

EM TORNO DAS MISSÕES JESUÍTICAS NA AMAZÔNIA (SÉCULO XVII) *

RAFAEL CHAMBOULEYRON **

1. Introdução. Reconstituindo um motim

Era dia do Espírito Santo. Em 15 de maio de 1661, rebentava a revolta do povo de São Luís, cabeça do Estado do Maranhão, contra os padres da Companhia de Jesus. Os moradores dirigiram-se para o Colégio de Nossa Senhora da Luz, “assanhados todos como feras bravas”, nos dizeres do padre luxemburguês João Felipe Bettendorf ¹. No colégio, o povo, “arrancando dos próprios cubículos os religiosos da Companhia de Jesus, os lançou fora do seu colégio”, comenta já no século XVIII, Bernardo Pereira de Berredo ².

De acordo com o padre Bettendorf, os padres logo foram encaminhados para a casa de Gonçalo Álvares, “morador da banda de Santo Antônio”, onde permaneceriam até a sua efetiva expulsão do Estado do Maranhão. As “fazendas” dos padres na cidade de São Luís ficaram a

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Seminário “Poder, sociedade e cultura religiosa em Portugal na época moderna”, organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, no dia 25 de maio de 2002. Agradeço a leitura e sugestões feitas por Ângela Barreto Xavier. O texto segue a norma ortográfica em uso no Brasil.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Pará, Brasil. Doutorando em História pela Universidade de Cambridge (Inglaterra). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

¹ João Felipe BETTENDORF, SJ. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. 2ª edição. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 166.

² Bernardo Perreira de BERREDO. *Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia de seu descobrimento, e tudo o que mais nelle tem succedido desde em que foy descoberto até o de 1718* [1749]. Iquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d., p. 463.

cargo de um procurador, João Pereira Barbosa, “para dar a todo o tempo conta delas”.

A revolta do povo de São Luís em alguns meses se alastrou para a capitania vizinha do Pará. “Não faltaram demandas amotinadoras logo ao Grão-Pará, para que a Câmara e o povo da cidade de Belém se levantassem, a exemplo dos do Maranhão”, relata o padre Bettendorf³. E, de fato, dois meses depois, no dia 17 ou 20 de julho (segundo diferentes autores), dia do Anjo Custódio do Reino, “foi-se o povo amotinado ao Colégio de Santo Alexandre, e lá prendeu ao padre Antônio Vieira, superior e visitador das missões, e o levou preso com grandes descortesias para a ermida de S. João Batista”⁴. De nada servira a muitos padres tentarem pôr-se a salvo, uma vez que a notícia do levante já corria no Pará (Domingos Fialho havia sido enviado pela Câmara de São Luís às capitanias do Gurupá, Gurupi e Pará, para espalhar a novidade e levantar o povo e as Câmaras). Além do padre Vieira, foram presos o padre Manuel Nunes, o irmão Marcos Vieira (que permaneceram na casa do capitão-mor Feliciano Corrêa) e o padre siciliano João Maria Gorzoni (preso no engenho do sargento-mor Vicente de Oliveira). Outros padres tiveram mais sorte, como Francisco Veloso, Salvador do Vale e Francisco da Veiga, que haviam conseguido fugir para a fortaleza do Gurupá, sem dúvida, graças à ajuda de Pedro Dorsaes (procurador dos padres no Pará), de sua mulher, dona Antônia de Menezes e da “tapanhuna caritativa”, dona Mariana Pinto, na casa dos quais estavam detidos⁵.

Uma vez preso, o padre Vieira, alvo principal dos ódios dos moradores, foi prontamente remetido a São Luís, onde o governador do Estado do Maranhão, dom Pedro de Melo, segundo Antônio Ladislau Baena, “tivera o dissabor de ver chegar àquela cidade o padre Vieira, fechado em um globo de homens armados”⁶. Na cabeça do Estado, o padre Vieira tentou,

³ BETTENDORF. *Op. cit.*, pp. 166-67.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 177. Berredo escreve que a comoção do povo veio logo após a procissão do Anjo Custódio, BERREDO. *Op. cit.*, p. 489. Segundo Raymundo Cyríaco Alves da Cunha, na ermida de São João Batista, “incomunicável” a “plebe ia ali insultá-lo infamemente; um chamava-o herege, outro feiteiro, etc.; e quando caminhava do Colégio para sua prisão, um dos grandes da terra chegou-se a ele e perguntou-lhe: — Onde está agora, Padre Antonio Vieira, a sua sabedoria e artes, se não sabe livrar-se deste conflito”. Raymundo Cyríaco Alves da CUNHA. “O Padre Antonio Viera no Pará”. *Revista da Sociedade de Estudos Paraenses*, tomo I (jan.-jun. 1894), fasc. I e II, p. 57.

⁵ BETTENDORF. *Op. cit.*, pp. 177 e 189.

⁶ Antônio Ladislau Monteiro BAENA. *Compêndio das eras da Província do Pará* [1838]. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969, p. 78.

“pela eloquência de suas vozes”, contornar a terrível situação, mas fora tudo em vão ⁷. Afinal, como escrevia Francisco Teixeira de Moraes, algumas décadas depois, “entre as confusões de uma sedição e os estrondos de uma batalha [de] nada valem os tropos mais agudos nem os silogismos mais concludentes” ⁸.

Da caravela em que se encontrava detido, o superior ainda escrevera uma petição ao governador, na qual, em cinco razões, justificava seu pedido de transferência daquele “barco sardinheiro de Setúbal, muito pequeno e sem agasalho, nem comodidade alguma para a passagem e decência da pessoa do dito padre (...) [e] muito velho, roto e mal aparelhado de tudo, e mal fornecido de gente, e não experimentado no mar”, para a nau “Sacramento”, de melhor qualidade e onde se encontrava o resto dos padres ⁹. Petição inútil, pois embarcado e mantido no “patacho” à força, finalmente partiu para Lisboa, de onde nunca mais voltaria ao Maranhão, por ordem expressa de Sua Majestade, dom Afonso VI, que, em 1663, promulgava uma provisão em forma de lei que dispunha sobre a permanência dos missionários da Companhia de Jesus no Maranhão, reservando, no entanto, outra sorte ao padre Vieira:

“(…) que se guarde a ultima lei do ano de 1655, e o regimento dos governadores: e que os ditos religiosos da Companhia possam continuar naquela missão, na forma que fica referido, exceto o padre Antônio Vieira, por não convir ao meu serviço, que torne àquele Estado” ¹⁰.

A revolta do povo e Câmara de Belém, entretanto, não foi tão rápida, nem sucedeu tão imediatamente à dos moradores de São Luís, muito embora a Câmara de Belém indubitavelmente tenha contribuído para incitar os sucessos no Maranhão. Bernardo Pereira de Berredo descreve os pormenores dessa lenta e tensa negociação entre os religiosos da Companhia e os moradores de Belém ¹¹. O padre Vieira encontrava-se em

⁷ BERREDO. *Op. cit.*, p. 492.

⁸ Francisco Teixeira de MORAES. “Relação histórica e política dos tumultos que sucederam na cidade de S. Luís do Maranhão” [1692]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 40 (1877), p. 139.

⁹ Antônio VIEIRA, SJ. “Petição feita na caravela, onde o povo do Maranhão o tinha metido para o mandar para o reino, ao Governador D. Pedro de Melo”. *Pe. Antônio Vieira – Obras escolhidas [Obras...]*. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, p. 167.

¹⁰ “Provisão de 12 de setembro de 1663”. *Apud* BERREDO. *Op. cit.*, p. 530.

¹¹ Esses documentos compilados por Berredo estão também transcritos no quinto

viagem do Pará ao Maranhão, na baía de Cumã, quando, avisado por carta do governador dom Pedro de Melo da sedição em São Luís, resolve se dirigir à capitania do Gurupi. Lá encontrou o apoio do capitão-mor, João Ferreira da Fonseca, e dos moradores dessa capitania, que, como narra uma relação anônima sobre o motim, manifestaram-lhe “a justiça do procedimento com que os padres assistiam e assistiram sempre àqueles índios (...) e [o] desamparo daquelas almas e mais do serviço de Deus que resultavam de se seguir o sacrílego exemplo do Maranhão”¹².

Do Gurupi, o padre Vieira intentava seguir para Belém, “ver se posso de algum modo conservar esta parte do rebanho de Cristo, e confirmar os índios, que com este caso se consideram já todos na antiga servidão e tirania”¹³. Esperava, assim, persuadir a Câmara a não aderir aos tumultos do povo do Maranhão, o que faria através de uma representação apresentada em 21 de junho de 1661, pelo reitor do colégio de Santo Alexandre, padre Francisco Veloso, ao senado da Câmara, transcrita integralmente por Bernardo Pereira de Berredo¹⁴. Neste texto, o padre Vieira explicava o perigo de se quebrar a paz, a lei e a ordem que, bem ou mal, ainda persistiam na capitania, principalmente, pelo castigo que não tardaria a chegar aos revoltosos – “ajuramentados contra a obediência das leis e ministros de S.M.” – e pelo abalo que os tumultos poderiam provocar nas diversas “nações de gentios”.

O texto prossegue descrevendo as pazes alcançadas pelos missionários e ameaçadas pelo tumulto em São Luís, como as que haviam sido realizadas com os Nheengaíbas, os índios da serra do Ibiapaba e Potiguares. Enfim, conclui o padre Vieira:

“mas quando agora virem [os índios], que nem as leis, nem os padres se defendem a si, como crerão que os podem defender a eles? (...) Que

volume das “Maquinações de Antonio Vieira”. Ver “Maquinações de Antonio Vieira Jesuita. Tomo V. Contem duas Annuas sobre as Missoes, ou antes Conquistas do Rio dos Patos ao Sul do Rio de Janeiro, e da Provincia do Brazil, Maranhão, e Pará com outros Papeis pertencentes ao dito Estado”. *BNL*, Seção de Reservados, COD 2677.

¹² “Noticia dos sucessos, e expulçam dos P.P. da Companhia, do Estado do Maranhão. Authora, a Verdade”. 8 de agosto 1662. *BNL*, Seção de Reservados, COD 1570, p. 185.

¹³ VIEIRA. “Carta ao Rei D. Afonso VI (Praias do Cumã, 21 de maio de 1661)”. *Obras...*, vol. I, p. 230.

¹⁴ Para João Francisco Lisboa, entretanto, mais do que persuadir, esta carta revelava “o ardor belicoso de que o missionário se achava possuído, e como estava resolutos a combater a todo transe”. João Francisco LISBOA. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: W.M. Jackson, 1948, p. 375 (este trecho faz parte do *Jornal de Timon*, livro VII).

crédito se dará já mais aos pregadores da fé? Que caso farão das palavras do rei, nem do juramento dos seus ministros? E finalmente fechada por esta via a porta do Evangelho, quem já mais a poderá abrir?”

Assim, requeriam o padre Vieira e os demais religiosos à Câmara de Belém,

“(…) que com os olhos postos somente em Deus, e em seu serviço, e na conta estreitíssima, que VV.MM. lhe hão de dar muito cedo, e com os corações muito limpos de qualquer defeito, ou respeito particular, considerem todas, e cada uma das coisas, que neste papel se lhes representam, e acudam logo ao remédio de tantos, e tão irreparáveis danos, com o zelo, prontidão e eficácia que pede a qualidade deles”¹⁵.

Pedião finalmente que “o escândalo do Maranhão se restaure na opinião dos índios, e do mundo pelo exemplo do Pará”. A resposta do senado da Câmara de Belém não tardou a chegar. Dois dias depois, os oficiais escreviam uma réplica ao superior das missões, em que se prontificavam a “aquietar, pelo melhor modo possível, o povo desta capitania”, sem no entanto deixar de tocar em um ponto central do conflito entre moradores e religiosos, a questão do governo temporal dos índios que estava a cargo dos padres e que, segundo os oficiais da Câmara, tinha posto “esta capitania no mais miserável estado”¹⁶.

Aparentemente, a Câmara de Belém não pretendia aderir à sedição, “estranhando muito aos da cidade de São Luís os bárbaros excessos de sua loucura”, segundo Berredo, e jurando fidelidade ao governador¹⁷. A evolução dos sucessos na capital do Estado, entretanto, teve um efeito devastador em Belém, e a Câmara não pôde conter a comoção do “povo”, que se levantou contra os padres. Assim, segundo Antônio Ladislau Baena, o “exemplo das turbulências da capital do Estado” incendiara o populacho de Belém, “a ponto de o fazer arredar da obediência”¹⁸.

Já naquele momento vacilava igualmente a lealdade do governador dom Pedro de Melo aos religiosos. Em 23 de julho, o governador mandava registrar nos livros das Câmaras de todo o Estado um ato em que

¹⁵ Representação do padre Antônio Vieira aos “Senhores Vereadores, Juízes, e mais Oficiais da Câmara desta Cidade de Belém”. *Apud* BERREDO. *Op. cit.*, pp. 471-79.

¹⁶ O texto está transcrito nos *Annaes históricos do Maranhão*. BERREDO. *Op. cit.*, pp. 481-82.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 483.

¹⁸ BAENA. *Op. cit.*, p. 76.

reclamava a devolução de umas cartas por ele firmadas em branco, que havia confiado ao padre Vieira. Impedido de reagir para manter a ordem, o governador acomodava-se à situação. Para Ribeiro do Amaral, o governador fora suspeito “senão de fomentar, ao menos de tolerar estas desordens”, já que assistia a sua jurisdição ser absorvida pela “temporal, que aos missionários se havia concedido”¹⁹.

Uma vez expulso o padre Vieira e mais alguns religiosos, os moradores de São Luís e Belém passaram à perseguição dos demais padres que se encontravam no Estado. Como alguns religiosos, às primeiras notícias do motim, haviam se escondido nos matos ou mesmo fugido para a fortaleza do Gurupá (distante de Belém), onde encontraram o apoio do capitão Paulo Martins Garro, os moradores organizaram expedições para prender e trazer os padres, a fim de embarcá-los para o reino, pois o “povo” pretendia expulsar os religiosos do Estado do Maranhão de uma vez por todas.

Apenas duas embarcações conseguiram mandar de volta à Europa os indesejáveis religiosos. A primeira fora aquele velho “sardineiro de Setúbal” em que estava o padre Vieira. Outras duas saíam somente em 1662, esperando a prisão dos padres que se encontravam no resto do Estado. Uma delas chegaria ao reino. A outra, “tornou a entrar com uma água aberta, que não podiam vencer a bombas”. Havia nela sete padres, que permaneceriam no Pará, graças à ação do recém-nomeado capitão-mor da capitania, Francisco de Seixas Pinto, que os recolheu a “uma casa particular com toda a decência”²⁰.

De acordo com o padre Vieira, o governador lhe havia informado que o povo tivera três causas principais para se revoltar:

“Primeira: por se publicar neste Estado a carta da relação que fiz a V.M. do que se tinha obrado nestas missões o ano de 1659, a qual V.M. foi servido mandar que se imprimisse (...)”²¹.

¹⁹ José Ribeiro do AMARAL. *Efemérides maranhenses (datas e factos mais notáveis da história do Maranhão). 1ª parte: tempos coloniais (1499-1823)*. São Luís: Typogravura Teixeira, 1923, p. 30.

²⁰ BERREDO. *Op. cit.*, p. 507.

²¹ *Cópia de huma carta para ElRey N. Senhor, sobre as missões do Seará, do Maranhão, do Pará & do grande rio das Al Amazonas. Escrita pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesu, Pregador de Sua Magestade & Superior dos Religiosos da mesma Companhia naquela Conquista*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1660. Trata-se de uma carta escrita do Maranhão, em 28 de novembro de 1659 ou em 11 de fevereiro do ano seguinte. VIEIRA. “Carta ao rei D. Afonso VI”. *Obras...*, vol. I, pp. 196-220 (sobre a data, ver a nota na pág. 196).

