-se ao trabalho missionário dos jesuítas, defendendo uma maior ortodoxia da fé e identificando a preocupação dos jesuítas em se aproximar da cultura indígena como ameaça à integridade da religião. Criticava, principalmente, a

---

<sup>57</sup>Ver Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 28, quando ele analisa o caráter *bifronte* da expansão marítima que por um lado anexava terras, por outro incorporava novos fiéis à Igreja de Roma. Os jesuítas, sem dúvida, carregam essa herança no seu trabalho missionário nas colônias. Para o aspecto de responsáveis pela expansão territorial ver Gilberto Freyre, *op. cit.* p. 130-31. v. 1: "Os jesuítas foram outros que pela influência do seu sistema uniforme de educação e de moral sobre um organismo ainda tão mole, plástico, quase sem ossos, como o da nossa sociedade colonial nos séculos XVI e XVII, contribuíram para articular como educadores o que eles próprios dispersavam como catequistas e missionários. Estavam os padres da S. J. em toda parte; moviam-se de um extremo ao outro do vasto território colonial; estabeleciam permanente contato entre focos esporádicos de colonização e, através da 'língua geral', entre os vários grupos de aborígenes".

<sup>58</sup>C. R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*. p. 85.

permissão que os inacianos davam para os índios assistirem nus à missa e a utilização de intérpretes na confissão auricular. A questão do rigorismo já estava, pois, colocada, apesar da relativa eficiência dos métodos jesuíticos no processo de catequese, que no entanto era vista com desconfiança pela autoridade máxima da hierarquia eclesiástica da colônia.

A tensão se fazia notar também nas críticas que os jesuítas faziam à má formação do clero secular, que resultaria na fraca divulgação do espírito tridentino. Além disso, segundo Gilberto Freyre, o comportamento dos inacianos era, em geral, muito mais rígido:

no século XVI, com exceção dos jesuítas - donzelões intransigentes -, padres e frades de ordens mais relassas em grande número se amancebaram com índias e negras; os clérigos de Pernambuco e da Baía escandalizando o padre Nóbrega. Através dos séculos XVII e XVIII e grande parte do XIX continuou o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para excessos de libertinagem com negras e mulatas<sup>59</sup>.

Mas não houve conflitos apenas com a Igreja; os inacianos entraram em colisão, muitas vezes, com os colonos. Os atritos ocorreram em várias regiões da colônia, mas podem-se destacar alguns locais onde foram mais significativos: as missões do sul - que sofreram ataques constantes dos bandeirantes paulistas, ao longo do século XVII e inícios do XVIII - e o Maranhão, onde os colonos insistiam em aprisionar os indígenas para sua utilização como mão-de-obra, apesar da constante oposição dos jesuítas:

a questão dos índios foi sempre a mesma, invariável em todas as partes do Brasil: os jesuítas a defender sua liberdade; El-Rei a

---

<sup>59</sup>Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 720-21. v. 2. grifo nosso.

confiar-lhes oficialmente essa defesa; e os colonos a revoltar-se contra a lei, atingindo os jesuítas<sup>60</sup>.

No litoral os conflitos também existiam, apesar de serem menores do que nos casos citados acima. Além disso, Nóbrega não era um intransigente defensor da liberdade dos índios. Ele fazia concessões à idéia de *guerra justa*<sup>61</sup>, primeiramente utilizada contra os índios caetés, acusados de assassinato do Bispo Sardinha, em um ritual antropofágico.

Os problemas entre jesuítas e colonos tinham raízes econômicas, mas também se referiam às práticas da religiosidade colonial, que para o trabalho do missionário significava, freqüentemente, um obstáculo a mais no processo de conversão dos indígenas. Um dos pontos principais no método de catequese era inspirar a imitação dos bons exemplos de prática católica aos indígenas. Ora, se os colonos fugiam cotidianamente dos princípios básicos da fé, como fazer para que o índio obedecesse? Assim se indagavam os jesuítas e daí a sua preocupação em *reduzir*<sup>62</sup> os indígenas às aldeias e missões, de modo que fossem afastados do nefasto convívio com o pecado. Como afirma Baêta Neves,

o "exemplo", a exibição concreta de virtudes, é considerado excelente estímulo e paradigma poderoso e válido para a prática cristã. Mas o poder do "exemplo" não conhece uma só direção. Ele é uma espécie de forma neutra e vazia que pode ser preenchida ou para o Bem ou para o Mal<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup>Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 155-56. v. 4.

<sup>61</sup>Segundo Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 99, a expressão *guerra justa* era bastante utilizada nos escritos do século XVI quanto à escravização de nativos e foi sancionada nas Ordenações Filipinas de 1603.

<sup>62</sup>Esse termo era utilizado na época e contém um interessante leque de significações: restringir o indígena ao espaço geográfico das missões; subjugar o índio; separar o gentio da natureza; converter o pagão à verdadeira fé. Assim, as missões ou reduções ou, ainda, aldeias eram o corte que os missionários consideravam necessário para a transformação do índio em um ser civilizado.

<sup>63</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 58.

Além disso, não se pode esquecer que um dos princípios básicos da pedagogia dos inacianos era o da necessidade da formação de um "outro mundo" para o desenvolvimento do aprendiz. As aldeias e missões constituíam-se, assim, num espaço de aprendizagem, talvez mais dramático pelo seu teor civilizatório e catequético, justificando, assim, seu isolamento.

Assim, depois de quase dez anos de trabalhos apostólicos ao longo do litoral brasileiro, com sucessivos deslocamentos dos missionários que se viam obrigados a seguir o ritmo de vida dos povos nômades e semi-nômades que queriam cristianizar, o padre Nóbrega elaborou um 'plano de colonização' <sup>64</sup> cujo item principal era o processo de Aldeamentos, onde índios de tribos diferentes seriam reunidos para se fazer a conversão. Nas aldeias o objetivo de civilizar os indígenas passava pela redução das ocas em casas (para evitar a convivência sob a forma comunitária, considerada como pecaminosa pelos jesuítas); na separação em famílias, que deveriam ser as células desses grupos sociais; na estrita divisão do tempo (a hora da reza, a hora do trabalho, a hora do descanso); e no desenvolvimento do trabalho agrícola, pois,

a agricultura é a forma econômica ideal para se combater uma série de vícios que acompanhavam a caça e a pesca. Com a agricultura combate-se o "nomadismo", considerado, como vimos, hábito "bárbaro". A agricultura requer que grupos humanos se restrinjam a áreas previamente determinadas e de limites delineados. Requer divisão de tarefas, atribuídas a unidades produtivas específicas. A agricultura é uma forma de controle da natureza<sup>65</sup>.

Portanto, as aldeias serviam para desnaturalizar o indígena, aproximando-o da civilização, além de tentarem proteger o indígena do mau exemplo que os

---

<sup>64</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 105.

<sup>65</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 131.

colonos forneciam. Uma série de antigos hábitos, crenças e costumes dos indígenas foram quebrados para se construir o esplendor da obra jesuítica da cristianização. Assim, citando mais uma vez Baêta Neves,

as Aldeias são uma utopia concreta e necessária para evitar uma contaminação originada no comportamento pecaminoso dos colonos. Comportamento que estaria minando - e mesmo, às vezes - comprometendo seriamente, um projeto que o espírito determinado de obediência e hierarquia dos missionários não permitiria que fosse abandonado ou derrotado. Se uma das linhas-de-força do pensamento pedagógico jesuítico é o "exemplo", como suportar que o olhar dos indígenas só visse aquilo que realmente o aproximasse da Verdade e não fosse confundido em seu processo de socialização?<sup>66</sup>.

Deve-se perceber também que, na concepção dos jesuítas, o índio estava tão próximo à natureza que dela absorvia os mais variados elementos, ou seja, ele era meio animal. Daí a necessidade de civilizá-lo, quer dizer, de desnaturalizá-lo, para afastá-lo do convívio com o 'demônio', pois a vida natural dos indígenas era vista como obra de 'satanás' que os levava a viver uma vida sem lei, nem ordem, sem religião. Assim, vários fatores concorriam para a ocorrência da "fixação dos índios em comunidades, onde são reconduzidos à fé cristã e à vida vigiada (*reducti*, daí o nome redução, dado às aldeias cristãs)"<sup>67</sup>.

Por outro lado, os aldeamentos significaram uma forma de arregimentação de mão-de-obra indígena para a colonização, mesmo que não fosse o objetivo principal da ação dos jesuítas. Mas a violência desse processo proporcionou a destruição de vários grupos indígenas. Assim, pode-se identificar o ciclo litorâneo como um fracasso por ter propiciado a eliminação de grande número de índios "por

---

<sup>66</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 161.

<sup>67</sup>Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 76.

causa de doenças, fugas, guerras e fome"<sup>68</sup> e também devido à proximidade que existia entre as aldeias e as vilas coloniais, "o que, apesar dos conflitos com os colonos, favoreceu sobretudo a escravização"<sup>69</sup>.

Neste ponto, será útil destacar o estudo de Laura de Mello e Souza que indica dois aspectos para as tensões entre os inacianos e os colonos. O primeiro é que nem a religiosidade popular européia, nem a colonial caracterizava-se pela observância estrita dos dogmas católicos, revelando, isto sim, um grande apego ao exteriorismo dos ritos - daí a ênfase nas procissões, missas, promessas. O segundo aspecto observado pela autora é a reação do Concílio de Trento contra esta falta de ortodoxia da população<sup>70</sup>. A Companhia de Jesus era o organismo melhor instrumentado para enfrentar essa situação - excetuando-se, talvez, a Inquisição, também muito aparelhada para identificar os deslizes em relação aos dogmas da Igreja -, e portanto, os conflitos proliferavam em torno desta questão.

No entanto, mesmo para os inacianos o aspecto das demonstrações exageradas do exteriorismo da religiosidade não foi contornado com facilidade. Os indígenas, por exemplo, se compraziam em explicitar a sua devoção através de grandes eventos que os próprios jesuítas organizavam, pois percebiam que com isso se aproximavam da conversão dos gentios.

Mais uma vez, pode-se recorrer a Gilberto Freyre:

o próprio sistema jesuítico - talvez a mais eficiente força de europeização técnica e de cultura intelectual e moral, a agir sobre as populações indígenas; o próprio sistema jesuítico, no que logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico. Na cristianização de caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas procissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com Agnus Dei, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias

---

<sup>68</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 58.

<sup>69</sup>Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 86.

<sup>70</sup>Laura de Mello e Souza, *op. cit.* p. 88-92.

do Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animista ou fetichista vinda talvez da África.<sup>71</sup>

O ponto polêmico desta citação encontra-se na última frase, uma vez que Gilberto Freyre indica a África como a origem "de influência animista ou fetichista", quando se sabe que muitas dessas práticas vieram da Europa. Dito de outra maneira, os elementos de sobrevivência do paganismo e das manifestações mais populares - e bastante flexíveis - da religiosidade européia ainda existiam, tanto no velho continente quanto na colônia, trazidos pelos colonos, possibilitando uma interessante miscigenação<sup>72</sup> em relação às heranças africanas e indígenas. Esse fenômeno, tantas vezes chamado de sincretismo religioso, marca a cultura brasileira até os dias atuais e é objeto de muitos estudos de historiadores e antropólogos. Com referência a isso, Delumeau afirma,

a realidade religiosa de hoje na América Latina demonstra à evidência o caráter superficial da cristianização autoritária conduzida outrora pelo poder colonial. No Brasil especialmente, cultos clandestinos subsistiram - e agora afloram novamente - entre os índios e sobretudo entre os negros trazidos da África. Os escritores e os viajantes dos séculos XVI- XVIII não puderam deixar de assinalá-los<sup>73</sup>.

Para o sincretismo religioso também contribuíram as atitudes e posturas de senhores de engenho e do clero secular no contexto do sistema patriarcal que constituía o cotidiano colonial. Citando, uma vez mais, Gilberto Freyre:

---

<sup>71</sup>Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 169.

<sup>72</sup>Laura de Mello e Souza, *op. cit.*, *passim*.

<sup>73</sup>Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 266.

os jesuítas sentiram, desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais. Os outros clérigos e até mesmo frades acomodaram-se, gordos e moles, às funções de capelães, de padres-mestres, de tios-padres, de padrinhos de meninos; à confortável situação de pessoa da família, de gente da casa, de aliados e aderentes do sistema patriarcal, no século XVIII muitos deles morando nas próprias casas grandes<sup>74</sup>.

O poder dos senhores de engenho, ou antes, a sua freqüente permissividade às práticas de sincretismo religioso dos negros africanos - acreditando apaziguar os ânimos de seus escravos - por várias vezes foi criticado. No entanto, pode-se constatar que o fenômeno de mesclagem religiosa foi vitorioso. De tal modo que resultou na formação de uma religiosidade que pode ser chamada especificamente de "colonial"<sup>75</sup>, e portanto distinta de qualquer uma que a tenha formado.

A colônia era, então, um espaço onde se conflitavam não apenas contradições de doutrina, como também manifestações bastante diferenciadas de religiosidade. Mas não se deve imaginar que só a Companhia de Jesus combatia esses conflitos. Uma outra força da Igreja Católica também estava presente: a Inquisição.

Os visitantes do Santo Ofício agiam de duas formas, basicamente, para executar a vigilância dos dogmas e costumes quando chegavam à colônia: conclamavam as pessoas a confessarem publicamente as suas culpas e obrigavam a população a fazer denúncias, sob pena de excomunhão maior. Não é difícil imaginar o pânico que tais visitas desencadeavam entre os colonos. O alvo principal eram os cristãos-novos, mas outras práticas ameaçadoras da pureza da fé também se tornavam objeto de perseguição.

Confirma-se, portanto, o caráter violento do processo de cristianização ao qual se referia Delumeau, citado anteriormente. A violência não era exclusividade de nenhuma das instituições presentes na colônia, apesar de, obviamente, ter sido

---

<sup>74</sup>Gilberto Freyre, *op. cit.*, p. 364. v. 1.

<sup>75</sup>Laura de Mello e Souza, *op. cit.*, p. 88.

mais utilizada por algumas. Ela fazia parte da lógica de afirmação da religiosidade ditada pelo Concílio de Trento e também da consolidação do poder da coroa portuguesa.

Assim, a Companhia de Jesus colaborou para a expansão dos domínios portugueses. No entanto, a relativa independência da ordem e sua submissão à Roma se transformaram, por vezes, em sérios problemas nos séculos XVI e XVII. No século XVIII, os atritos entre jesuítas e o Estado português terão características próprias que serão analisadas posteriormente.

## CAPÍTULO II

Jesuítas e conflitos coloniais no norte seiscentista

*"Virá o momento de se apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio."*

*Alfredo Bosi*

Diante do fracasso do ciclo litorâneo, uma nova tentativa de evangelização se articulou, à medida que a expansão territorial se delineava ao longo do século XVII. Esse processo levava ao aumento das áreas de atritos com os outros países europeus que tentavam se estabelecer na América, tais com a Holanda, a França e a Inglaterra. Também não se pode esquecer da Espanha, com todo o seu vasto domínio americano, que por vezes se chocava com a ampliação dos limites do território colonial português, após o fim da União Ibérica. Exemplo disso foram os conflitos entre bandeirantes e jesuítas da Assistência de Espanha que atuavam no Paraguai, que incluía uma parte do que hoje se chama de região sul do Brasil, gerados pelos ataques dos paulistas às missões para a captura de indígenas que seriam escravizados; ou, ainda, as disputas territoriais na região amazônica, que são objeto de estudo neste ponto do trabalho.

Aqui, neste capítulo, também será utilizada a classificação de Hoornaert para os movimentos missionários que se desenvolveram nos domínios portugueses da América, como afirmado anteriormente<sup>1</sup>.

O ciclo maranhense pode ser definido como uma espécie de ressurgimento da ação missionária na colônia. A grandiosidade da região amazônica e a abundância de indígenas que lá viviam justificavam os esforços e dificuldades enfrentados pelos missionários. Além disso, os religiosos de várias ordens - franciscanos, carmelitas, jesuítas, entre outros - serviram como elementos de

---

<sup>1</sup>Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 42-103.

consolidação das fronteiras que, então, estavam em processo de expansão, mais uma vez estando associados à coroa na colonização.

Ao mesmo tempo, o movimento missionário do Maranhão foi marcado pelo debate do tema da 'liberdade dos índios', polêmica que se acirrou ao longo do século XVII no mundo colonial português. Para Vainfas,

a escravidão africana nunca foi, a rigor, motivo de dúvida ou objeto de preocupações sociais profundas. [...] A escravidão dos *índios*, esta sim, foi objeto de polêmica e teve sua legitimidade discutida. [...] Antes de tudo, porém, a escravidão de *índios* solapava a ética missionária em nome da qual se fazia a colonização. Daí terem sido os jesuítas os que mais se importaram em discutir o problema, investidos do poder intelectual na colônia, e incumbidos de evangelizar o que chamaram de *gentio*. Mas, além de intelectuais e sacerdotes, os jesuítas eram senhores de escravos, inclusive de nativos, numa confusão de papéis que se transpôs ao seu discurso, ora contrário à escravização, ora admitindo-a em guerra justa, e às vezes cúmplices pela omissão, das práticas escravistas então vigentes<sup>2</sup>.

Apesar de por vezes ser contraditória, a ação missionária ao norte da colônia portuguesa se fez a partir da experiência malograda do ciclo litorâneo, cuja maior lição tinha sido o reconhecimento da necessidade de afastar as missões dos núcleos coloniais e não apenas isolar os indígenas nas aldeias, como ocorreu no século XVI.

Para se entender mais profundamente o ciclo maranhense é necessário o estudo das condições de ocupação e colonização da região amazônica, nos seus aspectos políticos, econômicos e sociais. Deve-se deixar claro que, apesar dos primeiros evangelizadores presentes no Maranhão terem sido capuchinhos (1612), carmelitas (1616) e franciscanos (1624), mais uma vez a ênfase será dada ao papel desempenhado pelos jesuítas, objeto de estudo deste trabalho.

---

<sup>2</sup>Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 84-85.

## *O Estado do Maranhão e Grão-Pará*

A região norte do Brasil teve uma rarefeita ocupação militar ao longo do século XVI e princípios do XVII, justificada pelo maior interesse na faixa litorânea do nordeste, produtora de cana-de-açúcar e uma das áreas onde se iniciou o processo de colonização ainda na primeira metade do século XVI.

Com a invasão francesa no Maranhão, liderada por Daniel de La Touche, senhor de La Ravardière, e a formação da chamada França Equinocial, de 1612 a 1615, as autoridades ibéricas perceberam a necessidade de uma efetiva colonização da região. O primeiro passo foi a organização de uma expedição militar, liderada por Jerônimo de Albuquerque para expulsar os franceses da região e da cidade que tinham fundado: São Luís do Maranhão. Após a derrota dos franceses, uma nova expedição foi enviada com o propósito de procurar um local adequado para a fundação de uma cidade, cuja finalidade seria a defesa da entrada do rio Amazonas, surgindo assim Belém do Pará, com a construção do forte do Presépio, em 1616.

O Estado do Maranhão (depois conhecido como Estado do Maranhão e Grão-Pará) foi criado por carta régia de 13 de junho de 1621. Era independente do Estado do Brasil e estava diretamente subordinado a Lisboa:

os negócios da administração da colônia corriam em Lisboa pelo Conselho Ultramarino (primeiramente Conselho da Índia), competindo à Mesa de Consciência e Ordens os assuntos eclesiásticos, e o que se denominava Provedoria dos defuntos e ausentes. Cumpriam-se também disposições das diferentes secretarias de Estado; as ordens do Desembargo do Paço, relativas à justiça; e as do Contador-mor dos Contos de reis e Casa, que diziam respeito à fazenda. No Estado eram magistrados provinciais o governador, o ouvidor-geral e o provedor da fazenda, com autoridade nas duas capitanias, do Grão-Pará e do Maranhão, as

quais tinham cada uma o seu capitão-mor, um ouvidor e um provedor, subordinados aos primeiros. Esta foi a hierarquia estabelecida desde 1621, quando o Maranhão se desligou do Estado do Brasil, até meados do século XVIII, com exceção de curto espaço de tempo (1652-1655), em que as duas capitanias tiveram governo separado e autônomo<sup>3</sup>.

Seu território compreendeu, entre 1626 e 1775, os atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas. Apesar de ter como capital São Luís do Maranhão, no final do século XVII era mais comum encontrar os governadores passando a maior parte do tempo em Belém do Pará, que se tornara importante centro comercial.

Segundo C. R. Boxer, as características geográficas da região norte explicariam a separação do Estado do Maranhão em relação ao do Brasil:

a facilidade com que as comunicações podiam ser mantidas através da água ao longo do Amazonas e de seus afluentes, em todas as estações do ano, contrastava impressionantemente com as dificuldades das comunicações costeiras na época da navegação a vela. Por motivos geográficos evidentes, o litoral Maranhão-Pará era chamado muitas vezes, costa "leste-oeste", em contraste com a faixa de terra que ia do Cabo de São Roque ao Rio de la Plata, à qual se dava o nome de costa "norte-sul". Devido às diferenças dos ventos e correntes predominantes daquelas duas regiões costeiras, a comunicação marítima entre elas fazia-se extremamente difícil para os navios que saíam da primeira para a segunda daquelas regiões<sup>4</sup>.

Uma nova circunscrição político-geográfica estava justificada pelos interesses econômicos e pela necessidade de defesa, além de ser uma postura estratégica para dominar a região amazônica.

---

<sup>3</sup>João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901. p. 143-144.

<sup>4</sup>C. R. Boxer, *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 286.

Dentro do mesmo espírito, Pedro Teixeira organizou uma expedição para percorrer o vale do Amazonas. Contava com quarenta e sete canoas, muitas de grande porte, mil e duzentos índios de remo e peleja e mais de sessenta soldados portugueses<sup>5</sup>. A viagem iniciou em Gurupá, no Grão-Pará em 1637, atingiu Quito em 1638, retornando a Belém em 1639. Na volta, a expedição foi acompanhada por dois jesuítas da Assistência de Espanha, Cristoval Acuña e André Artieda, que foram incumbidos de levantar a planta do rio.

Às vésperas da Restauração, o território da região amazônica foi consolidado sob a bandeira portuguesa. Mas havia a necessidade de se fixar a conquista e para tanto as ordens religiosas foram de extrema importância, funcionando como defensoras das fronteiras ao norte, diante das ameaças de holandeses, franceses e ingleses, que se aproximavam da foz do rio Amazonas interessados nas possíveis riquezas da região e no caminho fluvial para a América andina.

A princípio, acreditava-se que o Maranhão era rico em ouro e prata, mas com os sucessivos fracassos na busca de tais riquezas, logo se estabeleceu a realidade de fato: a pobreza. Os colonos eram, de modo geral, muito pobres, sem condições de comprar a mão-de-obra africana, e daí a grande utilização dos indígenas como escravos para uso doméstico, para os trabalhos na lavoura e também para a coleta das drogas do sertão: cacau, cravo, baunilha, cássia, salsaparrilha, urucum, castanha do pará, essências de perfume, entre outras 'especiarias'. Antônio Vieira relatava:

---

<sup>5</sup>Dados fornecidos por João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 31. O autor inclui ainda mulheres e crianças, perfazendo o total de 2500 pessoas na expedição. É importante lembrar que já se sabia da existência da ligação entre a região andina e o rio Amazonas devido a duas fortuitas aventuras anteriores, motivadas por fugas desesperadas causadas pelo ataque de índios ferozes contra religiosos e soldados espanhóis que desceram em canoas ao sabor das correntezas dos rios da região chegando a Belém, e, devido a essas circunstâncias, não houve condições para a demarcação do caminho. No entanto, ficava clara a necessidade de se aumentar as defesas da região contra possíveis ataques dos inimigos holandeses, franceses e ingleses.

para um homem ter o pão da terra, há de ter roça, e para comer carne há de ter caçador, e para comer peixe, pescador, e para vestir roupa lavada, lavadeira, e para ir à missa ou a qualquer parte canoa e remeiro [...]. Cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado<sup>6</sup>.

No início da colonização tentou-se estabelecer o padrão utilizado no Brasil, ou seja, a grande lavoura de açúcar. No entanto, esse projeto não obteve sucesso por diversos motivos, dentre os quais as condições geo-climáticas e a questão da mão-de-obra. Assim, as lavouras de algodão e milho se tornaram comuns, apesar do cultivo da cana-de-açúcar não ter sido abandonado. A alternativa para esse problema foi a prática do extrativismo e a captura de indígenas, abundantes na região.

As condições sócio-econômicas do Grão-Pará não diferiam muito do Maranhão. No entanto, com o aumento da exploração das drogas do sertão, gradativamente houve a consolidação de uma melhor situação econômica. Em meados do século XVIII, Charles-Marie de La Condamine, líder de uma expedição científica na América pelo rio Amazonas, registrava:

ao chegar ao Pará, saindo das florestas do Amazonas, pensamos nos ver transportados para a Europa. Encontramos uma grande cidade, ruas bem alinhadas, casas alegres, a maior parte construída há 30 anos, em pedra e alvenaria, além de igrejas magníficas<sup>7</sup>.

Apesar do retrato otimista feito por Condamine, deve-se ressaltar que todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará sofria sérios problemas econômicos, sendo considerado do século XVII até meados do XVIII um problema para a administração portuguesa, por proporcionar muitos prejuízos. Nesse quadro geral de pobreza, a

---

<sup>6</sup> Carta de Antônio Vieira *Apud* C. R. Boxer, *op. cit.*, p. 289.

<sup>7</sup> Charles-Marie de La Condamine, *Viagem pelo Amazonas: 1735-1745*. trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro/ São Paulo: Nova Fronteira/ EDUSP, 1992. p. 107.

prosperidade das missões religiosas - não apenas as jesuíticas - causava polêmicas e tensões entre os colonos da região.

### *Os Primeiros Jesuítas no Maranhão e no Grão-Pará*

A presença sistemática de representantes da Companhia de Jesus na região do Maranhão e do Grão-Pará foi relativamente tardia. No início do século XVII, mais precisamente em 1607, dois inacianos, Francisco Pinto e Luís Figueira, partiram de Pernambuco para a serra de Ibiapaba com o intuito de evangelizar tribos indígenas ali localizadas. O primeiro foi sacrificado pelos índios Tapuias; Luís Figueira conseguiu escapar e voltou a Pernambuco.

O segundo registro da presença de jesuítas nas terras do Maranhão se faz com a chegada da armada que expulsou os franceses de São Luís em 1615. Os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes passaram dois anos e meio realizando trabalhos de evangelização na região, sem formar missão.

Somente em 1622, Luís Figueira e Benedito Amodei chegam a São Luís para fixar residência dos jesuítas, encontrando resistência dos colonos na sua permanência, que só foi assegurada pelo firme apoio recebido pelo capitão-mor Antônio Moniz Barreiros. Os colonos temiam que os jesuítas dificultassem a escravização dos indígenas e por isso foram tão hostis.

Nesse mesmo ano, o colégio e a igreja da Companhia de Jesus em São Luís foram erguidos sobre ermida construída por capuchinhos franceses no tempo da França Equinocial.