Segunda: virem também ao Maranhão, e publicarem-se, umas cartas que escrevi a V.M. por via do bispo do Japão [padre André Fernandes], em que dava conta a V.M. das contradições que tinha neste Estado a propagação da Fé, e quão mal se guardavam as leis de V.M. sobre a justiça dos índios, das quais coisas me tinha V.M. mandado repetidamente desse conta a V.M. por via do bispo, e juntamente que apontasse os remédios com que lhes podia acudir (...) ²².

Terceira: a prisão do índio Lopo de Sousa Guarapaúba” ²³.

Se essas eram as causas mais imediatas para a explosão do motim, o próprio padre Vieira deixava claro que o “motivo interior único e total desta resolução, que há muito se medita, é a cobiça, principalmente dos mais poderosos” ²⁴. A tentativa de dominar essa “cobiça” fora parte fundamental da atuação do superior da missão nos seus quase dez anos de presença na Amazônia. Cartas, libelos e, principalmente, sermões eram as armas deste padre no intento de ordenar a vida das comunidades portuguesas e, principalmente, segundo ele, de pôr freio aos desmandos e desordem que marcava a vida dos moradores portugueses, principalmente no que dizia respeito ao “serviço” dos índios, através da prática descontrolada dos cativeiros injustos.

2. Jesuítas na Amazônia

A partir do relato que fiz acima, acerca do motim de 1661, torna-se claro que discutir o papel dos missionários jesuítas no que hoje chamamos de região amazônica, ao longo do século XVII, significa não somente tocar no problema da evangelização das diversas nações indígenas que lá habitavam. De fato, o estudioso não pode deixar de tratar de uma questão candente que naquele momento se denominava de “serviço dos índios”. A

²² Ver as cartas ao Bispo do Japão em: VIEIRA. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, tomo I, pp. 468-527.

²³ Sobre esta questão, ver: VIEIRA. “Ao Índio Guaquaíba ou Lopo de Sousa (Maranhão, 21 de janeiro de 1661)”. *Ibidem*, tomo I, documento nº XC, pp. 577-78. Ver também: Vieira. “Carta ao Rei D. Afonso VI (Praias do Cumá, 21 de maio de 1661)”. *Obras...*, vol. I, pp. 226-27. Sobre o índio Guarapaúba (ou Copauába), alguns documentos foram publicados na biografia do padre Vieira, escrita por João Lúcio de Azevedo, ver: AZEVEDO. *História de António Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Livraria Clássica, 1931, vol. I, pp. 386-88 (Apêndice 5).

²⁴ VIEIRA. “Carta ao Rei D. Afonso VI (Praias do Cumá, 21 de maio de 1661)”. *Obras...*, vol. I, p. 226.

revolta de 1661 revela que a questão dos índios era tão importante a ponto de suscitar tão graves conflitos entre religiosos, moradores e autoridades. E de fato, a historiografia tem se centrado na temática do conflito entre padres e moradores para explicar a presença dos religiosos jesuítas na região. Nesse sentido, acontecimentos como o motim de 1661 se tornam exemplares, como que a culminação inevitável de uma relação impossível entre dois grupos irremediavelmente antagônicos. É justamente sobre as implicações historiográficas desta perspectiva, e sua influência para entender a atuação missionária dos religiosos da Companhia de Jesus na Amazônia que quero me concentrar neste texto.

•

Presente na América portuguesa desde 1549, a Companhia de Jesus teve um papel central na profunda transformação das sociedades indígenas através da catequese. Embora não fosse a única ordem religiosa a atuar na região norte da América portuguesa – no Estado do Maranhão Grão-Pará –, que contou com o apostolado de três províncias de franciscanos (Santo Antônio, Piedade e Conceição), além de mercedários e carmelitas, não é descabido afirmar que o papel dos jesuítas foi fundamental na definição de uma política indigenista para o Maranhão e Grão-Pará, pela sua intensa atividade na região e na própria Corte. Já na década de 1850, o historiador maranhense João Francisco Lisboa declarava que os jesuítas podiam ser considerados “os missionários por excelência”²⁵. Para João Lúcio de Azevedo, no início do século XX, se as relações que os vários grupos indígenas estabeleceram com os portugueses “constituem o elemento essencial da história desta parte da América”, o papel dos jesuítas nesse processo “foi de tal ordem, que bem pode dizer-se ser a história da Companhia, por si só, uma história completa da colonização”²⁶.

²⁵ João Francisco LISBOA. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão* [Jornal de Timon, 1853 e 1858]. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976, p. 234.

²⁶ João Lúcio de AZEVEDO. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2ª edição revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 8. Para Gil de Agrobom (pseudônimo de José Moreira), “não parece haver dúvida que João Lúcio de Azevedo foi plagiado” por João Capistrano de Abreu, autor da famosa e “sovadíssima sentença” de que não era possível escrever a história do Brasil, sem antes escrever a dos jesuítas. Gil de AGROBOM (José Moreira). “Os louros de Capistrano de Abreu”. In: *As contradições do P. Antônio Vieira e outros escritos*. Rio de Janeiro: Alba, 1943, pp. 83 e 81, respectivamente.

Sem dúvida, esta perspectiva, que se reproduziu em trabalhos posteriores, acabou deixando de lado uma análise mais pormenorizada do papel das outras “religiões”, questão fundamental para uma melhor compreensão da presença portuguesa na Amazônia. Não sem razão, Ângela Barreto Xavier, analisando a historiografia da expansão portuguesa, chamou a atenção para o “omniprotagonismo” da Companhia de Jesus, insistindo na necessidade de que outros caminhos sejam investigados, “de modo a obter uma imagem mais equilibrada dos papéis desempenhados por todas as ordens na economia do mundo missionário”²⁷.

A verdade é que antes da divisão das missões do Estado do Maranhão entre as várias ordens religiosas, através da carta-régia de 19 de março de 1693, o domínio dos padres jesuítas foi evidente²⁸. Embora a Companhia de Jesus tivesse se instalado definitivamente na região somente em 1653, com a chegada do célebre padre Antônio Vieira, desde os primeiros tempos (em que a figura dominante na Ordem era o padre Luís Figueira), os iniciais procuraram influenciar o rumo das decisões reais sobre as missões.

Já em 1607, por ordem do padre Fernão Cardim, provincial do Brasil, os padres Francisco Pinto e Luís Figueira partiram “para a missão do Maranhão (...) com obra de sessenta índios, com intenção de pregar o evangelho àquela desamparada gentildade, e fazermos com que se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os franceses corsários que lá residem”²⁹. Embora os religiosos só conseguissem chegar e se estabelecer

²⁷ Ângela Barreto XAVIER. “Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social”. *Penélope*, nº 22 (2000), p. 160.

²⁸ Para o texto desta lei, ver: “Livro Grosso do Maranhão”. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66 (1948), pp. 142-44. O “Livro Grosso do Maranhão”, em dois volumes (volumes 66 e 67, dos *Anais*), contém copiosa legislação referente ao Estado do Maranhão e Grão-Pará nos séculos XVII e XVIII, que constava do acervo da Biblioteca Pública de Évora. Ver também: José Oscar BEOZZO. *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983. Há também um índice de legislação sobre índios organizado por Beatriz Perrone-Moisés e publicado na *História dos Índios do Brasil* (cf. nota 57). Segundo Kenneth Maxwell, é tal a importância que os padres adquiriram no Maranhão e Grão-Pará, ao longo dos séculos XVII e XVIII, que é possível afirmar que foi a partir da região amazônica, “remota periferia do mundo setecentista”, que se desencadeou o processo de expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus dos domínios portugueses e, depois, do resto do mundo católico. Kenneth MAXWELL. “A Amazônia e o fim dos jesuítas”. *Folha de São Paulo. Caderno Mais!* (26 de agosto de 2001), p. 14.

²⁹ Luís FIGUEIRA, SJ. “Relação da missão do Maranhão”. 26 de março de 1608. In: Serafim LEITE, SJ. *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária [Luiz Figueira...]*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940, p. 107.

temporariamente na serra de Ibiapaba (no atual estado do Ceará), esta primeira jornada jesuítica ao Maranhão foi claramente marcada pelo seu caráter estratégico, pois permitiria fincar o pé numa região constantemente ameaçada por pretensões de outras nações européias. Não sem razão recebera o apoio das autoridades do Estado do Brasil. Entretanto, passado menos de um ano do início da jornada, a morte do padre Francisco Pinto nas mãos dos índios e as dificuldades da pregação inviabilizaram as pretensões da Companhia e do governador do Brasil.

Na carta anual do Brasil de 1607, o padre Manuel Cardoso escrevia, por comissão do provincial, um relato da missão da serra de Ibiapaba, destacando a morte do padre Pinto como o motivo do seu fracasso, tendo o padre Figueira que voltar, “frustrado das esperanças de poder continuar a missão do Maranhão, certo, porém, na confiança em Deus, que quando for mais servido, então facilitará as coisas que agora a impediram para maior glória sua e bem daquela gentildade”³⁰. Apesar desta observação, o próprio padre Figueira chegou a escrever um texto em que afirmava que a missão ao Maranhão “parece ser impossível efetuar-se”³¹.

Os jesuítas só voltariam à região quando da derrota dos franceses e conquista da cidade de São Luís pelos portugueses, em 1615, isto é, com o início da efetiva ocupação portuguesa do Maranhão. Junto com a armada de Alexandre de Moura, que vinha assegurar o domínio português conseguido por Jerônimo de Albuquerque, desembarcavam os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes, que, no entanto, partiriam três anos depois, provavelmente em razão dos problemas advindos da tumultuada relação com os moradores portugueses.³²

Somente em 1622, o padre Luís Figueira voltava à região, novamente encontrando a oposição dos povoadores e também dos franciscanos que lá haviam chegado alguns anos antes e que, por essa altura, eram responsáveis

³⁰ “Carta annua da Provincia do Brasil de 1607”. Bahia, [8] de agosto de 1608. *IAN/TT*, Cartório Jesuítico, maço 68, nº 429, 4 fls. [sem numeração – o trecho citado encontra-se na última folha, verso, do documento].

³¹ FIGUEIRA. “Dificuldades da missão do Maranhão”. 26 de agosto de 1669. In: LEITE. *Luiz Figueira...*, p. 155.

³² O padre Manuel Gomes escreveu “uma relação de nossa missão”, a um padre da Companhia, em 1621. Nela relata a viagem ao Maranhão, a batalha contra os franceses e os problemas que tiveram com os portugueses, que acabaram tornando “nossos trabalhos baldios”. Manuel GOMES, SJ. “Carta do jesuíta padre Manuel Gomes que foi na armada de Alexandre de Moura”. In: Guilherme (Barão) de STUART. *Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart, 1904, vol. I, pp. 273 e 282.

pelas missões entre os índios³³. O padre Figueira permaneceria no Estado do Maranhão até 1636, quando voltaria à Europa para trazer mais missionários. A viagem de volta só se efetivaria em 1643, em razão dos problemas da restauração da coroa portuguesa. Chegando às costas do Pará a embarcação naufragaria, salvando-se apenas três religiosos. Durante os quatorze anos que permaneceu no Maranhão (1622-36), o padre Figueira organizou a missão, aproveitando-se do desânimo dos franciscanos que lá estavam, frente às adversidades encontradas. De fato, como apontou Mathias Kiemen, “talvez ninguém tenha aprendido tanto com o fracasso franciscano como os jesuítas”³⁴.

Já durante o período que estivera na Corte, para onde voltara em 1636 (e onde ficaria de 1636 a 1643), o padre Luís Figueira procurara a todo custo reforçar o papel da Companhia de Jesus e o seu próprio nas missões do Estado do Maranhão. Graças a sua insistência, por exemplo, em 1638, o rei resolvera que haveria no Maranhão um “administrador da justiça e governo eclesiástico, que tenha poder episcopal, mando e jurisdição que têm os administradores eclesiásticos de Pernambuco e Rio de Janeiro”³⁵.

³³ O frei Cristóvão de Lisboa, custódio dos franciscanos, escreveu áspers comentários sobre o padre Figueira, na correspondência escrita ao seu irmão, Manuel Severim de Faria. Ele chega a afirmar que as cartas escritas pelos jesuítas “são falsas (...) porque rara é a coisa que contenha verdade, sendo as mentiras tão claras e grandes (*liceat sic loqui*) que as mais são conhecidas de qualquer homem que aqui chegasse ainda que não estivesse naquele tempo”. Cristóvão de LISBOA, OFM. “Tres cartas de Fr. Christovão de Lisboa (2 de Outubro de 1626, 2 e 20 de janeiro de 1627)”. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, nº 26 (1905), p. 405. Sobre os franciscanos nesses primeiros momentos, ver: Maria Adelina de Figueiredo Batista AMORIM. *Missão e cultura dos franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII). Ao serviço de Deus, de Sua Majestade e bem das almas*. Lisboa: Dissertação de Mestrado em História e Cultura do Brasil, apresentada à Universidade de Lisboa, 1997, 2 vols.

³⁴ Mathias KIEMEN, OFM. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954, p. 47.

³⁵ “Alvará criando a Administração Eclesiástica do Maranhão, Grão-Pará e rio das Amazonas e entregando a administração das aldeias dos índios aos padres da Companhia de Jesus”. 25 de julho de 1638. In: LEITE. *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*, pp. 215-216. Ao que parece a idéia de criação de uma administração eclesiástica no Maranhão remonta seguramente ao início da década de 1630. Entre os decretos reais para a Mesa da Consciência e Ordens, encontra-se um em que S.M. encomenda aos ministros daquele tribunal que lhe informassem “se convém haver administrador eclesiástico no Maranhão, e se não houver feito até agora, ordenareis que se veja logo esta matéria, e se me consulte sobre isso o que parecer”. “De S.M.^{de}. A meza da Consciencia. Sobre o cargo de administrador Ecclesiastico do Maranhão”. 16 de novembro de 1633. *IAN/TT*, Mesa da Consciência e Ordens, OM/PD (“Diversos”), maço 34, nº 185.

De qualquer modo, esta decisão não parece ter sido pacífica, pois logo um ano depois, num despacho real, o rei ordenava à Mesa da Consciência e Ordens que analisasse uma outra petição do padre Figueira, “em razão da dúvida que pela Mesa da Consciência e Ordens se põe à nomeação que fiz do superior da Companhia que reside na cidade de São Luís servir de administrador do Maranhão”³⁶. A controvérsia sobre esta matéria se estenderia por mais tempo, incluindo até embargos por parte do bispo do Brasil³⁷. O que de qualquer modo nos interessa aqui é a ingerência que procuravam ter os religiosos da Companhia de Jesus, no caso em questão, principalmente o padre Figueira, nos negócios eclesiásticos e missionários do Estado do Maranhão.

Entretanto, a missão por aquela altura era ainda muito tímida, pois o padre Figueira contava com um contingente muito pequeno de religiosos, variando entre três ou quatro indivíduos³⁸. Justamente essa fora uma das razões da ida desse religioso à Corte, com o objetivo de angariar mais vocações para aquela seara. Aliás, naquele momento, a missão só se circunscrevia à capitania do Maranhão, pois não havia religiosos suficientes para que se fizesse casa no Pará³⁹. Os poucos padres que ficaram no

³⁶ “Relleg.^{os} da Comp.^a Maranhão”. 31 de agosto de 1639. *IAN/TT*, Mesa da Consciência e Ordens, Consultas, livro 34 (1636-1640), fls. 126-126v. Agradeço a Didier Lahon pela indicação dos documentos relativos ao Maranhão, que se encontram neste livro da Mesa da Consciência e Ordens.