Em 1636, Luís Figueira, acompanhando o governador Francisco Coelho de Carvalho, chegou ao Grão-Pará, também enfrentando hostilidade dos colonos. Ele estabeleceu contatos com indígenas no Xingu, nascendo então a intenção de formar

missão na região. Voltou à Europa para obter permissão e apoio para seus planos. Pelo alvará de 25 de julho de 1638, o jesuíta obteve a permissão para a "administração dos índios" do Estado do Maranhão<sup>8</sup>; mas somente em 1643 conseguiu partir com mais 14 missionários. No entanto, sua viagem não chegou a bom termo:

a embarcação, em que ia com eles o governador Pedro de Albuquerque, primeiro nomeado depois da Restauração, soçobrou perdida nos baixos, que ficam à entrada da baía do Sol. Da tripulação e passageiros, com estes o governador, salvou-se parte nos botes. Os restantes naufragos, em cujo o número Luís Figueira e onze dos religiosos, passaram-se a uma jangada, feita com destroços da nau. A correnteza e os ventos levaram-nos à margem oposta, na ilha de Joannes, onde pereceram vítimas da ferocidade dos aruans<sup>9</sup>.

Apenas três dos religiosos sobreviveram ao naufrágio e o projeto das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi adiado.

Em 1652, o padre Antônio Vieira recebeu ordem da Companhia de Jesus para embarcar imediatamente com destino às missões do Maranhão<sup>10</sup>, o que representou uma guinada na vida do já famoso inaciano. Ele e mais quinze inacianos formaram o núcleo inicial da ação missionária do norte da colônia. Sua vinda para a América também significou uma revitalização do projeto das missões da Companhia na região norte, além dele ter sido o grande articulador da defesa da liberdade dos índios.

Nascido em Lisboa em 1608, Vieira seguiu para a Bahia em 1614, onde estudou no colégio dos jesuítas e teve despertada sua vocação religiosa. Em 1623,

---

<sup>8</sup>A patente de Roma que dava a Luís Figueira o encargo de fundar a missão no Maranhão tem data de 3 de junho de 1639. Ver Serafim Leite, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal): 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. p. 249.

<sup>9</sup>João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p.40.

<sup>10</sup>Segundo Serafim Leite, *op. cit.*, p.249, Vieira foi o efetivo fundador da missão do Maranhão e Pará.

Vieira entrou na ordem e logo começou a lecionar Humanidades e Retórica nos colégios da Bahia e de Pernambuco. Seu ordenamento ocorreu em 1634. Por essa época começou a se destacar graças à atuação diante da invasão holandesa ao nordeste e por defender a Restauração do reino de Portugal. Voltou a Portugal em 1640 e, ganhando a confiança do rei D. João IV, tornou-se seu conselheiro. Também conquistou fama por seus brilhantes e vigorosos sermões, despertando admiração e inimizades. Acabou envolvendo-se nos negócios do reino, chegando a se declarar abertamente a favor dos cristãos-novos, o que atraiu a desconfiança da Inquisição. Ao mesmo tempo em que se transformava no arauto do sebastianismo e da Restauração, Vieira desempenhava importante papel na representação diplomática de Portugal. Todas essas atuações lhe causaram grandes problemas e os seus superiores na Companhia de Jesus perceberam a necessidade de seu afastamento da corte portuguesa. Assim, com alguma relutância, Vieira assumiu a responsabilidade de organizar as missões no Maranhão e no Grão-Pará.

Ao chegar em São Luís, Vieira inaugurou uma nova fase da atuação da Companhia de Jesus naquele estado, contribuindo para o acirramento dos conflitos entre a ordem e os colonos, devido à violência de seus ataques à escravização do gentio, o que justifica o destaque que se dará à sua atuação, a seguir.

### *Os conflitos entre jesuítas e colonos*

Como abordado anteriormente, houve resistências à fixação da Companhia de Jesus, tanto na cidade de São Luís, quanto na de Belém. A mão-de-obra ameríndia era de vital importância para a sobrevivência dos colonos, ou assim eles acreditavam. Mas o alto índice de mortalidade entre os índios capturados e a pressão

de vários religiosos contra a escravidão indígena resultaram na elaboração de uma provisão real de 1649, onde se estabelecia que:

nenhum índio seria obrigado a servir sem salário, os que trabalhassem em canaviais, tabacos e lavouras penosas podiam ausentar-se livremente; os brancos que os violentassem ficavam sujeitos ao degredo de quatro anos e multa de 500 cruzados<sup>11</sup>.

Essa lei foi precedida por outras que variavam quanto à questão da utilização da mão-de-obra indígena. A de 1587, declarava que os índios não eram escravos e sim jornaleiros livres. Outras duas leis, de 1605 e de 1609, proibiam a escravização do ameríndio. No entanto, a lei de 1611 permitia a escravização dos índios aprisionados em guerra, rebelião e insurreição, ou seja, a *guerra justa*. A hesitação da coroa entre as pressões dos religiosos e os interesses dos colonos era visível e constituiu a tônica da administração portuguesa ao longo do século XVII.

Vieira chegou ao Maranhão no início de 1653 e logo depois o capitão-mor publicou a ordem régia, conhecida como a Lei das Liberdades, que libertava todos os índios até então cativos. Os colonos reagiram, criando uma grande tensão. Diante do problema, Vieira negociou, obtendo o acordo de não intervir no caso dos indígenas que já estivessem com os colonos, contanto que estes lhes pagassem salários. No primeiro sermão que faz no Maranhão, Vieira não perdeu a oportunidade de criticar o povo:

a que diferente preço compra hoje o demônio as almas do que oferecia por elas antigamente! Já nesta nossa terra vos digo eu. Nenhuma feira tem o demônio no mundo, onde lhe saiam mais baratas. No nosso Evangelho ofereceu todos os reinos do mundo por uma alma; no Maranhão não é necessário oferecer mundos; não é necessário oferecer reinos; não é necessário oferecer cidades,

---

<sup>11</sup>Provisão Real de 1649 *Apud* João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 48.

nem vilas nem aldeias. Basta acenar o diabo com um tujupar de pindoba e dois Tapuias; e logo está adorado com ambos os joelhos. Oh, que feira tão barata!<sup>12</sup>

Enfrentando a fúria do missionário, os colonos organizaram queixas e pressões para alterar a situação. Outra lei, de 17 de outubro do mesmo ano, revogou a anterior e abriu a possibilidade para cativeiros.

Mas os problemas não estavam apenas em São Luís. Logo após sua chegada, Vieira ordenou que o padre João de Souto Maior, liderando outros, fixasse residência jesuítica em Belém. Houve resistência dos colonos, dobrada apenas com a promessa feita pelo inaciano de ministrar aulas de latim e doutrina aos filhos dos brancos, e após a assinatura de um termo que o obrigava a não se intrometer com os escravos dos colonos.

Em 1654, o próprio Vieira partiu para Belém, de onde saiu em expedição ao rio Tocantins, a convite do governador Inácio do Rego Barreto e comandada por Gaspar Cardoso. Durante a viagem o inaciano desentendeu-se com o comandante da expedição devido aos métodos violentos utilizados no apresamento dos indígenas<sup>13</sup>. Indignado, afastou-se da expedição, voltando ao Maranhão para escrever cartas ao rei onde pedia providências sobre a questão da liberdade dos índios. Por fim, resolveu viajar para Portugal com o intuito de relatar pessoalmente o problema ao soberano. Antes de partir fez, em 17 de junho de 1654, na Catedral de São Luís, o famoso sermão de "Santo Antônio aos peixes". Tal como o santo, Vieira afirmava que no Maranhão restava-lhe apenas pregar aos peixes, uma vez que os homens não o queriam ouvir:

---

<sup>12</sup>Antônio Vieira, *op. cit.*, v. 12. p. 324.

<sup>13</sup>Havia três meios de se obter indígenas: os cativeiros, colhidos em guerra justa, ou seja, contra indígenas que se levantavam em armas contra os portugueses; os resgates, em troca de bugigangas aprisionavam o índio; e os descimentos, aqueles que se deixavam convencer pelos missionários ou pelo medo que tinham dos europeus.

a primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos mal. Se os pequenos comessem os grandes, bastaria um grande para muitos pequenos; mas, como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande. [...] Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes, que se comem uns aos outros. Tão alheia coisa é, não só da razão, mas da mesma Natureza, que, sendo todos criados no mesmo elemento, todos elementos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos, vivais de vos comer. [...] Olhai, peixes, lá do mar para a terra. Não, não: não é isso que vos digo. Vós virais os olhos para os matos e para o sertão? Para cá, para cá; para a cidade é que haveis de olhar. Cuidais que só os tapuias se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos<sup>14</sup>.

A violência da retórica e do ataque do jesuíta aos que defendiam a escravidão dos índios e às administrações incompetentes torna-se mais explícita em outro trecho deste sermão:

os mais velhos, que me ouvis e estais presentes, bem vistes neste Estado, e, quando menos, ouvireis murmurar aos passageiros das canoas e muito mais lamentar aos miseráveis remeiros delas, que os maiores que cá foram mandados, em vez de governar e aumentar o mesmo Estado, o destruíram; porque toda a fome que de lá traziam a fartavam em comer e devorar os pequenos<sup>15</sup>.

Após lançar sua ira, Vieira embarcou apressadamente para o reino, deixando para trás uma significativa oposição dos colonos aos jesuítas em geral. A viagem foi bastante atribulada, com tormentas e ataque de corsários holandeses. Somente em novembro de 1654 Vieira chegou a Lisboa, perfazendo toda a jornada cerca de cinco meses.

---

<sup>14</sup>Antônio Vieira, *Sermões*. São Paulo: Editora Anchieta, 1944. (ed. fac-similar). v. 2. p.325.

<sup>15</sup>Antônio Vieira, *op. cit.*, v. 2. p. 328.

Começou, então, a trabalhar ativamente pela causa dos índios e logo obteve o decreto do rei D. João IV de 9 de abril de 1655, que garantia a liberdade do ameríndio, mas abria o precedente de captura através do direito da guerra justa. No entanto, pela mesma lei, a guerra ofensiva contra os índios acabou proibida, ou seja, a iniciativa das hostilidades teria de vir dos indígenas e só então se poderia recorrer ao argumento de guerra justa. Outro item afirmava que os índios cristãos e avassalados não poderiam ser constrangidos a servir mais que o tempo estipulado pela lei. Mas a maior vitória coube aos jesuítas, uma vez que as aldeias dos indígenas ficaram sob exclusiva jurisdição dos missionários da Companhia de Jesus, além de obterem plena liberdade de erguer missões no sertão com total independência.

Vieira retornou ao Maranhão imediatamente e pôde reassumir o trabalho de organização das missões, apesar das tensões com os colonos não terem sido removidas.

Um dos maiores problemas que o iniciano enfrentava para a formação das missões era o número de missionários disponíveis para esse objetivo. Em várias cartas do jesuíta registram-se freqüentes pedidos de padres para o Maranhão, havendo inclusive promessas de uma vida não muito difícil:

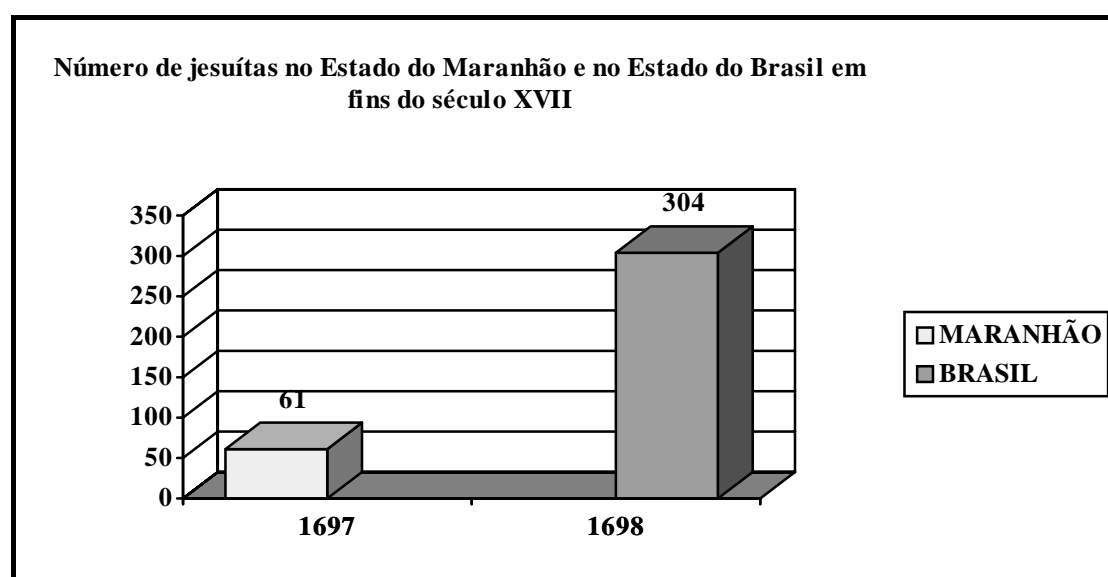
o sustento temporal dos sujeitos que houverem de assistir nestas colônias e residências, não é dificultosa, nem necessita de grandes rendas. Porque as Igrejas e casas fazem-nas os mesmos índios gratuitamente, e com muita vontade.[...] O mantimento também no-lo dão os índios, porque eles nos vão pescar, e caçar, e partem conosco abundantemente de tudo o que têm nas suas lavouras e a quem não vem cá buscar regalos, nenhuma coisa lhe falta para passar a vida<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Carta ao padre Geral Gosvínio Nickel, de 10 de setembro de 1658, In: Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p. 268.

Mesmo com muitas dificuldades, várias missões foram estabelecidas: no Tocantins e em Marajó (1655), no rio Negro (1657) e na serra de Ibiapaba (1660).

O problema do número de missionários enviados para o Maranhão, destacado por Vieira, estendeu-se por todo o século XVII. Isto se torna ainda mais claro comparando-se a quantidade de inacianos existentes no Brasil e no Maranhão. O gráfico a seguir demonstra uma tendência de concentração da atividade missionária no Brasil:



Fonte: Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 46-83.

Infelizmente os dados utilizados não são referentes a um mesmo ano, no entanto, a proximidade dos períodos comparados torna válida a contraposição. Mesmo que se leve em conta que a atividade missionária, catequética e educacional no Brasil era mais antiga que no norte da colônia, a diferença numérica é muito acentuada, comprovando, assim, a preocupação dos responsáveis pelas missões do norte. Outro fator que certamente contribuiu para a menor quantidade de inacianos no Maranhão e Grão-Pará foi a instabilidade política, resultado dos muitos conflitos lá ocorridos na segunda metade do século XVII, que serão estudados adiante.

Assim, um modesto contingente de jesuítas tinha que se desdobrar no trabalho nas missões, fazendas e colégios da Companhia. Os dois colégios mais importantes eram o de São Luís e de Belém, existindo outros estabelecimentos de estudo de menor porte.

No Colégio de Nossa Senhora da Luz do Maranhão se lecionava Artes e Ofícios, além de primeiras letras, latim, humanidades e retórica e posteriormente teologia e filosofia. O Colégio de Santo Alexandre, em Belém, começou a funcionar depois do de São Luís mas possuía características semelhantes. É importante frisar que os dois colégios foram fundados baseados mais no objetivo de realizar a catequese, para só depois desenvolverem as outras atividades<sup>17</sup>.

Desde 1658, Vieira fora nomeado Visitador e Superior das missões do Maranhão e passou a redigir o regulamento das aldeias indígenas, que concluiu provavelmente por volta de 1660. O documento divide-se em três partes: observância religiosa dos padres; cura espiritual das almas; e administração temporal dos índios<sup>18</sup>. Suas determinações orientaram o trabalho missionário jesuítico no Maranhão e no Grão-Pará até a expulsão, em meados do século XVIII.

Dois aspectos devem ser destacados a partir da análise do regulamento elaborado por Vieira. Por um lado, nesse documento afirmava-se a necessidade da observação estrita dos princípios sacramentais: o casamento e o batismo, entre outros, seriam respeitados ao extremo, sem haver o uso indiscriminado que outrora se realizara e que Vieira identificava como uma ameaça ao processo de conversão dos indígenas, que não podia ser feita apenas no aspecto formal e tinha que compreender um verdadeiro entendimento dos preceitos da fé católica por parte dos índios, na opinião do jesuíta. Por outro, o Visitador e Superior das missões do Maranhão deixava explícito no texto do regulamento que o projeto da ordem

---

<sup>17</sup>Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 261-279.

<sup>18</sup>A íntegra do regulamento se encontra em Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 106-124.

inaciana era o de consolidar um modelo de aldeamento que tivesse como fim a auto-sustentação<sup>19</sup>. Isso fica evidente no trecho onde Vieira recomendava:

por quanto as igrejas dos índios não tem, pela maior parte, mais do que nós lhes damos nem há renda alguma de El-Rei para elas, e aos fregueses corre obrigação de contribuir com o necessário para o seu sustento e ornato, como em todas as partes fazem os índios, e neste estado particularmente careçam de todo o socorro para as suas enfermidades, em que também não tem outro remédio, mais que o que lhe dá a caridade dos padres, tirando da sua pobreza, o que tudo não basta para que as igrejas e enfermarias das aldeias sejam assistidas como convém; para estes bons efeitos exortarão os padres aos índios que se valham de algumas indústrias, de que eles e a terra em que estiverem for capaz; e porque os ditos índios não têm talentos para venderem o que fizeram, nem comprar o que lhes for necessário, cada um dos padres das residências procurará ter na cidade (de Belém, de São Luís) uma pessoa que queira fazer esta caridade aos índios<sup>20</sup>.

Portanto, as missões deveriam ser estruturadas para desenvolver uma produção que fosse interessante do ponto de vista comercial, tentando garantir, assim, sua própria integridade e sobrevivência.

Mas o entusiasmo e a dedicação do trabalho missionário dos jesuítas não demoveram as desconfianças existentes entre os colonos. Ao contrário, as Câmaras de São Luís e de Belém haviam elaborado queixas contra a lei de 1655. A insatisfação aumentava com a demora de uma solução para o problema dos trabalhadores indígenas. Em 1661, eclodiu uma revolta, cujo estopim foi a divulgação do conteúdo de cartas de Vieira ao Bispo do Japão, com severas críticas à população do Estado do Maranhão. As cartas teriam sido interceptadas por espanhóis e caído nas mãos de um membro da ordem do Carmo que tomou a liberdade de torná-las públicas e as expediu para São Luís, gerando grande confusão

---

<sup>19</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 85.

<sup>20</sup>Regulamento das Missões *Apud* Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 85-86.

na cidade. Os colonos, apoiados por clérigos de outras ordens religiosas e por seculares, invadiram o colégio dos jesuítas e os prenderam.

Vieira, que voltava da missão na serra de Ibiapaba, foi informado do motim e resolveu dirigir-se a Belém. No entanto, o clima naquela cidade também se encontrava tenso. Mesmo assim, Vieira se opôs à Câmara do Pará, afirmando que os problemas econômicos do Estado não provinham apenas da falta de escravos. Diante disso, os colonos prenderam Vieira e o enviaram para São Luís<sup>21</sup>. De lá, junto com os outros prisioneiros, os jesuítas foram expulsos do Estado do Maranhão e Grão-Pará, episódio batizado pelos colonos como a "botada dos padres para fora".

Pela lei de 1663, nenhuma ordem religiosa tinha jurisdição sobre os índios, nem poderiam ter a seu cargo aldeias de índios forros. A distribuição dos trabalhadores deveria ser feita por um repartidor eleito anualmente pelas câmaras. As entradas para o resgate dos índios seriam organizadas pelas câmaras e teriam um membro de uma ordem religiosa como acompanhante, não podendo obter escravos para si nem para ordem a qual pertencesse. A lei desagradou a todos em São Luís, mas foi bem recebida em Belém, sendo que esse momento pode ser identificado como o de ruptura entre os interesses das duas regiões o que vai gerar futuras rivalidades.

Chegando em Lisboa, os jesuítas encontraram uma acusação contra os padres da Companhia, além de ter sido acionada a Inquisição contra os escritos proféticos de Vieira. Do púlpito, mais uma vez, veio a reação do inaciano, no famoso sermão da Epifania:

os pastores, parte presos e desterrados, parte metidos pelas brenhas; as ovelhas ou roubadas ou perdidas; os lobos famintos, fartos agora de sangue sem resistência; a liberdade por mil modos trocada em servidão e cativo; e só a cobiça, a tirania, a sensualidade e o inferno, contentes! [...] Naquele tempo, andavam

---

<sup>21</sup>Muitos missionários resistiram à revolta, principalmente no Pará. Saíram de suas missões e se reuniram em Gurupá junto ao padre João Felipe Bettendorff que organizou a defesa.

os Portugueses sempre com as armas às costas contra os inimigos da fé, hoje, tomam as armas contra os pregadores da fé; então conquistavam e escalavam cidades para Deus; hoje, conquistam e escalam as casas de Deus; então, lançavam os caciques fora das mesquitas; hoje, lançam os sacerdotes fora das igrejas [...]; então, saíam pela barra de Lisboa as nossas naus carregadas de pregadores, que voluntariamente se desterravam da Pátria para pregar nas conquistas a lei de Cristo; hoje, entram pela mesma barra, trazendo desterrados violentamente os mesmos pregadores, só porque defendem a lei de Cristo<sup>22</sup>.

Vieira não contava mais com o apoio do falecido rei D. João IV, mas a força de suas palavras sensibilizaram a rainha regente D. Luísa. Porém, isto não foi suficiente para consolidar a posição dos jesuítas: uma reviravolta na corte colocou no poder D. Afonso VI que, contrariando o que defendiam os inacionos, promulgou a lei de 12 de setembro de 1663, que restabelecia com poucas modificações a de 1653<sup>23</sup>, deixando a decisão sobre a liberdade dos índios à mercê das Câmaras. No entanto, os jesuítas foram autorizados a regressar ao Estado do Maranhão, com exceção de Vieira, que acabou caindo nas malhas do tribunal do Santo Ofício<sup>24</sup>.

Pacificaram-se assim os ânimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, apesar da permanência de insatisfações latentes. Houve um breve período em que os padres da Companhia articularam uma resistência às determinações da lei de 1663. Frequentemente recusavam-se a participar das expedições de resgate dos índios, causando irritação e chegaram a ameaçar que iriam sair do Estado caso continuasse a violência contra os indígenas. Além disso, um novo ingrediente se adicionava ao cadinho de tensões da região: o bispado do Maranhão, sufragâneo ao arcebispado de Lisboa, foi criado em 1677 pela bula *Super Universas Orbis Ecclesias* do papa

---

<sup>22</sup>Antônio Vieira, *op. cit.*, v. 4. p. 502.

<sup>23</sup>Ver João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 107.

<sup>24</sup>Contra Antônio Vieira já havia denúncia ao Santo Ofício desde 1656. Em 1663, o tribunal mandou-o recolher aos seus cárceres. Em 1667 saiu a sentença condenatória de Vieira que dois meses mais tarde foi anulada. Nesse mesmo ano ele partiu para Roma com o objetivo de se defender das acusações. Voltou a Lisboa somente em 1675 e a pedido do rei D. Pedro II fez parte da comissão que elaborou a lei de 1680, favorável à liberdade dos índios. Por motivos de saúde, voltou à Bahia em 1681. Foi novamente nomeado visitador das missões do Maranhão e Grão-Pará de 1688 a 1693. Morre em 18 de julho de 1697.

Inocência XI e o primeiro bispo Dom Gregório dos Anjos, logo após sua chegada, em 1679, entrou em conflito com os jesuítas a respeito da isenção que estes sempre alegaram nas aldeias por eles administradas.

Em meados da década de 1670, com a mudança das diretrizes da coroa portuguesa, começou a ser elaborado um projeto de criação de uma lei que garantisse a liberdade dos índios. Participaram dessa comissão representantes da coroa, do clero secular e de várias ordens religiosas, inclusive os jesuítas, representados por Antônio Vieira. Em 1680, promulgou-se a lei que proibia cativar os indígenas; em contrapartida, deveria ser fornecido ao Estado do Maranhão e Grão-Pará cotas anuais de escravos negros africanos para atender as necessidades de mão-de-obra. Aos padres da Companhia caberia a exclusividade do controle das missões do sertão. Os índios de serviço das aldeias deveriam ser remunerados e a repartição se faria em três partes: uma, destinada às aldeias para o trabalho nas lavouras; outra, para servir aos colonos; e a terceira para acompanhar os missionários às missões. Seria criada também uma companhia de comércio com o monopólio da região, que só vigorou a partir de 1682.

A veiculação dessa lei no Estado causou uma enorme insatisfação, seguida de conspiração. Em 1684, eclodiu uma nova revolta em São Luís, conhecida como Revolta de Beckman, cujos líderes foram os colonos Jorge Sampaio<sup>25</sup> e Tomás Beckman. Também dessa vez houve a invasão do colégio e a prisão dos jesuítas, que foram depois embarcados para Pernambuco<sup>26</sup>. No entanto, não houve o apoio de Belém à revolta devido às crescentes rivalidades entre as duas cidades. Isolada, a rebelião no Maranhão não foi difícil de ser reprimida; e em 1685 os líderes do movimento eram enforcados pelo novo governador do Estado e os jesuítas reconduzidos à sua residência.

---

<sup>25</sup>Jorge Sampaio tinha sido um dos líderes do movimento anterior, na década de sessenta.

<sup>26</sup>Segundo Rocha Pombo, *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1967. p. 186-191, o motim foi fomentado por carmelitas e capuchinhos e por dois anos precedentes de esterilidade e fome. Por isso, os revoltosos decidem expulsar os padres jesuítas e acabar com a companhia de comércio do Maranhão.

No entanto, como afirma C. R. Boxer:

malograda como foi, nem por isso a revolta de 1684 deixou de ajudar a convencer os jesuítas de que precisavam contemporizar com a necessidade que tinham os moradores dos trabalhos forçados, em extensão maior do que até então tinham feito. O resultado foi resumido no "Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará", promulgado pela coroa em 1686<sup>27</sup>.

O Regimento inaugurou um novo momento da atuação dos jesuítas na região ao estabelecer a base de regulamentação do trabalho missionário e do fornecimento de mão-de-obra indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará até a secularização das missões pela coroa, em meados do século de XVIII, ao longo da Reforma Pombalina.

### *O Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686)*

O Regimento das Missões constituiu-se num elemento contemporizador dos conflitos mais agudos da região do Maranhão e Grão-Pará; sem eliminar por completo os atritos existentes no Estado, foi ao menos uma tentativa de aliviar as tensões.

Logo no início do texto<sup>28</sup>, o rei se queixa da inobservância de vários pontos da lei de 1680, repreendendo os infratores, atacando aqueles que se revoltaram em 1684, e mostrando simpatia aos jesuítas.

---

<sup>27</sup>C. R. Boxer, *op. cit.*, p. 291-292.

<sup>28</sup>A íntegra do Regimento se encontra em Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 369-375.

No entanto, as determinações do regimento procuravam equilibrar os interesses e poderes naquela região. O primeiro item da lei restituiu o poder temporal dos jesuítas sobre as aldeias<sup>29</sup> que já administravam no plano espiritual. Mas estendia esses direitos a outra ordem religiosa, os carmelitas. Além disso, não seria mais exclusividade dos jesuítas estabelecer missões novas e entradas no sertão.

Criava-se um registro de matrícula dos indígenas a partir dos treze anos de idade, controlado por dois livros, um pertencente ao superior das missões e outro, pelo escrivão da fazenda. O objetivo era não apenas controlar melhor o número de mão-de-obra disponível, mas também tentar conter os abusos no tempo de exploração de cada trabalhador. Além disso, criavam-se dois procuradores dos índios para conhecer cativeiros, lotados na cidade de São Luís e Belém. Ambos eram nomeados pelo governador, escolhidos cada um de uma lista de dois nomes feita pelo superior da Companhia. Ficava vedado a qualquer colono morar nas aldeias, como também a elas dirigir-se sem permissão especial e companhia de algum missionário.

O sistema de repartição dos indígenas foi modificado. O tempo de serviço dos índios foi aumentado de dois para quatro meses no Maranhão e para seis meses no Grão-Pará. A forma da repartição também foi alterada de três partes para duas. Os jesuítas não mais entravam na repartição, mas recebiam o direito de ter vinte e cinco casais indígenas para servir cada missionário dos sertões. Além disso, garantia-se o direito de salário aos índios. Os indígenas recentemente aldeados não poderiam sofrer repartição pelo prazo de dois anos, período em que seriam catequisados e 'civilizados'.

---

<sup>29</sup>É importante saber que haviam quatro tipos de aldeias: as que estavam organizadas somente para o serviço e benefício da ordem religiosa à qual tinham sido entregues; as da coroa, cujos membros forneciam trabalho para os serviços públicos; as de repartição, que forneciam mão-de-obra para os colonos que precisavam em suas lavouras, engenhos, serviços domésticos e coleta de drogas do sertão; e, finalmente, as aldeias no interior remoto e que tinham o objetivo de fazer a evangelização. As aldeias eram economicamente autônomas e todas diretamente fiscalizadas por dois missionários da ordem a que pertenciam. Ver C. R. Boxer, *op. cit.*, p. 294-295.

Vieira, mesmo distante, não gostou do Regimento, percebendo muitas concessões, e recriou o padre João Felipe Bettendorff, Superior das Missões no período de 1668 a 1674, que participava ativamente das negociações e na elaboração do Regimento, enquanto esteve na corte. Ao contrário de Vieira, Bettendorff acreditava ser importante ceder em alguns pontos para garantir o sucesso do trabalho nas missões,

Bettendorff não seguiu a linha de Vieira no tocante à "liberdade dos índios", preferindo uma solução de compromisso, na linha de Alexandre de Gusmão na Bahia, influenciado por alguns padres estrangeiros de idêntica formação mental<sup>30</sup>.

Percebe-se nessa questão, mais uma vez, que a ação e, até mesmo, as concepções de abordagem política não eram compartilhadas por todos os membros da Companhia de Jesus que, portanto, não formava um bloco monolítico como alguns chegam a pensar.

Houve também protestos entre os colonos que reivindicaram o direito de apresamento dos índios considerados bugres. Cedendo a esses pedidos, dois anos depois da publicação do Regimento das Missões o rei decretou, através de um alvará, o direito de se organizar tropas de resgate para o apresamento dos indígenas selvagens, mais uma vez usando a classificação de guerra justa. Após isso, os moradores aumentaram a prática de capturar mão-de-obra por iniciativa própria.

Outro momento de grande importância na busca de um equilíbrio de forças foi a divisão da região amazônica, ocorrida entre 1693 e 1695, para a instalação de missões entre carmelitas, jesuítas, mercedários, capuchinhos e franciscanos. Grosso modo, coube aos carmelitas o território compreendido pelos rios Solimões, Negro e Branco; aos franciscanos, Cabo Norte, ilha de Marajó e afluentes da margem norte

---

<sup>30</sup>Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 82.

do rio Amazonas; aos jesuítas, a região dos rios Tocantins, Xingu, Tapajós e Madeira; aos capuchinhos, o baixo Amazonas; e aos mercedários, o médio Amazonas até próximo ao rio Urubu<sup>31</sup>.

Ao longo da primeira metade do século XVIII, os problemas e atritos entre colonos e missionários se desdobraram, como será abordado adiante.

### ***Características das missões do Maranhão e Grão-Pará***

Cabe agora uma análise mais detida da estrutura das missões jesuíticas do Maranhão e Grão-Pará, e será útil uma breve comparação com as do Paraguai.

O modelo de missão jesuítica mais estudado pela historiografia é o paraguaio, principalmente por ter sido o que obteve maior sucesso em termos não só de produtividade agrícola, mas também pelo seu legado arquitetônico, que hoje faz parte do patrimônio cultural da humanidade. Este modelo é tão marcante que utilizou-se, inclusive, o termo 'paraguaização do Maranhão'<sup>32</sup>, na tentativa de se estabelecer conexões entre o processo de formação das aldeias ao norte do Brasil e o espanhol, ao sul.

No início do século XVII, as primeiras reduções de índios guaranis foram formadas (1609-1610) a pedido do governador de Assunção, Hernandarias Saavedra. Os guaranis eram a maior nação indígena. Espalhavam-se num território

---

<sup>31</sup>Ângela Domingues, Estado do Grão-Pará e Maranhão In: Maria Beatriz Nizza da Silva (org), *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994. p. 314-319.

<sup>32</sup>Expressão cunhada por B. Magalhães, *Expansão geográfica do Brasil Colonial*, São Paulo, 1935, *Apud* Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 86.

que ia desde Assunção até o domínio português, ao longo do alto rio Paraná e do alto rio Uruguai. Eram aparentados aos tupis e, principalmente aos tupinambás do litoral brasileiro.

Apesar de todas as missões serem da Companhia de Jesus, o que pode fazer supor que seriam semelhantes, até mesmo idênticas, existiam diferenças. Deve-se observar que cada Assistência estava submetida a reinos diferentes, com leis e relações políticas e sociais distintas. Portanto, os membros da Companhia deveriam agir segundo as normas e ditames de cada soberano. O próprio direito de padroado, existente tanto em Portugal quanto na Espanha, possuía uma diferença crucial: as missões espanholas eram sustentadas pelo erário real, garantindo um rendimento mínimo para a sobrevivência das mesmas. No Maranhão, os colégios jesuítas por algum tempo eram pobres e viveram sérias dificuldades para manter as missões.

Por outro lado, a estrutura de leis sobre os indígenas na América espanhola não oscilou tanto quanto na portuguesa. Os índios eram vassallos do rei de Espanha e deviam pagar impostos, prestar serviços à coroa e aos colonos, aqueles que eram encomendados. Os que se submetiam pacificamente à vida nas missões estavam isentos de impostos por dez anos e tinham garantida a sua liberdade, mesmo que esta significasse, na verdade, ser explorado pelos jesuítas:

como vassallos diretos da Coroa hispânica, os indígenas das Missões tinham como deveres a aceitação do cristianismo e da vida correspondente, sem abandonar, de sua vida antiga, aquilo que se julgasse possível observar. Deviam igualmente pagar um tributo diretamente ao Tesouro Real, em Buenos Aires, através da Companhia de Jesus. Quando convocados deviam prestar serviços de ordem militar às Províncias hispânicas platinas.[...] As tribos que se haviam submetido pacificamente, como é o caso dos Guaranis das Missões jesuíticas, ou os índios de missões de outras ordens, estavam isentas do tributo durante os primeiros dez anos de vassalagem ao monarca<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup>Arno Alvarez Kern, *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 31.

Já as leis portuguesas titubeavam entre a garantia da liberdade dos indígenas e a permissão de sua escravização, como foi visto anteriormente.

As missões guaranis do Paraguai não se prestavam a fornecer mão-de-obra para os colonos, como aconteceu em muitas aldeias do Estado do Maranhão, apesar da constante oposição dos inacianos. Robert Southey já percebia isso quando afirmou:

diferiu o sistema dos jesuítas do Maranhão e Pará essencialmente de seus irmãos do Paraguai. No Paraguai, tinham-se eles tornados senhores da terra, podendo dentro do distrito defeso legislar segundo suas próprias idéias de política cristã. [...] No Maranhão porém o princípio pelo qual os compeliam a modelar as suas instituições, era o de tornar os índios prestadios dos portugueses. Em São Luís e Belém se abriam registros dos índios existentes nas aldeias, com declarações dos nomes de todos quantos eram capazes de prestar serviços, da idade de treze anos à de cinquenta<sup>34</sup>.

É verdade que as missões do norte do Brasil foram importantes para a expansão territorial e a garantia das fronteiras, mas nunca chegaram a ter a força da formação de um exército, como foi o caso dos guaranis quando armados pelos jesuítas para conter o avanço dos bandeirantes paulistas, o que garantiu a posse da região para os espanhóis:

esta oposição, que atingiu níveis críticos de atrito na Bacia do Rio da Prata, levou à formação de um dos elementos institucionais mais originais das Missões da Província Jesuítica do Paraguai: o exército dos Trinta Povos. A segurança coletiva dos povos guaranis somente se encontrou plenamente realizada quando à

---

<sup>34</sup>Robert Southey, *op. cit.*, v. 3, p. 207. O autor exagera na sua afirmação quando enfatiza a responsabilidade dos jesuítas nesse aspecto do Regimento das Missões que, como foi visto anteriormente, na verdade era uma solução de compromisso para vários problemas enfrentados no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

coesão interna se acrescentou um estudo permanente de defesa de suas fronteiras<sup>35</sup>.

O padre Cardiel - que havia realizado trabalhos evangélicos junto às missões no Paraguai, no século XVIII, e depois da expulsão dos membros da Companhia dos domínios americanos das coroas ibéricas se dedicou à redação de uma obra de defesa da ação jesuítica entre os guaranis, o *Compêndio da história do Paraguai extraído de todos os escritos que dela tratam, e da experiência do autor em quarenta anos que habitou naquelas partes* (1780) - afirmava "que os trinta povoados confiados aos jesuítas no Paraguai contavam com uma população de 30.000 índios, que podiam colocar em pé de guerra seis ou sete mil homens"<sup>36</sup>. As missões da região amazônica não registraram nada que se aproximasse a esse poder, mesmo que os números tenham sido superdimensionados pelo jesuíta Cardiel para o caso paraguaio. Deve-se lembrar que no episódio conhecido como "botada dos padres para fora", estudado anteriormente, os jesuítas articularam uma resistência à revolta dos colonos no Grão-Pará, o que seria um indício dessa militarização dos indígenas. No entanto, com certeza esse fenômeno nunca chegou perto do nível de organização e de legitimação do exército dos Trinta povos. É importante reafirmar que a milícia guarani participou efetivamente da consolidação dos limites dos domínios hispânicos na região da Bacia do Prata e que muitas vezes esse exército era acionado pela própria coroa espanhola.

Enfim, se houve a intenção de se reproduzir a experiência das missões do Paraguai no Maranhão, a prática parece demonstrar que tal intuito não se concretizou, ou quando muito se caracterizou como uma espécie de rascunho da experiência platina.

---

<sup>35</sup>Arno Alvarez Kern, *op. cit.*, p. 150.

<sup>36</sup>Juan Villegas, Índio e guaranis segundo Cardiel. *Síntese: nova fase*, São Paulo, v. XIV, n. 38, set-dez. 1986, p. 64.

Os motivos expostos, entre outros, explicam as diferenças existentes entre essas missões. No entanto, se o foco da análise for dirigido para o interior das missões e seu regime de vida cotidiana, é possível observar muitas semelhanças, resguardando-se, porém, diferenças derivadas da realidade de cada grupo social em contato com os inacianos e do pragmatismo tão peculiar aos jesuítas<sup>37</sup>.

No dia a dia das missões, o aspecto da demarcação do tempo tinha grande ênfase. E para isso o missionário contava com a ajuda de instrumentos de medida do tempo, tais como relógios, sinos e, até mesmo, tambores. Daí pode-se entender que, na missão de São João Batista no Paraguai, "a obra-prima da redução foi o relógio da torre da igreja"<sup>38</sup>. Recorde-se que a regulamentação do tempo do trabalho, do tempo das manifestações religiosas e do tempo do descanso e da diversão era um dos elementos do processo de civilização do índio, afastando-o do ritmo da natureza. Assim,

a rotina cotidiana começava com a missa matinal, celebrada para os moradores. Isso era seguido pela congregação repetindo em voz alta o Padre-nosso, a Ave-maria, os Dez Mandamentos e uma forma abreviada de catecismo. A maioria dos presentes ia dali para o trabalho nos campos ou nas plantações, mas os que tinham maiores habilidades seguiam para a escola da aldeia, onde aprendiam a ler, escrever, canto e música instrumental, além do catecismo completo. Ao por do sol, um segundo serviço religioso era feito, antes de mais nada para a instrução religiosa das crianças, que ao fim de suas lições, iam em procissão em torno da praça da aldeia, entoando o credo e os mandamentos<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup>O cotidiano das missões jesuíticas está muito bem documentado, o que não ocorre com as de outras ordens religiosas. Isso obriga muitos historiadores a tomar a redução dos inacianos como modelo genérico das outras missões. Ver Maria Regina Celestino de Almeida, *Os vassalos D' El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)*. Niterói, 1990. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.

<sup>38</sup>W. Harnisch, Introdução In: A. Sepp, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Martins Fontes/EDUSP, 1972, p. XXXI.

<sup>39</sup>C. R. Boxer, *op. cit.*, p. 294.

No trecho citado, destaca-se uma das características básicas do trabalho de catequese, tônica das missões jesuíticas, tanto do Paraguai quanto do Maranhão e do litoral do Brasil: a ênfase na catequese das crianças e sua utilização para a conversão do índio adulto, menos receptivo aos novos ensinamentos. Isto porque, para os inacianos,

os meninos não são só os socializadores dos pais e a esperança de uma "inscrição perfeita" da cultura "ocidental" na folha virgem que é a cultura indígena. São o instrumento de mediação-comunicação entre padres e indígenas mesmo em momentos sagrados como o dos sacramentos<sup>40</sup>.

Por exemplo, eram os pequenos índios os responsáveis pelos tambores que tocavam a alvorada nas missões, que arrancavam os seus pais do sono, ao qual eles insistiam em voltar.

Deve-se notar também que o uso do calendário servia para reforçar as práticas econômicas, principalmente as práticas agrícolas que necessitam de uma demarcação repetitiva das estações propícias para o plantio e colheita. Os indígenas antes dos primeiros contatos com os europeus observavam o tempo relacionando-o com as lunações e com as gerações antepassadas. Além disso, o tempo gasto com o trabalho era diretamente proporcional às suas imediatas necessidades de sobrevivência e, portanto, não absorvia todo o dia dos índios que procuravam o descanso com muita frequência. Então, os europeus chegaram com seu complexo sistema de contagem do tempo: as horas, os dias, as semanas, os meses, os anos. Enfim, um calendário que tanto servia para marcar as repetições das fases do ano quanto para contar o escoar do tempo.

É claro que, daí resultou um conflito que pode ser identificado na maior parte das missões jesuíticas: por um lado a resistência do índio ao trabalho; por

---

<sup>40</sup>Luís Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 96-97

outro, o rótulo que os inacianos atribuíam ao indígena, o de ser preguiçoso, indolente e ocioso<sup>41</sup>. Um dos objetivos do missionário era quebrar essa postura dos índios, considerada um pecado, expulsar o mau hábito que podia comprometer a salvação daquelas almas. Com isso, a questão da divisão do tempo assumia posição estratégica dentro das missões.

Outro ponto comum às missões jesuíticas é o fato de que os inacianos sabiam dosar algum divertimento ao trabalho cotidiano e ao regime de orações:

para que os índios fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas de domingos e dias Santos, até às 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas<sup>42</sup>.

Nessas festividades era permitido o consumo de bebidas, e daí a preocupação em delimitar a duração da festa: os indígenas deveriam se recuperar dos abusos cometidos a tempo para realizar as práticas religiosas do dia posterior.

Para controlar a disciplina, os jesuítas usavam o método de mesclar brandura com castigos. No entanto, os missionários estavam proibidos, pelo regulamento, de infligir castigos corporais aos índios. Caso necessário recorria-se ao "principal" da aldeia, espécie de chefe do grupo indicado pelos inacianos<sup>43</sup>. Mesmo assim, recomendava-se moderação no emprego desses castigos de modo a evitar ressentimentos que pudessem atrapalhar o processo de evangelização do indígena.

---

<sup>41</sup>Rótulo que era compartilhado pelos europeus em geral, colonos, missionários e seculares.

<sup>42</sup>Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 115.

<sup>43</sup>A prática de delegar poder a um indígena que assumiria o papel de chefe também era utilizada nas missões do Paraguai. É interessante notar que em muitas sociedades ameríndias essa figura do chefe político não existia e muitas vezes era criada pelo próprio jesuíta.

Como recomendava o regulamento elaborado por Vieira, o sustento das aldeias era obtido pelos jesuítas por meio da utilização dos indígenas para os trabalhos na lavoura e, sobretudo na coleta:

dos gêneros da terra, que nasciam nos rios do Amazonas, eram úteis a mandioca, o algodão, o tabaco, o arroz, a baunilha, raízes aromáticas, o azeite de copaíba e de andiroba para luzes, o mel de pau, a borracha e a castanha da terra, courana, tintas de urucu, plumagens de aves e pássaros raros, salsaparrilha, cravo e cacau. Estes últimos, quando se recolhiam nos rios nativos, em estado silvestre, constituíam o comércio das "drogas do sertão". [...] Todas utilizavam os jesuítas e algumas começaram eles a cultivá-las nas suas próprias fazendas mandando vir outras do Oriente, ou utilizando as que já tinham vindo do sul ou chegavam de Caiena ou de Portugal. Os jesuítas plantaram em grande escala, cana-de-açúcar, café, milho, gergelim, favas, feijão carrapato, melancias, melões, e todos os legumes de Portugal e da terra, assim como frutas, bananas, biribás, abacaxis, mamões, cajú, laranjas (incluindo as da China) e jacaí da Índia, que eles próprios introduziram no Brasil. De alguns produtos da terra e seu aproveitamento, qualidades e preparo, dão também notícia pormenorizada, como por exemplo, o guaraná<sup>44</sup>.

Para o serviço de coleta das drogas do sertão havia uma canoa em cada uma das aldeias da Companhia. Segundo Boxer,

o excedente do produto das aldeias era negociado por agentes leigos em Belém e São Luís - à base de comissões, presumivelmente. Os lucros eram remetidos à aldeia em casa, para a manutenção da igreja, do hospital, etc., depois do pagamento das mercadorias que os habitantes da aldeia pudessem precisar nas cidades. Os missionários residentes tinham proibição de receber para si próprios fosse o que fosse que tivesse valor maior que um cruzado, e não podiam fazer dívidas por si mesmos ou pelas suas

---

<sup>44</sup>Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Instituto Nacional do Livro, 1943. v. 4, p. 155-156.

aldeias, além de dez cruzados, sem permissão especial de seu superior<sup>45</sup>.

Tanta atividade transformou a Companhia de Jesus num dos maiores comerciantes da região norte e alimentou o imaginário dos habitantes locais com fantasias sobre tesouros inesgotáveis, guardados nos cofres dos colégios e nas residências dos jesuítas. Essa crença se perpetuou ao longo da primeira metade do século XVIII e se constituiu no combustível para novos conflitos, confrontos e atritos entre inacianos e colonos.

Por fim, a experiência missionária do ciclo maranhense permitiu à coroa portuguesa a consolidação do domínio da região amazônica. Várias ordens religiosas participaram desse esforço colonizador e evangelizador, dentre elas destacou-se a Companhia de Jesus, por ter se dedicado de forma incisiva à discussão da escravização dos indígenas. Não se pode, contudo, acreditar que essa ação orientava todos os inacianos de forma uniforme.

Por outro lado, a associação da coroa com a ordem de S. Inácio sofreu abalos ao longo do século XVII, indicando a tendência de separação que iria consolidar-se na primeira metade do século seguinte.

---

<sup>45</sup>C. R. Boxer, *op. cit.*, p. 294.

## CAPÍTULO III

### Ocaso da Companhia no século das Luzes

*A luz, ou, melhor ainda, as luzes, pois não se tratava de um único raio mas sim de um feixe, projetava-se sobre as grandes massas de negrume de que a terra estava ainda coberta.*

*Paul Hazard*

O século XVIII possui características singulares e é um marco fundamental para a historiografia. É um século extremamente complexo devido às suas ambivalências e contrapontos. Foi marcado por mudanças sociais, políticas e econômicas que lançaram os fundamentos do mundo contemporâneo, tais como a Revolução Industrial, na Inglaterra, e a Revolução Francesa, os dois fenômenos ligados à ascensão da burguesia.

O século XVII havia sido palco do desenrolar de inúmeros conflitos com origem na intolerância religiosa, principalmente na Inglaterra e na França, sem falar na intolerância e perseguição institucionalizada das Inquisições ibéricas contra os cristãos novos e outros hereges. O século seguinte indicou uma diminuição dessas disputas religiosas. Em contrapartida, foi nesse momento que as monarquias européias aumentaram seu poder sobre as igrejas:

ao mesmo tempo que as Igrejas continuavam a exercer as suas funções tradicionais, iam-se também convertendo progressivamente numa arma do Estado secular. Em toda a parte, quer fossem territórios católicos, protestantes ou ortodoxos gregos, os reis e governantes afirmavam e estendiam a sua autoridade sobre as suas igrejas e prelados e mostravam-se mais intolerantes ante qualquer interferência exterior<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Georges Rudé, *A Europa no Século XVIII: a aristocracia e o desafio burguês*. trad. Gabriel Ruivo Crespo e Maria Paula F. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 188.

Deve-se destacar também, a partir de uma rápida análise desse século, o grande número de conflitos existentes entre os estados europeus no período, como demonstra Rudé:

as guerras continuaram a ser os árbitros normais das disputas internacionais: estas foram quase ininterruptas entre 1715 e 1721; entre 1733 e 1748; entre 1755 e 1763; e novamente entre 1775 e 1792; pelo que, considerando o século no seu conjunto, dois em cada três anos foram de guerra<sup>2</sup>.

Guerras que trouxeram vários problemas de ordem econômica e social para as monarquias européias, criando condições que alimentaram o ritmo das mudanças ocorridas no período. Mas, apesar dessa frequência extraordinária de conflitos, o século XVIII é reconhecido pelos historiadores como de grande crescimento demográfico<sup>3</sup>.

Outra característica dos setecentos foi o Iluminismo, ou Ilustração<sup>4</sup>, que se converteu numa espécie de sinônimo de século XVIII. O Iluminismo é um tema muito explorado pela historiografia e vários estudos já foram feitos baseados nesse momento histórico<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 303.

<sup>3</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 20-26.

<sup>4</sup>A palavra *Iluminismo* tem duplo sentido, podendo significar "iluminação interior", de caráter místico ou ser sinônimo de século das Luzes, segundo Francisco José Calazans Falcon, *Iluminismo*. São Paulo: Ática, 1989. No entanto, no presente estudo, sempre que utilizado, o termo estará significando a filosofia das Luzes. Além disso, será usado como sinônimo de Ilustração.

<sup>5</sup>As obras utilizadas nesse trabalho para identificar o Iluminismo são: Franklin L. Baumer, *O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII*. trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1990. v. 1; Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*. trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992; Robert Darnton, *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Francisco José Calazans Falcon, *Iluminismo*. São Paulo: Ática, 1989 e *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982; Peter Gay. *The Enlightenment: an Interpretation (The Rise of Modern Paganism; The Science of Freedom)*. New York: Norton, 1977. 2 v; Paul Hazard, *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing*. trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1983; Agnes Heller. *O homem do Renascimento*. trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982; Georges Rudé. *A Europa no século XVIII: a aristocracia e o desafio burguês*. trad. Gabriel Ruivo Crespo e Maria Paula F. Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988; Guilherme P. C. Pereira das Neves. *O*

Agnes Heller, que analisou o homem do Renascimento, fez uma comparação entre aquele período e a Ilustração, identificando os dois momentos como polêmicos e alimentados por uma ideologia revolucionária. No entanto, para a autora "a relação entre o Iluminismo e o Renascimento é a relação entre a última e a primeira batalha, sendo portanto ambas conduzidas com armas completamente diferentes". Ou seja, o período da Ilustração já teria desenvolvido ao máximo o aspecto da ideologia burguesa que apenas se delineara no período da renascença. Como exemplo das diferenças existentes, Heller cita a atitude para com a razão nos dois períodos,

para o Iluminismo, a razão era sinônimo de luz ou esclarecimento, o que era já uma herança de Espinosa e Descartes. Mas durante o renascimento a razão era ainda um poder carregado de contradições, em especial éticas, muitas vezes até em pacto aberto com o diabo. Basta-nos comparar a alegoria da caverna de Leonardo com a alegoria da vela de Diderot, para sentir esta diferença. Para Leonardo, a razão é simbolizada pela curiosidade impaciente que leva o homem a abandonar a clara luz do dia para tatear na escuridão desconhecida e misteriosa da caverna; para Diderot, trata-se de uma vela que ilumina a escuridão da floresta<sup>6</sup>.

Um dos pressupostos básicos do Iluminismo era o racionalismo naturalista que se consolidou como o novo paradigma do conhecimento humano, no século XVIII, que por sua vez articulou o processo de passagem da transcendência à imanência. A secularização foi o resultado prático dessa transformação, tornando a ciência autônoma em relação à religião, além de afirmar a necessidade de se submeter as Igrejas aos interesses dos Estados.

Um outro aspecto foi o grande fascínio que o Iluminismo gerou entre os contemporâneos daquele século, sendo considerado como o período superior da

---

*Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*. Niterói, 1984. 2 v. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.

<sup>6</sup>Agnes Heller, *op. cit.*, p. 18.

história, experiência singular do desenvolvimento humano, idade do esclarecimento. Sobre isso o filósofo Kant escreveu que "se for feita então a pergunta: 'vivemos agora em uma época esclarecida [*aufgeklärten*]?', a resposta será 'não, vivemos em uma época de esclarecimento [*aufklärung*]'"<sup>7</sup>, identificando o século como um processo de transformação.

D'Alembert também tinha plena consciência do 'século das Luzes', quando dizia que

o nosso século é chamado o Século da filosofia por excelência. Se examinarmos sem prevenção o estado atual dos nossos conhecimentos, não se pode deixar de convir que a filosofia registrou grandes progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas [...]. Desde a Terra até Saturno, desde a história dos céus à dos insetos, a ciência da natureza mudou de feições<sup>8</sup>.

Mas não se deve cair na armadilha de acreditar que essa concepção fosse compartilhada por todos ao longo do século XVIII. Como bem salienta Rudé, "os *philosophes* formavam uma elite consciente, um pequeno grupo de homens ilustres e dedicados que se propunham converter outros de seu nível tanto pelas suas idéias como pela força do seu exemplo"<sup>9</sup>, ou seja, o pensamento ilustrado significou um movimento elitista. E deve-se destacar, ainda mais, que o Iluminismo não foi o mesmo em vários países e nem a única tendência intelectual do século<sup>10</sup>, mas sim, a mais famosa.

---

<sup>7</sup>Immanuel Kant, Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: *Textos Seletos*. trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 112.

<sup>8</sup>D'Alembert, *Éléments de philosophie I; Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdã, 1758, IV, p. 1 *Apud* Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 20.

<sup>9</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 233.

<sup>10</sup>Franklin L. Baumer, *op. cit.*, p. 164.