³⁷ O problema dos embargos do bispo do Brasil aparece já em 1640, como fica claro dos decretos enviados à Mesa em março e agosto daquele ano. Ver: “1 cons.^{ta} Religiosos da Comp.^a do Maranhão”. 28 de março de 1640. *Ibidem*, fl. 144v; e “2 cons.^{ta} Relleg.^{os} da Comp.^a do Maranhão”. 8 de agosto de 1640. *Ibidem*, fl. 164v. Ao que parece a matéria era mesmo delicada, pois em outubro de 1640 o rei determinava que “a resolução que tomei pela carta de 8 de agosto passado [que determinava que se passassem as ordens necessárias para o cumprimento das resoluções de S.M., favoráveis aos padres da Companhia] compreende somente o que toca à missão e índios, e não o da administração eclesiástica, porque este ponto fico vendo para mandar na matéria o que mais justo e conveniente for”. “1 cons.^{ta} Relleg.^{os} da Comp.^a do Maranhão”. 31 de outubro de 1640. *Ibidem*, fl. 174v.

³⁸ De acordo com um catálogo de religiosos de 1748, em 1622 foram ao Maranhão os padres Luís Figueira e Benedito Amodei (siciliano). Em 1624, o padre Lopo de Couto e um irmão coadjutor do qual não se sabe o nome desembarcaram na região. “Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615” [1615-1748]. *BPE*, códice CXV/2-13, fl. 478.

³⁹ O padre Figueira fez apenas uma visita ao Pará, antes de voltar à corte, cujo relato foi publicado pelo padre Serafim Leite. Ver: FIGUEIRA. “Missão que fez o P. Luís Figueira da Companhia de Jesus, superior da residência do Maranhão, indo ao Grão-Pará, Cameté e Gurupá, capitanias do rio das Alamazonas no ano de 1636”. In: LEITE. *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*, pp. 179-203.

Maranhão, depois da morte do padre Figueira, morreram ou foram massacrados pelos indígenas do Itapicuru, em 1649 ⁴⁰.

Não sem razão, a historiografia tem insistido na idéia de que a chegada do padre Antônio Vieira, em 1653, transformou a experiência jesuítica na Amazônia e consolidou o quadro geral no interior do qual ela se desenvolveria ⁴¹. Não há dúvida que esta interpretação se alimenta da própria importância que assume o padre Vieira no mundo português no século XVII. Como lembra Dauril Alden, quando da sua nomeação como superior da missão do Maranhão, “ele estava munido de plenos poderes para estabelecer missões onde quer que lhe parecesse apropriado”. Mais ainda, Alden enfatiza que naquele momento, os jesuítas tinham “responsabilidade exclusiva pela conversão dos ameríndios do Estado [do Maranhão]” ⁴².

Por um lado, é inegável a influência do padre Vieira na corte e nos negócios políticos do reino português de uma forma em geral, desde a década de 1640, quando se tornou valido do rei dom João IV. De outro lado, a sua incansável e frutífera atividade de escritor – sermões, cartas, pareceres, tratados, escritos proféticos, entre outros – tem lhe rendido uma atenção que ultrapassa (e com razão) os limites do seu trabalho como missionário jesuíta.

No que se refere ao seu período de missionário no Maranhão, entre 1653 e 1661, durante o qual foi superior e visitador da missão, vários autores têm enfatizado seu caráter fundador (ou refundador) e, principalmente, organizador, algo que ele próprio reforçou em suas cartas escritas do Maranhão. Para o principal historiador da Companhia de Jesus no Brasil, padre Serafim Leite, justamente, é possível afirmar, “que em vez de se situar a sua actividade ao sabor dos acontecimentos, são os acontecimentos que gravitavam à roda de Vieira, como objecto directo da sua vontade,

⁴⁰ Fizeram-se sufrágios nas casas da Companhia para os padres Lopo de Couto (em 1645), Benedito Amodei, siciliano (em 1648), e em 1650, rezaram-se 6 missas e 16 coroas pelos padres Manuel Moniz, Francisco Pires e pelo irmão Gaspar Fernandes, “mortos pelos gentios do Maranhão”. “Dos nossos padres e irmãos que falecem nesta província, fora deste colégio de Coimbra e se lhe disseram suas missas conforme a regra”. BNL, COD 4505, fls. 78, 78v e 79v, respectivamente.

⁴¹ Numa exaltação ao padre Antônio Vieira, monsenhor José Manuel Pereira dos Reis significativamente enfatiza a importância do padre Vieira na preparação dessa missão do Maranhão, “mais duma vez empreendida e sempre malograda”. REIS, José Manuel Pereira dos (Monsenhor). “A exaltação de António Vieira”. In: *Evocação de António Vieira no templo de S. Roque*. Lisboa: s.c.e., 1950, p. 19.

⁴² DAURIL ALDEN. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond. 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 224.

ou como reacção, coeva ou póstuma, a actos que brotaram do seu espírito, como inspirador ou agente”. Numa imagem igualmente forte, João Lúcio de Azevedo considera que em 1653, “a gigantesca figura de Vieira começa a projectar a sua vasta sombra na história das missões do Pará”⁴³.

Seguramente há algo de razão nas afirmações destes dois historiadores, pois, de fato, o padre Vieira tem um papel articulador na forma como vai se pensar a missão do Maranhão, principalmente através das pressões que exercia na Corte, para que se delineassem os contornos de uma política para o Estado do Maranhão, nomeadamente no que se refere à questão do “serviço dos índios”. Mas esta leitura tem que ser matizada também pela importância que o próprio padre Vieira atribui a sua pessoa em todo este processo, papel seguramente magnificado pelo próprio prestígio e extensão de seus escritos, que ofuscam a atividade dos demais religiosos da missão, mesmo décadas depois de sua partida do Maranhão⁴⁴.

De qualquer modo, é inegável que a partir de 1653, a missão do Maranhão se estrutura definitivamente, mesmo que a Companhia tenha sido desterrada duas vezes da região, em 1661 e 1684. As duas expulsões, na verdade, não deixam de ser resultado do próprio avigoramento do poder dos padres. Com efeito, em relação ao motim de 1661, que vimos atrás, a intensa atividade do padre Vieira, tanto no Maranhão quanto na Corte, permitiu-lhe obter, em 1655, uma série de disposições legais que iam ao encontro dos interesses da Companhia em relação ao problema dos índios, deixando descontentes moradores e autoridades régias⁴⁵. Essa situação, segundo Antônio José Saraiva, preparou lentamente uma “temível coligação” contra os padres, que resultou na revolta de 1661⁴⁶.

⁴³ Serafim LEITE, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1943, vol. IV, p. 3; AZEVEDO. *Op. cit.*, p. 52.

⁴⁴ Como escrevi em outro lugar, o papel que o padre Vieira atribui a si nas cartas que escreve ao rei do Maranhão, consolida a sua estratégia de tornar-se um interlocutor privilegiado junto aos monarcas, principalmente no tocante aos problemas relativos à questão dos índios no Maranhão. Cf. Rafael CHAMBOULEYRON. “Os padres da Companhia na Amazônia: uma leitura do Pe. Antônio Vieira”. *Actas do Congresso Internacional 3º Centenário do Padre Antônio Vieira*. Braga: Barbosa & Xavier, 1999, vol. II, pp. 801-808. Aliás, seria fundamental entender como a figura do padre Vieira, que ele próprio e outros missionários construíram, reproduziu-se na historiografia ao ponto de obliterar a ação dos demais religiosos, mesmo coevos a ele.

⁴⁵ Para o texto da lei de 1655, ver: “Livro Grosso do Maranhão” (1), pp. 25-28.

⁴⁶ Antônio José SARAIVA. “O Pe. Antônio Vieira e a liberdade dos índios”. In: *História e utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério de Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, p. 34.

Já a revolta de 1684, que só explodiu na capitania do Maranhão, é sem dúvida mais complexa. De qualquer modo não invalida o argumento acima. Embora ela seja seguramente uma resposta dos moradores ao sistema de estanco comercial – sublevação das “turbas contra as extorsões”, segundo Fran Paxeco⁴⁷ –, a chamada “revolta de Beckman” tem relações com os religiosos⁴⁸. É que uma vez expulsos em 1661, o rei dom Afonso VI, desafeto dos padres, vai retirar-lhes o poder que tinham sobre as aldeias indígenas, através da lei de setembro 1663, a mesma que restituíra os padres a suas residências e igrejas e que proibira a volta do padre Vieira ao Maranhão, como vimos acima.

A partir de 1667, com o golpe palaciano de dom Pedro II, a pressão jesuítica se intensifica na Corte e, finalmente, os padres readquirem o chamado poder temporal sobre as aldeias de índios, através de uma série de leis publicadas em 1680⁴⁹. Ora, novamente então, o poder dos jesuítas sobre os índios gera um crescente descontentamento nos moradores que, oprimidos pelo estanco rebentam em uma revolta, somente apaziguada com a execução de dois de seus líderes, em 1685. Em um protesto entregue aos religiosos, no colégio de Nossa Senhora da Luz, em São Luís, os cabeças da revolta deixavam claro que o problema com os religiosos era “no temporal”⁵⁰. Não sem razão, o padre João Felipe Bettendorf, numa resposta às petições dos moradores na Corte, por ocasião do motim, associava as leis de 1680 ao estanco como razões do levantamento:

“porque estes [moradores] se não satisfaziam com o uso do trabalho dos índios assim modificado pelas leis de S.M., como até agora fizeram representar por repetidas queixas mandadas a esta parte, aproveitando-se da fúria concebida contra o novo contrato, pelas razões que nos não toca referir, desobedeceram com o mesmo ímpeto as leis de S.M., expulsando do Maranhão aos principais observadores delas”⁵¹.

⁴⁷ Fran PAXECO. *O Maranhão. Subsídios históricos e corográficos*. São Luís: Typogravura Teixeira, 1912, p. 68.

⁴⁸ O estanco foi instituído pelo alvará de 12 de fevereiro de 1682.

⁴⁹ “Livro Grosso do Maranhão” (1), pp. 49-59.

⁵⁰ “Protesto e notificação aos P.P. p.^a sahirem fora do Estado do Mar.³⁰ authentic”. São Luís, 18 de março de 1684. *BPE*, códice CXV/2-11, fl. 89.

⁵¹ BETTENDORF. “Informe q. deu a S.Mag o P.^o João Phelype s.^o o expulsarem e aos mais PP. do Mr.³⁰”. *BPE*, códice CXV/2-11, fl. 77. Segundo o padre Serafim Leite, esta informação foi escrita pelo padre Vieira, e entregue pelo padre Bettendorf na Corte. Mas, na verdade, não há porque não pensar que o próprio padre Bettendorf a escrevesse, já que ele esteve durante o motim (diferentemente do padre Vieira, então na Bahia), foi expulso

A enérgica repressão aos revoltosos, que contou inclusive com a devolução solene da igreja dos padres em São Luís ⁵², reforçou o poder destes e abriu caminho para a publicação do famoso Regimento das Missões, de 21 de dezembro de 1686 ⁵³. Fruto de inúmeras consultas e pareceres realizados na Corte desde 1685, este regimento representou uma tentativa de resolver o explosivo problema da administração dos índios, agora colocada definitivamente nas mãos dos missionários, principalmente jesuítas. O Regimento esteve em vigor por quase setenta anos, desaparecendo com a crise que terminou com a expulsão dos jesuítas da região. Como lembra Mathias Kiemen, isso não significa que não houvesse outras disposições sobre o problema dos índios, mas seguramente o Regimento tornou-se uma linha mestra que sustentou a ação e o poder crescente dos missionários ⁵⁴.

O domínio missionário sobre os índios se consolida finalmente com a carta régia de 19 de março de 1693 ⁵⁵. Este diploma régio estipulava uma divisão geográfica das missões entre as diversas ordens que atuavam na região amazônica. Aliás, ela só se referia às áreas missionárias da capitania do Pará, não incluindo as do Maranhão, o que de qualquer modo representava uma área extremamente vasta ⁵⁶. Claramente, uma vez confirmado o ascendente das ordens sobre as missões, a Coroa ordenava e procurava harmonizar as relações entre as diversas “religiões” (o que seguramente não conseguiu).

e foi reportar o sucedido a Portugal. Cf. LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IX, p. 106 e vol. X, p. 309.

⁵² No regimento de Gomes Freire de Andrade, que fora ao Maranhão debelar a revolta, deixava-se expressa esta determinação: “fareis restituir os padres da Companhia a seus conventos e às aldeias e missões que antes tinham, procurando a este fim que venham alguns dos que assistem no Pará para ficar disposta com efeito a dita restituição”. “Regim.¹⁰ para Gomes Freyre governador do Maranhão”. *IAN/TT*, Coleção São Vicente, vol. 23, fl. 155.

⁵³ O texto do regimento foi compilado pelo padre Serafim Leite. Cf. LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, pp. 369-75 (Apêndice D).

⁵⁴ KIEMEN. *Op. cit.*, pp. 157-66.

⁵⁵ Para o texto desta lei, ver: “Livro Grosso do Maranhão” (1), pp. 142-44.

⁵⁶ Para se ter uma idéia dessa extensão, em 1872, Domingos Soares Ferreira Penna, em viagem pelo rio Xingu, centenas de quilômetros distante de Belém, descreve as ruínas de uma “velha capela” que fora construída por “artistas indígenas há cerca de 170 anos”, quando as aldeias daquele rio passaram das mãos dos religiosos da Piedade para as dos jesuítas. Domingos Soares Ferreira PENNA. *Notícia geral das comarcas de Gurupá e Macapá*. Pará: Typ. do Diário do Gram-Pará, 1874, p. 13.

•

O que vale a pena ressaltar aqui, como espero tenha ficado claro, é a importância dos jesuítas na tentativa de definir as formas de relacionamento com os grupos indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará⁵⁷. A historiografia, como veremos, tem se concentrado justamente nos problemas decorrentes dessa complicada relação.

Tanta atividade dos religiosos não era sem razão. De fato, como disse acima, o problema da evangelização das várias nações indígenas na região amazônica não estava desvinculado de uma outra questão central, a da mão-de-obra, sua aquisição e seus usos. Diferentemente de outras regiões da América portuguesa, no Maranhão e no Grão-Pará, que, a partir da década de 1620, passam a constituir um estado separado do Estado do Brasil, as atividades econômicas desenvolvidas pelos moradores portugueses dependiam, para usar os termos de Luiz Felipe de Alencastro, do “uso sistemático do trabalho compulsório indígena”, fossem os nativos livres – “forros” – ou escravos⁵⁸. Como definiu John Monteiro, a escravidão indígena, apesar de pouco estudada pela historiografia brasileira, teve um impacto significativo não só sobre as populações nativas, como igualmente na “constituição da sociedade e economia coloniais”⁵⁹.

Justamente, nos extremos sul e norte da América portuguesa, desenvolveu-se um tipo de exploração do trabalho compulsório centrado na mão-de-obra indígena. No caso do sul, notadamente a capitania de São Paulo, John Monteiro chama a atenção para o fato de que o desenvolvimento de uma economia sustentada pela mão-de-obra indígena, conseguida “através do apresamento”, entrou em crise em finais do século

⁵⁷ A historiografia tem ressaltado o caráter contraditório de tantas leis. E de fato, é incrível como em poucos anos a coroa reverteu situações aparentemente já definidas. Entretanto, como destacou Beatriz Perrone-Moisés, a insistência dos historiadores em retratar o caráter oscilante da documentação, não pode esconder que a coroa portuguesa aplicava condições diversas para diferentes situações e reações dos grupos nativos. Cf. Beatriz PERRONE-MOISÉS. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 15-32.

⁵⁸ Luiz Felipe de ALENCASTRO. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letars, 2000, p. 140.

⁵⁹ John MONTEIRO. “O escravo índio, esse desconhecido”. In: Luís Donisete Benzi GRUPIONI (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 105.

XVII, pelas próprias dificuldades de obtenção da força de trabalho. Esta situação foi seriamente agravada pela descoberta das minas em 1690, iniciando-se, a partir de então, um lento processo de transformação na atividade econômica que, entre outros aspectos, culminaria com a ampla utilização de mão-de-obra africana⁶⁰. Na região norte, ao contrário, o papel dos índios na economia, como explica Dauril Alden, manteve-se importante “desde os princípios da colonização [do Maranhão] até a década de 1750”⁶¹. Charles Boxer chega até mesmo a falar em “completa dependência dos colonos do trabalho ameríndio”⁶². Não sem razão, Arthur Cezar Ferreira Reis define o “eterno problema da mão-de-obra” como um “grave problema de natureza econômica”⁶³.