Uma das mais importantes inflexões do pensamento ilustrado foi a questão da religião ou, ainda, da religiosidade<sup>11</sup>. Mais uma vez citando Kant,

esta época é a época do esclarecimento [aufklärung] ou o século de Frederico. Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um dever não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhe em tal assunto plena liberdade, que portanto afasta de si o arrogante nome de tolerância, é realmente esclarecido [aufgeklärt] e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral<sup>12</sup>.

Costuma-se ressaltar o aspecto anti-religioso do século XVIII, destacando-se os deísmos<sup>13</sup> e formas de radicalização que chegavam ao ateísmo. Isso se refletiu, por exemplo, na classificação e ordenação da teologia no plano do conhecimento, que passava de disciplina primordial para a elaboração de qualquer conhecimento a uma ciência subordinada à história e à filosofia<sup>14</sup>.

No entanto, não se deve confundir o caráter anti-religioso desse período com uma espécie de indiferença em relação à religião<sup>15</sup>. E isso pode ser visto em dois aspectos: por um lado, a temática da religião estava sempre em debate entre os filósofos, fosse para refutá-la, fosse para adequá-la ao 'novo espírito'; por outro, a religiosidade popular da época setecentista era muito grande. "À vista do quadro completo, observamos que, mais que uma época de 'razão' ou de tolerância ou indiferença religiosa, foi um período de grandes contrastes"<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup>Ver Peter Gay, *op. cit.*, passim.

<sup>12</sup>Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 112.

<sup>13</sup>Ver Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 193-198.

<sup>14</sup>Franklin L. Baumer, *op. cit.*, p. 169. O autor se refere à classificação que Diderot fez na árvore do conhecimento da *Encyclopédie*.

<sup>15</sup>Franklin L. Baumer, *op. cit.*, p. 175.

<sup>16</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 207.

Exemplo desse contraste pode ser visto no desenvolvimento do jansenismo na primeira metade do século XVIII. A origem desse movimento remonta ao século anterior, quando Cornélio Jansen (Jansenius) bispo de Yprès, na França, teve sua obra, intitulada *Augustinus* (1640), publicada após a sua morte. Nela existiam reflexões sobre a questão da graça divina e a negação do livre arbítrio, com um teor pessimista, baseadas no pensamento de Santo Agostinho, podendo-se fazer uma clara associação com a doutrina calvinista<sup>17</sup>. Jansenius era "amigo do abade de Saint Cyran [Jean Duvergier de Hauranne], cérebro do grupo dos solitários de Port-Royal dedicados à exaltação da graça segundo uma tradição agostiniana por eles sistematizada"<sup>18</sup>. Os solitários de Port-Royal foram responsáveis pela veiculação do jansenismo, apesar de se definirem apenas como agostinianos. Esse movimento atacou duramente os jesuítas, acusando-os de *pelagianismo*<sup>19</sup> e de corrupção moral, gerada pela doutrina do probabilismo<sup>20</sup>.

Em meio aos debates que se estabeleceram a partir da divulgação do pensamento de Jansenius, Pascal, grande sábio do século XVII, se levantou para defender os jansenistas, através da obra *Cartas Provinciais*, de 1656, cujo alvo principal de crítica era a Companhia de Jesus e o seu laxismo. A partir de 1657, as perseguições contra Port-Royal se tornaram sistemáticas, pois o rei Luís XIV se opôs aos jansenistas.

No início do século XVIII, o padre Pasquier Quesnel, oratoriano, reavivou o debate, dando especial destaque à moral católica, e promoveu a sua propagação para além dos limites de Port-Royal. A partir de então, ocorreu uma forte radicalização dessa tendência que gerou a reação de Roma. Através da bula

---

<sup>17</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 194-195. No entanto, Jean Lacouture, *Os jesuítas: os conquistadores*. trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: LP&M, 1994, p. 353-354, afirma que só os espíritos um pouco ingênuos aproximam o jansenismo ao calvinismo.

<sup>18</sup>Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 351.

<sup>19</sup>Doutrina pregada por um monge irlandês do século IV, Pelágio, pela qual se afirmava que o homem era livre para buscar sua salvação. Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 350.

<sup>20</sup>O probabilismo, manipulado pelos casuísticos, é definido por Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 351, como "o que pode ser provado, ou aprovado, todo ato que é suscetível de aprovação, e por uma autoridade reconhecida".

*Unigenitus*, de 1713, o papa submetia a prática cristã à negação expressa do jansenismo em França, o que significava, em última instância, a sua condenação.

O filósofo que se destacou na crítica ao jansenismo foi Voltaire. Atacando os escritos de Pascal, Voltaire discordava da orientação do pensamento jansenista<sup>21</sup>, por não aceitar as concepções da corrupção da humanidade, a partir do dogma do pecado original, e da predestinação. Segundo Cassirer,

aquilo a que Pascal chamava as contradições da natureza humana é apenas, para Voltaire, a prova de sua riqueza, de sua plenitude, de sua variedade e mobilidade. Sem dúvida, ela nada tem de "simples", no sentido em que se poderia atribuir-lhe uma existência determinada, prescrever-lhe uma carreira fixa, porquanto se abre incessantemente a novas possibilidades. Mas essa versatilidade quase ilimitada não é, para Voltaire, a sua fraqueza mas a sua força<sup>22</sup>.

Em *Cândido ou o Otimismo*, Voltaire criou o seguinte diálogo entre Pangloss, o sábio e um familiar do Santo Ofício, em meio aos escombros de Lisboa após o terremoto, fazendo gracejo com a questão do pecado original:

- Pois tudo isto, prosseguia, é o que há de melhor; porque, havendo um vulcão em Lisboa, era impossível que estivessem em outra parte; pois não teria cabimento que as coisas não se encontrassem exatamente onde se encontram; porque tudo assim está bem. Um sombrio homenzinho, familiar da Inquisição, que parara ao seu lado, tomou polidamente a palavra:  
- Pelo menos na aparência, não acreditais no pecado original; porque se tudo vai da melhor forma, não houve queda nem castigo.  
- Peço humildemente perdão a Vossa Excelência, respondeu-lhe Pangloss ainda mais polidamente; porque a queda e a maldição do homem estavam necessariamente previstas para o melhor dos mundos possíveis<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>Para ver as críticas de Voltaire a Pascal deve-se ler Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 198-206 e sobre o pensamento de Pascal, Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 343-386.

<sup>22</sup>Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 202.

<sup>23</sup>Voltaire, *Cândido ou o Otimismo*. trad. Miécio Táci. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. p. 42.

No entanto, a essência filosófica do debate se diluiu ao longo da primeira metade do século XVIII, transformando-se, na verdade, numa disputa política. Como afirma Rudé,

ao longo do meio século seguinte, a questão já não mais residia no apoio ou rejeição dos pontos de vista de Jansenius, mas sim na aceitação ou recusa da bula *Unigenitus*, à qual Luís XIV prestara apoio nos últimos anos de seu reinado e a maioria dos bispos franceses - em discordância neste caso com os seus princípios galicanos - continuava a dar o seu apoio<sup>24</sup>.

Assim, os jansenistas acabaram se expandindo entre a população e passaram a ser identificados como os opositores dos jesuítas, considerados ultramontanos<sup>25</sup>, o braço direito de Roma. Portanto, a questão do jansenismo, extremamente complexa, serve de contraponto para a afirmação de que o século das Luzes era caracterizado pela indiferença sobre as questões de religião, acentuando os contrastes existentes no período. Além disso, o jansenismo não ficou limitado a França e se difundiu em outros países, como por exemplo Portugal.

No plano político, houve o surgimento do despotismo esclarecido, termo clássico que define uma nova modalidade de estado absolutista e que pode ser melhor conceituado com as expressões absolutismo ilustrado, ou governo ilustrado, sendo que,

no absolutismo ilustrado a principal mudança operada no campo da teoria política do absolutismo clássico consiste na redefinição da natureza do poder do príncipe, ficando intacto o Estado em si.

---

<sup>24</sup>Georges Rudé, *op. cit.*, p. 194-195.

<sup>25</sup>Tendência difundida em França que defendia a autoridade máxima do papa em matéria de fé e doutrina. Se opunha ao galicanismo.

Trata-se de modificar os métodos e objetivos da ação do Estado, através da ampliação da esfera da *governamentalidade*<sup>26</sup>.

Para Naef deve-se distinguir o *absolutismo ilustrado* da *Ilustração política*, entendendo-se o primeiro como um fenômeno que existiu em um breve período de tempo e esteve restrito a alguns Estados europeus, principalmente aos países *periféricos*, que estavam defasados em termos econômicos<sup>27</sup>. Já a Ilustração política desenvolveu-se desde o século XVII e ocorreu na Inglaterra, França e América do Norte, correspondendo às manifestações do pensamento político do Iluminismo.

O governo ilustrado possuía uma fundamentação teórica que o definia como

um processo que centraliza, burocratiza, nivela, mecaniza e racionaliza, que funde os Estados em um Estado e procura a constituição de uma comunidade homogênea de súditos, que elimina a capacidade política das corporações e individualiza os indivíduos frente ao poder do Estado<sup>28</sup>.

Assim, a redefinição das metas do Estado foi essencial para o desenvolvimento do absolutismo ilustrado, que tinha na figura do príncipe o ponto básico para a afirmação da centralização política.

Áustria, Prússia, Rússia, Espanha e Portugal experimentaram o absolutismo ilustrado, em meados do século XVIII. Modernizar a administração e fortalecer a monarquia eram os principais objetivos desses governos. Isso implicava entrar em

---

<sup>26</sup>Francisco J. Calazans Falcon, *Despotismo Esclarecido*. São Paulo: Ática, 1986. p. 14. Falcon recomenda os termos absolutismo ilustrado e governo ilustrado preferencialmente ao despotismo esclarecido.

<sup>27</sup>Werner Naef, *La idea del Estado en la Edad Moderna*. trad. Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Aguilar, 1973. p. 93, cita apenas a Prússia e a Áustria, enquanto que Francisco J. Calazans Falcon, *Despotismo Esclarecido*. São Paulo: Ática, 1986. p. 12-13, acrescenta Portugal e Espanha afirmando que seriam mais representativos.

<sup>28</sup>Werner Naef, *op. cit.*, p. 113.

conflito com a Igreja, principalmente, no caso das monarquias ibéricas. Os reis de Espanha e Portugal tiveram que enfrentar, também, a poderosa Companhia de Jesus, que estava identificada como uma instituição autônoma e fiel a Roma, sendo, portanto, o principal setor a ser superado visando a consecução da submissão da Igreja ao Estado.

### *A Companhia de Jesus e o século das Luzes*

A Companhia de Jesus sofreu duras críticas e oposições a partir das duas últimas décadas do século XVII. Duas delas se destacaram e desdobraram-se na primeira metade do século XVIII: a questão dos ritos chineses e malabares e o embate com os jansenistas.

A questão dos ritos chineses foi marcada pelo laxismo, aspecto característico da Companhia de Jesus na sua ação missionária nas diversas partes do mundo em que atuou. A origem desse debate remonta aos inícios dos trabalhos apostólicos realizados pelo jesuíta Matteo Ricci (1552-1610), fundador da missão jesuítica de Pequim, que estudou as práticas de veneração dos antepassados e sacrifícios rituais chineses, além do culto do Estado baseado em Confúcio<sup>29</sup>. O inaciano concluiu que não havia nessas práticas idolatria nem superstição e que, portanto, poderia haver tolerância em relação a elas. Os dominicanos, franciscanos e agostinianos, rivais dos jesuítas e que também tinham missões na China, não concordaram com o parecer de Ricci, e passaram a denunciar essas práticas como ameaças à fé, abrindo uma querela que se desenvolveu ao longo do século XVII e prolongou-se pelo XVIII.

---

<sup>29</sup>Ver C. R. Boxer, *O Império Colonial Português*. trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 267, e Jonathan D. Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming)*. trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, e ainda Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 257-311.

Os três pontos principais sobre os quais versava o debate eram: se se podia ou não tributar a Confúcio homenagens; se era possível tolerar-se certas cerimônias em honra dos avós; se era lícito empregar-se a palavra *tien* (céu) para exprimir a idéia de Deus.

Em 1697, o Santo Ofício se pronunciou em relação à disputa, considerando os ritos do oriente condenáveis. A confirmação do papa ao parecer da Inquisição só foi divulgada em 1704, proibindo o uso do termo *tien* e a participação dos católicos nas cerimônias em honra de Confúcio e dos antepassados.

Apesar disso, os jesuítas continuaram defendendo o princípio de que essas cerimônias não tinham caráter religioso e, na verdade, eram práticas que seriam eliminadas através da educação e da catequese, assim como teriam sido retiradas as manifestações pagãs dos primeiros convertidos à religião de Cristo, na Europa. Por essa resistência, foram denunciados como tendo desobedecido às determinações papais. O Geral da Companhia, Michelangelo Tamburini, tentou defender seus missionários e acabou entrando em conflito com o Papa Inocêncio XIII, o que veio a ser um importante elemento de desgaste para a instituição fundada por Inácio de Loyola, pois um de seus preceitos originais era a fidelidade ao pontífice, então questionada neste episódio.

A polêmica se arrastou até 1742, quando o Papa Bento XIV promulgou a constituição *Ex quo singulari*, onde obrigava todos os missionários que trabalhavam na China a jurar que não aceitavam as práticas chinesas.

A questão dos ritos malabares foi contemporânea à dos ritos chineses e se revestia do mesmo teor de pragmatismo em relação à missionação. Na Índia, os jesuítas haviam se adaptado à estrutura de castas dos hindus, evitando o contato público com os párias, para que não fossem rejeitados pelos brâmanes<sup>30</sup>. Em 1744, Bento XIV publicou a constituição *Omnium sollicitudinum*, onde condenava esse

---

<sup>30</sup>William V. Bangert (SJ), *História da Companhia de Jesus*. Porto/São Paulo: Apostolado da Imprensa/ Edições Loyola, 1985. p. p. 344-345.

"apostolado seletivo"<sup>31</sup> que ocorria na Índia. A questão dos ritos do oriente gerou, portanto, um grande desgaste para a Companhia, pois a colocou em conflito com o papado e ainda serviu de munição para diversos ataques aos inacianos, principalmente no campo da moral.

O outro confronto vivido pelos jesuítas em finais dos seiscentos e início dos setecentos foi o atrito com os jansenistas. Anteriormente, o pensamento jansenista foi abordado para enfatizar-se o caráter contraditório do século XVIII. Aqui, nesse ponto do trabalho, esse movimento será mais uma vez destacado, só que no plano das disputas com os jesuítas.

A princípio, deve-se frisar que o jansenismo pode ser identificado por dois momentos: no seu nascimento graças à publicação do *Augustinus*, de Jansenius e de seu reavivamento, a partir da atuação de Quesnel, no início do século XVIII. Não se pode deixar de compreender que o jansenismo foi um fenômeno muito complexo, a tal ponto que alguns historiadores preferem se referir a ele no plural: jansenismos<sup>32</sup>. Além disso, desde o seu surgimento até a sua condenação pela bula *Unigenitus*, verificou-se um deslocamento de eixo por parte do jansenismo, que havia nascido no campo teológico e que se transferira para o debate moral e, por último, se transformou em uma questão política.

Outro ponto que deve ser ressaltado é que o jansenismo estava muito presente na França, onde se associou ao galicanismo<sup>33</sup>, mas também floresceu em outros pontos da Europa, inclusive na Península Ibérica, ligando-se ao regalismo.

A doutrina de Jansenius possuía cinco proposições:

---

<sup>31</sup>William V. Bangert (SJ), *op. cit.*, p. 344.

<sup>32</sup>Cândido dos Santos, Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a aufklärung. *Revista de História das Idéias da Faculdade de letras*. Coimbra, separata, 1982. p.170-171.

<sup>33</sup>Tendência que defendia a autonomia dos bispos franceses em relação à autoridade pontifícia romana, além de objetivar a afirmação da hegemonia do Estado sobre a Igreja. Se opunha ao ultramontanismo.

- 1° Alguns mandamentos de Deus são impossíveis aos justos que desejam e procuram observá-los, e falta-lhes a graça, que os tornaria possíveis.
- 2° No estado de natureza decaída, nunca se resiste à graça interior.
- 3° Para merecer e desmerecer no estado de natureza decaída, o homem não precisa de uma liberdade isenta da necessidade de obras, mas basta-lhe ter uma liberdade isenta de coação ou constrangimento.
- 4° Os semi-pelagianos admitiam a necessidade de uma graça interior e preveniente para cada ação, até mesmo para o princípio da fé; e eles eram hereges por pretenderem que esta graça era de tal natureza, que a vontade do homem tinha o poder de a seguir ou de lhe resistir.
- 5° É erro dos semi-pelagianos dizer que Jesus Cristo morreu e derramou o seu sangue por todos os homens sem exceção<sup>34</sup>.

Percebe-se nesse texto dois pontos característicos do debate entre jansenistas e inicianos: a questão da predestinação e a da graça. O alvo principal dessas críticas se referiam à Companhia de Jesus, uma vez que os jesuítas eram defensores do livre arbítrio e da propagação da fé a comunidades que viviam apartadas ou que ignoravam a religião católica.

Para os jansenistas, os inicianos e o laxismo que praticavam eram uma ameaça aos preceitos morais do cristianismo. Ao mesmo tempo, empreendeu-se uma campanha de difamação da Companhia de Jesus, utilizando-se toda sorte de acusações, inclusive as discussões em relação à questão dos ritos do oriente.

Obviamente, os jesuítas reagiram, tentando se contrapor aos jansenistas através de debate. A derrota dos inicianos nesse plano foi flagrante, principalmente pelo gênio de Pascal, importante aliado dos jansenistas, no século XVII, e que era sempre citado pelos opositores dos jesuítas. A bula *Unigenitus*, ao condenar os jansenistas pretendia consolidar a posição da Companhia de Jesus. No entanto, o conflito não foi esgotado e nem o jansenismo deixou de existir. Ao contrário, ele

---

<sup>34</sup>Rivaux, *Tratado de História Eclesiástica*. Porto, Livraria internacional, 1877. t. III, p. 61.

desempenhou um papel importante até a segunda metade do século XVIII, quando, então, declinou.

Outro fator constantemente destacado quando se estuda a Companhia de Jesus no século XVIII, é o clima intelectual da época. Os jesuítas tinham uma formação aristotélica e tomista que fazia deles alvo de críticas do pensamento ilustrado, baseado no experimentalismo. Além disso, os inacianos possuíam uma tradição mística, onde a idéia do sobrenatural, da revelação divina e dos mistérios da fé eram admitidos sem constrangimento, o que dificultava as relações com os racionalistas do século. Mas deve-se concordar com Lacouture quando diz que "os jesuítas do tempo da *Enciclopédia* são os portadores de uma mensagem muito mais próxima daquela dos "filósofos" e do mundo esclarecido do que seus adversários mais encarniçados, os jansenistas do parlamento de Paris e os esbirros de Lisboa"<sup>35</sup>, principalmente se for levado em conta o humanismo e o universalismo jesuíticos.

Houve algum esforço de renovação intelectual apesar do entrave da *Ratio Studiorum*, espécie de herança que se devia preservar na sua forma original, na concepção da maioria dos Gerais da Companhia. Em um recente estudo sobre 'geógrafos' jesuítas no Brasil, Inês Aguiar de Freitas afirma que,

diferentemente dos geógrafos da Antigüidade, e mesmo de muitos de seus contemporâneos, preocupados em revelar o incomum, como as anormalidades, aberrações, o exótico e até mesmo as monstruosidades, os jesuítas colocaram seus interesses sobre os traços gerais que caracterizassem uma determinada região ou cultura e definissem a vida de cada porção da Terra. Esta substituição da observação e exaltação do raro ou exótico pela definição do que era freqüente, comum ou geral confere às suas pesquisas um verdadeiro valor científico, pertencentes já a uma geografia moderna<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 463.

<sup>36</sup>Inês Aguiar de Freitas, *Em nome do Pai: a geografia dos jesuítas no Brasil, nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro. mimeo

Apesar da tentativa de adequação aos novos tempos, a marca da produção intelectual da Companhia era o aristotelismo, o que permitia um grande manancial de críticas dos filósofos do século XVIII. Assim, as críticas aos jesuítas, mesmo possuindo um caráter filosófico, na verdade, se desdobravam no plano político. Foi nesse campo que a Companhia de Jesus combateu para tentar se manter, o que faz Lacouture questionar:

poderia a ordem inaciana ter sobrevivido adaptando-se aos novos dados, não apenas no plano das idéias e das formas, mas no de sua própria estrutura, introduzindo-se nos diversos quadros nacionais, apagando seu papismo, descentralizando-se, concedendo a autonomia a suas "províncias", conforme a obrigaram, após Henrique VIII, os diversos príncipes da Europa? Ocorre que ela não conseguiu<sup>37</sup>.

Esse dilema perseguiu os inacianos em toda parte, em meados do século XVIII. O desgaste decorrente dos diversos atritos vividos pelos jesuítas vai debilitar a ordem. Enfrentamentos com jansenistas, com filósofos, com o absolutismo ilustrado e, até mesmo com o papa significaram várias frentes de conflitos que resultaram fundamentais para o desmantelamento da Companhia de Jesus. E o primeiro passo para o colapso aconteceu em Portugal e seus domínios.

### ***Portugal na primeira metade do século XVIII***

O início do século XVIII para Portugal significou, no plano econômico, a consolidação da influência inglesa, o que pode ser comprovado pela assinatura do

---

<sup>37</sup>Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 465.

conhecido tratado de Methuen (1703), que determinava a exclusividade do comércio de tecidos ingleses e vinho do Porto, entre os dois países. Por outro lado, no Brasil, especificamente nas Minas Gerais fora descoberto ouro, possibilitando um certo equilíbrio na balança comercial portuguesa e uma recuperação econômica, que marcou as duas primeiras décadas do século.

No entanto, a partir da década de trinta se delineou uma crise financeira e comercial que obrigou o rei D. João V a esforços administrativos para tentar contornar essa situação: modificações no sistema de impostos sobre o ouro do Brasil, medidas de repressão ao contrabando e sonegação, contenção dos gastos da coroa<sup>38</sup>.

D. José I foi coroado em 1750 e quando indicou Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro marquês de Pombal<sup>39</sup>, para a secretaria de Estado da Guerra e dos Negócios Estrangeiros, estava inaugurando a época pombalina. Esse funcionário da coroa, formado em direito pela Universidade de Coimbra, que havia sido representante português na Inglaterra e na Áustria anteriormente, passou a ser o coordenador da ação política da monarquia lusitana. Os princípios de ilustração política praticados por Pombal certamente foram adquiridos durante sua função diplomática no exterior, no ambiente londrino e no convívio da corte austríaca. Segundo Antônio Sérgio, "Pombal 'estrangeirara-se', isto é, aprendera a conhecer e a avaliar o Portugal da sua época, e a medir os efeitos do isolamento, por comparação com a Europa culta"<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup>Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda, *Ervas de ruim qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750 - 1763)*. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. mimeo. p. 110-111.

<sup>39</sup>O rei promoveu Sebastião José de Carvalho e Melo à alta nobreza, primeiro com o título de conde de Oeiras (1759) e depois de marquês de Pombal. Neste estudo utilizar-se-á os dois títulos como sinônimos para facilitar a explanação.

<sup>40</sup>Antônio Sérgio, *Breve interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1989. p. 123. A questão dos *estrangeirados* é descrita pelo autor como uma espécie de reação popular preconceituosa aos portugueses que respiraram as idéias do século, distinguindo-os dos *castiços* que não teriam sido contaminados e representavam as tradições lusitanas. Alguns *estrangeirados* e suas obras que influenciaram o governo de Pombal foram Luís da Cunha (*Testamento Político*), Ribeiro Sanches (*Cartas sobre a educação da mocidade*) e Luís Antônio Verney (*O verdadeiro método de estudar*). Para Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda, *op. cit.*, p. 37, o termo *estrangeirado* é um conceito construído após o século XVIII.

O período pombalino é classificado pelos historiadores como de absolutismo ilustrado, portanto, momento de diversas reformas para modernizar a administração e fortalecer a monarquia. Para alcançar esses objetivos, Sebastião José lançou mão de uma série de medidas nos planos econômico e político. Para incentivar as atividades comerciais promoveu a fundação da Companhia Geral da Agricultura dos Vinhos do Alto Douro e da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, e, posteriormente, da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba. Estimulou a produção manufatureira e reorganizou o funcionamento da arrecadação das receitas e do controle das despesas<sup>41</sup>.

O terremoto de Lisboa, em 1755, é geralmente apontado como o momento em que Pombal adquiriu a supremacia na atuação no governo, pois se destacou no processo de reconstrução da cidade e organização dos negócios de Estado.

A época pombalina foi marcada por dois movimentos associados que influenciaram o quadro político do período: o regalismo e o jansenismo. Tanto um quanto o outro não foram exclusivos do governo de Pombal, tendo origens em momentos diferentes na história.

O regalismo, como era chamado na Espanha e em Portugal, pode ser definido como a afirmação do predomínio do Estado sobre a Igreja. Recebeu nomes diferentes em outras regiões, tais como galicanismo, na França, febronianismo, na Alemanha e josefismo, na Áustria, embora o princípio norteador fosse o mesmo. As práticas regalistas em Portugal remontam aos séculos XV e XVI como demonstram, por exemplo, a autorização régia para a nomeação dos bispos e dos Inquisidores Gerais do Tribunal do Santo Ofício.

No século XVIII, desde o reinado de D. João V, as relações com Roma estavam abaladas, ocorrendo o corte de relações diplomáticas, devido a medidas regalistas. Mas o auge da crise aconteceu no reinado de D. José I, graças ao papel desempenhado por seu ministro, marquês de Pombal.

---

<sup>41</sup>Francisco J. Calazans Falcon, *Despotismo Esclarecido*. São Paulo: Ática, 1986. p. 63.

Jansenismo e regalismo estavam associados no caso português e tinham como alvo a Companhia de Jesus que simbolizava a autoridade de Roma. Dessa forma, uma das principais características da prática política do ministro Sebastião José era o antijesuitismo, marca que acompanharia seu governo. Os jesuítas passaram a ser considerados os maiores responsáveis pelas mazelas que entravavam o desenvolvimento de Portugal.

### *A Companhia de Jesus em Portugal (século XVIII)*

Os embates que envolveram a Companhia de Jesus de modo geral na Europa, reproduziram-se também em Portugal. Os ataques eram provenientes dos *estrangereiros*, dos jansenistas e dos regalistas em vários planos.

Um desses conflitos se travou entre os oratorianos e os jesuítas no século XVIII. A Congregação do Oratório de S. Filipe de Néri havia sido fundada em Roma em 1550 e introduzida em Portugal em 1668, pelo padre Bartolomeu de Quental, sob inspiração do espírito de renovação da Igreja Católica pós-tridentina. Tratava-se de

uma sociedade de padres seculares que não constituíam uma ordem propriamente, ficando submetidos à hierarquia episcopal. A igualdade entre os seus membros, a auto-disciplina e a valorização dos princípios eram suas características. Além da assistência religiosa à "indigência desgraçada" e à "velhice inválida", seu primeiro objetivo era "educar no culto da verdade os que têm que constituir a sociedade e dirigir os negócios públicos"<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Francisco José Calazans Falcon, *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. p. 208.

Os oratorianos também se dedicaram à cristianização da sociedade portuguesa e à educação,

durante a primeira metade do século XVIII os congregados se demarcaram pedagógica e mesmo ideologicamente dos jesuítas que até então quase monopolizavam o ensino em Portugal, quanto a métodos e conteúdo, embora se discuta várias datas possíveis para marcar essa alteração de rumo. A importância atribuída à língua materna, a simplificação do estudo gramatical do latim, o destaque conferido aos conhecimentos históricos e geográficos, a aceitação de um certo experimentalismo e racionalismo nos estudos filosóficos são disso um índice claro<sup>43</sup>.

Na prática os atritos começaram com uma contenda provocada pelo rei D. João V, que permitiu aos alunos dos oratorianos entrarem diretamente na universidade, privilégio, até então, reservados aos alunos dos jesuítas, que reagiram e conseguiram, a princípio, retomar o exclusivo. Mais tarde, o conflito se agravou, pois os oratorianos abraçaram as novidades no ensino - aceitavam o cartesianismo e eram defensores da física experimental, além de entusiastas do estudo da língua nacional -, se opondo aos inicianos. A questão se acirrou quando, em 1745, D. João V fundou o Hospício das Necessidades,

que entregou à Congregação do oratório, dando-lhe [...] uma livraria de 30.000 volumes e uma renda anual de 12.000 cruzados com a obrigação do ensino público das primeiras letras, gramática latina, retórica, filosofia e teologia natural. Desde então, para se ingressar na Universidade deixou de ser essencial a certidão do Colégio de Artes, entregue à orientação dos jesuítas, bastando certificar-se o exame feito na escola dos oratorianos. O monarca

---

<sup>43</sup>Eugenio dos Santos, *O Oratório no norte de Portugal: contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982. p. 309.

doou igualmente aos oratorianos um laboratório de física experimental<sup>44</sup>.

Cabe ressaltar, ainda, que muitos oratorianos eram jansenistas ou se identificavam com alguns de seus preceitos, o que reforçou ainda mais o antijesuitismo nessa congregação.

Já os *estrangeirados*, que conheciam o conceito negativo de Portugal veiculado em países como a França, tentavam reformas modernizantes e também escolheram os inacianos como contendores, pois pensavam que

a falta de cultura se deve ao ensino teórico, especulativo e dogmático que se ministrava nas escolas portuguesas. Por isso, os estrangeirados são adversários dos jesuítas, que mantêm o monopólio do ensino das humanidades e continuam fiéis à autoridade aristotélica e à formação conceitualizante<sup>45</sup>.

Luís Antônio Verney foi um *estrangeirado* que fez a crítica da ação pedagógica dos jesuítas, propondo uma nova pedagogia na obra o *Verdadeiro Método de Estudar*, publicada em 1747. O autor vivia na Itália desde os vinte e três anos de idade, e passara a maior parte de sua vida fora de Portugal.

No *Verdadeiro Método de Estudar*, Verney apresentou críticas ao modelo de educação vigente, baseado no aristotelismo e sugeriu uma série de soluções, através de minuciosos *planos de estudo* para as disciplinas: elementares, gramática, latinidade, retórica, filosofia, medicina, direito, teologia<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup>José Calvet de Magalhães, *História do pensamento econômico em Portugal*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1967. p. 172, *Apud* Riolando Azzì, *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 48.

<sup>45</sup>José Hermano Saraiva, *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1978. p. 240.

<sup>46</sup>Para analisar a obra de Verney, ver Francisco José Calazans Falcon, *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. p. 330-343.

Os jesuítas reagiram de duas formas. De início, tentaram rebater as críticas com textos que sustentaram a polêmica sobre a questão, como faria, por exemplo, o padre Francisco Duarte com as obras *Retrato de morte-cor* (1749) e a *Iluminação apologética* (entre 1751 e 1752). Por outro lado, procuraram realizar um esforço de adaptação que se mostrou vão, pois os oratorianos estavam mais aparelhados para os novos tempos e se destacaram na ação pedagógica. É interessante notar que o anticlericalismo na obra de Verney se resumia ao antijesuitismo. Assim, os inicianos sofreram mais um golpe devido à sua fidelidade a Roma.

A obra de Verney foi inspiradora da reforma na educação realizada pelo marquês de Pombal, após a expulsão dos jesuítas, sem contudo ter obedecido todas as recomendações do autor do *Verdadeiro Método de Estudar*, como salienta A. A. Banha de Andrade<sup>47</sup>. A reforma da Universidade de Coimbra (1772), que estivera sob o controle dos jesuítas, também foi baseada nas proposições de Verney.

Mas os dilemas e conflitos enfrentados pelos jesuítas tinham outras origens, além das já estudadas. As relações existentes entre a Companhia de Jesus e a coroa portuguesa no espaço colonial e os atritos entre inicianos e colonos também foram elementos importantes para o desgaste da ordem de Santo Inácio de Loyola.

### ***A Companhia de Jesus e a colônia (século XVIII)***

O Brasil no século XVIII continuava dividido em dois Estados: o Estado do Maranhão e Grão-Pará e o Estado do Brasil, até 1775. As principais capitanias eram Rio de Janeiro, Pernambuco e Pará, que se destacavam por sua importância econômica.

---

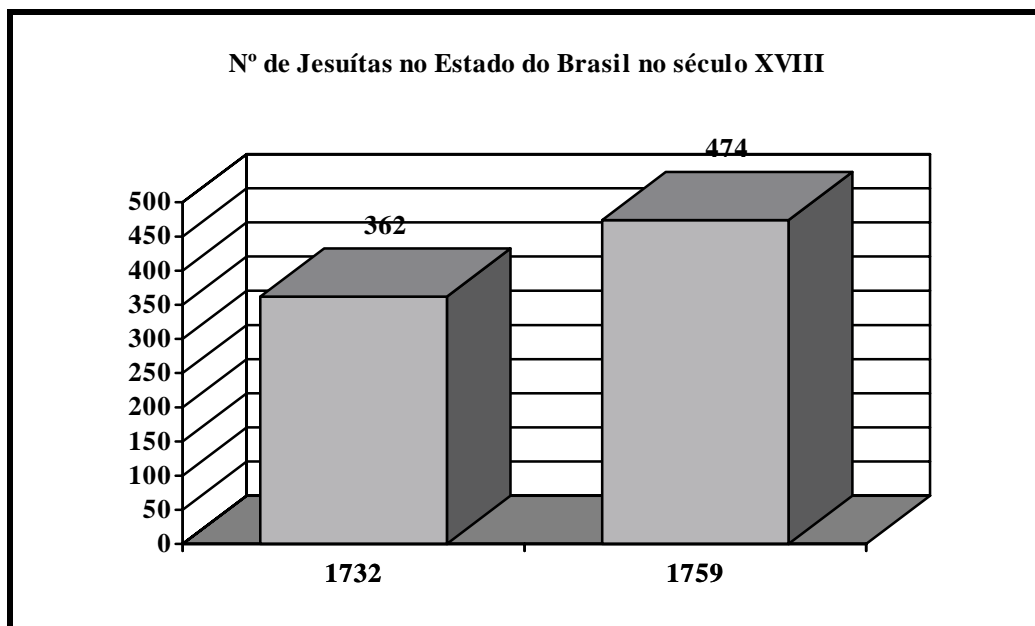
<sup>47</sup>A. A. Banha de Andrade, *Verney e a projeção de sua obra*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1980. p. 55-75.

Por outro lado, a descoberta do ouro teve um grande impacto tanto para a própria colônia quanto para a metrópole. As correntes migratórias que se formavam em função da exploração aurífera povoaram as regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Novas leis surgiram para controlar a circulação e a tributação do ouro. Novas relações sociais se desenvolviam na região mineradora.

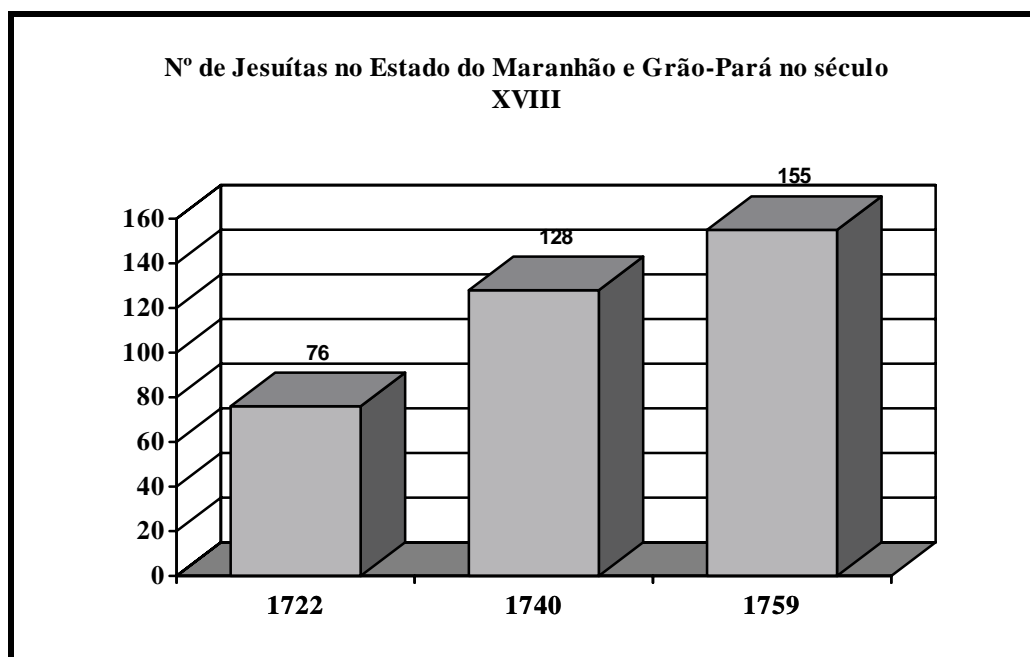
O avanço territorial decorrente de atividades econômicas, como a exploração aurífera e a pecuária, não apenas tornou a sociedade colonial mais complexa, como também reforçou conflitos de delimitação de fronteiras, criando a necessidade de negociações diplomáticas entre as metrópoles européias, cujo maior exemplo foi a assinatura do tratado de Madri, em 1750.

Já o Estado do Maranhão e do Grão-Pará continuava a viver as tensões que remontavam ao século XVII, ou seja, a disputa pela mão-de-obra indígena e os conflitos com os jesuítas, além dos problemas econômicos.

A Companhia de Jesus continuava com uma ação destacada tanto no Brasil quanto no Maranhão e Grão-Pará. É verdade que a quantidade de inicianos continuou aumentando nos dois estados, mas o índice de crescimento diminuiu em relação aos século anterior, como pode ser constatado nos gráficos abaixo:



Fonte: Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 46.



Fonte: Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 83.

O Estado do Brasil continuou tendo o maior número de jesuítas, mas a tendência de aumento no Maranhão e Grão-Pará foi significativa, tendo praticamente dobrado em um período de trinta e sete anos.

A tensão entre inacianos e colonos continuava a se desenvolver no norte. Durante o reinado de D. João V, o debate continuava sendo a questão da mão-de-obra indígena. Em 1718, o governador do Maranhão e Grão-Pará, Bernardo Pereira Berredo fez uma consulta à Junta das Missões<sup>48</sup> para determinar que os descimentos dos índios não deviam ir para as aldeias, mas sim direto para os engenhos e fazendas particulares, além de permitir a organização de expedições particulares para realizá-los. A decisão sobre essa questão demorou dez anos para ser tomada. Nesse período, um colono, Paulo da Silva Nunes começou a fazer uma campanha de denúncias

<sup>48</sup>As Juntas das Missões regionais funcionavam em vários pontos dos domínios coloniais portugueses na Ásia e América. Eram formadas pelos representantes de todas as ordens religiosas. Não se deve confundir com a Junta das Missões estabelecida em Lisboa, em 1655, como conselho consultivo da coroa. Ver C. R. Boxer, *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 246.

difamatórias da Companhia de Jesus. A chegada de um novo governador, João da Maia da Gama, em 1722, aumentou a tensão, uma vez que ele era simpático aos jesuítas<sup>49</sup>.

Paulo da Silva Nunes liderou um motim contra o governador e foi preso por pouco tempo. Quando ficou livre, partiu para o Reino e se dedicou a divulgar suas denúncias contra os jesuítas e o governador, intitulando-se Procurador do Estado do Maranhão. No livro *Capítulos sobre os maus procedimentos do Governador e Capitão General do Estado do Maranhão*, o colono afirmava que

as leis e ordens de Sua Majestade não se cumpriam. Os padres exerciam uma autoridade ilimitada e despótica. Mandavam soldados às fazendas dos moradores, arrebatá-los os índios, que haviam sido comprados com seu dinheiro; instigavam crioulos, nascidos forros, a deixarem as casas dos brancos, onde haviam recebido criação; maltratavam de palavras e sujeitavam a violências os moradores que, ainda com ordem, iam às missões buscar gente de serviço. Aos neófitos davam armas de fogo, com que faziam mortes nos portugueses. Em certas aldeias, o missionário tinha cárcere, com grades de ferro, onde até os brancos muitas vezes eram lançados em tronco e grilhões. E além do mal que faziam aos vassalos, havia também o que praticavam diretamente ao soberano, comunicando, por meio dos bárbaros, com as vizinhas possessões: dos holandeses, pelo Rio Negro; dos castelhanos pelo Solimões; dos franceses pela costa do cabo do Norte<sup>50</sup>.

Nesse texto já se apresentavam alguns dos elementos fundamentais da campanha de acusações contra os jesuítas que serviram de base para a argumentação pombalina de combate aos inicianos<sup>51</sup>. Outro ponto levantado pelo colono era o

---

<sup>49</sup>João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901. p. 165.

<sup>50</sup>Paulo da Silva Nunes, *Capítulos sobre os maus procedimentos do Governador e Capitão General do Estado do Maranhão* Apud João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 168.

<sup>51</sup>Para C. R. Boxer, *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 296, Paulo da Silva Nunes era o maior inimigo dos jesuítas e seus escritos foram reunidos por Pombal para serem utilizados contra a Companhia de Jesus.

hábito que os jesuítas tinham de falar em tupi, a chamada *língua geral*, com os indígenas. Esse procedimento era uma forma de excluir os colonos do controle da mão-de-obra índia, o que provocou uma grande pressão no sentido da proibição desta prática.

As diversas acusações feitas por Paulo da Silva Nunes contra os jesuítas foram rebatidas pelo padre Jacinto de Carvalho, que fora Visitador da Companhia no estado do Maranhão e Grão-Pará, e se encontrava no reino à época da divulgação das denúncias, no cargo de Procurador das missões daquele Estado.

Em 1728, um novo governador foi designado para o Maranhão e Grão-Pará, Alexandre de Sousa Freire, que fazia oposição aos jesuítas. Nesse mesmo ano, finalmente, saiu a decisão sobre a questão dos descimentos requerida em 1718. O decreto de 13 de abril determinou que os descimentos só poderiam realizar-se por decisão de autoridade pública e que os índios descidos deveriam ser logo repartidos entre os habitantes (com algumas restrições de tempo, idade e aptidão). O governador fez uma interpretação de que a lei o autorizava a dar licença a qualquer pessoa para baixar os índios<sup>52</sup>. Essas determinações desagradaram os jesuítas.

Além desses conflitos com os colonos, os inacianos, mais uma vez, entraram em choque com os bispos:

a discussão versava sobre o poder que tinham os bispos de coarctar-lhes a faculdade de pregar e confessar; com o de, considerando-os como párocos nas aldeias a seu cargo, exercerem nas igrejas o chamado direito de visita. Contra isto altamente protestavam os religiosos, declarando-se independentes do mando episcopal. Por muitos anos foi a controvérsia motivo de aceras discórdias, levantadas na colônia, insuflados de Roma, e que na corte faziam mover, à roda dos conselheiros reais, as influências mais poderosas<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup>João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>53</sup>João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 211.

No reinado de D. João V, D. Bartolomeu do Pilar, bispo do Pará, obteve do Conselho Ultramarino ordem de visitar as paróquias dos missionários e superintender na administração dos sacramentos, além de não permitir aos missionários fazerem a confissão sem a sua prévia aprovação. Os jesuítas protestaram alegando que a ordem não pertencia à jurisdição dos bispos e que as conquistas eram dependência da Ordem de Cristo.

Mas todos esses conflitos mostraram-se apenas como um preâmbulo da crise maior que se estabeleceu com a coroação de D. José I e a chegada de Pombal à secretaria de Estado da Guerra e dos Negócios Estrangeiros.

### *A Época Pombalina na administração colonial*

A política pombalina para a administração da colônia foi colocada em prática a partir da atuação dos dois governadores indicados por Sebastião José: Gomes Freire de Andrada para o Estado do Brasil e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do marquês de Pombal, para o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O tratado de Madri, de 1750, ao se assinado estabelecia os limites das fronteiras entre as possessões portuguesas e espanholas. Pombal considerava as determinações desse tratado prejudiciais à monarquia lusitana, mas tratou de consolidar suas posições. Os governadores dos dois Estados tiveram que enfrentar problemas decorrentes das decisões do tratado, como foi o caso da resistência guarani em passar ao domínio português, provocando um conflito armado, onde Gomes Freire de Andrada despendeu grande esforço, pois,

a tarefa [de tomar os Sete Povos das Missões] era delicada e melindrosa, tanto mais que Portugal entregaria uma praça fortificada e quase inexpugnável [Colônia do Santíssimo Sacramento], recebendo em troca pretensas aldeias, em campo aberto, de defesa quase impossível. [...] Mas a desocupação das reduções jesuíticas seria de responsabilidade das duas coroas e não apenas de Portugal. Gomes Freire era aconselhado, através de cartas secretíssimas, a usar uma política de captação de povoadores para essa vasta região, tanto europeus, como americanos, índios e outros. Deveria incentivar os casamentos mistos, privilegiando os brancos que casassem com índias guaranis [...] <sup>54</sup>.

No norte, Francisco Xavier de Mendonça Furtado colocou em andamento as determinações do ministro, ou seja, "na Amazônia, Pombal investiu primordialmente em três questões básicas e articuladas: o combate à hegemonia dos religiosos, a ocupação e garantia do território e o desenvolvimento do comércio e da produção agrícola" <sup>55</sup>.

A questão da região amazônica foi fundamental para o processo de expulsão dos jesuítas, não só da América Portuguesa, como do próprio reino de Portugal. Por este motivo, o presente estudo vai se concentrar no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Nas *Instruções Régias Públicas e Secretas* <sup>56</sup> que Mendonça Furtado trazia para a colônia, contendo as principais recomendações feitas pelo rei em relação ao seu governo, pode-se perceber que a preocupação essencial era com a questão da

---

<sup>54</sup>Eugenio dos Santos, O Brasil Pombalino na perspectiva de um estrangeirado. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. VIII, Separata, 1991. p. 88-89.

<sup>55</sup>Maria Regina Celestino de Almeida, *Os vassallos D' El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798)*. Niterói, 1990. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo. p. 119.

<sup>56</sup>Esse documento tinha duas vias, uma pública e outra secreta onde recomendações especiais eram fornecidas ao governador em relação aos jesuítas. Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão. In: Marcos Carneiro de Mendonça (org), *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. v.1. p. 26-38.

mão-de-obra indígena e com os conflitos entre religiosos e colonos. Prova disso é que dos trinta e oito artigos do documento, dezoito deles se referiam aos índios e missões, os restantes tratavam de variados assuntos: escravos negros, fundação de seminários<sup>57</sup>, recomendações para o fomento do comércio na região, a observação das decisões do tratado de Madri, entre outros. Pode-se confirmar a consciência da importância da questão indígena, no trecho seguinte :

o interesse e as conveniências do Estado que ides governar, estão indispensavelmente unidos aos negócios pertencentes à conquista e liberdade dos índios, e juntamente às missões, de tal sorte que a decadência e ruína do mesmo Estado, e as infelicidades que se tem sentido nele, são efeitos de se não acertarem ou de se não executarem, por má inteligência, as minhas reais ordens que sobre estes tão importantes negócios se têm passado<sup>58</sup>.

No texto das *Instruções Régias Públicas e Secretas* não se nota nenhuma hostilidade explícita em relação à Companhia de Jesus. Inclusive, no artigo décimo-nono, houve a autorização, acompanhada de recomendação, de se fundar missões nos rios Japurá e Solimões sob a orientação dos jesuítas. E no artigo vigésimo-segundo, o rei destacou a eficiência dos inacianos:

nas aldeias do Cabo Norte, que nesta Instrução vos encomendo muito cuideis logo estabelecer, e as mais que se fizerem nos limites desse Estado, preferireis sempre os padres da Companhia, entregando-lhes os novos estabelecimentos, não sendo em terras que expressamente estejam dadas a outras comunidades; por me constar que os ditos padres da Companhia são os que tratam os índios com mais caridade e os que melhor sabem formar e conservar as aldeias, e cuidareis no princípio destes estabelecimentos em evitar quanto vos for possível o poder

---

<sup>57</sup>A fundação de seminários e de abrigos para moças tinha sido requisição do padre Gabriel Malagrida, como referido no texto e correspondia ao Alvará de 2 de março de 1751. Este assunto será retomado no capítulo IV.

<sup>58</sup>Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado..., v. 1 p. 27.

temporal dos missionários sobre os mesmos índios, restringindo-o quanto parecer conveniente<sup>59</sup>.

Note-se que havia a preocupação de subtrair o poder temporal dos inacianos nestas novas missões, o que demonstra o ponto de tensão que já existia, apesar das boas referências feitas aos missionários. Essa tensão pode ser identificada em outras passagens das *Instruções Régias Públicas e Secretas*, onde o rei recomendava atenção com as ordens religiosas, principalmente na questão da repartição dos índios, e sugeria que Mendonça Furtado se associasse ao bispo do Pará, se por acaso surgissem resistências às suas determinações entre o clero regular<sup>60</sup>.

Mas é na correspondência de Francisco Xavier de Mendonça Furtado com seu irmão ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, que se pode ver claramente os objetivos da reforma pombalina na colônia. Logo na primeira carta que enviou ao marquês de Pombal, depois de sua posse<sup>61</sup>, o governador fez um histórico da atuação dos jesuítas na região norte, desde o século XVII e denunciou,

não se têm convertido o gentio como digo, porque indo-se buscar ao mato são trazidos às aldeias; nelas lhes ensinam uma gíria a que chamam de língua geral, que só o é nas aldeias; nelas ficam exercitando a maior parte dos seus ritos; ali, são levemente instruídos em alguns mistérios da nossa santa fé, mas tão superficialmente que creio que os homens são mui poucos os que tenham leis [...]. Como V. Ex<sup>a</sup>. sabe, na forma do Regimento das Missões se entregou às Religiões, com o nome que lhe davam, o governo espiritual e temporal, a total soberania de todos os gentios não se limitando ela só aos aldeanos, mas a todos os infelizes e infinitos homens que nascem nestes sertões. Com este absoluto poder que eles arrogaram para si, debaixo do pretexto aparente de missionários, e em fraude da mesma lei lho deu, é tirano, não podia produzir outra coisa mais que violências[...]<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup>Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado..., v. 1 p. 33.

<sup>60</sup>Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado..., v. 1p. 28-30.

<sup>61</sup>Sua posse ocorreu em 24 de setembro de 1751. Governou até 3 de março de 1759.

<sup>62</sup>Marcos Carneiro de Mendonça (org), *op. cit.*, v. 1. p. 64.

O tom da carta era de evidente ataque e destoava do artigo das *Instruções* onde o rei fazia o elogio aos jesuítas. A acusação de desvio moral dos missionários estava clara e era grave. Mas deve-se perceber também que Mendonça Furtado acabara de assumir o cargo de governador - a carta datava de dois meses após a sua posse - portanto, o autor não teria tido tempo hábil para possuir tão vasto entendimento da situação, sem ter sido instruído ou se não estivesse estruturado numa visão preconcebida.

Na segunda carta a Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado foi extremamente explícito em relação ao que ele considerava um entrave à sua administração:

ultimamente, torno a dizer que esta é uma boa ocasião de principiar a arruinar o inimigo comum deste Estado, que é o Regimento das Missões, com o qual se tem precipitado estas duas grandes capitâneas, que, apesar de terem tantas e tão preciosas drogas, estão reduzidas à última penúria e miséria<sup>63</sup>.

No entanto, não se deve pensar que a oposição de Mendonça Furtado estava voltada apenas para os jesuítas. As outras ordens também eram criticadas, como se vê no trecho adiante:

os capuchos, que no nosso Portugal conservam aquelas aparências de penitentes, aqui trocam inteiramente: vejo-os com botas calçadas e esporas, armados de espingardas, catanas e pistolas, ao mesmo tempo que me pedem lhes fale ao Contratador para lhes dar licença para irem ao Pesqueiro Real, com as suas canoas, à pescaria, para aparecerem nos conventos rendas públicas, vendendo-se peixe seu por preços exorbitantes, em ocasião de necessidade. Os das Mercês têm açougues públicos. Os do Carmo,

---

<sup>63</sup>Marcos Carneiro de Mendonça (org), *op. cit.*, v. 1 p. 82.

com o comércio dos castelhanos, em que têm feito uns grandes cabedais [...] <sup>64</sup>.

Portanto, a postura do novo governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará em relação às ordens religiosas era de hostilidade, mas o alvo preferencial era a Companhia de Jesus. Obedecendo as determinações das *Instruções Régias Públicas e Secretas*, Mendonça Furtado enviou missionários jesuítas para fundar missões nos rios Japurá e Solimões, mas o fez a contragosto e sob forte desconfiança, como se vê na carta que escreveu para Diogo de Mendonça:

deixando-se naquele importante sítio aos padres da Companhia sós, e sem quem vigie sobre a comunicação que há com os castelhanos, seus vizinhos, que ali se acham tão perto, sem dúvida nenhuma, toma a si a Companhia, aquele importante ramo de comércio clandestino, sem que dele possa haver testemunha, porque nas aldeias se não admitem brancos, e naquelas, certamente se não hão de permitir de sorte nenhuma <sup>65</sup>.

Se a postura de Mendonça Furtado era preconcebida ou fruto de intrigas, é um fato secundário. O que interessa, de fato, é que o governador agiu prontamente para fortalecer a autoridade da coroa no Estado do Maranhão e Grão-Pará, identificando os jesuítas como os inimigos mais poderosos que tinha de enfrentar. Daí os intensos conflitos com o Vice-Provincial, sendo que a questão central era o poder temporal dos religiosos nas missões. O governador fez um comentário na mesma carta citada anteriormente:

o Vice-Provincial em uma carta em data de 3 do corrente [janeiro de 1752] , em que depois de me increpar de leve, assentando que os receios que eu imaginava não eram para temer, ou se talvez

---

<sup>64</sup>Marcos Carneiro de Mendonça (org), *op. cit.*, v. 1. p. 144.

<sup>65</sup>Marcos Carneiro de Mendonça (org), *op. cit.*, v. 1 p. 192.

melhor impedir com outras providências de menos conseqüências e embaraços; e que a esta reserva obstava o Regimento das Missões; e depois de me insultar de novelista, conclui que não podia convir, nem aceitar estas novas fundações, com tão grave prejuízo das Missões e Missionários, sem expressa ordem de S. Maj., derogatória de leis Reais do mesmo Senhor, neste Estado<sup>66</sup>.