Apesar da importância da mão-de-obra indígena, não há porque se pensar que os moradores, as autoridades e os próprios missionários não articulassem alternativas para uma situação que, definitivamente, pelo menos em comparação com o resto do Brasil, trazia-lhes inúmeros problemas. Basta lembrar o contrato de 1682, pelo qual entre outros objetivos, seis assentistas tinham que introduzir escravos africanos no Estado do Maranhão. O rei, como explicava na provisão que instaurava o estanco, considerava, assim, os “meios que poderão ser mais convenientes para a conservação e comércio do Estado do Maranhão”.⁶⁴ Mesmo com o fracasso do estanco – que cessou depois da revolta de 1684 – a idéia da escravidão africana, substituindo a nativa, não desaparecera, pois vários outros assentos se fizeram para transportar escravos

⁶⁰ MONTEIRO. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 209-26.

⁶¹ ALDEN, “El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII”. *América Indígena*, vol. XLV, n° 2 (abril-junio 1985), p. 431.

⁶² Charles BOXER. *The golden age of Brazil. Growing pains of a colonial society, 1695-1750*. 2ª edição. Manchester: Carcanet, 1995, p. 22. Para Mathias Kiemen, o precário desenvolvimento da economia do Estado do Maranhão e a dependência dos moradores em relação às atividades de extrativismo para garantir a sua sobrevivência, fizeram com que os poucos moradores “se acostumassem a cuidar de si próprios sem a ajuda real, resentindo-se de qualquer interferência externa em suas vidas e negócios”. KIEMEN. *The Indian policy of Portugal in America, with special reference to the old State of Maranhão, 1500-1755*. Separata da revista *The Americas*, vol. V, n° 24 (1949) p. 156.

⁶³ Arthur Cezar Ferreira REIS. *O Estado do Maranhão – catequese do gentio – rebeliões – pacificação*. Separata do II volume dos “Anais do IV Congresso de História Nacional”. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950, p. 28.

⁶⁴ “Sobre se darem no Maranhão cumprimento aos assentos do contrato”. 24 de março de 1682. *AHU*, códice 268, fl. 32.

africanos ao Maranhão, durante o restante do século XVII. Numa imagem exemplar, João de Ornelas da Câmara, natural e morador do Pará, escrevia à rainha dona Luísa, informando-lhe que os índios não tinham “tanto serviço como um só escravo de Angola, pelos quais aqueles moradores suspiram”⁶⁵.

De qualquer modo, o Estado do Maranhão se tornou um palco de disputas em torno da mão-de-obra indígena, ou, como querem alguns autores, em torno da “liberdade” do indígena. O fundamental aqui é entender, em primeiro lugar, que a ação missionária no Maranhão e Grão-Pará não podia encontrar-se desvinculada da questão do trabalho. Em segundo lugar, creio que se pode afirmar que nessa conjunção do apostolado missionário com o problema da mão-de-obra indígena, a Companhia de Jesus teve um papel central. Assim, frente às demais ordens religiosas, os jesuítas não tiveram *per se* maior importância. O que tiveram foi uma significativa articulação e ingerência nesse contexto particular do norte da América portuguesa. É claro que isto não significa afirmar a pouca importância de franciscanos, mercedários e carmelitas na região, mas sim, insistir nas formas diferenciadas que tiveram de se relacionar e se estabelecer no Maranhão e Grão-Pará⁶⁶. De certo modo, esta perspectiva pode significar uma alternativa para o “omniprotagonismo” dos jesuítas para o qual chama a atenção Ângela Barreto Xavier, situação que é fruto de várias circunstâncias, entre elas a capacidade dos jesuítas em produzir e organizar a sua própria documentação. Como bem definiu José Honório Rodrigues, no Brasil, os jesuítas “não deram um passo, não converteram uma alma, não pacificaram colonos e indígenas, não dissolveram costumes

⁶⁵ “Papel q. se deu a Rainha D Luiza sobre varias utilid.^{es} do Maranhaõ”. *IAN/TT*, Coleção São Vicente, vol. 23, fl. 236v.

⁶⁶ Joel dos Santos Dias chamou a atenção para o envolvimento dos missionários de Santo Antônio em conflitos políticos no início da conquista do Grão-Pará, notadamente no motim de 1618, que envolveu o capitão-mor Francisco Caldeira de Castelo Branco. Estes conflitos revelam, justamente, que os “franciscanos constituíam suas ‘zonas de influência’ e que essas redes de relações podiam ser moldadas por força da conveniência, ou seja, a própria situação de conflito entre as autoridades administrativas fornecia o espaço necessário para a atuação dos membros da ordem seráfica no que concerne à formação de alianças, forjadas a partir das brigas internas entre moradores e autoridades leigas”. Joel dos Santos DIAS. “Apaixonadas negociações: os frades franciscanos de Santo Antônio e o ‘terrível motim’ de 1618 no Grão-Pará”. In: José Maia BEZERRA NETO & Décio de Alencar GUZMÁN (orgs.). *Terra matura: Historiografia & história social da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 352.

brasílicos, não venceram os medos ou pecados da terra sem deixar escrita sua obra ou ação”⁶⁷.

3. Jesuítas *versus* colonos

Ora, não sem razão, a historiografia que se debruçou sobre o processo de evangelização no norte tem insistido na importância dos religiosos da Companhia de Jesus, e no conflito que entre eles, moradores e autoridades se desenrolou, em torno do problema dos índios, o que tem uma série de conseqüências para o estudo da missão dos jesuítas na região. Significativamente, como vimos acima, para alguém como João Lúcio de Azevedo as relações entre grupos indígenas e europeus foram fundamentais na colonização do norte. Justamente, segundo Azevedo, é possível afirmar que o conflito entre missionários jesuítas e moradores “é o facto central, em torno de que todos os mais gravitavam”⁶⁸.

Por mais exagerada que pareça a afirmação de João Lúcio de Azevedo, o fato é que a fórmula “jesuítas *versus* colonos” se reproduziu em trabalhos contemporâneos e posteriores⁶⁹. É o caso de um dos companheiros de Azevedo na *Revista de Estudos Paraenses*. Em 1902, Domingos Antônio Raiol escrevia um artigo intitulado “Catechese dos índios no Pará”, no qual reiterava o conflito irresolúvel entre moradores e missionários em torno dos índios. Para Raiol, inicialmente, os primeiros missionários, fortalecidos pelo “dever e da piedade cristã” e “ajudados da graça divina, puderam penetrar nas tribos, e levantar nesses ermos a cruz da redenção”. Essa fase heróica em breve terminaria, e os abnegados missionários finalmente “deixaram-se arrastar pela ambição sórdida de riquezas”. Assim, no tempo do padre Vieira, a virtude dos jesuítas opunha-se à cobiça dos moradores, na defesa da liberdade indígena. Com o passar do tempo, esses dois grupos, ou melhor, “dois poderes, que se contrariavam e feriam sem tréguas”, digladiavam-se pela força de trabalho dos nativos, para poder “explorar os indígenas sem comiseração alguma, roubando-lhes a liberdade, família, a atividade, o vigor o sossego”⁷⁰.

⁶⁷ José Honório RODRIGUES. *História da história do Brasil (1ª parte)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 249.

⁶⁸ AZEVEDO. *Os jesuítas no Grão-Pará*, pp. 8-9.

⁶⁹ Aliás, já se encontrava presente nas explicações de autores como os maranhenses João Francisco Lisboa e Antônio Henriques Leal. Ver: LISBOA. *Op. cit.*; Antônio Henriques LEAL. *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. São Luís: Livraria Popular Magalhães e Cia., 1874, 2 tomos.

⁷⁰ Domingos Antônio RAIOL. “Catechese dos índios no Pará”. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, tomo II (1902), pp. 132, 137 e 141.

Já para Arthur Cezar Ferreira Reis, diferentemente do resto da ocupação no Brasil, a presença portuguesa no norte foi marcada pelo protesto, pela violência, pelos pleitos. Ora, continua ele, “o problema da utilização do braço do gentio americano constituía o fundamento maior para todas aquelas inquietações que quebravam a paz local”. Essenciais para a “vida regional”, os indígenas vão ser o centro de um conflito “fatal” entre religiosos, principalmente jesuítas, e moradores e autoridades ⁷¹. Assim, explica o autor em obra anterior, os missionários jesuítas, defendendo a liberdade dos índios, “tiveram de arcar com a odiosidade dos civis que enxergavam no nativo apenas uma energia, um braço, uma utilidade preciosa para a construção de sua economia” ⁷². Para Ferreira Reis a história do Maranhão e Pará coloniais foi, “grosso modo, a história dos incidentes que dividiram as respectivas sociedades à volta do assunto [problema da mão-de-obra indígena]”. Mais ainda, continua o autor amazonense, esta questão “veio, posteriormente, explicar, alcançada a independência, os dois grandes movimentos da Cabanagem [no Pará] e da Balaiada [no Maranhão]” ⁷³.

Na obra do mais importante historiador da Companhia de Jesus no Brasil, padre Serafim Leite, a temática é igualmente central. Em 1943, no quarto tomo de sua obra sobre jesuítas no Brasil, afirmava que, para além das diversas atividades da Companhia, houve na Amazônia “um duelo formidável” entre padres e moradores, semelhante ao que ocorreu no sul do Brasil. A questão dos índios sendo inevitável, ela acabou se tornando “sempre a mesma, invariável em todas as partes do Brasil: os Jesuítas a defender a sua liberdade; El-Rei a confiar-lhes oficialmente essa defesa; e os colonos a revoltar-se contra a lei, atingindo os Jesuítas”. Ora, segundo o padre Leite, se os jesuítas sempre encontraram “índios no seu percurso”, no norte da América portuguesa a Companhia de Jesus foi “directa e expressamente ao encontro deles”. O problema dos índios, portanto, que ele chama de “magna questão da liberdade”, torna-se um dos focos principais de sua análise ⁷⁴.

⁷¹ Arthur Cezar Ferreira REIS. “Inquietações no norte”. In: Sérgio Buarque de HOLANDA (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968, vol. I/2, pp. 380-81. Em obra anterior, Ferreira Reis define a capitania paraense, nos primeiros cem anos após a conquista, como uma sociedade em “turbulência permanente”. REIS. *Síntese de história do Pará*. Belém: Revista de Veterinária, 1942, p. 41.

⁷² REIS. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, s.d., p. 44.

⁷³ REIS. *O Estado do Maranhão – catequese do gentio – rebeliões – pacificação*, p. 29.

⁷⁴ LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV (1943), pp. XI, 43 e IX.

Em trabalhos mais recentes, que procuram estabelecer uma leitura mais crítica do processo de colonização portuguesa na Amazônia, novamente o conflito “jesuítas *versus* colonos” volta à tona como matriz explicativa central. De um lado, o esforço de revisão historiográfica empreendido pela Comissão para História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA). Poderíamos denominar este grupo como uma “história vinda de dentro”, para usar a feliz expressão cunhada por Aldrin Moura de Figueiredo, que relê a história da Igreja na América de forma engajada, compromissada com “um cristianismo menos estrangeirado, mais identificado com as culturas amazônicas e mais libertador”. Para este grupo, responsável pela *História da Igreja na Amazônia*, o apostolado religioso na Amazônia se explica pela “funcionalidade” da religião “em todas as partes por onde se ramifica o sistema mundial capitalista na sua fase mercantilista”. A “unificação cultural” promovida pela ação missionária está, assim, a serviço do empreendimento de colonização do Novo Mundo. Entretanto, os missionários não participaram de forma tranqüila nesse processo. É justamente nesse sentido que vão se dar os incontáveis conflitos entre colonos e jesuítas. A ação dos missionários foi, portanto, marcada pela ambigüidade: de um lado denunciavam os excessos do sistema entrando em conflito com os colonos; mas, de outro, participavam do mundo dos colonos, pois embora pessoalmente os religiosos denunciassessem a situação, a própria sobrevivência das ordens religiosas dependia de sua aliança com “os poderosos do sistema”⁷⁵.

As recentes discussões em torno da “história indígena”, de certo modo não deixam de reproduzir a perspectiva “jesuítas *versus* colonos”. Como aponta Décio Guzmán, um dos objetivos desta perspectiva historiográfica é evitar a interpretação tradicional na qual “os índios são sempre representados como objeto de disputa, [e] a luta sobre o controle dos índios é contada de uma maneira na qual os indígenas não têm nenhuma interferência nas decisões tomadas sobre eles”⁷⁶. Já que os grupos indígenas e

⁷⁵ Eduardo HOORNAERT. “Apresentação”, p. 10 e “A Amazônia e a cobiça dos europeus”, pp. 56, 57 e 59. In: Eduardo HOORNAERT (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

⁷⁶ Décio GUZMÁN. “História indígena: escravidão e colonização na Amazônia (século XVIII)”. In: José Maia BEZERRA NETO & Flavio dos Santos GOMES (orgs.). *Sob a linha do Equador. História e histórias das sociedades amazônicas*. Belém: Paka-Tatu, no prelo. Para Manuela Carneiro da Cunha, “não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena”. Manuela Carneiro da CUNHA. “Introdução a uma história indígena”. In: CUNHA. *Op. cit.*, p. 18.

sua influência na história do processo de colonização são o ponto fundamental aqui, o conflito em torno da mão-de-obra indígena é central, reiterando-se assim o embate entre colonos e religiosos a partir de uma nova perspectiva, que insere um outro elemento nessa conflituosa relação. Como definiu Nádia Farage, “tema fundamental, portanto, para a implementação da sociedade colonial a disputa pelo acesso e controle da mão-de-obra indígena é o fio que tece a história política do Maranhão e Grão-Pará”⁷⁷.

Para além destes trabalhos mais recentes, numa série de textos, depois publicada na *Introdução à história das bandeiras*, Jaime Cortesão procura recolocar a importância do problema da mão-de-obra indígena, sem, no entanto abandonar a equação “jesuíta *versus* colonos”, que para ele, tem um significado mais profundo. Estes dez pequenos artigos (que na publicação original se estenderam dos dias 30 de março a 12 de junho de 1948) fazem uma interessante comparação entre três jesuítas: Antonio Ruiz de Montoya (1583-1652), missionário no Guairá; Francisco de Figueroa (1607-66), missionário entre os Maynas; e Antônio Vieira (1608-97), em sua experiência missionária na Amazônia. O proêmio é provocador: “tão vária é a condição e rica a natureza humana, que até dentro do mais rígido e uniformizante instituto religioso – a Companhia de Jesus – podemos encontrar uma diversidade, em certo ponto radical, de tipos”.

Analisando os textos destes três padres através de um “padrão”, formado a partir da experiência de Santo Inácio, Jaime Cortesão vai notar, entretanto, algumas diferenças quanto à “atitude espiritual” dos missionários do Paraguai “personificada no padre Montoya”, dos jesuítas dos Maynas, “personificada no padre Figueroa”, e dos religiosos do Maranhão, “de entre os quais tomamos, como tipo, o padre Antônio Vieira”⁷⁸. Ao discutir este último jesuíta, sua análise se concentra no problema que levantamos acima: a oposição entre jesuítas e colonos deve ser repensada, abandonando-se o problema da liberdade dos índios como eixo central de análise. As particularidades das Câmaras de Belém e São Luís e o seu significado, “as velhas tendências de autonomia local (...) que traziam da metrópole” chocavam-se inevitavelmente com “todos os poderes do Estado. E nenhum, por então, mais ambicioso e ameaçador, pelas tendências paralelas de autonomia própria, do que a Companhia de Jesus”⁷⁹. Os

⁷⁷ NÁDIA FARAGE. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 26.

⁷⁸ CORTESÃO. “Três tipos de jesuíta”. In: *Introdução à história das bandeiras*. Lisboa: Portugália, s.d., vol. I (*Obras completas de Jaime Cortesão*, vol. II), p. 274.