Por sua vez, os inacianos não ficaram intimidados. Reagiram criticando a atuação de Mendonça Furtado. As tensões resultaram, no ano de 1755, na expulsão de quatro jesuítas do Grão-Pará: Manoel Gonzaga (por lançar excomunhão ao ouvidor), Theodoro da Cruz (acusado de ter ministrado veneno a um clérigo), Antônio José e Roque Hundertpfund (acusados de desprezar as régias ordens)<sup>67</sup>.

Por outro lado, para realizar o objetivo de desenvolver o comércio e retirar o controle que os jesuítas detinham nessa atividade, Sebastião José de Carvalho e Melo criou a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 6 de junho de 1755. No mesmo dia e ano fez publicar a Lei da Liberdade dos Índios, infligindo assim dois golpes cruciais no poder da Companhia de Jesus.

Pela Lei da Liberdade dos índios eram declarados livres todos os gentios e os mestiços índios, com a exceção dos de mãe africana. Regulamentava-se a locação dos índios e a taxa dos salários. Por último, declarava que as missões virariam vilas e lugares<sup>68</sup>.

A Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi formada com o capital de quatrocentos e oitenta contos, teria a duração de vinte anos e detinha a exclusividade de todo o comércio com o Grão-Pará e Maranhão<sup>69</sup>, prejudicando diretamente os negócios dos jesuítas.

---

<sup>66</sup>Marcos Carneiro de Mendonça (org), *op. cit.*, v. 1 p. 192-193. Não declarou o nome do Vice-Provincial, mas provavelmente tratava-se de José Lopes.

<sup>67</sup>O irônico dessa expulsão está no fato de que os jesuítas chegaram a Lisboa no dia do terremoto. João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 263.

<sup>68</sup>João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 284.

<sup>69</sup>A. da Silva Rego, *O ultramar português no século XVIII (1700-1833)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1967. p.149-150.

Portanto, os inacianos se posicionaram contra a Companhia de Comércio, havendo alguns atritos como, por exemplo, o ocorrido

na basílica de Santa Maria Maior, em dia festivo, subiu ao púlpito o jesuíta Manoel Ballester, e, numa oração veemente, fulminou a Companhia de Comércio, proclamando que "quem nela entrasse não seria da companhia de Cristo Senhor Nosso"<sup>70</sup>.

Tamanho apego à manutenção do controle do comércio no Estado proporcionou mais um elemento para o ataque de Mendonça Furtado e Sebastião José contra os jesuítas. Duas bulas papais de 1741, que proibiam aos missionários qualquer comércio e o exercício de autoridade secular, foram reafirmadas pelo marquês de Pombal.

A partir desse momento os acontecimentos se precipitaram. As reações dos jesuítas dificultaram a realização das determinações sobre os indígenas, ou pelo menos eles foram responsabilizados por isso. Sobreveio a lei de 1757, que retirava dos missionários a administração temporal das aldeias, que deveriam ser uma organização puramente civil, doravante. Essa lei foi complementada pelo Alvará de 8 de maio de 1758, o Diretório dos Índios, que pode ser classificado como o responsável pela definitiva secularização das missões do norte.

No ano de 1757, mais dez jesuítas foram expulsos. Dentre eles destaca-se o padre João Daniel<sup>71</sup>, que expusera ao governador uma reclamação sobre a lei das liberdades e foi acusado de insubordinação; e os padres André Meisterburg e Anselmo Eckart, acusados de terem armado os índios, como acontecera no sul nas

---

<sup>70</sup>João Lúcio de Azevedo, *Estudos de história paraense*. Lisboa: Tipografia de Tavares Cardoso & C<sup>a</sup>, 1893. p. 61.

<sup>71</sup>Depois de expulso, enquanto esteve preso nos cárceres da fortaleza de S. Julião em Lisboa, o padre João Daniel escreveu um livro, *Tesouro descoberto no rio máximo Amazonas*, Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1830, onde descreveu a região amazônica do ponto de vista geográfico e considerou as potencialidades de recursos agrícolas baseado na sua experiência de dezoito anos como missionário.

missões guaranis. Esta acusação se reporta a um episódio que remontava a uma viagem do governador Mendonça Furtado para transformar a missão jesuítica de Trocano na Vila de Borba, a nova. Quando lá chegou, o governador foi recebido com uma salva de tiros de duas peças de canhão que existia na missão e que, segundo o padre Anselmo Eckart, servia para espantar os índios bugres que por vezes ameaçavam a aldeia. No entanto, Francisco Xavier de Mendonça Furtado reconheceu nesse episódio uma reprodução da formação do exército guarani. O pretexto é evidente, e foi largamente difundido, a ponto de criar uma imagem de que os jesuítas, ao norte, teriam tentado imitar seus irmãos do sul.

Nesse mesmo ano, houve a publicação de um livro, em dois volumes, cuja autoria é de José Seabra da Silva, mas o fornecimento das fontes é atribuído ao marquês de Pombal, intitulado *Dedução cronológica e analítica na qual se manifestam pela sucessiva série de cada um dos reinados da Monarquia Portuguesa que decorreram desde o Governo do Sr. Rei D. João III até o presente os horrorosos estragos que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal...*, libelo antijesuítico, onde uma longa série de denúncias foram articuladas num forte tom de propaganda<sup>72</sup>:

segundo a *Dedução*, os jesuítas começaram a planejar seu domínio em Portugal desde a sua entrada em 1540. Não descansaram em seus intentos até encontrar ocasião para desenvolver o seu sinistro plano. Esta começou a ser tornar exequível no final do século XVI, quando o poder passou às mãos de mulheres, velhos decrepitos, de jovens inexperientes ou de estrangeiros. A manutenção da filosofia arábico-aristotélica era apresentada como uma das armas jesuíticas para manter-se no poder, negando à cultura portuguesa acesso à ciência moderna<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup>Francisco José Calazans Falcon, *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. p. 282-283, classifica este e outros textos como *obras polêmicas*, "cuja a principal característica é o seu intuito abertamente belicoso ou laudatório, ou ambos".

<sup>73</sup>Riolando Azzi, *op. cit.*, p.56.

Além dessa obra, outras faziam denúncias de construção de um domínio absoluto e corrupto na América, tais como *Pontos Principais a que se reduzem os abusos com que os religiosos da Companhia de Jesus têm usurpado os domínios da América Portuguesa e Espanhola*, e a *Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha, estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos portugueses e espanhóis*<sup>74</sup>.

As respostas a tantas denúncias e ataques foram articuladas pelos jesuítas. Para o caso dos conflitos existentes na região amazônica foi publicada a *Coleção dos Crimes e Decretos pelos quais vinte e um jesuítas foram mandados sair do Estado do Grão-Pará e Maranhão antes do extermínio geral de toda a Companhia de Jesus daquele Estado*<sup>75</sup>. Uma a uma, as acusações de crimes dos inacianos foram refutadas, fazendo-se um resumo da denúncia do delito e da versão apresentada pelos religiosos.

Podemos identificar nessas obras de ataque e de defesa em relação aos jesuítas a tendência da formação de um debate, muitas vezes extremamente passional, que perdurou por muito tempo: a culpa ou a inocência dos inacianos na questão da atuação na América.

Por outro lado, em Portugal, Pombal recomendou que o embaixador português em Roma fizesse denúncia contra a Companhia de Jesus, acusando-a de praticar comércio no Grão-Pará e Maranhão. O Cardeal Saldanha da Gama foi indicado pelo papa para o cargo de Reformador e Visitador da ordem inaciana, para investigar essas acusações. Em 1758, o Cardeal confirmou as denúncias, retirou as

---

<sup>74</sup>Os dois textos não tem autoria e são atribuídas ao marquês de Pombal ou a seus colaboradores *Apud* Francisco José Calazans Falcon, *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982. p. 282. A *Relação Abreviada...* causou furor na corte espanhola, que tomou o texto como ofensivo, sendo condenado à fogueira.

<sup>75</sup>O primeiro autor ou organizador desta *Coleção...* foi o padre Francisco de Toledo, Vice-Provincial e Visitador do Maranhão e Grão-Pará; o segundo foi o Reitor do colégio do Pará, padre Domingos. A data do texto não é precisa, mas Serafim Leite na Nota Preliminar da publicação do manuscrito n° 570 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, em 1947, sugere o ano de 1780 como o mais provável.

faculdades de confessar dos inacianos e condenou o Geral da Companhia de Jesus, Lorenzo Ricci, por permitir a comercialização das drogas do sertão.

Na Provisão de 14 de agosto de 1758 foi determinada a suspensão de todas as côngruas que aos jesuítas do Pará e Maranhão fossem pagas a título de missões, paróquias, ou qualquer outro tipo. O Vice-Provincial, padre Júlio Pereira, deu ordem para que os religiosos abandonassem as aldeias trazendo o que pudessem dos bens transportáveis<sup>76</sup>.

O golpe de misericórdia estava para ser desferido. Ele se desdobrou em duas medidas tomadas em 1759: a Carta Régia de 28 de junho, reformando os estudos de latim, grego e retórica, e proibindo os jesuítas de ensinarem essas disciplinas, atividade que sempre fora o ponto fundamental da ação pedagógica da Companhia; e a lei de 3 de setembro, na qual os jesuítas foram declarados proscritos, foram desnacionalizados e, finalmente, expulsos do reino de Portugal e suas possessões. Mas o decreto de expulsão somente chegou ao Estado do Maranhão e Grão-Pará em 16 de junho de 1760. Os inacianos foram presos e seus bens confiscados, como foi relatado pelo trecho a seguir:

depois de nos expulsarem desta casa, e recolherem ao Colégio debaixo de armas, fizeram a sua vontade assento os ministros Régios, e entregaram a um soldado por alguns dias a guarda da casa: pelo que crível é que muita coisa levou descaminho, como nos consta. Ficou porém escondida em casa de um nosso benfeitor uma escrivanhinha com os títulos das terras, escravos, ordens de Roma, e mais papéis importantes<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup>João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901. p. 271-272.

<sup>77</sup>Reprodução do inventário da casa dos jesuítas em 1760, *Apud* Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1943. v. 3, p. 437-438.

Na época da expulsão cento e cinquenta e cinco jesuítas encontravam-se no norte, enquanto que no Brasil o número perfazia quatrocentos e setenta e quatro<sup>78</sup>. Os exilados, na sua maioria, se dirigiram a Civitavecchia, nos Estados Pontifícios, mas muitos ficaram presos nos cárceres de Portugal.

Com isso, Francisco Xavier de Mendonça Furtado completou o propósito inicial de sua atuação como governador na região norte, neutralizando o poder das ordens religiosas e reforçando a autoridade da coroa sobre a igreja, naquele domínio português. Esse fato estava associado ao processo similar que se desenvolvia em Portugal, sob o controle de Sebastião José de Carvalho e Melo, mas que teve como características outros episódios, como foi o caso dos atritos com o jesuíta Gabriel Malagrida.

Seguiu-se à expulsão dos jesuítas do reino de Portugal e seus domínios, um processo de perseguição em outros países da Europa. Em 1764, os inicianos foram proscritos na França. Em 1767, a Companhia de Jesus foi expulsa da Espanha e das missões americanas. No ano seguinte, eles foram expulsos de Parma. E finalmente, em 1773, a Sociedade de Jesus teve sua supressão determinada pelo breve *Dominicus ac Redemptor*, do papa Clemente XIV, que cedia à pressão das monarquias portuguesa, espanhola e francesa. O êxodo de jesuítas da América Espanhola para a Europa alcançou o número de mil, quinhentos e setenta e dois religiosos expulsos<sup>79</sup>. Esses eventos acompanhavam a tendência de fortalecimento das monarquias nacionais absolutas européias em relação ao poder eclesiástico, que se desenvolveu ao longo do século XVIII.

---

<sup>78</sup>Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 83.

<sup>79</sup>Ángel Santos. *Los Jesuitas en América*. Madri: Mapfre, 1992. p. 360.

## CAPÍTULO IV

### O Martírio dos Jesuítas: Malagrida e a "Idade de Razão"

*“A Inquisição é, como se sabe, uma invenção admirável e absolutamente cristã, destinada a tornar o papa e os monges mais poderosos e a tornar todo um reino hipócrita.”*

*Voltaire*

O episódio do expurgo dos jesuítas tem sido tema de muitos debates entre os historiadores por ser extremamente polêmico.

O historiador Luís Gonzaga Jaeger enumera vários pretextos ou razões que contribuíram para a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, por iniciativa do marquês de Pombal:

1. a assinatura do tratado de Madri, que levou à reação dos guaranis contra a presença portuguesa na região dos Sete Povos;
2. a criação das Companhias de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e de Vinho do Alto Douro, que estabeleceu o confronto entre os interesses comerciais da coroa e dos jesuítas;
3. o terremoto de Lisboa, trazendo a discussão das causas desse fenômeno, se seriam naturais ou desígnio divino, a contrapor razão ilustrada e misticismo inaciano;
4. os atritos no Grão-Pará, oriundos da questão da mão-de-obra indígena;
5. o casamento frustrado entre Maria Francisca, filha mais velha de D. José I e William Henry, filho do rei da Inglaterra, por intervenção do jesuíta, confessor do rei, o que desagradou o marquês de Pombal;
6. o atentado contra a vida do rei de Portugal, cuja responsabilidade intelectual foi atribuída aos jesuítas, acusados de conspiração<sup>1</sup>.

Classificar esses itens como *pretextos* é fundamental. Na verdade, eles são indícios de uma tensão maior que era a necessidade de afirmação política da

---

<sup>1</sup>Luís Gonzaga Jaeger, Many were the pretextos In: Magnus Mörner (org), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A Knopf, 1965. p. 117-127.

monarquia absoluta sobre a Igreja, que exigia o desmantelamento da Companhia de Jesus, uma vez que essa ordem religiosa estava muito articulada à autoridade de Roma e era vista como um organismo capaz de ameaçar os interesses dos Estados, devido ao seu caráter universal. É importante ressaltar que o fato de as agências de saber, logo de poder, serem dominadas pela Companhia de Jesus, sem dúvida inibia ou dificultava o projeto de secularização almejado pelo Estado.

Outras justificativas foram exploradas para se explicar esse momento tão dramático da história. Por exemplo, a formação de uma aliança anglo-portuguesa contra os jesuítas, a partir de 1757, que agiria contra o inimigo comum das duas monarquias: a Companhia de Jesus<sup>2</sup>.

Não se pode esquecer, também, dos estudos que enfatizam a abordagem baseada na análise da produção filosófica do século XVIII, como é o caso de Paul Hazard, de Ernst Cassirer e de Peter Gay, sendo que este último utilizou, inclusive, o termo *história social das idéias* para desenvolver seu trabalho sobre o Iluminismo<sup>3</sup>.

A experiência portuguesa está inserida no contexto geral de transformações na Europa do século das Luzes. No entanto, o caso português atrai a atenção por ter sido o primeiro reino a expulsar os jesuítas. Assim, estudar as razões desse acontecimento é sempre importante, pois existe um leque de alternativas a ser explorado.

Nos capítulos anteriores do presente trabalho, foi delineado um quadro geral da atuação da Companhia de Jesus na América portuguesa, relacionando-o com os principais pontos da história dos inicianos na Europa e no Oriente. Neste momento, o enfoque limitar-se-á ao estudo de uma biografia, que apesar de singular,

---

<sup>2</sup>Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda, *Ervas de ruim qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750 - 1763)*. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. mimeo. p. 296.

<sup>3</sup>Paul Hazard, *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing*. trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1983, Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*. trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, e Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation (The Rise of Modern Paganism; The Science of Freedom)*. New York: Norton, 1977. 2 v.

serve como síntese do que foi desenvolvido até aqui, pois condensa as principais questões que norteiam este estudo.

### ***A formação de Gabriel Malagrida e sua atuação na América Portuguesa***

Gabriel Malagrida nasceu a 18 de setembro de 1689 em Menaggio, Itália. Quarto dos onze filhos do Dr. Giacomo Malagrida, médico, e de Ângela Rusca<sup>4</sup>. Durante a infância era considerado pelos pais um menino calmo e voltado para a religião.

Aos nove anos começou a estudar em Como, onde se destacou por sua dedicação, além de ter sido nessa época a tomada de consciência da sua vocação religiosa. Posteriormente, concluiu os estudos teológicos em Milão. Nessa época, já relatava que conversava com o Senhor, com anjos e santos, fenômeno que o acompanhou toda a vida, segundo seus biógrafos.

Malagrida entrou para a Companhia de Jesus em 27 de setembro de 1711<sup>5</sup>, com a idade de vinte e dois anos, em Gênova. Rapidamente se desenvolveu nos estudos. Era leitor entusiasmado das vidas dos primeiros jesuítas. Depois de dois anos, pronunciou o voto irrevogável de servir a Deus. Alguns anos depois foi ordenado<sup>6</sup>. Ensinou humanidades nos colégios da Itália: Nizza, Bastia e Vercelli. Concluiu em Gênova o estudo de teologia.

---

<sup>4</sup>Os dados biográficos apresentados estão baseados em Paul Mury, *História do Padre Gabriel Malagrida*. trad. Camilo Castelo Branco. São Paulo: Edições Loyola/ Giordano, 1992, havendo divergências com Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 1938. v. VIII, que afirma o dia 5 de dezembro como data de nascimento de Malagrida, sendo que ele teria não onze, mas dez irmãos e Francisco Butiñá, *Pombal e Malagrida: persecución anti-jesuitica en Portugal*. Barcelona: Francisco Rosal y Vancell, 1902, também declara que eram dez irmãos e que a data do nascimento foi 17 de setembro. Todos concordam apenas no ano de nascimento, 1689.

<sup>5</sup>Mais uma vez existem discordâncias, Serafim Leite, *op. cit.*, p. 340, dá a data de 23 de outubro, enquanto que Paul Mury, *op. cit.*, p. 42 e Francisco Butiñá, *op. cit.*, p. 33, fornecem a data de 27 de setembro.

<sup>6</sup>Nenhum dos biógrafos supracitados se referem à data de ordenação.

Em 1721, depois de pedidos insistentes ao Geral da Companhia, Tamburini, obteve permissão para trabalhar na região do Maranhão e Grão-Pará. Embarcou em Gênova para Lisboa, e de lá viajou para São Luís, onde começou sua obra missionária, a princípio como pregador da palavra divina aos habitantes do Maranhão.

Pouco depois, Malagrida foi designado pregador do colégio jesuítico do Pará, fazendo sua primeira viagem, ao estilo recomendado por Inácio de Loyola, ou seja, a pé, o que se tornou uma marca da sua ação missionária. Chegando em Belém (1722), desenvolveu um método por ele denominado de "missões à italiana"<sup>7</sup>, que consistia em pregar com o exemplo mais ainda que com palavras, portanto, de um modo diferente da tradição dos apostolados de Figueira, Vieira e Bettendorff, estes com ênfase na palavra. Assim, o jesuíta se dedicou a horas de oração e de estudos da língua dos indígenas, tendo logo se tornado muito respeitado por seus irmãos.

Malagrida não se limitou aos trabalhos no colégio. Nas ruas de Belém e nas vizinhanças, pregava e promovia um grande número de conversões. Mas o seu principal anseio era o trabalho evangélico com os índios nas missões.

Somente em 1724 foi chamado de volta a São Luís, e nomeado reitor da missão dos tobajaras, que estava localizada a cento e vinte quilômetros da capital do Estado, na margem esquerda do rio Itapicuru. Lá, o jesuíta enfrentou toda a sorte de problemas que, aliás, geralmente eram enfrentados pelos missionários, principalmente a resistência à conversão dos indígenas adultos. A situação piorou quando foram agregados à missão os índios caicazes, que tinham sido descidos recentemente. Por serem neófitos recém-chegados, Malagrida teve que se desdobrar em dedicação e paciência para levar a cabo a catequese dos caicazes.

Na confluência do córrego de Codo com o rio Itapicuru, existia uma nação chamada de guaranés, que a princípio teria aceitado a missionação do padre João Vilar, jesuíta. Mas, devido à uma epidemia e às muitas mortes que se seguiram os

---

<sup>7</sup>Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. p. 111.

índios reagiram contra o inaciano, matando-o a bordoadas. Após isso, transferiram-se para próximo à missão de Malagrida e freqüentemente entravam em conflito com os caicazes.

Malagrida, então, organiza uma expedição para tentar converter os ferozes guaranés, que receberam o inaciano e seus presentes muito bem, hospedando os membros da expedição. No entanto, os índios preparavam uma armadilha, que seria desferida ao amanhecer. Os biógrafos de Malagrida afirmam que nesse momento ocorreu um prodígio: Malagrida ouviu uma voz que o instava a fugir por estar em perigo. Esse é a primeira de muitas experiências místicas que foram vividas pelo inaciano e relatadas nas biografias.

O grupo foi atacado e os índios prenderam o jesuíta, resolvendo que iriam matá-lo, mas quando o guerreiro levantou a clava, uma índia o impediu dizendo:

não ouse matar o enviado do Grande Espírito! a sua morte seria funesta! Eu conheci aquele que matou o primeiro *roupeta-negra* que aqui veio; vi-o morrer de horrível morte, comido de bichos, traspassado dos maiores sofrimentos<sup>8</sup>.

Diante disso, os índios libertaram Malagrida e o colocaram numa canoa para descer o rio Itapicuru. Mas essa não foi a única aventura na qual o jesuíta esteve à beira da morte.

Havia o grupo feroz, o dos chamados barbados, localizada nas margens do rio Meari, para onde foi enviado Malagrida com o objetivo de fundar missão. Formou-se nova comitiva para acompanhar o jesuíta nesse projeto. A princípio foram bem recebidos pelos indígenas, sendo levados até a aldeia, mas no dia seguinte pela manhã, tinham ido embora, deixando o grupo abandonado e sem provisões.

---

<sup>8</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 65.

Mesmo assim, o padre resistiu e ficou para tentar converter os índios. Conseguiu batizar algumas crianças que estavam doentes, sendo que algumas delas morreram. Isso levou os feiticeiros da tribo a pensarem que a água do batismo era um mal que matava. Resolveram matar o padre que, no entanto, foi salvo por dois meninos que batizara. Eles o guiaram para o rio e fizeram duas frágeis jangadas com arbustos que utilizaram para fugir do local. Mais adiante, a jangada se desfez com a correnteza e Malagrida quase morreu afogado, sendo, mais uma vez, salvo pelos dois índios que o acompanhavam. Esconderam-se na floresta, e o padre começou a rezar para agradecer por ter sido salvo. Nesse momento teve uma visão que ele mesmo relatou:

enquanto eu me enlevava na contemplação de sua bondade, que de tantos perigos me defendera, cuidei ver um corcel, ricamente ajaezado, e preste a desferir carreira. Pensei reconhecer neste símbolo que Deus me chamava a excursões longínquas por países que missionários não trilharam ainda. E ao mesmo tempo ouvi uma voz certificar-me que os nossos trabalhos estavam no fim<sup>9</sup>.

Apesar de querer voltar para as missões, o Superior nomeou Malagrida como professor de humanidades do colégio de São Luís, cargo que exerceu no período de 1727 a 1728. Reativou a prática de visitar aldeias vizinhas para sensibilizar os habitantes em assuntos de religião.

Foi designado em 1728, para tentar mais uma vez converter os barbados, que, derrotados pelos portugueses, haviam pedido missão. As dificuldades em cristianizar esse grupo foram grandes, mas o jesuíta se dedicou com afinco ao trabalho.

Quase ao mesmo tempo, os portugueses guerreavam com outro grupo selvagem, o dos acroás, mais conhecidos como gamelas, e pediram ajuda ao

---

<sup>9</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 77.

missionário para tentar apaziguá-los, e também para aumentar a tropa com a utilização dos barbados. Em pleno campo de batalha o jesuíta se pôs à frente dos soldados e conclamou os indígenas, mostrando a imagem de Jesus:

"Este Deus, cuja imagem vedes, deu por nós seu sangue e vida, baixando do céu para trazer a paz ao mundo. Conheci-o, e adorei-o, deixai as florestas onde errais quais bestas feras, vivendo miserável vida; vinde ao aprisco de Jesus onde achareis abundante pasto".

À palavra paz os gamelas responderam com uma sarivada de flechas, e grande número de portugueses e barbados foram a terra<sup>10</sup>.

Tiveram que fugir atabalhoadamente, diante da fúria dos gamelas, que somente se converteram alguns anos mais tarde.

Em 1730, Malagrida foi convocado pelo Superior para voltar ao colégio de São Luís como professor de humanidades e teologia. E, mais uma vez, se desdobrava na pregação aos colonos. Por essa época começou a vaticinar.

O primeiro relato refere-se a um episódio ocorrido quando Malagrida pregava a necessidade do perdão às injúrias, em São Luís. Comovidos, muitos fiéis se perdoavam ali mesmo, mas um deles não aceitou o pedido de perdão, ao que Malagrida replicou:

"Pois que, meu irmão - lhe diz ele -, não quereis perdoar ao vosso próximo para que o Senhor vos perdoe?" Repetiu estas palavras muitas vezes; e como aquele homem obdurado insistia na recusa, exclamou com voz atoadora: "Pecador, recusas escutar o teu Deus que te convida a perdoar, enquanto ainda é tempo; mas não tardará que prestes conta ao teu juiz da tua dureza, e sofrerás então o castigo merecido". No dia seguinte aquele desgraçado morreu de um tiro desfechado por mão desconhecida<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 89.

<sup>11</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 97.

No período seguinte, entre 1736 e 1754, o jesuíta recebeu ordens diretas do Geral da Companhia, Francisco Retz, para realizar excursões apostólicas em diversas regiões. A princípio limitou-se ao território do Estado do Maranhão, mas depois conseguiu licença para atuar também no Estado do Brasil, encaminhando-se para a Bahia.

Sempre solitário caminhava pelos sertões, e vez por outra tinha visões, como a que relatou a um padre:

"Divagava eu em uma vasta floresta, pensando no meu Deus, quando, repentinamente, vi surgir ante mim, sob forma humana, uma pobre alma do purgatório, soluçando lamentáveis gemidos, e pedindo-me que me apiedasse dela e a consolasse com minhas orações: 'Rogo-vos - ajuntou ela - que só cesseis de implorar para minha clemência de Deus, quando as vossas barbas encanecerem: esse será o sinal de que estou redimida...'. E, dito isto, desapareceu. Fiz o que ela me recomendara; e, pouco depois, com grande espanto meu, a minha barba, que era loura como os cabelos, tornou-se branca. Convencido de que Deus aliviara aquela alma atormentada, mudei minhas orações em cântico de ação de graça"<sup>12</sup>.

Ao chegar a Salvador, começou a consolidar a fama de visionário, milagreiro e de ter o dom da premonição. Seus biógrafos registraram vários episódios que ilustram essas habilidades, como por exemplo:

muitos doentes, condenados pela medicina, recuperaram a saúde simplesmente com o contato de qualquer objeto que pertencesse ao religioso. Na Bahia um oficial real agonizava rodeado da aflita família. Chama-se Malagrida, que põe as mãos no moribundo,

---

<sup>12</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 103-104.

recita algumas orações, e o volve cheio de saúde à esposa e aos filhos<sup>13</sup>.