⁷⁹ CORTESÃO. “O padre Antônio Vieira e o Pará”. *Ibidem*, vol. II (*Obras completas de Jaime Cortesão*, vol. III), p. 19.

planos teocráticos dos religiosos (que teriam-se concretizado no Paraguai), deste modo, eram totalmente incompatíveis com a perspectiva autonomista dos moradores – é a partir desta idéia, mais do que da questão da liberdade indígena, que deve ser entendida essa oposição central entre essas “duas grandes forças antagônicas”, em que, e isto é significativo, o “caso do Pará é apenas mais típico”⁸⁰. Pela sua originalidade e por destoar de boa parte do que se tem escrito sobre a região, esta interpretação mereceria ser desenvolvida, algo que de qualquer modo não farei aqui. O importante é perceber como, novamente, o conflito é a chave para explicar o desenvolvimento histórico da região.

Não se trata aqui de negar esses encarniçados embates, que resultaram na expulsão dos religiosos de Belém e São Luís, em 1661 e somente desta cidade, em 1684. Já falei acima da importância da força de trabalho indígena e de como ela é, indubitavelmente, um elemento crucial para a compreensão do desenvolvimento da sociedade portuguesa na Amazônia. Entretanto, a insistência em constituir dois campos opostos tem relegado a um segundo plano a complexidade das relações entre padres e moradores portugueses, e no próprio interior destes grupos.

•

A primazia dada pela historiografia ao conflito entre jesuítas e moradores tem deixado de lado outras atividades dos jesuítas no interior das comunidades portuguesas, tanto do ponto de vista das práticas religiosas, como da própria inserção da Companhia de Jesus do Maranhão no contexto mais amplo do império português.

Ora, a atuação religiosa dos padres da Companhia de Jesus ia além da questão da evangelização dos grupos indígenas, embora esta fosse, sem dúvida, o principal motivo da ida de jesuítas ao Estado do Maranhão e Grão-Pará. Como fica claro do que escrevi acima, não há dúvida que o conflito era constante e este problema é fundamental para entender a experiência colonial na Amazônia seiscentista. Entretanto, a documentação deixa entrever que a vida religiosa das comunidades portuguesas se alimentava igualmente da atuação dos missionários da Companhia de Jesus, além do clero secular e de outras ordens religiosas, é claro. Não há porque se construir um abismo intransponível entre moradores e jesuítas pelo fato de eles terem percepções, experiências e ações diferenciadas no

⁸⁰ CORTESÃO. “O padre Antônio Vieira e a liberdade”. *Ibidem*, vol. II, p. 21.

espaço colonial, até porque as atividades religiosas dos padres se articulavam com o candente problema do “serviço dos índios”⁸¹.

Como Thomas Cohen chamou a atenção, a historiografia sobre as missões jesuíticas no Brasil relegou o ministério dos padres com os portugueses a um segundo plano⁸². No entanto, os jesuítas eram também sacerdotes, e em nenhum momento negaram a sua responsabilidade junto aos moradores da América portuguesa, embora este não fosse o seu principal apostolado. João Lúcio de Azevedo comenta que ao chegar ao Maranhão, iniciaram os padres “as práticas com que em toda a parte tinham por costume suscitar uma atmosfera de misticismo, que era obra sua especial: doutrinação, prédicas, procissões”⁸³.

Significativamente, na famosa “Resposta aos capítulos...”, que o padre Vieira escreveu contra um papel de Jorge de Sampaio e Carvalho, adversário dos religiosos no Maranhão, o jesuíta ressalta que, ao chegarem ao Maranhão, “o primeiro cuidado dos ditos missionários foi a reformação dos costumes dos portugueses”, explicando pormenorizadamente a atuação dos padres⁸⁴. Embora se trate de um papel de defesa da atuação missionária no Maranhão, contra as acusações que Jorge de Sampaio havia levantado contra os religiosos, é importante salientar que no texto do padre Vieira a atividade pastoral com os moradores portugueses é também assumida como uma função da Companhia de Jesus⁸⁵.

Ao mesmo tempo em que padres e moradores se digladiavam em torno do problema dos índios, os próprios portugueses do Maranhão levavam seus filhos para estudar nos colégios dos jesuítas, assistiam missas,

⁸¹ Parte das questões que discuto a seguir foi desenvolvida em outro texto. Ver: Rafael CHAMBOULEYRON. “Misiones entre fieles: jesuitas y colonos portugueses en la Amazonia colonial (siglo XVII)”. In: Gabriela DALLA CORTE *et al.* (coords.). *Conflicto y violencia en América (8º Encuentro-debate América Latina ayer y hoy)*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2002, pp. 301-16.

⁸² Thomas COHEN. “‘Who is my neighbor?’ The missionary ideals of Manuel da Nóbrega”. In: John GAGLIANO & Charles RONAN, SJ (eds.). *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1997, pp. 216-17.

⁸³ AZEVEDO. *História de António Vieira*, vol. I, p. 227.

⁸⁴ VIEIRA. “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão, Jorge Sampaio”. *Obras...*, p. 244 (sobre as atividades pastorais entre os portugueses, ver as páginas 244 a 249).

⁸⁵ O texto de Jorge de Sampaio e Carvalho foi publicado. Ver: Jorge de Sampaio e CARVALHO. “Representação de Jorge de Sampaio e Carvalho contra os Padres da Companhia de Jesus, expondo os motivos que teve o povo para os expulsar do Maranhão” [1661]. *Revista do Instituto do Ceará*, tomo XXXV (1921), pp. 8-16.

pregações e participavam de procissões organizadas por eles. Ao longo do século XVII, os religiosos construíram a igreja de Nossa Senhora da Luz, no Maranhão, e a igreja de São Francisco Xavier, no Pará, além de dois colégios (Nossa Senhora da Luz e Santo Alexandre, respectivamente), que constituíam espaços privilegiados de sociabilidade religiosa, não só entre os próprios clérigos, mas também com os portugueses⁸⁶. Por volta de 1663, dez anos após a instalação dos padres no Maranhão, ao assumir como reitor do colégio do Maranhão, o padre Bettendorf ressaltava a importância das confissões, “que havia bastantes”, dos cantos do terço, e das pregações, “assim dentro como fora”, que ele próprio fazia⁸⁷. Desde a chegada dos jesuítas em 1653, segundo o padre Vieira, instituíram-se as práticas religiosas católicas. Numa carta ao provincial do Brasil, nesse ano, o padre Vieira escreve que “os serviços de Deus nesta parte foram tão continuados que, não bastando o dia, eram necessárias no confessionário as horas da noite”⁸⁸.

Os jesuítas eram sacerdotes da Igreja católica e, portanto, estavam investidos de poder religioso⁸⁹. Era também por isso que os padres se

⁸⁶ O padre José Coelho de Souza chega a afirmar que “aqui no norte, meio mais restrito, assinalaram também sua passagem nos meios culturais, quer muitos jesuítas, quer muitos dos seus ex-alunos, que saídos dos bancos escolares subiram aos mais altos cargos do sacerdócio, da magistratura e da milícia”. Apesar do tom apologético de seu livro, não há dúvida que é pertinente uma investigação acerca da influência da formação jesuítica no interior dos grupos da elite do antigo Estado do Maranhão. José Coelho de SOUZA, SJ. *Os jesuítas no Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977, p. 37. No México, segundo David Brading, a chegada dos padres jesuítas foi saudada pelo vice-rei e pelo *ayuntamiento* uma vez que os “jovens *criollos* da Nova Espanha” precisavam de “‘mestres de ler e escrever, de latinidade e demais ciências’”. David A. BRADING, “‘La patria criolla’ y la Compañía de Jesus”. *Artes de México (Los colegios jesuitas en la Nueva España)*, nº 58 (2001), p. 59.

⁸⁷ BETTENDORF. *Op. cit.*, p. 226.

⁸⁸ Vieira, “Ao provincial do Brasil. Maranhão, 22 de maio de 1653”. In: *Cartas*, vol. I, p. 336.

⁸⁹ Aliás, a partir do catálogo de religiosos da missão do Maranhão de 1688, fica claro que os religiosos tinham outros poderes que ultrapassavam as tradicionais funções da Companhia: “além dos grandíssimos favores do sereníssimo rei para com esta missão, também o eminentíssimo senhor dom Veríssimo de Lencastre, cardeal da santa Igreja romana, e inquisidor geral de Portugal, arcebispo que foi de Braga, nos mandou por uma provisão sua impressa, e em pública forma, que os reitores destes dois colégios [Nossa Senhora da Luz e Santo Alexandre] fossem sempre comissários do Santo Ofício [Inquisição em todo este Estado do Maranhão]. “1688. Catalogo dos Relig.^{os} do Mar.^{ão} [...] e bom p.^a not.^{as}”. *BPE*, códice CVX/2-11, fl. 33. Em 1694, por exemplo, o padre Diogo da Costa, reitor do colégio de Nossa Senhora da Luz recebeu do Santo Ofício uma comissão

impressionavam pelas violências cometidas contra eles, como nas expulsões de 1661 e 1684. Durante a expulsão de 1684, como já falei acima, no protesto que os moradores apresentaram aos religiosos, fica clara a sua insatisfação em relação ao problema da mão-de-obra indígena, entretanto, diziam os revoltosos, “no exemplo, com que VV.PP. obram no espiritual e bem das almas, não têm que dizer”⁹⁰.

É significativo o fato de que os padres, através dos sacramentos da Igreja, recolocavam problemas como o do “serviço dos índios”. Antes de partir para o Maranhão, o padre Vieira escrevia ao provincial do Brasil, deixando claro que “muito resolutos imos a procurar arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos dos portugueses”. Assim, só se falaria dos índios “no confessorário, quando o peça o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas”. Diferentemente do primeiro provincial do Brasil, padre Manuel da Nóbrega, que frente aos problemas da escravização dos índios resolvera negar a confissão aos moradores, o padre Vieira insistia na importância deste sacramento. Pouco tempo depois de chegar a São Luís, novamente escrevia ao provincial, explicando-lhe que a confissão era um momento privilegiado para falar aos senhores do problema dos índios, dizendo-lhes “tudo o que convém para o bem de suas almas”⁹¹.

Mas a confissão era um momento, também, em que se podia reforçar a própria influência política da Companhia. Para João Francisco Marques, em Portugal, desde o século XVI, os jesuítas assumiram um importante papel como confessores de reis, príncipes e nobres influentes, adquirindo deste modo, ascendência política e religiosa nos negócios do reino⁹². No Maranhão, alguns padres foram confessores de governadores, como José Soares, com o qual dom Pedro de Melo normalmente “se confessava”⁹³.

para proceder uma inquirição sobre o caso de Amaro Guerreiro, morador em São Luís, que blasfemava contra Nosso Senhor, de quem não “queria nada (...) senão com todos os diabos, aos quais andava buscando para que o levassem, e que não podia entender a causa porque já o não tinham feito”. “S. Luiz do Maranhão. D.^a Amaro Guerreiro”. *IAN/TT*, Inquisição de Lisboa, livro 922, fl. 482.

⁹⁰ “Protesto e notificação aos P.P. p.^a sahirem fora do Estado do Mar.^{ão} authenticco”, fl. 89.

⁹¹ VIEIRA. “Ao padre provincial do Brasil. Lisboa, 14 de novembro de 1652”. *Cartas*, vol. I, p. 278; “Ao padre provincial do Brasil. Maranhão, 1654”. *Ibidem*, p. 389.

⁹² João Francisco MARQUES. “Confesseurs des princes, les Jésuites à la cour de Portugal”. In: Luce GIARD & Louis de VAUCELLES, SJ (orgs.). *Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, pp. 213-28.

⁹³ VIEIRA. “Ao P. Geral, Gosvínio Nickel. Rio das Amazonas, 18 de março de 1661”. In: Serafim LEITE, SJ (org.). *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 284.

O governador Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, depois de chegar de Lisboa, em 1667, foi ao colégio dos padres, ofereceu esmolas, e se confessou com o padre Bettendorf, com que “seguiu se confessando enquanto esteve no Estado”⁹⁴. Claro está que o papel de confessores não garantia aos padres o domínio absoluto sobre seus confessados. Justamente, dom Pedro de Melo, por ocasião do motim de 1661, como vimos, passou para o lado dos rebeldes, abandonando aos jesuítas, seu confessor entre eles.

Deste modo, intensificar o estudo as relações entre religiosos e moradores, principalmente a partir das práticas religiosas, é importante na medida em que estas relações também são centrais para entender outros problemas fundamentais, como justamente o da questão indígena. De certa forma, parece-me que temos que devolver os jesuítas ao Maranhão, pois ao reforçar a dualidade que apontei acima, de certo modo estamos considerando estes religiosos como um grupo estranho à própria sociedade portuguesa e colonial. Talvez isto seja um legado pombalino, como se pudéssemos isolar a história dos padres da própria construção da vida e da religiosidade nas comunidades portuguesas (a afirmação reiterada de que a Companhia de Jesus é um Estado dentro do Estado o que é senão um corolário dessa idéia?). As decisões tomadas pelos padres a respeito dos inúmeros problemas da missão, e da própria conquista da região, dependiam das negociações, conflitos e ambigüidades que marcavam as relações que estabeleciam com moradores, autoridades, grupos indígenas, clérigos, entre outros. Ora, essas relações estavam marcadas pelo papel de religiosos que era inerente a sua função na colônia.

Uma das práticas que ajuda a entender esta idéia é a da instituição dos “irmãos da Companhia”, que revela uma intrincada rede de relações que os jesuítas construíram no Maranhão e que lhes permitia apoio político de parte da população portuguesa das vilas. João Lúcio de Azevedo chamou a atenção para estes irmãos, lembrando que “tem sido ponto de dúvida se no instituto jesuítico, como em outras ordens religiosas, existem filiados sem hábito. Mesmo entre os escritores da casa variam as opiniões”⁹⁵. De qualquer modo, as cartas de irmandade que os jesuítas ligados à missão do Maranhão concederam na Amazônia e na corte, às vezes por determinação de Roma, pareciam uma espécie de recompensa pelos favores e apoio recebido.

⁹⁴ BETTENDORF. *Op. cit.*, p. 245.

⁹⁵ Este historiador cita inclusive um documento que demonstra que uma das vantagens de ser irmão era a de ser enterrado na casa dos padres. AZEVEDO. *História de Antônio Vieira*, vol. I, p. 341.

Governadores como Pedro César de Meneses (1671-1678) e Gomes Freire de Andrade (1685-1687) receberam cartas de irmandade, pela sua devoção aos padres ou à sua causa. João Ferreira da Fonseca, capitão-mor do Gurupi (capitania de donatário), que havia ajudado os padres durante a rebelião de 1661, como vimos na descrição da revolta, casou-se com dona Catarina da Costa, numa cerimônia realizada pelo próprio padre Vieira ⁹⁶. Irmão da Companhia, o padre Vieira se refere a ele com a “pessoa mais benemérita da Companhia que há em todo o Estado” ⁹⁷. Nos sufrágios enviados por Roma para todas as casas jesuíticas no ano de 1674, inclusive, consta que se rezaram duas missas e duas coroas por “João Ferreira da Fonseca, insigne benfeitor da missão do Maranhão” ⁹⁸.

Mas não há porque se pensar que as cartas de irmandade eram oferecidas somente aos altos oficiais do Estado português ou autoridades na colônia, o que lhes garantia um inestimável apoio político ⁹⁹. Por ocasião do motim de 1661, como vimos do relato da revolta, a família de Pedro Dorsaes acolheu e ajudou os religiosos nos momentos mais críticos. Não só Dorsaes e sua mulher, dona Antônia de Meneses, auxiliaram alguns padres a fugir de uma prisão, mas também o mesmo casal e também dona Mariana Pinto os alimentaram e protegeram durante a rebelião. Pedro Dorsaes, inclusive, foi escolhido pelos jesuítas como seu procurador, enquanto se mantivesse a expulsão. Ora, o mais interessante desta pequena história é que Dorsaes era “biscainho”, e dona Mariana Pinto uma “tapanhuna”, termo utilizado na América portuguesa para designar a origem africana ¹⁰⁰. Pelo auxílio prestado, os três receberam cartas de irmandade ¹⁰¹. No rol dos batismos da igreja de São Francisco Xavier

⁹⁶ BETTENDORF. *Op. cit.*, p. 155.

⁹⁷ VIEIRA. “Ao P. Geral, Gosvínio Nickel. Rio das Amazonas, 18 de março de 1661”. In: *Novas cartas jesuíticas*, p. 283.

⁹⁸ “Missas e coroas por fundadores e benfeitores” [1620-1758]. *BNL*, COD 4505, fl. 178v. Isso colocava o capitão ao lado dos benfeitores da Companhia em todo o mundo.

⁹⁹ Significativamente, em 1657, os oficiais da Câmara do Pará escreviam ao rei advertindo que não desse “crédito às certidões que os padres da Companhia apresentam, porque são de pessoas inimigas da república, que na terra há muitas”. “Apontamentos que vam a sua Mag.^{de} que Deos g.^{de}”. 1657. *BNL*, COD 4517, fl. 74.

¹⁰⁰ Ignácio Moura, ao que me parece de forma equivocada, fala de Mariana, “filha do povo”, como sendo “de origem indígena”, sem a qual o padre Vieira “teria morrido ao abandono, à fome e à sede naquele templo reduzido a cárcere”. Ignácio MOURA. *Os jesuítas e Antonio Vieira no apostolado pela liberdade dos índios no Gram-Pará*. Conferência realizada na igreja de Nazaré, em 7 de agosto de 1923, em comemoração ao centenário de adesão do Pará à independência. Belém: Tipographia da Revista “Espanha”, 1923, p. 39.

(hoje conhecida como igreja de Santo Alexandre), no Pará, uma dona Mariana Pinto aparece várias vezes, algumas como senhora de escravos que eram batizados pelos padres, outras como madrinha, como foi o caso de Antônio, filho de Miguel Urucatu, principal dos índios Mapuás¹⁰².

Assim, estas cartas de irmandade revelavam não apenas um mecanismo para atrair os favores e fortalecer as relações com as pessoas influentes do império. O que a história de Dorsaes, sua mulher e dona Mariana Pinto aponta é para o fato de que elas podiam muito bem representar o avigoramento de relações entre jesuítas e moradores que seguramente passavam pelo seu papel como sacerdotes, nas práticas religiosas das comunidades portuguesas no Maranhão.

As relações dos padres com os moradores, por outro lado, não se resumiam nem ao problema da mão-de-obra indígena, nem ao papel de religiosos dos jesuítas. De fato, é importante analisar como os religiosos estabeleceram relações de natureza econômica com moradores, autoridades, índios e a própria Coroa. De acordo com Dauril Alden, já nas últimas décadas do século XVII, a ajuda real dada pela Coroa aos religiosos da América portuguesa era em muito excedida pelo “nível de beneficência privada e o montante de capital que os jesuítas eram capazes de gerar a partir do número crescente de suas propriedades”.¹⁰³ No fundo Cartório Jesuítico, constante do acervo da Torre do Tombo, alguns maços de documentos conservam traslados ou originais das diversas doações e propriedades pertencentes aos jesuítas do Maranhão. Esses documentos permitem examinar a fundo outras relações que teciam as redes de apoio e de interesses na região, além de fornecer elementos para entender, como lembra Paulo de Assunção, a estruturação de uma “complexa rede de atuação jesuítica” que permitia que a “preservação” dos direitos adquiridos pela Ordem, através de doações, compras ou benefícios reais¹⁰⁴.

Veja-se, por exemplo, um dos principais oponentes da Companhia de Jesus em São Luís, o sargento-mor Antônio Arnau Villela. Foi ele um dos principais motivadores do motim de 1661, deleitando-se, segundo o padre

¹⁰¹ BETTENDORF. *Op. cit.*, pp. 177, 189 e 191.

¹⁰² “[Rol dos batismos feitos na igreja de São Francisco Xavier]” [1670-1737]. *BNL*, Coleção Pombalina, nº 4, fl. 29v.

¹⁰³ ALDEN. “Economics aspects of the expulsion of the Jesuits from Brazil: a preliminary report”. In: KEITH, Henry H. & EDWARDS, S.F. (eds.). *Conflict and continuity in Brazilian society*. Columbia: University of South Carolina Press, 1967, p. 27.

¹⁰⁴ Paulo de ASSUNÇÃO. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. São Paulo: Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Bettendorff, com a expulsão do padre Vieira ¹⁰⁵. Ora, o mesmo religioso, em sua *Crônica*, revela que, visitando o Colégio de Nossa Senhora da Luz, em 1663, “achei a casa do Maranhão muito pobre, se bem que com mais escravos, e alguns índios forros, e suposto achei poucas dívidas, contudo achei uns três pleitos, um com Antônio Rodrigues Gouveia, outro com Antônio Arnau e seus herdeiros, e o terceiro com Manuel de Beckman”. ¹⁰⁶ Pouco sabemos dos detalhes desses pleitos, mas eles indicam talvez outro tipo de relacionamento entre os portugueses e os padres, para além dos meros “interesses” sobre a questão indígena. De fato, segundo Maria Liberman, o “pleito” com Beckman, um dos cabeças da expulsão de 1684, dizia respeito “à herança deixada pelo seu sogro, disputada também pela Companhia de Jesus” ¹⁰⁷.

Anos antes, o padre Vieira escrevendo ao geral da Companhia sobre as formas de sustento dos padres que se colocassem nas residências, referia-se a uma herança, “que há de render cada ano duzentos mil réis, ou melhor deles, se vencermos certa demanda, em que não há dúvida” ¹⁰⁸. Como afirma Paulo de Assunção, a administração dos bens temporais, que possibilitavam a manutenção e sustento da Companhia na América portuguesa, “era uma tarefa tão importante quanto aplicar os *Exercícios Espirituais*, ensinar aos jovens, pregar os Sermões ou levar o conforto espiritual para os fiéis nos hospitais” ¹⁰⁹.

•

Os conflitos em torno da questão da mão-de-obra indígena acabam se tornando tão importantes na historiografia que impedem pensar a missão

Humanas da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 282-83.

¹⁰⁵ “Embarcaram os padres consigo o Santo corpo de S. Bonifácio Mártir, e estando à vista de terra ainda para dar à vela, chegou-se o sargento-mor Antônio [Arnau] à nau, e empurrando-a com a mão disse fosse para fora”. BETTENDORFF. *Op. cit.*, p. 177. Mais adiante, o padre Bettendorff descreve novamente este episódio com mais realismo e detalhes: “(...) e para manifestar o seu mais entranhado ódio, em o dia em que davam à vela, que era o da nau do Sacramento, em que ia o padre Antônio Vieira, superior e visitador geral da missão, com o padre Ricardo Correia e mais padres do Maranhão em dia de Nossa Senhora da Luz, aos oito de setembro, se foi em uma canoa e empurrou a dita nau com ambas as mãos, dizendo três vezes em voz alta: fora, fora, fora, à vista de toda a cidade”. *Idem, ibidem*, p. 204. Antônio Arnau perdera a vida, em 1663, quando ia como cabo da tropa numa jornada ao rio Urubu. Cf. BERREDO. *Op. cit.*, pp. 523-24.

¹⁰⁶ BETTENDORFF. *Op. cit.*, p. 224.

¹⁰⁷ Maria LIBERMAN. *O levante do Maranhão. Judeu Cabeça de Motim: Manoel Beckman*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983, p. 59.

¹⁰⁸ VIEIRA. “Ao P. Geral, Gosvínio Nickel”. Maranhão, 10 de setembro de 1658. In: *Novas cartas jesuíticas*, p. 268.

jesuítica em outros cenários mais amplos: no interior da própria Companhia, a partir das relações dos padres do Maranhão com os padres da província do Brasil, da província de Portugal e da própria cúpula da Companhia de Jesus em Roma. O mesmo pode-se dizer no tocante à inserção da missão do Maranhão no interior do império ultramarino português. Se constantemente se refere à atuação do padre Vieira junto à corte, para conseguir a obtenção da lei de 1655, não se investiga a fundo que caminhos este padre percorreu, que ingerência tiveram pessoas influentes da corte, do Maranhão, ou mesmo outros religiosos (e há que se lembrar que a Companhia era uma ordem marcada pela hierarquia e obediência).

Pouco se sabe também da atuação dos procuradores da missão nas diversas instâncias decisórias ou consultivas que moviam a máquina administrativa do reino. Uma vista de olhos no índice dos papéis dos procuradores da missão do Maranhão, nos séculos XVII e XVIII, revela a extrema variedade de problemas que estes tinham que tratar para auxiliar o governo das casas jesuíticas na região: desde conflitos jurídicos com moradores e autoridades, passando pelas formas de “sustento” da missão, negociadas na corte, até o próprio abastecimento dos materiais necessários para o bom funcionamento dela, como alimentos, vestuário, ornamentos, livros, entre outros ¹¹⁰.

Perspectiva profícua, assim é a de entender que tipo de relações os padres do Maranhão estabeleceram com os diversos núcleos de poder e grupos que interferiam de maneira direta ou indireta com o labor missionário. No Maranhão, com moradores, câmaras, nações indígenas, governadores, capitães-mores, bispos (o bispado do Maranhão é criado em 1677, e o primeiro bispo toma posse em 1679), clérigos seculares, demais ordens religiosas. No Brasil, com a província do Brasil e as autoridades religiosas e leigas. Mas também na Europa. Em Portugal, com os reis, os conselhos, a nobreza, as autoridades da Companhia ¹¹¹. Em Roma, com a cúpula da Companhia de Jesus e até mesmo com o papado.

¹⁰⁹ ASSUNÇÃO. *Op. cit.*, p. 348.

¹¹⁰ Cf. “[Índice alfabético dos papéis do cartório dos jesuítas do Maranhão]”. *BPE*, códice CXV/2-11, *in principio*; “Índice dos papeis do Proc.^{or} da V. Prov.^a do Maranhão”. *BPE*, códice CXV/2-12, fls. 30-54; “Índice dos papeis do Proc.^{or} do Mar.^{or}”. *BPE*, códice CXV/2-12, fls. 62-109 e 116-116v. Para o século XVIII, felizmente temos a correspondência do padre Bento da Fonseca, que foi procurador da missão. Cf. *BNL*, Secção de Reservados, COD 4529 [FR. 576].

¹¹¹ Ao analisar o apostolado dos jesuítas franceses no Canadá, Dominique Deslandres sugere que é possível encontrar uma “cultura missionária corporativa dos jesuítas”.

Assim, há que se pensar como, no reino, várias esferas decisórias e diversos interesses políticos se enredavam na condução dos negócios do Estado, o que refletia no próprio pensar sobre o governo das missões. A condução das missões na América, portanto, não responde a uma política única ou unívoca, por parte de Portugal, antes, ela se atrela e dialoga com as próprias especificidades da política e da organização política portuguesa ¹¹².

Lembre-se, por exemplo, os problemas que causou para a missão do Maranhão a ascensão de dom Afonso VI e, em outro âmbito, a influência de pessoas com experiência americana no Conselho Ultramarino, como Salvador Correia de Sá ¹¹³.

A “autonomia” de que falei anteriormente atinge outras esferas. Como qualquer outra missão da Companhia de Jesus, a do Maranhão não pode ser pensada “em bloco”, pois não estava isenta de problemas internos. Veja-se, por exemplo, o caso do conflito entre o padre Vieira e o padre italiano João Maria Gorzoni. Numa irada carta do padre Vieira ao geral da Companhia, em 1661, o superior da missão revelava as profundas diferenças entre a sua concepção de missão e a percepção que o padre Gorzoni tinha a respeito do labor missionário:

tas”, que aproxima as experiências apostólicas no Novo e no Velho mundos. Há que se investigar se esta é uma perspectiva frutífera para o mundo português. De qualquer modo, é preciso estar atento para o fato de que muitos dos padres que foram ao Maranhão tiveram, efetivamente, uma experiência missionária anterior, tanto em Portugal e no seu império, como em outros países europeus (no caso dos “estrangeiros”), que pode ter influenciado profundamente o trabalho missionário no Maranhão. Dominique DESLANDRES. “*Exemplo aequo ut verbo: the French Jesuits’ missionary world*”. In: John O’MALLEY, SJ, et al. (orgs.). *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 258-73.

¹¹² Como lembra Paulo de Assunção, “o desenvolvimento da Companhia de Jesus sofreu sensível influência da estabilidade das relações com o poder monárquico, bem como os da monarquia com a Igreja e com a direção da Instituição em Roma”. ASSUNÇÃO. *Op. cit.*, p. 8.

¹¹³ Para alguém que havia exercido tantos cargos na administração portuguesa no Brasil e em negócios no ultramar português, não é de estranhar, como aponta Charles Boxer, que fosse “provável que coubesse a Salvador [Correia de Sá] a principal responsabilidade na política do Conselho Ultramarino (e, portanto, da coroa) em certos assuntos, tais como a regulamentação do tráfico açucareiro, a reorganização da junta da Companhia do Brasil, o momento da partida e as ordens a que deviam obedecer a frota do Brasil e os navios portugueses que saíam das Índias orientais com destino ao reino”. Lembre-se ainda a íntima relação que os jesuítas sempre tiveram com Salvador de Sá, que chegou a evitar a expulsão dos padres do Rio de Janeiro, nos anos 1660 e que segundo Boxer, ajudou na reconciliação entre Correia de Sá e dom Pedro II. BOXER. *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and*

“Em todo este tempo [que o padre Gorzoni ficou numa aldeia] mostrou grande descontentamento da missão, estranhando muito os estilos e ditames dela, e fazendo estudo particular de os contradizer e impugnar, dizendo que se o não deixassem fazer o que entendia, que se tornaria para Itália, desconsolando com isto e desanimando os demais”.

Depois de descrever em detalhes as dissidências com o padre Gorzoni, o padre Vieira finalizava a sua carta requerendo, “em nome desta missão”, que entre outros pontos, o geral enviasse “ao menos uma boa repreensão”, da qual todos tenham notícia, estranhando a falta de obediência e “mandando V.P. declarar que o verdadeiro espírito de Deus e da Companhia é a humildade, sujeição e obediência, executando, querendo e tendo por melhor acertado o que os superiores ordenam”¹¹⁴.

Anos mais tarde, entre 1679 e 1680, o padre Bettendorf e o padre Pedro Pedrosa entravam em outro grave conflito. É que este religioso havia sido indicado visitador do Maranhão pela província do Brasil. Ora, a situação ambígua da missão do Maranhão, pois não estava claro se ela dependia da província do Brasil ou da província de Portugal, fez com que alguns religiosos se articularassem contra a sua nomeação. Dentre eles o padre Bettendorf. Segundo seu relato, baseado no parecer de “três consultores do colégio do Maranhão”, apesar do “protesto de nulidade” que lhe fazia o superior da missão, padre Pedro Luís Consalvi (italiano), o padre Pedrosa resolve assumir a sua condição de visitador, “sem fazer caso das razões evidentes e forçosíssimas que se lhe davam contra isso”.

Enviam-se cartas a Roma e, quase um ano depois, finalmente chega a resposta do geral, dando razão aos padres Bettendorf e Consalvi, quanto aos atos já feitos, considerou-os o geral “que fossem tidos por tais, *propter errorem publicum*, e assim se fez tudo sem nunca haver entre nós mínima dissensão que desse ocasião de desgosto”, exceto pelas cartas do provincial do Brasil, que estranhara o comportamento do padre Bettendorf, e às quais este respondeu¹¹⁵.

Angola. Londres: University of London/The Athlone Press, 1952, pp. 383-84.

¹¹⁴ VIEIRA. “Ao P. Geral, Gosivínio Nickel. Rio das Amazonas, 24 de março de 1661”. In: *Novas cartas jesuíticas*, pp. 300 e 311.