Mas o aspecto místico não era a única faceta do missionário. Ele era também um pastor que se preocupava em afastar os fiéis do convívio com o pecado. Essa afirmação fica evidente no empenho de Malagrida em fundar um abrigo para moças desamparadas, na Bahia. Primeiro, ele pediu permissão ao Superior para construir tal abrigo. Este abençoou a iniciativa, mas disse que não havia recursos para sustentar o projeto. Depois, Malagrida tentou obtê-los com o próprio Geral da Companhia, Francisco Retz, que engenhosamente sugeriu:

"Aprovo grandemente - ajuntava ele - o vosso projeto de edificar asilo para essas mulheres abandonadas; mas antes disso, fundai um convento onde sejam recebidas donzelas dotadas; e, com os socorros desta casa, mais fácil vos será realizar o primeiro projeto"<sup>14</sup>.

Acatando a orientação, o jesuíta organizou a fundação de um convento em Salvador, sob a regra das Ursulinas, que proporcionou a formação do asilo para moças na Bahia.

Com tudo isso, sua fama se espalhou por outras capitanias. Assim, foi convidado para ir até Pernambuco. Durante a viagem, ao passar pela cidade de Poxim, Malagrida se comoveu com o estado de deterioração em que se encontrava a igreja da localidade. Fiel ao seu método "italiano", o jesuíta começou sozinho a trabalhar para a recuperação da igreja. Isso logo sensibilizou os habitantes da região, que passaram a auxiliar o padre na restauração do templo. A mesma estratégia foi repetida na reconstrução de mais sete igrejas das regiões por onde passou.

---

<sup>13</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 116.

<sup>14</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 111.

Em Pernambuco, mais uma vez, a fama do jesuíta foi expandida por uma série de prodígios. Sua popularidade era muito grande e por onde andava trazia uma multidão, que muitas vezes rasgava pedaços de sua roupeta negra, à guisa de relíquia. Em Iguarassu fundou outro asilo para moças desamparadas. E, antes de voltar para São Luís, criou um seminário para a educação da mocidade destinada ao sacerdócio, mostrando a sua vinculação com o espírito tridentino. Repetiu esse gesto na criação dos seminários de Nossa Senhora da Conceição em Salvador (1747), e o de Nossa Senhora das Missões em Belém (1749).

Entusiasmado com suas obras, Malagrida resolveu fundar um outro abrigo para moças, em Belém. No entanto, o bispo se opôs ao projeto, dizendo:

quem nos dará neste país [...] bastante rendimentos para alimentar essas pobres mulheres? E depois, quem quererá dirigi-las? Vós, os jesuítas, tendes regras que vos coíbe de aceitar administração tão cortada de dificuldades; será portanto essa administração incumbida ao bispo, e bem sabeis que semelhantes conventos de mulheres, ordinariamente lhe causam mais aborrecimentos e impeços que o resto da diocese<sup>15</sup>.

Nos anos de 1749 a 1751, Malagrida esteve em Lisboa, com o intuito de obter proteção para os conventos e seminários que havia fundado na colônia e para os que pretendia ainda fundar. Sua chegada à corte aconteceu em termos espetaculares. O navio em que viajava sofreu sérias avarias durante uma forte tempestade, ficando sem leme à foz do Tejo. A embarcação bateu em um rochedo e parecia que ia naufragar, mas a marujada implorou a Malagrida que os socorresse,

então, o homem de Deus, pegando do véu que cobria a imagem da Virgem Santa, companheira e protetora das suas missões, sobe à coberta, e abençoa o navio. Neste momento, a embarcação,

---

<sup>15</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 151.

safando-se por si própria, deriva à corrente, e como se a propulasse mão invisível, entra barra a dentro, com aplausos e aclamações da multidão, testemunha de manifesto milagre<sup>16</sup>.

Diante do acontecimento tão espalhafatoso, o jesuíta conseguiu ser recebido, rapidamente, pelo rei D. João V e causou tamanha impressão ao rei, que este, doente de paralisia, tomou-o como guia espiritual. Antes de morrer nos braços do inaciano, o rei deixou amplos recursos para Malagrida realizar sua obra, através do decreto de 23 de julho de 1750. Durante o período que o jesuíta passou em Lisboa, registraram-se outros milagres que foram atribuídos a ele, reforçando mais uma vez sua fama de milagreiro.

Em 1751, Malagrida voltou à América na mesma embarcação que trazia o novo governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Mury relata uma interessante conversa travada a bordo do navio:

durante a viagem, Malagrida não descurou ensejo algum de lembrar à equipagem os deveres da vida cristã. Um dia, em conversação de que ele era parte, algum dos oficiais ousou dizer que a religião católica era um estorvo ao progresso temporal dos estados, e citou Inglaterra, que se tornara, depois do cisma de Henrique VIII, a primeira entre as nações. O virtuoso jesuíta não deixou passar semelhante proposição, e o oficial, confundido, foi forçado a dizer que não tinha falado seriamente<sup>17</sup>.

Essa discussão sinaliza o ambiente de tensão e controvérsia que iria marcar a convivência entre Malagrida e Mendonça Furtado, em relação aos procedimentos e métodos que o novo governador iria utilizar na região do Maranhão e Grão-Pará.

Nas *Instruções Régias Públicas e Secretas*, três artigos foram destinados pelo rei para tratar de Malagrida, seus conventos e seminários:

---

<sup>16</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 154.

<sup>17</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 165.

24º - Tendo representado o Padre Gabriel Malagrida, da Companhia de Jesus, o quanto seria conveniente que no Brasil houvesse recolhimentos e seminários para a instrução da mocidade: El-Rei meu Senhor e Pai foi servido deferir [...] e de tudo fareis um prudente uso, pelo que respeita esse Estado, não consentindo que o zelo apostólico desse missionário, exceda as faculdades dos estabelecimentos dos referidos recolhimentos e seminários; havendo os meios convenientes e necessários para os seus estabelecimentos [...].

25º - Quanto aos recolhimentos deveis examinar os meios e condições com que se erigem e vendo vós que não são proporcionais as rendas para sua firme subsistência e decente sustentação, embaraçareis a sua fundação e estabelecimento [...].

26º - Pelo que respeita aos conventos de freiras, de que fala o referido decreto, não consentireis por nenhum princípio na sua fundação sem distinta e expressa licença minha [...]¹⁸.

Através desse subterfúgio criado pelo próprio rei, o governador conseguiu adiar a maior parte dos projetos de Malagrida. Muitas das cartas enviadas a Portugal, por Mendonça Furtado, relatavam as suas entrevistas com o jesuíta e como ele tentava retardar a execução dos projetos do missionário.

Mas com essa atitude, o governador pareceu ao jesuíta uma pessoa incompetente, incapaz de exercer o cargo que ocupava e, portanto, objeto de críticas. A inimizade e uma certa hostilidade envolveram esse relacionamento.

Outro que se opunha ao projeto de formação do seminário de Malagrida era o bispo de São Luís, D. Francisco de S. Tiago, "alegando que, segundo o Concílio de Trento, a ele só competia fundar tal estabelecimento, e recusou-lhe a licença"¹⁹.

Não conseguindo fundar o seminário, Malagrida tentou organizar o asilo para moças desamparadas em S. Luís. Dessa vez, não sofreu nenhum impedimento,

---

¹⁸Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão. In: Marcos Carneiro de Mendonça (org), *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. v. 1. p. 33-34..

¹⁹Paul Mury, *op. cit.*, p. 166.

e completou o projeto, em 1752. No ano seguinte, com a morte do bispo que dificultara a fundação do seminário, Malagrida conseguiu, finalmente criar esse estabelecimento, mas não ficou muito tempo em S. Luís para consolidar a obra, uma vez que a rainha mãe, Maria Ana de Áustria sentia que a morte estava próxima e chamou o jesuíta com urgência para a corte.

Ao longo do período em que esteve no Brasil, entre 1721 e 1754, o padre Malagrida destacou-se por sua atuação como pregador, causando grande comoção religiosa. De acordo com diversos relatos de seus biógrafos, no vasto território que percorreu em suas andanças pelo norte e nordeste do Brasil, o jesuíta adquiriu a fama de fazer milagres e ter premonições, tornando-se um importante referencial religioso para os colonos. Ao mesmo tempo, foi zeloso seguidor dos ditames do Concílio de Trento, ao fundar uma série de estabelecimentos religiosos, seminários, conventos para mulheres, abrigos para moças, e até mesmo, na restauração de igrejas.

### ***A permanência na corte portuguesa***

Em 1754 Malagrida voltou a Portugal, onde assumiu papel de destaque na corte, tornando-se o confessor da rainha Maria Ana de Áustria, mãe de Dom José I, alinhando-se aos opositores de Pombal:

Malagrida, que não pudera, pela oposição do governador Mendonça, realizar no Pará as fundações projetadas, voltara a Lisboa com fama de santo. Por toda a parte, no reino como no Brasil, se contavam prodígios seus. O infante D. Pedro, enfermo,

mandara-lhe dizer, pelo camarista, que impetrasse sua cura; e logo melhorou. O marquês de Louriçal conseguira, também por ele, que o céu lhe abençoasse com descendência o matrimônio infecundo<sup>20</sup>.

Os biógrafos de Malagrida insistem em afirmar que o início das rivalidades entre Pombal e Malagrida reside em um fato corriqueiro,

poucos dias eram passados depois que Malagrida chegara a Lisboa. Saía ele, uma manhã, de longa prática com a rainha, quando nas escadas do paço encontrou o ministro. Como o não conhecesse, passou avante. Ferido no seu orgulho, Sebastião José de Carvalho reteve-o, e perguntou-lhe se o não conhecia. "Não tenho essa honra - respondeu-lhe simplesmente Malagrida. - Oh! que mortal tão ditoso! - exclamou o valido -. Como! o padre vive na corte, e não conhece o secretário de Estado!" A tais palavras, Malagrida, confuso de sua ignorância, lançou-se aos pés de Carvalho, desculpando-se que apenas acabava de entrar em Portugal, e lhe rogou humildosamente que lhe perdoasse a descortesia involuntária; depois, prosseguiu em tom respeitoso: "Agora que tenho a honra de conhecer e falar com a V. Ex<sup>a</sup>., permita-me, senhor, que lhe faça um pedido; e é de retirar do Maranhão seu irmão, o sr. Mendonça; porque é tanto o ódio que seus processos administrativos lá lhe têm granjeado, que eu lhe futuro alguma desgraça, se ele não evade depressa à vingança de seus inimigos. Hei de pensar nisso"- respondeu secamente Carvalho<sup>21</sup>.

A se acreditar que esse episódio realmente ocorreu, pode-se constatar a inabilidade política que tinha o jesuíta. Mas certamente essas questões pessoais, que são de difícil confirmação, não devem servir de base para o estudo dos atritos entre Malagrida e Pombal. Em outros campos é possível se obter uma indicação mais fundamentada das diferenças entre o jesuíta e o ministro.

---

<sup>20</sup>João Lúcio de Azevedo, *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa: A. M. Teixeira & C., 1909. p. 185.

<sup>21</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 178-179.

Com o agravamento da saúde da rainha, esta transferiu-se para a quinta de Belém. Em Lisboa, durante a madrugada, Malagrida ouviu novamente a voz misteriosa que lhe falara muitas vezes na colônia, instando-o a ir ao encontro da rainha que morria. Correu para lá e viu a rainha agonizante apenas uma vez, pois foi proibido de se aproximar novamente dela. Resolveu retirar-se para Setúbal e, segundo Mury,

alguns dias depois, [...] a rainha expirou aos 14 de agosto de 1754. No mesmo instante em que expediu a alma, pregava Malagrida em Setúbal, na igreja paroquial de Santa Maria. De súbito, desfeito em lágrimas, exclamou: "A nossa rainha, a nossa mãe comum, acaba de entregar o espírito a Deus!"<sup>22</sup>

A morte da rainha quebrou o círculo de proteção aos jesuítas que ela patrocinava. Sem contar com um apoio mais sólido na corte, os inicianos se tornaram alvo de muitas críticas.

No episódio do terremoto de Lisboa em 1755, Malagrida, que tivera uma premonição do desastre, desempenhou importante atuação quando se dedicou à ajuda às vítimas e ao amparo religioso dos desabrigados:

com o crucifixo na mão, sem nada a recear por si, entra no meio das ruínas a socorrer os feridos, sepultados entre pedras, e preparar os moribundos para o tribunal de Jesus. O povo, quando viu o venerado apóstolo, cerca-o, e leva-o pelas ruas até a grande praça onde estava reunido número grande de feridos agonizantes. [...] Tranqüilizando o povo, que, em seu terror, julgava ter chegado o fim do mundo, repetia sempre que Deus não quer a perda do pecador, mas que se converta e salve<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 181.

<sup>23</sup>Paul Mury, *op. cit.*, p. 188-189.

Entre o povo começou a circular uma das profecias do sapateiro de Trancoso que anunciava: "na era que tem dois cincos [...] grandes gritos de gentes despedaçadas"<sup>24</sup>. Para neutralizar o misticismo, Sebastião José divulgou uma explicação em que afirmava que as causas do terremoto advinham de forças da natureza, na mais pura tradição ilustrada do século XVIII.

Nesta época, Malagrida escreveu um livro, *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto*, publicado com louvor do Santo Ofício que lhe exaltava a doutrina, dando uma explicação mística para a ocorrência do fenômeno, por ele atribuído ao castigo divino, num claro antagonismo ao Marquês de Pombal:

Sabe, Lisboa, que os únicos destruidores de tantas casas e palácios, os assoladores de tantos templos e conventos, homicidas de tantos habitantes, os incêndios devoradores de tantos tesouros não são cometas, não são estrelas, não são vapores ou exalações, não são fenômenos, não são contingências ou causas naturais, mas são unicamente os nossos intoleráveis pecados<sup>25</sup>.

Em outra parte do texto, mais uma clara oposição a Sebastião José:

nem digam os que politicamente afirmam, que procedem de causas naturais, que este orador sagrado abrasado no zelo do amor divino faz só uma invectiva contra o pecado, como origem de todas as calamidades que padecem os homens, e que se não deve comprovar com esses espíritos ardentes, que só pretendem aterrorizar os mesmos homens, e aumentar a sua aflição com ameaças da ira divina desembainhada; porque é certo, se me não fosse censurado dizer o que sinto destes políticos, chamar-lhes ateus. [...]. Ora se o Espírito Santo, que por ser veracidade infinita, nem pode ser

---

<sup>24</sup>Suzanne Chantal, *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terremoto*. trad. Álvaro Simões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d. p. 43.

<sup>25</sup>Gabriel Malagrida, *Juízo da verdadeira causa do terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755*. Apud Paul Mury, *op. cit.*, p. 8-12.

enganado [...], confessa que tão grandes castigos e flagelos são todos efeitos das nossas culpas<sup>26</sup>.

Em meio ao desespero e desalento que tomavam conta de Lisboa destruída, essas palavras reverberavam fortemente. Mas o que não foi afirmado explicitamente no texto era falado em viva voz:

os jesuítas diziam que, contudo, o pecado mais execrável, aquele que desencadeara a cólera divina, fora o fato de Sebastião José ter tentado injuriar a Companhia de Jesus. Os mais prudentes diziam-no em voz baixa nos confessionários ou em privado. Mas Malagrida clamava-o em praça pública. [...] O terremoto tornou a dar-lhe um prestígio temível. Com seus olhos de iluminado, os longos cabelos cor de neve, a barba branca, os pés descalços, a sua imundície e o seu lirismo, Gabriel Malagrida era, por excelência, o profeta das estampas populares. Os escombros fumegantes, o fedor dos cadáveres, a desolação das ruínas onde vagueavam cães perdidos, formavam o quadro conveniente à silhueta descarnada deste Jeremias frenético<sup>27</sup>.

Independente do debate, o terremoto de Lisboa foi uma catástrofe que marcou os europeus contemporâneos ao desastre. Voltaire, em *Cândido ou o Otimismo*, de 1759, retratou o acontecimento e a polêmica, no seguinte trecho:

estilhaços de pedra haviam atingido Cândido, que jazia caído na rua, coberto de escombros. Disse ele a Pangloss:

- Ai de mim! Arranjai-me um bocado de vinho e de azeite, que eu morro.

- Não há nada de novo num terremoto como este, respondeu-lhe Pangloss; a cidade de Lima sofreu idênticos abalos na América, o ano passado; para causas iguais, efeitos iguais; certamente, de Lima a Lisboa há um rastilho subterrâneo de enxofre<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup>Gabriel Malagrida, *Juízo da verdadeira causa do terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755*. Apud Paul Mury, *op. cit.*, p. 11.

<sup>27</sup>Suzanne Chantal, *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>28</sup>Voltaire, *Cândido ou o Otimismo*. trad. Miécio Táci. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. p. 41

Portanto, o tremor de terra em Lisboa abalou também as já frágeis ligações entre a monarquia e a Companhia de Jesus. Assim, após o episódio da publicação *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto*, Malagrida foi desterrado para Setúbal, em 1756. Lá, organizou sessões dos *exercícios espirituais*, que eram freqüentadas por muitos nobres e suas mulheres, dentre os quais o marquês e a marquesa de Távora e o duque de Aveiro, envolvidos, posteriormente, no atentado contra D. José I.

O rompimento entre coroa e inicianos se desenvolveria, ainda mais, no ano de 1757, quando os jesuítas José Moreira, Timóteo de Oliveira, Jacinto da Costa, José Araújo e Manuel Matos, confessores da família real, foram proibidos de permanecerem na corte. A tensão era motivada também pela divulgação de textos que continham fortes denúncias contra os jesuítas<sup>29</sup>.

### ***O atentado ao rei e a perseguição aos jesuítas***

No ano de 1758, o quadro de desgaste nas relações entre a coroa e a Companhia de Jesus estava cada vez mais grave. No primeiro semestre desse ano, os jesuítas foram condenados por praticarem comércio e proibidos de ministrar confissão, pelo cardeal Saldanha da Gama.

Mas, o maior golpe ocorreu por ocasião do atentado contra o rei Dom José I. A tentativa de assassinato do monarca era uma vingança movida por motivos pessoais que envolvia os Távora e o duque de Aveiro, e se verificou sob a forma de

---

<sup>29</sup>Cf. capítulo III deste trabalho.

uma emboscada, no meio da noite, quando o rei voltava de uma de suas habituais saídas furtivas.

Pombal agiu rapidamente. Os jesuítas e alguns fidalgos, como o duque de Aveiro e o marquês de Távora, foram acusados de conspiração. O duque de Aveiro, sob tortura, confessou sua culpa e implicou Malagrida, ao mencionar seu nome entre os de outros jesuítas. Dessa forma envolvidos, os inacianos foram proibidos de aparecer em público e tiveram suas casas invadidas por soldados que confiscaram seus papéis. Assim, uma carta de Malagrida, que continha um vaticínio de perigos que circundavam o rei, foi apreendida. Baseado nessa prova, o jesuíta foi considerado cúmplice do atentado e aprisionado, junto com dezenas de outros inacianos, inclusive o Provincial, João Henrique.

Na *Sentença*, publicada em 12 de janeiro de 1759, os principais réus, o duque de Aveiro, o marquês e a marquesa de Távora, o conde de Atouguia, Luiz Bernardo de Távora e José Maria de Távora, foram condenados à morte. Ao longo de toda peça judicial, havia uma grande preocupação em demonstrar que os jesuítas estavam em conspiração com os acusados. Os inacianos não eram réus nesse processo, mas saíram fortemente implicados como mentores intelectuais do atentado.

O duque de Aveiro foi acusado de conspirar com os inacianos, pois, apesar de ter sido no passado inimigo dos jesuítas, passara a desfrutar de sua companhia:

logo que eles [os jesuítas] foram despedidos dos confessionários de Suas Majestades, e Altezas, e que geralmente lhes foi proibido o ingresso no Paço com os justíssimos, e urgentíssimos motivos das maquinações, que tinham feito para alienarem da amizade, e união de Sua Majestade de algumas cortes estrangeiras; e das formais rebeliões, e declaradas guerras, com que haviam inquietado o mesmo Senhor no Uruguai e no Maranhão, devendo o réu nestes termos em razão do seu ofício, e Vassalagem fugir dos ditos Religiosos da Companhia, como de homens empestados; o fez tanto pelo contrário, que artificiosa, e diligentemente, com uma reconciliação repentina, e incompatível com a sua inflexível

soberba, tratou de se unir, e familiarizar com os mesmos Religiosos. [...] Que fazia o comum, o ambicioso, e detestável objeto dos mesmos confederados, era o de se maquinar a morte de El-Rei<sup>30</sup>.

No entanto, a acusação de regicida contra Malagrida não conseguiu se manter, apesar de já ter proporcionado o pretexto para a perseguição aos religiosos da Companhia de Jesus. A popularidade do padre ainda era muito grande para o risco de condená-lo sem provas contundentes.

Nessa altura, o marquês de Pombal, ainda Conde de Oeiras, lançou mão de um artifício. Na qualidade de familiar do Santo Ofício fez uma denúncia, pessoalmente, à Inquisição, acusando Malagrida de heresia e blasfêmia. Fundamentava estas acusações na autoria de duas obras: *Vida heróica e admirável da gloriosa Santa Ana, ditada por Jesus e sua Santa Mãe* e *Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*, ambas escritas por Malagrida durante o cativeiro. No entanto, no texto da denúncia, Sebastião José relembrou todo o passado incriminatório, segundo ele, do jesuíta, tais como o trabalho nas missões, a fundação de seminários, abrigos e conventos para moças, as indisposições entre o inaciano e o governador do Grão-Pará e Maranhão e principalmente a prática dos *exercícios espirituais* que ministrava em Setúbal, responsável por inculcar na marquesa de Távora idéias sediciosas<sup>31</sup>.

Junto a isso, durante a tramitação do processo, um padre companheiro de prisão, acusou Malagrida de ser escravo de costumes infames. Acolhendo a denúncia originada no cárcere, os inquisidores pressionaram Malagrida em uma das sessões de interrogatório:

---

<sup>30</sup>*Sentença do execrando desacato que se cometeu contra a real, sagrada e augustíssima pessoa de El-Rei, em 12 de janeiro de 1759.* Arquivo Nacional da Torre do Tombo. p. 3.

<sup>31</sup>*Denúncia do Conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo ao Santo Ofício, de 29 de dezembro de 1760.* Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

e porquanto na Mesa do Santo Ofício havia neste tempo informação que o réu nos cárceres da Inquisição parecendo-lhe não ser visto, por ser em hora do descanso, se fatigar com movimentos desonestos e com outras ações, com que escandalizava ao seu próximo, que pedia remédio para a ruína espiritual que lhe causava a companhia do mesmo réu, foi admoestado para deixar os seus fingimentos [...]

Malagrida não negou que fora vítima de tentações fornicárias:

Respondeu que o demônio o havia tentado em todo o gênero de culpas, pretendendo dormir com ele em figura de mulher, porém haveria dois meses deixara de tentar em matérias [?] do sexto preceito do Decálogo. E que algumas vezes com movimentos, que Deus permitia, tinha ele réu sentido o princípio daqueles efeitos naturais que costuma haver nas ocasiões de semelhantes movimentos, quando são voluntários<sup>32</sup>.

Em relação à denúncia inicial, sobre a autoria dos dois livros que teriam sido ditados por Jesus e sua Mãe, Malagrida confirmou que os escrevera,

era verdade ter ele respondente escritos [*sic*] os ditos papéis, na forma em que estão, e que lhe foram mostrados, que era a vida de Santa Ana, e do Anticristo, e que os escrevera obrigado, porque mandado pelas Santa Ana, Nossa Senhora, e seu bento Filho; que por três modos, lhe mandaram, vendo ele respondente a mesma Senhora, ouvindo-a claramente e intelectualmente<sup>33</sup>.

E não eram apenas essas santas figuras que lhe falavam, assegurou o jesuíta. Afirmou que os anjos desciam para lhe fazer companhia e ninguém menos

---

<sup>32</sup>*Sentença do Padre Gabriel Malagrida*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 767-768.

<sup>33</sup>*Auto de perguntas feitas ao jesuíta Gabriel Malagrida*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

que "o padre Antônio Vieira falava-lhe sobre os índios do Brasil e das missões"<sup>34</sup>. Os juízes admoestaram Malagrida a reconhecer que aquilo era falsidade, ao que o jesuíta retorquiu alardeando verdadeiro frenesi visionário:

que não era hipócrita, nem usava de fingimentos, e que se acaso era fingido o seu modo de vida Deus Nosso Senhor o matasse com um raio no mesmo lugar em que estava no tribunal da Igreja [...]. Disse mais que afirmava com juramento ter falado muitas vezes com Santo Inácio, com São Francisco de Borja, com São Boaventura, com São Felipe Neri, com Carlos Borromeu, com S. Teresa, e com outros muitos Santos. [...] Declarou mais que a Marquesa de Távora muitas vezes lhe havia aparecido e que sendo por ele repreendida de haver concorrido para um excesso ímpio, sacrílego contra a promessa que a mesma lhe havia feito senão ofender a Deus com culpa mortal e que lhe havia respondido a dita marquesa que se originara a sua miséria de mal dita, e injusta suspeição dos padres da Companhia<sup>35</sup>.

A outra parte do processo contra Malagrida, centralizou-se na qualificação herética dos dois livros de sua autoria *Vida heróica e admirável da gloriosa Santa Ana, ditada por Jesus e sua Santa Mãe* e *Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*. O autor da censura foi frei Luís de Monte Carmelo, que fez um trabalho muito meticoloso de crítica à obra e ao seu autor, aproveitando para responsabilizar a própria Companhia de Jesus:

logo que li este livro, ou miscelânea de ficções, ignorâncias, erros, e blasfêmias; não só conheci, que o autor de uma e outra obra era o mesmo religioso, mas também me confirmei no juízo, que já fazia deste padre. Muitas vezes ouvi em Coimbra, e nesta corte que o padre Malagrida era um dos maiores portentos de virtudes, que na sua Companhia se celebravam. Não me moviam a formar prudente juízo da conduta daquele missionário as pessoas, que carecem de sólida Teologia, e principalmente da Mística; porque são poucos

---

<sup>34</sup>João Lúcio de Azevedo, *O marquês de Pombal e sua época*. Lisboa: A. M. Teixeira & C., 1909, p. 248.

<sup>35</sup>*Sentença do Padre Gabriel Malagrida*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 765.

os que sabem, quanto a verdadeira Santidade apetece o retiro, e foge de estimações; e porque sempre houve, e há de haver, uma simplicidade nimiamente crédula, ou imprudente, que por sua falta de bom critério se acha em nações mais pias, como é a nossa portuguesa. Por isto, suspendi o meu ditame, ainda que os mesmos sócios e prelados jesuítas aprovavam o espírito do mesmo missionário, e publicamente o louvavam. Mas agora julgo sem escrúpulo, que aqueles Superiores, particularmente os primeiros, que governaram ao padre Malagrida, foram gravemente remissos na direção deste padre, e por isso, causa, ou ao menos ocasião do abismo a que chegou, e de que dificultosamente há de sair, para que siga novamente o caminho da verdade. [...] Se os Superiores jesuítas observassem esta Doutrina exatamente como é sempre necessário com o seu famoso Malagrida, talvez, poderia este fazer-se digno do nome italiano de *Bonagrida*, quero dizer, não chegaria a precipitar-se em uma refinada soberba, e inveterada presunção de Santidade, ou de contínua comunicação com Deus, e com Almas gloriosas<sup>36</sup>.

No exame da primeira obra, frei Luís de Monte Carmelo desmontou todo o livro e refutou cada uma das proposições, consideradas pelo qualificador dessa forma:

é tal a ignorância, a embustice, e a arrogância do autor, que umas vezes causa riso com os seus escritos; outras vezes causa horror; e outras vezes causa uma pia, e católica comoção contra esta, e outras muitas proposições do mesmo gênero<sup>37</sup>.

No final de sua metódica análise, fez a acusação de embuste, de heresia e de *pelagianismo*.

---

<sup>36</sup>Frei Luís do Monte Carmelo, *Censura do livro da Vida Gloriosa de Santa Ana*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 201.

<sup>37</sup>Frei Luís do Monte Carmelo, *Censura do livro da Vida Gloriosa de Santa Ana*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 204. Essa opinião foi emitida baseada no trecho em que Malagrida dizia que Deus lhe falara que Santa Ana, no ventre de sua mãe, fez votos de pobreza ao Eterno Padre, o de obediência ao filho e o de virgindade ao Espírito Santo.

se o missionário Malagrida soubesse como devia, o que a Igreja definiu contra os erros de Pelágio; e o que os Santos Padres escreveram da impotência, defectibilidade, e grande inclinação para o vício com que ficou a natureza humana depois da culpa de Adão; não havia de fingir por Doutrina revelada, que é mais fácil comunicar-se aos próximos a virtude e Santidade, do que o vício<sup>38</sup>.

É interessante destacar a utilização desse argumento que tantas vezes já tinha sido utilizado em acusações aos jesuítas.

No segundo livro, com a mesma dedicação, o carmelita condenou todas as afirmações e desacreditou, uma a uma, as profecias realizadas por Malagrida, como por exemplo:

no mesmo num. 2, pag. 4, introduz o autor a Deus queixando-se da ingratidão de quase todo o gênero humano por modo de ironia [...]. Esta revelação encerra doutrina errônea, e blasfema; porque nela se julga Deus por ingrato, como os homens, que repreende<sup>39</sup>.

Diante da censura dos livros da autoria de Malagrida e de seus depoimentos, considerados cheios de culpa, a Mesa do Santo Ofício declarou a sentença:

sendo visto o processo do réu, depois de ser chamado, ouvido, e de novo admoestado, se assentou que o mesmo réu pela prova de justiça, e suas próprias declarações estava convencido no crime de heresia e de fingir Revelações, visões, locuções e outros especiais favores [...].

---

<sup>38</sup>Frei Luís do Monte Carmelo, *Censura do livro da Vida Gloriosa de Santa Ana*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 217.

<sup>39</sup>Frei Luís do Monte Carmelo, *Censura do livro da Vida Gloriosa de Santa Ana*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. fl. 417.

Considerando-o herege da Santa Fé Católica,

declaram o réu o Padre Gabriel Malagrida por convicto no crime de heresia, por afirmar, seguir, escrever, defender proposições e doutrinas opostas aos verdadeiros dogmas e doutrina que nos propõe, e ensina a Santa Madre Igreja de Roma; e que foi ele herege de nossa Santa Fé Católica, e como tal incorreu em sentença de excomunhão maior, e nas mais penas em direito contra semelhantes estabelecidas [...]<sup>40</sup>.

Sentenciaram pela entrega do condenado à justiça secular, para ser executada a pena máxima, que na sentença mandava que o réu, utilizando a fórmula convencional da paráfrase quanto à aplicação da fogueira:

seja deposto, [...] degradado das suas ordens segundo disposição e forma dos Sagrados Cânones, e relaxado depois com mordança, clareza com o rótulo de heresiarca à Justiça Secular a quem pedem com muita instância se haja com ele réu benigna e copiosamente, e não proceda a pena de morte, nem a efusão do sangue<sup>41</sup>.

Gabriel Malagrida foi executado em 21 de setembro de 1761, garroteado e depois queimado na fogueira, em praça pública, com grande pompa, prática já em desuso na época. O marquês de Pombal, convenientemente, restituiu toda a imponência que as antigas cerimônias possuíam:

para conter qualquer manifestação a que o fanatismo popular, tendo Malagrida por santo, pudera dar motivo, mobilizara-se a força militar. Este espetáculo, em que pela última vez a justiça eclesiástica em Portugal fez condenar à morte um homem, por motivos religiosos, começando às sete horas da manhã, só veio

---

<sup>40</sup>*Sentença do Padre Gabriel Malagrida*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

<sup>41</sup>*Sentença do Padre Gabriel Malagrida*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

terminar de madrugada no seguinte dia. Os sentenciados eram em número de cinquenta, mas de todos Malagrida foi sozinho a padecer a última pena. [...] Por longas horas, enquanto não chegou a vez de lhe ser lida a sentença, Malagrida sentado, de cabeça baixa, os cotovelos fincados nos joelhos, as mãos enclavinadas à altura do rosto, imóvel e silencioso, a tudo que se lhe passava em torno parecia alheio. [...] Leu-se a sentença, o que levou duas horas [...]. O arcebispo de Lacedemonia arrancou-lhe as vestes sagradas, e com elas a roupeta de jesuíta, que até esse instante conservara. Formava o intento de quem ditou aos juízes a condenação, patentear que não era um membro só, mas o corpo inteiro da Ordem, ao menos simbolicamente, justicado nesse dia<sup>42</sup>.

A violência dessa execução causou horror na Europa, e a imagem de ilustração do marquês de Pombal saiu maculada.

### ***Malagrida: um balanço***

Ao se esboçar uma definição do perfil de Gabriel Malagrida, deve-se destacar a ambigüidade de sua obra. Por um lado, ele era um missionário capaz de percorrer longos caminhos em favor da causa tridentina; ativo suficiente para pregar em diversas aldeias e cidades, e promover a fundação de vários seminários, além de ter se destacado no trabalho catequético nas missões. Por outro, possuidor de forte carisma místico, veiculava suas premonições e operava curas milagrosas.

Ao voltar para Portugal, o conflito com o ministro do rei iria se desenvolver nestas duas vertentes: seu lado místico (desprezado pela ilustração pombalina) e sua oposição às reformas pretendidas na administração da colônia, principalmente na região do Grão-Pará, área bem conhecida de Malagrida, e onde se registrou uma

---

<sup>42</sup>João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmãos, 1901. p. 304-305.

série de conflitos entre colonos, missionários e a coroa portuguesa, motivados, principalmente, pela questão indígena.

De modo geral, no que se refere a esta questão, a produção literária sobre o assunto é bastante polêmica, desenvolvendo-se, principalmente, no século XIX. Os simpatizantes de Pombal e de suas reformas costumam ressaltar o misticismo de Malagrida, identificando-o com o conservadorismo. Já aqueles que destacam o inaciano como um mártir, tendem a superestimá-lo, e a acusar o marquês de Pombal de tirano, com expressões como "o Nero lusitano"<sup>43</sup>. Diante de tão pouca isenção, percebe-se a importância do estudo deste caso, sem paixões e partidarismos.

Na verdade, a perseguição ao padre Malagrida inscreve-se num contexto maior das rivalidades e antagonismos que se colocavam entre o projeto de reformas pombalinas e a Companhia de Jesus. O auge da crise havia sido a expulsão dos jesuítas de Portugal e de seus domínios em 1759. Cerca de mil e cem inacianos foram expulsos de terras portuguesas<sup>44</sup>, exemplo que logo foi seguido por outras monarquias européias, como a França (1764) e a Espanha (1767), culminando com a extinção da Companhia pelo papa Clemente XIV em 1773. Acusados de se preocuparem com a acumulação de bens materiais, de conspirações e de abuso do poder, os jesuítas sofreram enorme perseguição.

As reformas promovidas pelo marquês de Pombal tinham um forte caráter regalista. Os jesuítas, por sua vez, representavam um entrave para os propósitos pombalinos de secularização do ensino e das missões, uma vez que era marcante a presença dos missionários inacianos em diversos setores dos domínios portugueses e, principalmente, nas aldeias indígenas, no caso do Brasil.

Além disso, a propalada fidelidade ao papa, principal característica da Companhia de Jesus, também significava um obstáculo para os propósitos pombalinos de secularização do Estado português. A necessidade premente de

---

<sup>43</sup>Expressão utilizada por Francisco Butiñá, *op. cit.*, p. 1.

<sup>44</sup>William V. Bangert, *História da Companhia de Jesus*. Porto/São Paulo: Apostolado da Imprensa/Edições Loyola, 1985, p. 446.

neutralizar a oposição jesuítica ao seu projeto, levou Pombal, a despeito do teor ilustrado de suas reformas, a se utilizar de uma instituição que ele próprio havia esvaziado, o Tribunal do Santo Ofício. Segundo Boxer,

durante o século XVIII, o crescimento do regalismo e do racionalismo, o progresso do Iluminismo nas suas variadas formas e a política dos ministros anti-clericais em Madri (Floridablanca) e Lisboa (Pombal) foram fatores importantes no enfraquecimento da influência, poder e prestígio dos ramos ibéricos da Inquisição, depois de 1750<sup>45</sup>.

Como Malagrida era muito popular em Portugal, foi necessário atacar a sua imagem de beato para desacreditá-lo diante o povo. Por esse ângulo de interpretação, pode-se entender a atitude de Pombal, que apenas utilizou um artifício para consolidar um plano de ação política com o objetivo de neutralizar a Companhia de Jesus.

Assim, o aspecto mais instigante desta questão é o papel que a Inquisição vai desempenhar: instrumento da vontade de Pombal na perseguição a Malagrida e aos jesuítas. Mas, apesar de eficiente para a consecução de seus planos, a utilização do Santo Ofício teve um lado negativo para a imagem que a monarquia portuguesa projetava para a Europa da Ilustração. A execução de Malagrida chegou a ser considerada uma "nódoa indelével"<sup>46</sup>, na administração pombalina. Voltaire, um dos maiores críticos dos jesuítas, se horrorizou diante da sentença:

O próprio Voltaire, quando leu esta sentença, não se teve que não exclamasse: 'ao excesso do ridículo e do absurdo, ajunta-se o excesso do horror!'<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup>C. R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1989. p. 114.

<sup>46</sup>Aref Claude Srouf, Introdução. In Paul Mury, *História de Gabriel Malagrida*. São Paulo: Loyola, 1982. p. XI

<sup>47</sup>Paul Mury, *História de Gabriel Malagrida*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 220.

A execução de Malagrida foi a última a se realizar em Portugal, sob os ditames do Santo Ofício. Certamente, deixou marcas profundas no imaginário europeu sobre o papel e a força da Inquisição, distorcendo em muito o entendimento do funcionamento desta instituição, visto que a estrutura da sentença denotava uma série de aberrações e abusos, tais como as evidentes manobras para incriminar o jesuíta. Depois desse episódio, uma série de decretos do marquês de Pombal enfraqueceram definitivamente a Inquisição: proibição da perseguição aos judeus e da discriminação de sangue, transformação do Santo Ofício em um tribunal e totalmente sujeito às leis ordinárias, subordinado ao poder real, embora com juízes eclesiásticos.

Os biógrafos de Malagrida e muitos historiadores afirmam que o jesuíta estava senil, provavelmente louco, depois de ter sido trancafiado. No entanto, é importante que se ressalte o aspecto que o inaciano desde muito jovem se considerava um agraciado pela intervenção divina. Tinha visões, ouvia vozes, depois, passou a ter premonições, a penetrar na consciência de pessoas, se por acaso mentissem, ou ocultassem alguma durante a confissão. Fazia vaticínios que amedrontavam os fiéis mais humildes.

Portanto, aquele Malagrida da prisão, que mantinha muitos colóquios com figuras ilustres da cristandade, com santos, com Maria, mãe de Deus e com o próprio Jesus Cristo, não diferia tanto do missionário que ouvia vozes protetoras no sertão do Brasil. A diferença pode estar no fato de que, aprisionado, desesperado, senil (quando foi executado estava com setenta e dois anos), portanto, superexcitado pelo seu amor à Companhia de Jesus que sofria perseguição, afinal, tudo isso tenha contribuído para os exageros visionários do jesuíta. Os mesmos fenômenos que haviam construído sua fama de quase santo, alguns fazendo comparações a S. Francisco Xavier, foram também responsáveis por sua condenação.

Malagrida, emblema da utopia missionária da Companhia de Jesus, em virtude de sua militância obstinada, transformar-se-ia em símbolo do dogmatismo execrado pela monarquia ilustrada. O século das Luzes português, não obstante orgulhoso de sua racionalidade, não hesitou em instrumentalizar o tradicional Santo Ofício - tão estigmatizado pelos ilustrados franceses -, para impor sua hegemonia na luta contra os inicianos. As Luzes do século, se confundiram, no caso Malagrida, com o brilho e o ardor da fogueira inquisitorial.

## CONCLUSÃO

É quase irônico perceber que Portugal, o primeiro país a receber a Companhia de Jesus de forma tão calorosa, tenha sido também o pioneiro na expulsão dos jesuítas, de maneira tão violenta.

No século XVI, a Companhia de Jesus nasceu em meio às convulsões das críticas à Igreja Católica, destacando-se como uma ordem religiosa fiel a Roma e responsável pela reação do catolicismo diante do protestantismo.

Em Portugal, praticamente ao mesmo tempo em que se fundava essa nova ordem, os jesuítas se associaram ao espírito da expansão marítima e espalharam-se pelos domínios portugueses de além-mar. No Oriente, na África e na América a presença desses religiosos foi marcante.

No caso da América Portuguesa, os inacianos desempenharam um importante papel no processo de catequese dos indígenas e na educação dos colonos. Outras ordens religiosas participaram do processo colonizador, mas nenhuma chegou a ter o destaque da Companhia de Jesus.

Ao se comparar com a América Hispânica, percebe-se que o caso lusitano foi singular. Nos domínios espanhóis, outras ordens religiosas tiveram maior destaque, como os franciscanos. Além disso, a estrutura do clero secular na América Espanhola desenvolveu-se muito mais rápida e solidamente do que nos domínios lusitanos, refletindo a força da Igreja em Espanha. Na América Portuguesa, por cerca de cem anos houve apenas um bispado, o da Bahia, demonstrando a lentidão para a organização de uma estrutura mais complexa do clero secular.

A Companhia de Jesus, ao contrário, teve um peso em Portugal e nas suas colônias bem maior que na Espanha, onde a força do clero secular inibia o desenvolvimento de uma ordem que nascia dentro do espírito da Contra-Reforma e fortemente ligada a Roma.

Outro ponto que deve ser destacado é que a Companhia de Jesus não atacava o caráter mercantil da empresa colonial. Os jesuítas compreendiam e endossavam o papel da atividade econômica para o desenvolvimento do processo de colonização, de que aliás foram também beneficiários. No entanto, como se tratava de uma ordem religiosa, os inacianos não descuidavam dos objetivos missionários que norteavam seus trabalhos, principalmente em relação à mão-de-obra indígena. Por isso, muitas vezes entraram em conflito com os colonos apesadores de índios. A ação da coroa portuguesa geralmente oscilava, ora defendendo os interesses dos moradores da colônia, ora privilegiando as recomendações dos jesuítas. Já a coroa espanhola manteve um certo rigor em relação à legislação anti-escravista concernente aos indígenas.

Ao chegar o século XVIII, a tensão entre o Estado português e a Companhia de Jesus atingiu o seu auge. A atuação persecutória de Pombal, que culminaria com a expulsão dos jesuítas de Portugal e de todas as suas colônias, refletia a necessidade de fortalecimento da monarquia ilustrada portuguesa e de submissão da Igreja ao Estado.

As duas instituições mais poderosas da Igreja em Portugal eram a Inquisição e a Companhia de Jesus. O marquês de Pombal investiu contra ambas. A Inquisição foi submetida ao Estado. Já a Companhia de Jesus, confiante no seu poder, não cedeu aos novos objetivos do ministro de D. José I e, por isso, sucumbiu.

Sem dúvida, inúmeros fatores contribuíram para a perseguição aos jesuítas. O "espírito dos novos tempos", as "Luzes" proporcionaram um ambiente de adversidades para os inacianos e os ataques dos inimigos dos jesuítas dentro da

própria Igreja representaram mais um elemento de desgaste para a ordem. Mas o aspecto político não pode ser menosprezado.

"A condenação à morte da Companhia de Jesus por quatro monarquias católicas europeias e pelo papado é um dos episódios mais desconcertantes do século das Luzes"<sup>1</sup>. Afinal, a poderosa ordem era rica, responsável pela formação pedagógica da maioria dos filósofos que a criticavam tão duramente e, durante muito tempo, íntima dos reis, pois os inicianos geralmente eram os confesores dos soberanos católicos europeus.

Os jesuítas que foram tão importantes no processo de colonização da América Portuguesa, transformaram-se num entrave para a afirmação do absolutismo ilustrado português e foram eliminados através do simbólico auto-da-fé onde Malagrida ardeu em nome das Luzes do século.

---

<sup>1</sup>Jean Lacouture, *Os jesuítas: Os conquistadores*. trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: LP&M, 1994, p. 462.

## **FONTES**

## **A)Manuscritas**

Arquivo Nacional da Torre do Tombo:

Processo do Santo Ofício do Padre Gabriel Malagrida.

## **B)Impressas**

ALMEIDA, M. P. Lopes de (ed). *Colleção dos crimes e decretos pelos quais vinte e hum jesuítas forão mandados sahir do Estado do Gram Pará e Maranhão antes do extermínio geral de toda a Companhia de Jesus daquelle Estado*. Coimbra, 1947.

DANIEL, João. *Quinta parte do thesouro descoberto no rio máximo Amazonas*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1820.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org). *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão- General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. 3 v.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. São Paulo: Editora Anchieta, 1945. 16 v. (ed. fac-similar).

## **BIBLIOGRAFIA**

## A) Bibliografia Geral

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1928.

ALCAIDE, Elisa Luque e SARANYAMA, Josep-Ignasi. *La Iglesia Catolica y América*. Madri: Mapfre, 1992.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967- 71. 4 v.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ANDRADE, A. A. Banha de. *Verney e a projeção de sua obra*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1980.

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ARNS, Paulo Evaristo e BEOZZO, José Oscar. *O que é igreja*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa: A. M. Teixeira & C., 1909.

\_\_\_\_\_. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Alvares Cardoso & Irmãos, 1901.

\_\_\_\_\_. *Estudos de História Paraense*. Lisboa: Tavares Cardoso & Cia., 1893

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991. (História do Pensamento Católico no Brasil) v. 2.

\_\_\_\_\_. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. (História do Pensamento Católico no Brasil) v. 1.

- BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. trad. Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva. Porto/São Paulo: Livraria Apostolado da Imprensa/ Edições Loyola, 1985.
- BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII*. trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1990. v. 1.
- BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BORGES, Pedro. *Los conquistadores espirituales de America*. Sevilha: Escuela Hispano-americana, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madri: Mapfre, 1992.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSSY, A. *Crístandade no Ocidente: 1400-1700*. trad. Maria Amélia Silva Melo. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440- 1770)*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Império colonial português*. trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977.
- \_\_\_\_\_. *A mulher na expansão ultramarina ibérica (1415-1815): alguns factos, ideias e personalidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- \_\_\_\_\_. *A idade de ouro do Brasil*. trad. Nair de Lacerda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- BUTIÑÁ, Francisco. *Pombal y Malagrida: persecución anti-jesuítica en Portugal*. Barcelona: Rosal y Vancell, 1902.
- CARVALHO, Romulo de. *História do ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CHANTAL, Suzanne. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto*. trad. Álvaro Simões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: um ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DELGADO, Paulo Castañeda e FERNÁNDEZ, Juan Macheria. *La Jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano (1550-1850)*. Madri: Mapfre, 1992.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. trad. Maria Lúcia Machado e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DEYON, Pierre. *O mercantilismo*. trad. Paulo de Salles Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DIAS, José S. Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960. 2 v.
- ELLIOT, J. H. *A Europa dividida (1559-1598)*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma (1517-1559)*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo: Ática, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Despotismo Esclarecido*. São Paulo: Ática, 1986.

- \_\_\_\_\_. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.
- FEBVRE, Lucien. *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. trad. Carlos Piera. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1950. 2 v.
- GADELHA, Regina Maria A. F. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GAMBRA, Rafael (org). *La cristianización de América*. Madri: Mapfre, 1992.
- GAY, Peter. *The Enlightenment: an Interpretation (The Rise of Modern Paganism; The Science of Freedom)*. New York: Norton, 1977. 2 v.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1981. v. 2.
- GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. trad. Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Pioneira/ EDUSP, 1981.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. trad. Maria Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras/ Círculo do Livro, 1990.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing*. trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- HEERS, Jacques. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: aspectos econômicos e sociais*. trad. Anne Arnichand da Silva. São Paulo: Pioneira/ EDUSP, 1981.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

- HERA, Alberto de La. *Iglesia y corona en la América Española*. Madri: Mapfre, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org). *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- \_\_\_\_\_. *História Geral da Civilização Brasileira: do descobrimento à expansão territorial*. São Paulo: Difel, 1985. t. 1, v. 1.
- \_\_\_\_\_. *História Geral da Civilização Brasileira: administração, economia e sociedade*. São Paulo: Difel, 1968. t. 1, v. 2.
- HOORNAERT, Eduardo et alli. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ Paulinas, 1992. t. 2, v.1.
- INÁCIO, Inês C. e LUCA, Tânia Regina de. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1991.
- JEAUNEAU, Édouard. *A filosofia medieval*. trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem pelo Amazonas: 1735-1745*. trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro/ São Paulo: Nova Fronteira/ EDUSP, 1992.
- LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: os conquistadores*. trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1938- 1945. 10 v.

- \_\_\_\_\_. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Brotéria/Livros de Portugal, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.
- LUGON, Clovis. *A república comunista cristã dos guaranis: 1610 - 1768*. trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MADEIRA, Mauro de Albuquerque. *Letrados, fidalgos e contratadores de tributos no Brasil colonial*. Brasília: Coopermídia/Unafisco/Sinifisco, 1993.
- MAHN-LOT, Marianne. *A descoberta da América*. trad. Cecília Bonomine. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. trad. Nicolau Sevcenko e J. Guinsgurg. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MENDONÇA, José Lourenço D. de. e Moreira, Antonio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.
- MÖRNER, Magnus (org). *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A Knopf, 1965.
- MOTT, Luiz. *A influência da Espanha na formação religiosa do Brasil*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1993.
- MURY, Paul. *História do Padre Gabriel Malagrida*. trad. Camilo Castelo Branco. São Paulo: Edições Loyola/ Giordano, 1992.

- NAEF, Werner. *La idea del Estado en la Edad Moderna*. trad. Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Aguilar, 1973.
- NEVES, L. F. Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Estrutura e dinâmica do Antigo Sistema Colonial (séculos XVI - XVIII)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PIJOAN, J. *História del Mundo*. Barcelona: Salvat, 1955. v. 4
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- REGO, A. da Silva. *O ultramar português no século XVIII (1700-1833)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1967.
- RÊGO, Yvone Cunha (org). *Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981.
- RICOEUR, Paul. *Interpretações e ideologias*. trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado: crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979.
- ROMANO, Ruggiero e TENENTI, Alberto. *Los fundamentos del mundo moderno: Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. trad. Marcial Suárez. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial*. trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Perspectiva, 1973.

- RUBERT, Arlindo. *História de la Iglesia en Brasil*. Madri: Mapfre, 1992.
- RUDÉ, Georges. *A Europa no século XVIII: a aristocracia e o desafio burguês*. trad. Gabriel Ruivo Crespo e Maria Paula F. Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madri: Mapfre, 1992.
- SANTOS, Eugenio dos. *O Oratório no norte de Portugal: contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Europa América, 1978.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus juízes (1609- 1751)*. trad. Maria Helena Pires Martins. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SÉRGIO, Antônio. *Breve interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1989.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1994.
- SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- SNYDERS, Georges. *La pédagogie en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming)*. trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. trad. Janete Meiches. São Paulo: Perspectiva, 1971.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Lisboa: Martins Fontes, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Campos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1956. t. IV.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônicas da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977. 2 v.

VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. trad. Miécio Táci. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.

WILHELM, Jacques. *Paris no tempo do Rei Sol*. trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

## **B) ARTIGOS E TESES**

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os vassallos D' El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750 - 1798)*. Niterói, 1990. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.

CALAINHO, Daniela Buono. *Em nome do Santo Ofício: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro. mimeo.

- FEITOSA, Aécio. O discurso dos jesuítas e a sociedade colonial. *Síntese: nova fase*, São Paulo, v. XIV, n. 36, p. 75-82, jan-abril. 1986.
- FLORES, Moacyr. A colonização espanhola e as missões jesuíticas. *Anais do V Simpósio de Estudos Missionários: o espaço missionário*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983.
- FREITAS, Inês Aguiar de. *Em nome do Pai: a geografia dos jesuítas no Brasil, nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro. mimeo.
- GOMES, Francisco José da Silva. *O sistema de cristandade colonial: o reino de Deus rebaixado a colônia*. Niterói, 1979. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.
- KERN, Arno Alvarez. O modelo político das missões jesuíticas. *Anais do V Simpósio de Estudos Missionários: o espaço missionário*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983.
- KOSHIBA, Luiz. *A honra e a cobiça*. São Paulo, 1989. 2 v. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. mimeo.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Tempo e narrativa em Ricoeur. *Síntese: nova fase*, São Paulo, v. 15, n. 39, p. 25-35, jan-abril. 1987.
- MARQUES, José. Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missão do Brasil. *Revista Histórica*. Centro de História da Universidade do Porto. Porto, v. XI, p. 45- 63, fev. 1991.
- MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. *Ervas de ruim qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750 - 1763)*. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo. mimeo.
- NEVES, Guilherme P. C. Pereira das. *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*. Niterói, 1984. 2 v. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.

- NEVES, Luiz Felipe Baêta. As livrarias jesuíticas no Brasil colonial. *Forum Educacional*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1/2, p. 46-55, fev-maio 1989.
- PALACÍN, Luís. A Companhia de Jesus no Brasil no Tempo de Anchieta. *Síntese: nova fase*, São Paulo, v. VII, n. 19, p. 31- 48, maio-ago. 1980.
- RABUSKE, Arthur. O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis. *Anais do IV Simpósio de Estudos Missionários: a população missioneira*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981.
- SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a aufklärung. *Revista de História das Idéias da Faculdade de letras*. Coimbra, separata, p.167-203, 1982.
- SANTOS, Eugenio dos. O Brasil Pombalino na perspectiva de um estrangeirado. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. VIII, Separata, p. 75-105, 1991.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. Missões jesuíticas e escravidão. *Anais do VII Simpósio de Estudos Missionários: as missões jesuíticas-guaranis: cultura e sociedade*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988.
- SILVA, Francisco Ribeiro da. Linhas de força da legislação ultramarina portuguesa no século XVII (1640- 1699). *Revista de Ciências Históricas da Universidade Portucalense Infante D. Henrique*. Porto, v. VI, p. 187 - 210, mar 1991.
- SOEIRO, Francisco Medeiros. *Metáforas do trabalho na República das Letras: atitudes antiescravistas na crise do sistema colonial*. Niterói, 1985. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. mimeo.
- VILLEGAS, Juan. Índio e guaranis segundo Cardiel. *Síntese: nova fase*, São Paulo, v. XIV, n. 38, p. 53- 80, set-dez. 1986.