¹¹⁵ BETTENDORF. *Op. cit.*, pp. 334 e 343. Como sugere Dauril Alden, a máquina burocrática da Companhia de Jesus não funcionou de forma tão “harmônica” e “eficiente” como se pode pensar. Tempo e distância eram graves fatores de perturbação, já que, a máquina havia sido “criada por europeus e num contexto europeu, onde as distâncias eram

Estes dois conflitos são significativos na medida em que revelam que os problemas internos da missão do Maranhão tocavam assuntos de importância. No primeiro, o modo como a Companhia de Jesus devia atuar na missão, o que significava discutir também qual era o próprio “espírito” da ordem. No segundo, o próprio estatuto jurídico da missão, e os limites de ingerência da província do Brasil nos seus negócios.

O que me parece essencial frisar aqui, não é negar a unidade interna da ordem, e fazer da sua história uma relação de conflitos e dissensões. Trata-se, ao contrário, de tentar refletir sobre como, a partir da realidade que os jesuítas encontraram e ajudaram a construir na Amazônia seiscentista, estes religiosos dialogaram com a sua própria identidade e seu passado como membros de uma instituição religiosa ¹¹⁶. Para Charlotte de Castelneau-L’Estoile, tal qual o antropólogo, o historiador que se debruce sobre a “cultura jesuítica” tem que “abordar as categorias e as práticas jesuíticas na sua complexidade, na sua coerência, desconfiando das falsas evidências” ¹¹⁷.

As experiências dos jesuítas, anteriores a sua entrada na Companhia, a formação diversa que tiveram (é claro, no interior de um mesmo quadro geral de ensino), seus percursos individuais, diferenciados na Europa e na América, têm que ser levados em consideração (há, portanto, espaço para uma prosopografia dos missionários do Maranhão). A própria existência de padres “estrangeiros” na missão do Maranhão é um fator que merece ser investigado mais a fundo, pois como vimos atrás, os conflitos que citamos envolvem dois padres portugueses, dois italianos e um luxemburguês. ¹¹⁸

relativamente curtas (...), assim, o contínuo intercâmbio prescrito pelas *Constituições*, entre casas jesuíticas e provinciais e entre provinciais e a cúpula, freqüentemente se revelou impraticável”. ALDEN. *The making of an enterprise*, pp. 229-30.

¹¹⁶ A partir da sugestão de Fernando Torres-Londoño, as crônicas e relatos da missão são um espaço privilegiado de reflexão sobre essa identidade missionária. De fato, para este autor, “quando os jesuítas escreviam, a respeito de sua missão e apostolado, o faziam utilizando um *registro* ou um *tom* inspirado na subjetividade de sua vivência do carisma Inaciano”. Fernando TORRES-LONDOÑO. “La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII”. In: Manuel M. MARZAL, SJ & Sandra NEGRO (orgs.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 16. Entramos aqui na espinhosa questão do “espírito inaciano”, que era invocada, inclusive pelos próprios membros da ordem, como ficou claro no conflito entre os padres Antônio Vieira e João Maria Gorzoni.

¹¹⁷ Charlotte de CASTELNAU-L’ESTOILE. *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brèsil (1580-1620)*. Paris/Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/CNPCDP, 2000, p. 20.

Afinal, como lembrou Luce Giard “os jesuítas pertenciam ao mundo real de seu tempo, e compartilhavam tudo dele com os seus contemporâneos”¹¹⁹.

Nesse sentido, durante a segunda metade do século XVII, temos uma outra questão que vale a pena aprofundar. Apesar das restrições da Companhia para aceitar pessoas nascidas na América portuguesa, alguns portugueses nascidos no Maranhão foram aceitos pela ordem¹²⁰. Alguns deles foram despedidos ou desistiram, mas outros permaneceram na Companhia, o que é muito significativo se levarmos em conta o baixíssimo número de americanos nas fileiras da Companhia no Brasil e no Maranhão, quando comparados com a América espanhola¹²¹. Em 1676 e 1677, por exemplo, o superior da missão, padre Consalvi, aceitou quatro “maranhenses”, Manuel Borba, Diogo da Costa, João da Silva e Baltasar Ribeiro, os quais foram posteriormente ordenados sacerdotes, alguns chegando a estudar em Portugal. O caso do irmão Manuel Borba é significativo, pois ele era filho do capitão Manuel Duarte, “irmão” da Companhia por carta de irmandade, e cunhado de Eugênio Ribeiro, um dos líderes da revolta de 1684, o qual, segundo o padre Bettendorf, livrou-se da força

¹¹⁸ Segundo o padre Serafim Leite, em 1697, havia 13,1 % de padres não portugueses na missão do Maranhão (na província do Brasil, este percentual é de 5,6 %, na mesma época). LEITE. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993, p. 237.

¹¹⁹ Luce GIARD. “Reflections: What have we learned? Where do we go from here?”. In: John O’MALLEY, *et al. Op. cit.*, p. 711.

¹²⁰ Essas restrições existiam para a província do Brasil desde o final do século XVI. Ver: Rafael CHAMBOULEYRON. “Os jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista”. In: Mary del PRIORE (org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999, pp. 70-72.

¹²¹ No caso do Maranhão, segundo Dauril Alden, o número de nascidos na região declinou, comparando-se o final do século XVII (11,4%) com os anos 1740 (4,7%), em parte porque a cúpula da ordem se recusava a aprovar o noviciado. ALDEN. *The making of an enterprise*, p. 261. De acordo com o padre Serafim Leite, justamente o problema do noviciado ficou “em aberto, sem solução definitiva”, ao longo dos séculos XVII e XVIII, até a expulsão dos padres, justamente na época em que se pensava elevar o Maranhão a província, o que resolveria o problema já que assim a missão ganhava plena autonomia. LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, p. 236. Há que se lembrar igualmente a reiterada reserva da cúpula da Companhia em aceitar naturais da terra, isso sem falar em mestiços. Para o Maranhão, em 3 de dezembro de 1707, o geral padre Miguel Ângelo Tamborino proibia que se aceitassem “mulatos e mamelucos”. Já em 23 de fevereiro de 1733, o geral padre Francisco Retz proibia a entrada de “mazombos” na Companhia. “Ordinationes generalium. Ordine Alphabetico digestae, et ex novo Ordinationum Codice, peculiari que istius V. Prov.^{ae}, in hunc Collectae opera et labore P.

graças à intercessão justamente do padre Borba, que na época havia acabado seus estudos em Évora ¹²².

Deixando de lado essas interessantes relações de parentesco, o fato é que Manuel Borba aparece como sacerdote nos catálogos da Companhia no Maranhão ¹²³. Teria voltado do reino ao Maranhão em 1687 ¹²⁴. Entretanto, não foi aprovado para professo do quarto voto pelo que consta do seu exame *ad gradum*, em 1685, se, como espero, se trata do mesmo Manuel Borba, nascido em Tapuitapera (Alcântara). ¹²⁵ Tudo é ainda mais interessante quando lembramos que o padre Borba foi missionário na aldeia de Gurupatiba, em pleno sertão e que, portanto, devia saber a língua, já que era nascido na terra, justamente um dos principais argumentos do padre Vieira ao defender o noviciado do Maranhão, alguns anos antes da sua expulsão ¹²⁶.

Outra figura significativa é o padre Antônio Pereira, também nascido no Maranhão e que estudou no Brasil ¹²⁷. Este religioso chegou a ser vice-superior da missão, e foi mestre de noviços, justamente a quem se encarregou aqueles quatro recebidos na terra, o que não deve ser mera coincidência. O padre Bettendorf refere-se a ele como pregador do colégio do Maranhão. Professo de quatro votos, no livro dos óbitos da igreja de Santo Alexandre é qualificado de “insigne língua e fervente missionário” ¹²⁸. O padre Pereira morreu numa missão no Cabo do Norte.

Joanni Ferreyra Maran. Collegii Rectore. Anno 1745”. *BPE*, códice CXVI/2-2, p. 131.

¹²² BETTENDORF. *Op. cit.*, p. 403. Num registro de uma consulta do Conselho Ultramarino, consta que Eugênio Ribeiro de fato foi remetido preso para o reino junto com Tomás Beckman, por Manuel Vaz Nunes, desembargador que devassara da revolta. O nome de Ribeiro, neste documento é Eugênio Ribeiro Maranhão. Ver: “Sobre o q. escreve o sindicante do Maranhão Manoel Vaz Nunes acerca de remeter presos a este Rn.º Thomaz Bequimaõ e Eugenio Ribr.º Maranhão com o treslado da devaça que se tirou do levantamento dos moradores da cid.º de S. Luiz”. 12 de fevereiro de 1686. *AHU*, códice 274, fls. 45-45v.

¹²³ “1688. Catalogo dos Relig.^{os} do Mar.^{ão} [...] e bom p.^a not.^{as}”, fl. 32v.

¹²⁴ “Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615”, fl. 481v.

¹²⁵ “Suffragia examinorum ad gradum”. *BNL*, COD 6835, fl. 14v.

¹²⁶ Mesmo anos depois de deixar o Maranhão, o padre Vieira escreveu ao superior da missão, padre Consalvi, insistindo na importância de se receber gente da terra, “natural do clima”, além de ser mais barato do que trazer missionários de “terras tão remotas”. VIEIRA. “Ao superior do Maranhão. Lisboa, 10 de abril de 1677”. In: BOXER (ed.). “Quatro cartas inéditas do padre Antônio Vieira”. *Brotéria*, vol. 45 (1947), p. 467.

¹²⁷ Segundo o padre Bettendorf, o padre Pereira foi ao Brasil “estudar curso e teologia”. BETTENDORF. *Op. cit.*, p. 222. De acordo com o “Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615”, veio do Brasil em 1670, fl. 480.

¹²⁸ “Livro dos obitos dos religiozos da Comp.^a de Jesus pertencentes a este Coll.º de

A sua trágica morte nas mãos dos índios, deu ocasião ao padre Vieira para novamente reiterar a importância dos religiosos recebidos na terra, em carta a Roque Monteiro Paim, quando comenta que havia falecido “o maior sujeito que lá tínhamos”¹²⁹.

Estudar esses poucos missionários naturais do Maranhão é algo fundamental, pois quero crer que a perspectiva que tinham sobre a missão, sobre o próprio lugar de onde eram originários e sobre toda a tradição espiritual da Companhia de Jesus, devia ser necessariamente diversa da de outros religiosos, como os padres Bettendorf e Gaspar Misch, que haviam sido educados em outras províncias da Companhia, mundo seguramente muito distante daquele em que os padres Borba e Pereira haviam sido criados¹³⁰.

•

Finalmente, o estudo da missão do Maranhão sofre de outro “omni-protagonismo”, ao qual nos referimos atrás. Embora não seja descabido realçar o papel do padre Vieira na consolidação do governo jesuítico no Maranhão, o seu papel tem sido superdimensionado pela historiografia, que associa muito facilmente “jesuítas no Maranhão” a “Vieira no Maranhão”. Em primeiro lugar, este padre esteve na região somente de 1653 a 1661, sendo inclusive proibido por dom Afonso VI de voltar ao Maranhão, quando da restituição dos religiosos em 1663. É claro que na Corte e depois da Bahia ele continuou opinando sobre as missões, o que fica claro pelos textos por ele escritos e já publicados.

Mas, novamente, o governo da missão dependia da ação do restante dos religiosos que havia ficado na região e que tinha que lidar com novos problemas e igualmente com as próprias transformações, crescimento e desenvolvimento pelos quais passou o Maranhão nos anos que se seguiram à expulsão do padre Vieira. Um bom exemplo disto é a criação do bispado do Maranhão, que se efetivou em 1679¹³¹. Os jesuítas tinham

S.^{to} Alexandre = anno 1737”. [1660-1737]. *BNL*, Coleção Pombalina, nº 4, fl. 3v.

¹²⁹ VIEIRA. “A Roque Monteiro Paim. Bahia, 2 de julho de 1691”. *Cartas*, vol. III, p. 637.

¹³⁰ Isso sem falar, por exemplo, na própria diversidade da Assistência alemã da Companhia de Jesus, que congregava pessoas de diferentes origens, como destacou Katharina Bosl. Ver: Katharina BOSL. “Jesuítas alemães na Amazônia brasileira nos séculos XVII e XVIII”. *Actas del Congreso Internacional “Jesuítas: 400 años en Córdoba”*. Córdoba (Argentina): JPHC/UNC/UCC, 1999, vol. III, pp. 65-77.

¹³¹ E os conflitos não foram poucos. Como Madalena Larcher chamou a atenção, a situação particular da diocese do Maranhão, em que as ordens missionárias ou as estruturas

agora que responder a um novo poder e aos velhos problemas da jurisdição episcopal sobre as missões, situação diferente da encontrada pelo padre Vieira no período em que lá esteve. De outro lado, há que se chamar a atenção para o incremento das atividades econômicas na região, a experiência do estanco, as inovações legislativas (como o Regimento das Missões), enfim, diversos fatores que faziam do Maranhão, como qualquer parte da América portuguesa, um lugar em permanente transformação.

Alfrio Carvalho Cardoso chamou a atenção para o fato de que a “vasta sombra” do padre Vieira, para usar a expressão de João Lúcio de Azevedo, projetou-se inclusive para o passado. A preocupação com o problema da mão-de-obra, portanto, que sem dúvida movia o padre Vieira, tornou-se um referencial para estudar a primeira metade do século XVII, momento em que problemas políticos de outra natureza – como a pressão da “nobreza da terra” de Pernambuco para participar da burocracia colonial, as pretensões dos governadores-gerais do Brasil, a ameaça das outras nações interessadas na região e a própria união das coroas – eram a ordem do dia naquelas conquistas¹³². Assim, se não se trata de negar a influência do padre Vieira, mas urge recolocá-la no plano da missão do Maranhão¹³³.

Como a figura deste religioso terminou sendo associada tanto à luta pela questão do serviço dos índios – e há quem chegue a falar em “direitos dos índios” – como à própria Companhia de Jesus na região, tanto o papel do padre Vieira, como o problema da mão-de-obra indígena têm que ser redimensionados, para poder melhor se compreender o que significou a experiência missionária jesuítica no Maranhão e Grão-Pará.

missionárias (como a *Junta das Missões*) eram tão importantes, levou o primeiro bispo (dom Gregório dos Anjos) a um conflito aberto com os jesuítas. Madalena LARCHER. “Tensões entre episcopado e clero missionário na Amazônia na transição do século XVII para o XVIII”. *Actas do Congresso Internacional de História “Missionação portuguesa e encontro de culturas”*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/CNCDP/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 3, p. 680.

¹³² Ver: Alfrio Carvalho CARDOSO. *Operários da fé: missionários, índios e moradores nos primeiros anos de conquista*. Monografia de Conclusão do Curso de História, Universidade Federal do Pará, 1999.

¹³³ Para uma reflexão sobre a figura do padre Antônio Vieira e seu apostolado na Amazônia, ver: Aldrin Moura de FIGUEIREDO. “Teias da memória: a Companhia de Jesus e a historiografia da Amazônia no século XIX”. *Varia História*, n° 23 (julho de 2000), pp. 66-96; Rafael CHAMBOULEYRON. “Las ‘edades’ de los jesuitas: la Compañía de Jesus y la historiografía amazónica”. *Actas del Congreso Internacional “Jesuitas: 400 años en Córdoba”*. Córdoba (Argentina): JPHC/UNC/UCC, 1999, vol. III, pp. 95-113; e Rafael CHAMBOULEYRON. “João Francisco Lisboa, Vieira e a colônia”. In: José Maia BEZERRA NETO & Décio de Alencar GUZMÁN (orgs.). *Terra matura: Historiografia & história social da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, pp. 67-83.

Fontes manuscritas

Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL)

“[Rol dos batismos feitos na igreja de São Francisco Xavier]” [1670-1737].
Coleção Pombalina, nº 4, fls. 24-55v.

“Apontamentos que vam a sua Mag.^{de} que Deos g.^{de}”. 1657, COD 4517, fls. 73-
-74.

“Dos nossos padres e irmãos que falecem nesta província, fora deste colégio de
Coimbra e se lhe disseram suas missas conforme a regra” [até 1759], COD
4505, fls. 70-120.

“Livro dos obitos dos religiozos da Comp.^a de Jesus pertencentes a este Coll.^o de
S.^{to} Alexandre = anno 1737”. [1660-1737], Coleção Pombalina, nº 4, fls. 1-
-17v.

“Missas e coroas por fundadores e benfeitores” [1620-1758], COD 4505, fls.
176-223.

“Maquinações de Antonio Vieira Jesuita. Tomo V. Contem duas Annuas sobre as
Missoés, ou antes Conquistas do Rio dos Patos ao Sul do Rio de Janeiro, e
da Provincia do Brazil, Maranhão, e Pará com outros Papeis pertencentes ao
dito Estado”, COD 2677.

“Noticia dos sucessos, e expulçam dos P.P. da Companhia, do Estado do
Maranhão. Authora, a Verdade”. 8 de agosto 1662. COD 1570, pp. 169-220.

“Suffragia examinatorum ad gradum”, COD 6835.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

“Sobre se darem no Maranhão cumprimento aos assentos do contrato”. 24 de
março de 1682. Códice 268 (Registro de ordens para o Maranhão), fls. 32-32v.

“Sobre o q. escreve o sindicante do Maranhão Manoel Vaz Nunes acerca de
remeter presos a este Rn.^o Thomaz Bequimaão e Eugenio Ribr.^o Maranhão
com o treslado da devaça que se tirou do levantamento dos moradores da
cid.^o de S. Luiz”. 12 de fevereiro de 1686. Códice 274 (Registro de consul-
tas do Maranhão), fls. 45-45v.

Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IAN/TT)

“De S.M.^{de}. A meza da Consciencia. Sobre o cargo de administrador Ecclesiastico
do Maranhão”. 16 de novembro de 1633. Mesa da Consciência e Ordens,
OM/PD (“Diversos”), maço 34, nº 185.

- “Relleg.^{os} da Comp.^a Maranhão”. 31 de agosto de 1639. Mesa da Consciência e Ordens, Consultas, livro 34 (1636-1640), fls. 126-126v.
- “1 cons.^{ta} Religiosos da Comp.^a do Maranhão”. 28 de março de 1640. *Ibidem*, fls. 144-144v.
- “2 cons.^{ta} Relleg.^{os} da Comp.^a do Maranhão”. 8 de agosto de 1640. *Ibidem*, fls. 164v-165.
- “1 cons.^{ta} Relleg.^{os} da Comp.^a do Maranhão”. 31 de outubro de 1640. *Ibidem*, fl. 174v.
- “Carta annua da Provincia do Brasil de 1607”. Bahia, [8] de agosto de 1608. Cartório Jesuítico, maço 68, nº 429.
- “Regim.^{to} para Gomes Freyre governador do Maranhão”. Coleção São Vicente, vol. 23, fls. 154-157v.
- “Papel q. se deu a Rainha D Luiza sobre varias utilid.^{es} do Maranhão”. Coleção São Vicente, vol. 23, fls. 232-237.
- “S. Luiz do Maranhão. D.^a Amaro Guerreiro”. Inquirição de Lisboa, livro 922 (Correspondência recebida dos comissários), fls. 482-489v.

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

- “1688. Catalogo dos Relig.^{os} do Mar.^{ão} [...] e bom p.^a not.^{as}”. Códice CXV/2-11, fls. 32-33.
- “Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615” [1615-1748]. Códice CXV/2-13, fls. 478-489v.
- “[Índice alfabético dos papéis do cartório dos jesuítas do Maranhão]”. Códice CXV/2-11, *in principio*.
- “Índice dos papeis do Proc.^{or} da V. Prov.^a do Maranhão”. Códice CXV/2-12, fls. 30-54.
- “Índice dos papeis do Proc.^{or} do Mar.^{ão}”. Códice CXV/2-12, fls. 62-109 e 116-116v.
- “Informe q. deu a S.Mag o P.^c João Phelype s.^o o expulsarem e aos mais PP. do Mr.^{ão}”. c. 1685. Códice CXV/2-11, fls. 77-79v.
- “Ordinationes generalium. Ordine Alphabetico digestae, et ex novo Ordinationum Codice, peculiari que istius V. Prov.^{ae}, in hunc Collectae opera et labore P. Joanni Ferreyra Maran. Collegii Rectore. Anno 1745”. Códice CXVI/2-2, pp. 130-70.
- “Protesto e notificação aos P.P. p.^a sahirem fora do Estado do Mar.^{ão} authentico”. São Luís, 18 de março de 1684. Códice CXV/2-11, fls. 89-90.

Fontes impressas

- “Alvará criando a Administração Eclesiástica do Maranhão, Grão-Pará e rio das Amazonas e entregando a administração das aldeias dos índios aos padres da Companhia de Jesus”. 25 de julho de 1638. In: LEITE, Serafim, SJ. *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 213-18.
- BEOZZO, José Oscar (ed.). *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BERREDO, Bernardo Perreira de. *Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia de seu descobrimento, e tudo o que mais nelle tem succedido desde em que foy descoberto até o de 1718* [1749]. Iquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d., (coleção *Monumenta Amazónica*, vol. C2).
- BETTENDORF, João Felipe, SJ. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. 2ª edição. Belém: Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- FIGUEIRA, Luís, SJ. “Relação da missão do Maranhão”. 26 de março de 1608. In: LEITE, Serafim, SJ. *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 105-52.
- . “Dificuldades da missão do Maranhão”. 26 de agosto de 1669. *Ibidem*, pp. 153-57.
- . “Missão que fez o P. Luís Figueira da Companhia de Jesus, superior da residência do Maranhão, indo ao Grão-Pará, Cameté e Gurupá, capitânias do rio das Alamazonas no ano de 1636”. *Ibidem*, pp. 179-203.
- GOMES, Manuel, SJ. “Carta do jesuíta padre Manuel Gomes que foi na armada de Alexandre de Moura”. In: Guilherme (Barão) de STUDART. *Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart, 1904, vol. I, pp. 273-88.
- LISBOA, Cristóvão de, OFM. “Tres cartas de Fr. Christovão de Lisboa (2 de Outubro de 1626, 2 e 20 de janeiro de 1627)”. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, nº 26 (1905), pp. 395-411.
- “Livro Grosso do Maranhão”. *Anais da Biblioteca Nacional*, vols. 66 e 67 (1948).
- VIEIRA, Antônio, SJ. “Ao P. Geral, Gosvínio Nickel. Maranhão, 10 de setembro de 1658”. In: *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. Edição de Serafim LEITE, SJ. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 265-76.
- . “Ao P. Geral, Gosvínio Nickel. Rio das Amazonas, 18 de março de 1661”. In: *ibidem*, pp. 282-88.

- . “Ao P. Geral, Gosivínio Nickel. Rio das Amazonas, 24 de março de 1661”. In: *ibidem*, pp. 300-12.
- . “Carta ao Rei D. Afonso VI. Das praias do Cumá, 21 de maio de 1661”. In: *Obras escolhidas*. Edição de António SÉRGIO e Hernani CIDADE. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. I, pp. 225-33.
- . “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão, Jorge Sampaio”. In: *ibidem*, pp. 174-315.
- . “Ao provincial do Brasil. Maranhão, 22 de maio de 1653”. In: *Cartas*. Edição de João Lúcio de AZEVEDO. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, pp. 306-43.
- . “A Roque Monteiro Paim. Bahia, 2 de julho de 1691”. In: *ibidem*, vol. III, pp. 636-40.
- . “Ao superior do Maranhão. Lisboa, 10 de abril de 1677”. In: “Quatro cartas inéditas do padre António Vieira”. Edição de Charles BOXER. *Brotéria*, vol. 45 (1947), pp. 466-69.

Bibliografia

- AGROBOM, Gil de (pseudônimo de José Moreira). *As contradições do P. António Vieira e outros escritos*. Rio de Janeiro: Alba, 1943.
- AMARAL, José Ribeiro do. *Efemérides maranhenses (datas e factos mais notáveis da história do Maranhão). 1ª parte: tempos coloniais (1499-1823)*. São Luís: Typogravura Teixeira, 1923.
- ALDEN, Dauril. “Economics aspects of the expulsion of the Jesuits from Brazil: a preliminary report”. In: KEITH, Henry H. & EDWARDS, S.F. (eds.). *Conflict and continuity in Brazilian society*. Columbia: University of South Carolina Press, 1967, pp. 25-65.
- . “El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII”. *América Indígena*, vol. XLV, nº 2 (abril-junio 1985), pp. 427-46.
 - . *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond. 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AMORIM, Maria Adelina de Figueiredo Batista. *Missão e cultura dos franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII). Ao serviço de Deus, de Sua Majestade e bem das almas*. Lisboa: Dissertação de Mestrado em História e Cultura do Brasil, apresentada à Universidade de Lisboa, 1997, 2 vols.

- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. São Paulo: Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Livraria Clássica, 1931, vol. I.
- . *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2ª edição revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da Província do Pará* [1838]. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969.
- BOSL, Katharina. “Jesuítas alemães na Amazônia brasileira nos séculos XVII e XVIII”. *Actas del Congreso Internacional “Jesuitas: 400 años en Córdoba”*. Córdoba (Argentina): JPHC/UNC/UCC, 1999, vol. III, pp. 65-77.
- BOXER, Charles. *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola*. Londres: University of London/The Athlone Press, 1952.
- . *The golden age of Brazil. Growing pains of a colonial society, 1695-1750*. 2ª edição. Manchester: Carcanet, 1995.
- BRADING, David Anthony. “‘La patria criolla’ y la Compañía de Jesus”. *Artes de México (Los colegios jesuitas en la Nueva España)*, nº 58 (2001), pp. 59-70.
- CARDOSO, Alírio Carvalho. *Operários da fé: missionários, índios e moradores nos primeiros anos de conquista*. Monografia de Conclusão do Curso de História, Universidade Federal do Pará, 1999.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Paris/Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/CNPCCD, 2000.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Os padres da Companhia na Amazônia: uma leitura do Pe. António Vieira”. *Actas do Congresso Internacional 3º Centenário do Padre António Vieira*. Braga: Barbosa & Xavier, 1999, vol. II, pp. 801-808.
- . “Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista”. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999, pp. 55-83.
- . “Las ‘edades’ de los jesuitas: la Compañía de Jesus y la historiografía amazónica”. *Actas del Congreso Internacional “Jesuitas: 400 años en Córdoba”*. Córdoba (Argentina): JPHC/UNC/UCC, 1999, vol. III, pp. 95-113.
- . “Misiones entre fieles: jesuitas y colonos portugueses en la Amazonia colonial (siglo XVII)”. In: DALLA CORTE, Gabriela et alii (coords.). *Conflicto y violencia en América (8º Encuentro-debate América Latina ayer y hoy)*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2002, pp. 301-16.

- . “João Francisco Lisboa, Vieira e a colônia”. In: José Maia BEZERRA NETO & Décio de Alencar GUZMÁN (orgs.). *Terra matura: Historiografia & história social da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, pp. 67-83.
- COHEN, Thomas. “‘Who is my neighbor?’ The missionary ideals of Manuel da Nóbrega”. In: GAGLIANO, John & RONAN, Charles, SJ (eds.). *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1997, pp. 211-28.
- CORTESÃO, Jaime. *Introdução à história das bandeiras*. Lisboa: Portugália, s.d., 2 vols (*Obras completas de Jaime Cortesão*, vols. II e III).
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução a uma história indígena”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 9-24.
- CUNHA, Raymundo Cyríaco Alves da. “O Padre Antonio Viera no Pará”. *Revista da Sociedade de Estudos Paraenses*, tomo I (jan.-jun. 1894), fasc. I e II, pp. 53-60.
- DESLANDRES, Dominique. “*Exemplo aeque ut verbo*: the French Jesuits’ missionary world”. In: O’MALLEY, John, SJ, et al. (orgs.). *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 258-73.
- DIAS, Joel dos Santos. “Apaixonadas negociações: os frades franciscanos de Santo Antônio e o ‘terrível motim’ de 1618 no Grão-Pará”. In: BEZERRA NETO, José Maia & GUZMÁN, Décio de Alencar (orgs.). *Terra matura: Historiografia & história social da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002, pp. 347-64.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Teias da memória: a Companhia de Jesus e a historiografia da Amazônia no século XIX”. *Varia História*, n° 23 (julho de 2000), pp. 66-96
- GIARD, Luce. “Reflections: What have we learned? Where do we go from here?”. In: O’MALLEY, John, SJ, et al. (orgs.). *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 707-12.
- GUZMÁN, Décio. “História indígena: escravidão e colonização na Amazônia (século XVIII)”. In: BEZERRA NETO, José Maia & GOMES, Flavio dos Santos (orgs.). *Sob a linha do Equador. História e histórias das sociedades amazônicas*. Belém: Paka-Tatu – no prelo.

- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KIEMEN, Mathias, OFM. *The Indian policy of Portugal in America, with special reference to the old State of Maranhão, 1500-1755*. Separata da revista *The Americas*, vol. V, nº 24 (1949).
- . *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954.
- LARCHER, Madalena. “Tensões entre episcopado e clero missionário na Amazônia na transição do século XVII para o XVIII”. *Actas do Congresso Internacional de História “Missionação portuguesa e encontro de culturas”*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/CNCDP/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. III, pp. 671-97.
- LEAL, Antônio Henriques. *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*. São Luís: Livraria Popular Magalhães e Cia., 1874, 2 tomos.
- LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, vols. III e IV.
- . *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993.
- LIBERMAN, Maria. *O levante do Maranhão. Judeu Cabeça de Motim: Manoel Beckman*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983.
- LISBOA, João Francisco. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: W.M. Jackson, 1948.
- . *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão [Jornal de Timon, 1853 e 1858]*. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976.
- MAXWELL, Kenneth. “A Amazônia e o fim dos jesuítas”. *Folha de São Paulo. Caderno Mais!* (26 de agosto de 2001), pp. 14-17.
- MONTEIRO, John. “O escravo índio, esse desconhecido”. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 105-20.
- . *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOURA, Ignácio. *Os jesuítas e Antonio Vieira no apostolado pela liberdade dos índios no Gram-Pará*. Conferência realizada na igreja de Nazaré, em 7 de agosto de 1923, em comemoração ao centenário de adesão do Pará à independência. Belém: Tipographia da Revista “Espanha”, 1923, p. 39.
- PAXECO, Fran. *O Maranhão. Subsídios históricos e corográficos*. São Luís: Typogravura Teixeira, 1912.

- PENNA, Domingos Soares Ferreira. *Notícia geral das comarcas de Gurupá e Macapá*. Pará: Typ. do Diário do Gram-Pará, 1874.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 15-32.
- RAIOL, Domingos Antônio. “Catechese dos índios no Pará”. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, tomo II (1902), pp. 116-83.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Síntese de história do Pará*. Belém: Revista de Veterinária, 1942.
- . *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, s.d.
- . *O Estado do Maranhão – catequese do gentio – rebeliões – pacificação*. Separata do II volume dos *Anais do IV Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.
- . “Inquietações no norte”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968, vol. I/2, pp. 380-93.
- REIS, José Manuel Pereira dos (Monsenhor). “A exaltação de Antônio Vieira”. In: *Evocação de Antônio Vieira no templo de S. Roque*. Lisboa: s.c.e., 1950, pp. 11-24.
- RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil (1ª parte)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- SARAIVA, Antônio José. “O Pe. Antônio Vieira e a liberdade dos índios”. In: *História e utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério de Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 13-52.
- SOUZA, José Coelho de, SJ. *Os jesuítas no Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977, p. 37.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. “La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII”. In: Manuel M. MARZAL, SJ & Sandra NEGRO (orgs.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 15-36.
- XAVIER, Ângela Barreto. “Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social”. *Penélope*, nº 22 (2000), pp. 141-79.